J. C. Bermejo Barrera

Mitología y mitos de la Hispania prerromana

2

AKAL UNIVERSITARIA

más, manejando explicaciones aparentes, ilusorias, manipulando meras justificaciones. Y mientras tanto no se entiende por qué elementos míticos tan separados en el tiempo y en el espacio son tan similares, por qué sociedades y culturas tan distintas han gestado formas simbólicas tan cercanas. ¿Acaso vamos a introducir dentro de un mismo grupo de filiación toda la documentación más o menos similar que se refiere a la serpiente y pertenece a un mismo contexto geográfico, y, en cambio, nos permitiremos prescindir de todos los otros datos que están muy próximos conceptualmente a los primeros, pero, lejanos y distantes en el espacio? La lección que nos enseña Paiwan es que o hacemos, y entendemos, una vasta unión en la que de verdad aparezcan reunidos todos los datos similares, o nos limitamos a la particularidad y no estamos legitimados, entonces, para reconstruir grupos descontextualizados añadiendo a esta particularidad nuevas particularidades. Lo primero es una labor que excede la escasez de datos que en la actualidad poseemos, y que desborda los mecanismos de comprensión de las metodologías de análisis en boga. Lo segundo demuestra el sinsentido absoluto que subyace al intento de tratar a los sistemas míticos y a las creaciones del pensamiento como si fueran mercancías o diversos tipos de hachas que se llevan de un lado para otro.

INDICE

PROLOGO. Por José C. Bermejo Barrera 7

CAPITULO I: EL ERUDITO Y LA BARBARIE. Por José C. Bermejo Barrera 13

I. *Estrabón: filosofía y geografía* 14
II. *Climas, dietas y salvajes* 21
III. *Una cuestión de métodos* 28
IV. *Una cuestión de formas* 33

CAPITULO II: LA CALVICIE DE LA LUNA: DIODORO SICULO XXXIII, 7, 5 Y LA POSIBLE EXISTENCIA DE UN NUEVO MITO TURDETANO. Por José C. Bermejo Barrera 45

CAPITULO III: DOS PASAJES MITICOS 57

I. *Un país devastado por la plaga.* Por José C. Bermejo Barrera 57
II. *El río del Olvido.* Por Marco V. García Quintela 75

CAPITULO IV: LA GUERRA DE LOS BARBAROS Y MARTE COSUS. Por José Carlos Bermejo Barrera 87

I. *Bárbaros sacrificios* 88
II. *Los guerreros de Ares* 95
III. *Marte y Hércules* 101
IV. *Guerreros y dioses de la guerra en la Gallaecia antigua* 106

CAPITULO V: LOS DIOSES DE LA MONTAÑA. Por María de los Angeles Penas Truque 117

Introducción 117
I. *El culto de los Montes en la Antigüedad* 118
II. *El culto a las divinidades de los montes en la Galicia Antigua* 124

CAPITULO VI: LAS LLAMADAS DIVINIDADES DE LAS AGUAS. Por Blanca García Fernández-Albalat 141

Introducción 141
I. *Horizonte prehistórico* 142
II. *Mundos castreño y galaico-romano* 144
III. *Mundo Clásico* 162
IV. *Mundo Galo* 170
V. *Conclusión* 188

CAPITULO VII: LOS DIOSES DE LOS CAMINOS. Por José Carlos Bermejo Barrera 193

APENDICE I: DIETA REAL Y DIETA IMAGINARIA. Por José Manuel Vázquez Varela 231

APENDICE II: SERPIENTES GALLEGAS: MADRES CONTRA RAMERAS. Por Felipe Criado Boado 241

SERPIENTES GALLEGAS: MADRES CONTRA RAMERAS *

Por Felipe Criado Boado

I. NOS ENCANTA LA SERPIENTE

Declaración de propósitos y reconocimiento de los problemas que plantea el estudio de este tema.

Por una u otra razón, más o menos reconocida o escondida, la serpiente ha sido un animal bueno para pensar. Lo han pensado innumerables culturas que ocupan un espacio-tiempo diferente del nuestro. Pero también ha estado en el pensamiento de infinidad de investigadores, que se han propuesto describir sus dimensiones y descubrir sus escondites, que han orientado sus esforzados pasos por el camino de la búsqueda de un sentido para la serpiente, que aparece en tantas historias distintas.

Por alguna razón especial la serpiente ha sido un animal (o un símbolo) muy caro al gremio de arqueólogos e historiadores. La aparición de la serpiente en diferentes contextos históricos o prehistóricos ha motivado siempre el afán de convertir en comprensible signo tan exótico. Y a satisfacer esta inquietud se han dedicado considerables ríos de tinta.

Pero la serpiente no ha tenido suerte. Tomada como objeto de

* Las líneas que siguen a continuación han sido elaboradas a partir de mi tesina de licenciatura, realizada en 1982 bajo la dirección de J. C. Bermejo Barrera. Otras personas que, de una forma u otra, también han tenido que ver con la redacción de este texto, han sido: J. M. Vázquez Varela, X. Agrafoxo, César Llana, Rafael Penedo, M.ª Luisa Pérez, Carmen Asorey, J. M. Bello, Beatriz Mariño, Eugenio Rodríguez, Juan C. Abad y Blanca Fernández Ortiz, sobre todo ella. A todas ellas quiero expresar mi más sincero agradecimiento. (El lector debe perdonar el excesivo desarrollo que, en ocasiones, toman las notas que acompañan a este texto. Pero ello se debe a que, dada la naturaleza del tema de estudio, así como la de la metodología asumida para estudiarlo, es obligatorio traer a colacción aspectos y datos de muy diferente tipo que nos permiten entender mejor datos y aspectos de nuestra exposición.)

estudio por una disciplina de dudoso estatuto epistemológico, se ha encontrado a sí misma finalmente anquilosada y encajonada por las imprecisiones y complejos que coartan el desarrollo de metodologías de investigación histórica auténticamente rigurosas. Dos son los principales males que han trabado una reflexión definitiva sobre la serpiente.

El primero de ellos deriva de la propia forma de estudiar, y pensar el objeto de ese estudio, predominante en la arqueología y entre los arqueólogos, que son los que, en gran cantidad de ocasiones, han asumido el examen de las serpientes que aparecen en su documentación. Las características de la metodología y modelos de comprensión de la realidad hegemónicos en la arqueología durante largas décadas, no han dejado de introducir graves alteraciones en los temas que se someten a análisis, y, en último término, han desvirtuado, incluso, los resultados de ese análisis. La serpiente no es más que un nuevo ejemplo de este fenómeno, que podría ser definido como la contaminación que sobre el tema de estudio y las conclusiones de ese estudio arrojan las propias características peculiares de la metodología de investigación adoptada y utilizada. De este modo, no habiendo dispuesto los arqueólogos, hasta hace relativamente poco tiempo, de paradigmas de comprensión diferentes de los que se derivaban de la aceptación del difusionismo y de los criterios evolucionistas lineales, para explicar la génesis, naturaleza y posterior dinámica de todos los procesos culturales involucrados en la Prehistoria; la serpiente, cual si se tratara de un hacha de bronce de determinado tipo, o de un motivo de decoración cerámica específico, únicamente podría proceder de un punto y dirigirse hacia algún otro. Y así se aceptó, y en gran medida se sigue aceptando (si nos ceñimos al caso concreto de Galicia, que es el que aquí nos interesa), que la serpiente del folklore contemporáneo gallego era la supervivencia de creencias y serpientes propias y específicas de las culturas prehistóricas que ocuparon el solar gallego [1].

El segundo problema que ha desfigurado el examen de la serpiente es la inherente y vital intensidad con la que este símbolo se presenta por doquier. Porque la serpiente no sólo es una forma mítica que funcionó en sociedades anteriores o diferentes de la nuestra, sino que también es una forma mítica que funciona en nuestra

[1] Nos seguiremos reencontrando con esta línea de pensamiento en lo sucesivo. Desgraciadamente, los límites de espacio dentro de los que se mueve este Apéndice, no nos permitirán profundizar tanto como sería conveniente en este tema. En líneas generales, podemos decir que las ideas de este tipo proceden de dos hechos palpables en la realidad que el arqueólogo está acostumbrado a manejar. El primero de ellos es la circunstancia de que en Galicia existen, por un lado, representaciones de serpientes en todas las fases de su prehistoria reciente y, por otro, hay un folklore relativo a la serpiente de una gran riqueza y fecundidad. El segundo hecho que se constata es la vinculación y asociación entre muchos mitos de ese folklore actual y diversos monumentos prehistóricos con relación a los cuales se narran aquellos mitos. Amparándose en ambas circunstancias, los arqueólogos han creído que dicho folklore en realidad conserva fosilizados mitos, ritos y tradiciones de época prehistórica (ver nota [23].)

cultura. Que vive junto a nosotros. Ejerciendo, además, un mágico poder de encantamiento que únicamente acompaña a unos pocos signos culturales privilegiados. Unas veces encontramos a la serpiente en el punto de mira del investigador, otras en la recámara de su rifle. Pocos productos del pensamiento cultural habrá, además del ejemplo de la serpiente, en los que su realidad simbólica (tan viva en el estudioso), haya interferido y contaminado en mayor medida el proceso de descubrimiento y decodificación del objeto de análisis. Continuamente el significado que la serpiente connota en el contexto cultural del investigador, o en su inconsciente, se ha impuesto a la labor de traducción, lenta e ingrata, del significado de la serpiente en el contexto cultural en el que se manifiesta.

La familiaridad del signo ha provocado que, aun apareciendo en textos extraños a nosotros, se haya leído aplicando el vocabulario y la gramática interpretativas que tan inmediatas nos son. Lo cual conlleva una importante desvirtuación de los resultados del estudio [2]. La magia e inquietud que nuestra cultura ha otorgado a la serpiente hace de ella un animal (un signo cultural) que nos encanta, al igual que encanta en pensamientos propios de culturas localizadas en otros tiempos o lugares. Por esa razón el análisis de la serpiente debe desenvolverse con paciencia y meticulosidad.

Lo primero que se debe hacer, entonces, es analizar las formas mitológicas relacionadas con la serpiente dentro de una cultura determinada y con unas coordenadas espacio-temporales específicas (en nuestro caso concreto el marco seleccionado es el de la mitología contemporánea de la cultura rural gallega). Dicho análisis no debe abandonar en ningún momento el contexto cultural concreto dentro del cual las funciones míticas que nosotros estudiemos poseen auténtico significado e individualidad. Esto nos permitirá interpretar todos los aspectos de la serpiente tal y como aparece concebida en el pensamiento gallego a la luz del significado que dicho pensamiento confiere a todos los elementos que constituyen el complejo sistema simbólico dentro del cual se mueve la serpiente.

No tenemos que inventar nada nuevo; únicamente tenemos que descubrir en dónde se esconden textos y referencias que explicitan el sentido del vocabulario mítico que vayamos encontrando. Nues-

[2] El que esto escribe tal vez deba manifestar, si es que ello sirve para algo, que él no sueña con serpientes, al contrario de lo que confiesa el autor de un libro dedicado a las serpientes: «Desde mi juventud hay dos cuestiones que siempre despertaron mi atención y acerca de las cuales nadie me ha dado ninguna respuesta satisfactoria. Por un lado está el problema de las historias de serpientes que aparecen en las primeras páginas de la Biblia, confuso bloque de origen desconocido. El otro problema lo suscitan mis frecuentes sueños con serpientes, a pesar de que yo nunca vi una serpiente» (HANS EGLI, *Das Schlangen-Symbol*, Olten, 1982, pág. 9). Si se examina este tema con detalle y minuciosidad, se constata inmediatamente que es precisamente esta familiaridad que la serpiente posee entre nosotros lo que, al extenderse sobre las serpientes que se estudian, permite trazar una línea de continuidad firme entre las serpientes míticas de folklores contemporáneos y las serpientes representadas en el registro arqueológico y en otras fases culturales, fundamentándose de este modo teorías como las que se recogieron en la nota anterior.

tra labor consistirá en cortar, seccionar, desmembrar, el sistema mítico de la serpiente (sistema que en realidad constituye un metalenguaje comprensible para la cultura en la cual ha sido formulado, aunque no para nosotros). Acto seguido, tomando todas esas partes y elementos fragmentados de un discurso previo, debemos reordenarlos, reescribirlos en un nuevo discurso dotado de un orden de lectura comprensible por nosotros, es decir, en el que cada elemento de vocabulario mítico vaya acompañado de la definición que le otorga la cultura que lo creó.

De este modo conjuramos el peligro de introducir en nuestro análisis explicaciones y criterios explicativos que pertenecen a nuestro sistema de pensamiento, y que, por lo tanto, son extraños y aberrantes dentro del mundo conceptual que se analiza.

Una consecuencia inmediata de lo anterior es que, asumido el problema desde esta perspectiva metodológica, no poseen ninguna validez las teorías que propugnan la existencia de una línea de conexión directa entre las formas míticas de la serpiente en el folklore contemporáneo gallego, y las formulaciones míticas de serpientes pertenecientes, presuntamente, a primitivas culturas del NW [3]. Los mitos que se narran en relación con ciertos petroglifos y otros restos arqueológicos, únicamente nos ilustran, en cuanto tales mitos, acerca de la sociedad que los cuenta, y nada de aquella otra que construyó el objeto o monumento que sirve de pretexto al mito. No nos consta de ningún modo que las creencias documentadas en la actualidad hayan sido las creencias vigentes en tal época prehistórica o tal otra. Por más que las serpientes grabadas en petroglifos hayan podido tener un determinado significado, no disponemos de ningún dato que apoye la posibilidad de que ese significado fuese el mismo que se expresa en la actualidad. Lo acertado en estos casos será considerar los referentes arqueológicos de los mitos como *materia infraestructural* para la construcción del mito; como elementos que a la sociedad que utiliza ese mito le vienen dados y que dicha sociedad aprovecha para, troceándolos y fragmentándolos, incorporarlos al mito; como formas extraídas de un lenguaje anterior que, como metalenguaje que el mito es, se introducen en éste [4].

Observamos, por lo tanto, que no tiene ningún sentido extrapolar sin más los significados que la serpiente acoge dentro de una cultura a manifestaciones de serpientes de culturas diferentes. Por otra parte, el limitarse a señalar esa relación equivale a otorgar una simple apariencia de respuesta o solución al estudio, cuando, en realidad, éste no ha sido ni tan siquiera comenzado, ya que, aun cuando fuese cierta la existencia de una supervivencia de ese tipo, el análisis **no ha explicado** a qué se debe dicha supervivencia, y, lo que es

[3] Véanse notas [1] y [23].

[4] La mejor imagen que se puede ofrecer para describir esta forma de proceder característica del pensamiento mítico es la del *caleidoscopio*, que Levi-Strauss plantea en *El pensamiento salvaje*. Sobre el tema en concreto que aquí se comenta, ver el texto al que se refiere la nota [23].

más importante, cómo aparecen representadas las concepciones en torno a la serpiente en el sistema mítico de partida y en el de llegada, o qué función desempeña el signo serpiente en el seno de unos y otros sistemas míticos. Así pues, se impone descubrir cómo se configura dicho sistema en el pensamiento gallego actual, antes de apelar a pervivencias y permanencias de épocas prehistóricas, recursos cómodos de plantear porque siempre son sencillos de exponer, fáciles de creer, y difíciles, en cambio, de evidenciar y demostrar. El análisis debe ante todo ocuparse de reconstruir un sistema sincrónico coherente. Y sólo una vez construido éste, a la luz de la forma y dimensiones que adopte, se podrá comparar y relacionar con otros sistemas de culturas que pensaron cosas similares o completamente distintas en otros tiempos o lugares. Unicamente de esta forma se puede analizar la dinámica de las formas míticas, y no con los peligrosos saltos en el vacío que son siempre las observaciones mal fundamentadas. El objetivo final de este texto es precisamente éste: evaluar de la forma más rigurosa posible la validez de la teoría tradicional que relaciona e indentifica a la serpiente mítica del presente con la del pasado. Lógicamente el problema que se plantea para realizar un estudio de este tipo a través de la diacronía es el de la carencia de datos, ya que resulta muy difícil, por no decir imposible, poseer la documentación necesaria para reconstruir un mismo sistema mítico a lo largo de un decurso temporal extenso.

II. «¿QUE E UNHA COBREGA?»

> *Empecemos, entonces, por establecer qué es una serpiente en el pensamiento gallego; es decir, especifiquemos cuál es la definición que la cultura gallega hace de este animal, cuáles son los rasgos que lo individualizan, cuáles son las características que más y mejor lo representan.*

En Galicia, a la serpiente se le denomina de múltiples formas; *serpe* y *cóbrega* se encuentran entre los nombres que más comúnmente se le aplican. La idea que se concibe de ella es la de un animal fundamentalmente negativo y peligroso, siempre dispuesto para hacer mal y perjudicar a los hombres. Su imagen es especialmente válida para **denotar la negatividad**, tal y como lo expresan todas las referencias a serpientes que se encuentran en la cultura gallega, ya sea a nivel de Saber, ya sea a nivel mítico. Este tipo de concepción está arraigada hasta el punto de llegar a considerar a la serpiente hija del demonio [5].

[5] Así lo expresa el dicho popular que se pone en boca de la culebra: «Piquen que non piquen / eu hei de picar, / que son filla do demo / e algunha costela hei de herdar». (V. Risco, «Creencias gallegas: tradiciones referentes a algunos animales», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo 3, 1947, pág. 179). O aquél

De igual modo, está muy extendida la creencia de que las culebras muerden y de que su mordedura es muy peligrosa, incluso mortal [6]. Otro atributo que también subraya este carácter es el que se refiere a la *«fascinación»* ejercida por la mirada y aliento de las culebras, de las que se cree que tienen el poder de paralizar a las personas y animales que la miran [7].

Sin embargo, este valor de la serpiente es de índole estrictamente cultural; es algo que únicamente posee aquella en cuanto forma conceptual presente en el pensamiento, mítico o no, del mundo rural gallego: ya que las serpientes que forman parte del paisaje y de los campos del Noroeste son mayoritariamente criaturas inofensivas, de las que no se debe esperar ningún mal o perjuicio [8].

Por lo tanto, la serpiente que nos interesa aquí no es la que pertenece a esa realidad constituida por las formas del paisaje y que se ciñe a los límites de unos campos, montes y fenómenos físicos palpables, sino la que es inherente a esa otra realidad conformada por la evidencia e inevitabilidad de las formas simbólicas y de los constructos mentales. Una y otra serpiente apenas tienen nada en común. La segunda es plenamente independiente de la primera; tal y como le corresponde ser a un signo mítico en el cual una cultura se piensa a sí misma y con el cual piensa la realidad formada por su entorno más inmediato: todas las culturas han creído siempre lo que más les ha convenido creer y de ahí la inadecuación entre sus construcciones mentales y la forma empírica y observable de la realidad.

---

otro que dice: «Si o alacrán vise e a víbora ouvise, non houbera xente que vivise», (X. Taboada Chivite, «La medicina popular en Monterrey», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo 3, 1947, pág. 56.

[6] En verano, las horas de calor que siguen a la comida están concebidas como el momento del día en el que las serpientes andan más agitadas y en las que sus mordeduras son más frecuentes y peligrosas; no es entonces extraño que algunos paisanos piensen que no sólo por el calor, sino también por esta última causa, son las horas menos indicadas para andar por los campos y trabajar.

[7] Existe una adivinanza referida a la serpiente que dice: «o que ve, pasmado se queda» (V. Risco, «Contribución al estudio del lobo en la tradición popular gallega», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo III, fasc. 9, 1948, pág. 114. Ver también sobre este tema, V. Risco, op. cit., 1947, págs. 176-180). Este tipo de creencia está, sin duda, inspirado, además de en el consabido estupor que provoca la serpiente al aparecer súbita e inesperadamente, en el hecho de que sus ojos, al no estar dotados de párpados, cuando se posan en una dirección determinada parece que miran hacia ella sin pestañear. Se entiende entonces que la mirada de una culebra dé la impresión de que establece un *hilo* con la de su contrario y, por ello, la única forma de evadirse de la serpiente es «cortar el hilo que une las dos miradas» (V. Risco, op. cit., 1947, pág. 177).

[8] Dentro de todos los ofidios gallegos, existen dos familias: la de los *colúbridos* (culebras) y las de los *vipéridos* (víboras). De éstas, sólo la segunda, representada en Galicia por la *vipera seoanei*, la *vipera latastei* y la *vipera Berus*, es realmente peligrosa. (J. Curt y P. Galán, *Esos anfibios y reptiles gallegos*, 1982, págs. 156-162). En cambio, las culebras, que son los ofidios más abundantes, son totalmente inofensivas. Unicamente la «culebra bastarda» *(«malpolon monspessulanus)* está dotada de dientes huecos y venenosos cuya mordedura puede producir, en los casos más graves, fiebres leves; además, al hombre raramente le afectan, ya que sus dientes venenosos están situados al final de la mandíbula superior y cuando muerde a una persona su boca no tiene amplitud suficiente para llegar a clavarlos y poder inyectar el veneno (J. Curt y P. Galán, op. cit., págs. 143-144).

Volvamos con la serpiente que deambula y divaga por los campos de la mente. Teniendo en cuenta que el signo *serpiente* sirve en la cultura gallega para expresar y significar conceptos eminentemente negativos, entendemos por qué aparece utilizado en múltiples referencias míticas del folklore gallego, en las cuales la serpiente se muestra o bien como un **animal monstruoso** que atemoriza o invade una determinada zona hasta que es eliminado por la comunidad o por un héroe individual [9], o bien como la **celosa guardiana de un tesoro oculto** que persigue y castiga o espanta a todos aquellos que intenten apoderarse de él [10]. En todos estos relatos la presencia de la serpiente

---

[9] Algunos ejemplos de mitos de este tipo son los siguientes: **Palmeira**, (Ría de Arousa, Coruña): «De unha vez os de Palmeira botaron a rebato as campáns da eirexa. Acodiron os dos pobos veciños coidando que había lume o outra disgraza, e topáronse con que o motivo de tocaren así era que se iba a xuntar a xente para matar unha cobra. E por iso se canta na bisbarra:

Os de Palmeira son tolos,
que o dixeron os da Poebla,
repinican as campáns
para matar a colebra»

(F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, *Os Oestrimnios, os Saefes e a Ofiolatría en Galicia*, Santiago, 1929, pág. 156).

Castro de Troña, Santa María das Pías (Ponteareas, Pontevedra): «Dixome a difunta da miña nai que lle contaron os seus abós e bisabós que, nalgún tempo había no monte unha serpente que baixaba a terra chan e roubaba pra comer unha besta, unha ovella ou o que fose. Por medo e por que non baixase os veciños puxéronse dacordo e traíanlle ao monte todos os días un animal que sorteaban entre eles. Pasado un tempo axuntaron unha morea de novelos que lles deron as tecedeiras e fixeron cos fios ben retorcidos unha corda e un novelo grande que lle deron a comer a serpente: axiña que a serpe enguléu o novelo tiraron da corda e arrastrárona, a mataron e enterraron aquí no adro da ermida, e no sitio de enterramento erguiron o cruceiro que había onde está o que hai hoxe» (F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, op. cit., pág. 139).

Bertamiráns (Melide, Coruña): «A filla do señor da torre de San Paio chamábase Berta i-era moi belida. Indo un día de paseio, caíu do cabalo que montaba e acodíulle un rapaz moi garrido. Namoráronse a Berta e o rapaz, e como o pai de il non consentira os amores, fuxiron os dous nun cabalo. Perseguidos afincadamente a besta morreu cansa de tanto correr e os noivos precuraron acocho n-unha cova, onde por disgraza unha serpente vivía, e matouna, mais il tamén pereceu apreixado pol-o animal. Berta toleu de medo e de pena, e mais tarde fundou un mosteiro no lugar que hoxe se chama a Freiría, e o seu mozo foi soterrado no adro da eirexa de Friol. O lugar onde os dous se coñoceron é o que lle dín hoxe Bertamiráas». (F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, op. cit., pág. 155).

Como se puede ver en los ejemplos precedentes, este tipo de relatos se aproximan mucho al de la invasión de serpientes descrita por Avieno (véase capítulo 3.1). Aunque también poseemos mitos que son versiones casi calcadas de la noticia de Avieno, por ejemplo, uno recogido en **Monte dos Castrelos** (Entrimo, Ourense): «Contan os vellos que os habitantes de iste monte foron espulsados de il por unha invasión de serpes vidas do chamado Monte da Serpe, situados nas estribazóns do macizo de Don Rodrigo». (F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, op. cit., pág. 136).

[10] Algunos ejemplos de los muchos que se podrían encontrar en el folklore gallego:

Santa Ulía de Fermentao, Guimaraes (Minho, Portugal): «N-unha terra perto de ista freguesía hai un dornao cheo de riquezas que está n-unha mina. De unha vez uns homes puxéronse a cavar pra collelo, mais cando chegaron a certa fondura, xur-

está justificada por sus connotaciones eminentemente negativas, ya que la serpiente aparece en ellos como un ser que inspira un terror fatal, angustioso para las comunidades que viven a su sombra. De todos estos mitos nos conviene retener un par de elementos para retomarlos en análisis posteriores. El primero es la asociación de la serpiente con **tesoros ocultos**, es decir, con representaciones de riqueza. El segundo es la individualización de la **cueva** como hábitat y marco específico de la serpiente. Sabemos por todas las notas folklóricas relativas a castros prehistóricos gallegos, entre las cuales abundan las referencias a *cuevas* y *minas* [11], que el pensamiento gallego utiliza metáforas espaciales concebidas a partir de la imagen de lo profundo, de lo enterrado, de la *sima*, para semantizar territorios simbólicos en los que se sitúan los hechos que transcurren en tiempos y espacios míticos.

Hay un grupo mítico muy extenso y bien representado en el que también aparece la serpiente como protagonista fundamental de la escena [12]. El rasgo que más destaca de estos mitos es la **identificación de la serpiente con la mujer**, lo cual contribuye a definir de forma especial a aquélla [13]. Sin embargo, esta ambivalencia de la serpiente del mito que se puede manifestar ahora como tal serpiente y a continuación como mujer, no es un elemento extraño dentro del saber gallego, en el cual existen múltiples datos que señalan la existencia de un *continuum* enigmático e inquietante entre la mujer y la serpiente. Así, por ejemplo, se cree que si se mete un cabello de mujer en un frasco que contenga agua y se deja allí cierto tiempo, acabará convirtiéndose en una serpiente [14]. Pero los datos más interesantes a este respecto provienen de la contraposición de la serpiente con el lagarto, ya que se cree que mientras la primera está relacionada con la mujer, el segundo lo está con el hombre [15]. Esta significación sexual de la oposición lagarto/serpiente se ilustra bien en ciertas costumbres que el saber gallego considera características del lagarto y que se refieren a la relación de éste con las mujeres. Según aquéllas, el lagarto persigue siempre a las mujeres y no, en cambio, a los hombres. A las mujeres les persigue para metérseles por la vagina [16]. En cambio, la serpiente persigue a los hombres para metérseles a éstos por la boca cuando están durmiendo en el campo. En este último caso, el lagarto se ocupa de despertar al hombre y asustar a la serpiente, cosa que «no hace de ningún modo con las mujeres» [17]. Se constata, por lo tanto, que la oposición lagarto/serpiente contribuye a afirmar la vinculación de esta última con la mujer. Los análisis que se realizarán en páginas posteriores permitirán descubrir las causas profundas de esta relación y entonces su significado se tornará comprensible.

---

diu unha moitedume de serpes que os fixo fuxir». (F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, op. cit., pág. 147).

Santa Cristina de Parada (Riberira Sagrada, Ourense): «Hai eiquí un tesouro de cousas da eirexa gardado por unha serpe. Un crego que vai a cabalo colle o tesouro e fuxe, mais a serpente persígueo e obrígao a ir soltando pexas. Soio salva un caliz, que guinda dentro da eirexa de Santa Cristina». (F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, op. cit., pág. 147).

Castro de Gabenlle, Snt. María de Torás (Laracha, Coruña): «Según contaban os vellos, un veciño da aldea foi cavar ó Castro e salían figuras e culebras e cousas así, e un día díxolle unha voz: Báixate Blanco que te matamos. E tiráronlle unha bola de ouro as pernas, pero él apañou a bola. O señor Blanco sabía moi bén onde tiña que excavar pois tiña un libro que o decía». (A. Rodríguez Casal, *Carta Arqueológica del Partido Judicial de Carballo de Bergantiños*, Santiago, 1975, pág. 38).

[11] Ver, por ejemplo, González Reboredo, *El folklore de los castros gallegos*, Santiago, 1971, págs.

[12] Estos mitos destacan ante todo por su gran riqueza y variedad, aún cuando se someten a un esquema o armazón genérico. Cada versión distinta de este grupo añade nuevos elementos, lo cual aumenta la fuerza simbólica del grupo y el campo semántico en el que aquél se mueve. Podemos resumir el armazón básico de la siguiente forma (a medida que progrese el análisis se presentarán textos y relatos originales): Según cuentan los mitos, existen en muchas fuentes, ríos, riachuelos o pequeñas lagunas, unas mujeres maravillosas «encantadas» en forma de serpiente. Estas mujeres son hermosas y ricas, a menudo princesas o «mouras». En determinadas fechas, y normalmente durante la noche, salen a la superficie del agua y se colocan a un lado de la fuente, lavándose y peinando sus cabellos. Su hermosura es tal, que los galanes que las contemplan quedan prendados de ellas al instante. Sin embargo este amor es imposible, ya que cuando los más valientes de ellos se acercan a aquéllas, éstas desaparecen o se convierten en serpientes; o, aunque sean capaces de entablar conversación con ellas, la mujer no puede abandonar la fuente en la que está encantada. Para normalizar entonces estas relaciones es preciso que el galán «desencante» a la mujer, cosa que ella misma le propone a menudo en los mitos. Las formas de desencantamiento son muy diferentes, yendo desde darle un beso a la serpiente que aparece en la fuente por la noche, hasta llevarle un bollo de pan o producirle una herida. Cuando este ritual se cumple, entonces la mujer abandona definitivamente el «encanto» y la forma de serpiente, y se casa con el esforzado héroe, el cual, además se hace rico y poderoso, ya que la serpiente guardaba un tesoro oculto en las aguas de la fuente. Sin embargo, otras veces el ritual fracasa y el desencantamiento no tiene lugar; en este caso es frecuente que el héroe y/o la heroína lleguen a morir o que se rompa definitivamente la posibilidad de desencantar a la mujer-serpiente.

[13] En **A Cidade**, San Amaro (Ourense), se cuenta el siguiente mito: «N-iste castro hai unha moura que sai en figura dunha cobra levando unha fror na boca. Pra desencantala hai que lle tirar cos beizos a fror que leva na boca». (F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, op. cit., pág. 146).

[14] V. Risco, op. cit., 1947, pág. 178.

[15] Según estas referencias míticas las *mouras* de los castros tienen forma de serpientes (por ejemplo, en el **Castro de Becerreira**, Cabral —Pontevedra—, existe la tradición de que encima de unas rocas, situadas en la corona del castro, aparece «unha moura encantada en forma de serpente». A. Costas Goberna y A. Hidalgo Cuñarro, «Acercamiento a la cultura castreña de Vigo», «*El Faro de Vigo*», 4 de noviembre de 1979), y los *mouros* de lagarto (por ejemplo, «na montaña do Incio din que os mouros da cova de Santa Cristina do Viso collen antr-outras figuras, a de lagarto». V. Risco, «Da mitoloxía popular galega: os mouros encantados», *Nos*, núm. 43, 1927, pág. 12.

[16] Este hecho se da como cierto, e incluso frecuente, en el campo gallego. Véase V. Risco, op. cit., 1947, pág. 380. La aparición del lagarto en la conocida canción gallega la «saia da Carolina» tiene este mismo valor sexual:

«A saia da Carolina
tén un lagarto pintado,
cando a Carolina baila
o lagarto move o rabo»,

(A. Fraguas y Fraguas, voz «lagarto» en la *Gran Enciclopedia Gallega*, tomo 18, s. f., pág. 158).

[17] V. Risco, op. cit. 1947, pág. 179. Risco recogió estas notas en Carracedo, Gudiña, sin embargo, él mismo dice que «se encuentran en casi toda Galicia» (op. cit., 1947, pág. 380); nosotros mismos hemos podido comprobar la existencia de estas mismas creencias en diferentes puntos de la provincia de La Coruña.

Otro elemento indefectiblemente asociado a la serpiente de estos mitos es el **agua** [18]. En el agua reside esta mujer encantada, y del agua sale cuando se muestra, y ante el agua es admirada por quienes tienen la fortuna de contemplarla. Y el agua abandona cuando definitivamente desencantada se convierte en una mujer normal que une su vida a la de un hombre. El agua es, ante todo, un referente espacial para la mujer-serpiente. Al vivir en el agua de alguna fuente o río, por definición se sitúa al margen de la vida humana, terrestre, normal. El agua constituye entonces el marco espacial, geográfico, en el que se localiza ese mundo del encantamiento, sobrenatural, que no pertenece al mundo humano. El agua contribuye a definir el territorio del *encanto*, un territorio que de este modo se define por su inmediata oposición con el humano. El agua no es la tierra. Y los hombres normales no viven en el agua. La oposición agua/tierra sirve para expresar los territorios opuestos entre sí en los que habitan dos comunidades que no son la misma y que sólo excepcionalmente se pondrán en contacto. El espacio acuático, por lo tanto, delimita el hábitat de la mujer-serpiente, al tiempo que se diferencia claramente de aquel otro hábitat al cual la mujer-serpiente no pertenece. La nitidez y visibilidad del límite siempre es la mejor forma de evitar que éste pueda ser transgredido. Pero el agua es mucho más para la mujer-serpiente. El agua forma parte de la esencia de ella misma, de su naturaleza [19]. Esta relación no sólo se encuentra en la serpiente del mito, sino que también forma parte de la concepción que se tiene de ella en la cultura gallega. En la creencia anteriormente citada según la cual si se mete un cabello de mujer en un frasco con agua, se termina convirtiendo en una serpiente, el agua aparece constituida como hábitat y receptáculo de nuestra criatura, como espacio en el que aquélla se «autoincuba» y vive. De esta suerte, el agua es concebida como el elemento encargado de mediatizar en ese *continuum* que representan la mujer y la serpiente.

---

[18] La fuente llamada *A Fontella*, de **A Beillosa**, Santa Mariña das Fragas (Campo Lameiro, Pontevedra), posee el siguiente mito: «Na fonte escóndese unha principesa moura encantada en serpente, que se apresenta polas amañecidas con unha frel na boca. Garda unha galiña imorrente, que pon a cotío ovos de oruo. Quen fose arriscado de bicarlle os beizos á serpe, tornaría muller e recibiría o galano da galiña e os sinales do carreiro que conduz ó aposentamento da trabe tamen de ouro do castro da Anduriña», (M. Rodríguez Figueiredo, «Outra vez coa ofiolatría: dous achádegos interesantes», *Trabalhos de Antropología e Etnología*, vol. XXII, fas. 3, Porto, 1973, pág. 254.

[19] La correspondencia entre la mujer-serpiente y el agua es tan íntima que una transformación en uno de los elementos provoca la transformación simétrica de los demás. Esto es lo que se puede observar en el siguiente mito: «Tamén eiqui hai a lenda, antr'outras moitas, de unha moura que apareceu no val de Loña (nunha fonte), e que lle gustou a un rapaz de alí que se fixo seu mozo, mais como non tiña cartos pra casar ela díxolle que había no pilo da fonte dous sacos cheos: él foi alí con outro amigo, valdearon a fonte e sacaron os cartos, mais cando volveu ela trocouse en serpente», (V. Risco, op. cit., 1927, pág. 13); el desenlace negativo de este mito se corresponde con la transgresión efectuada por el protagonista masculino al destruir la fuente, hogar de la «moura», para obtener el dinero que allí se escondía.

Líneas más arriba se citó la asociación entre la serpiente y los **tesoros ocultos**, esto es, riqueza difícil, por no decir imposible, de conseguir. Encontramos de nuevo la vinculación de ambos elementos en los mitos que estamos ahora analizando, en los cuales la mujer-serpiente aparece siempre adjetivada de diversas formas, como **dadora de riqueza**, o procuradora de bienes y fortuna [20]. Esta corriente enriquecedora se establece siempre de ella hacia el héroe que la desencantó. En muchas ocasiones, además, esta relación está sancionada por el matrimonio de los dos protagonistas, con lo cual esta imagen de la mujer-serpiente todavía cobra nuevos bríos e importancia al convertirse en mujer fértil, dadora de hijos y, como tal, origen de un linaje famoso o afortunado. La continua asociación de la serpiente con la riqueza, con tesoros ocultos y dinero escondido, afirma su papel privilegiado, la convierte en un ser codiciable ya no sólo por su hermosura física, sino también por su riqueza mítica. Mítica porque es una riqueza que siempre tiene bajo su propiedad, que posee y guarda celosamente en aquel espacio en el que vive y que nadie puede apropiarse, ya que para nadie están reservadas. Es entonces una riqueza situada fuera del mundo humano y, como tal, reservada al espacio del encantamiento. Colocada allí donde los hombres conciben que existe, pero donde no pueden verificar su existencia ni, con más razón, disfrutarla [21].

---

[20] **Castro de Samoedo**, (Sada, La Coruña): «Hai niste castro unha doncela encantada, filla de un dos xigantes ou mouros, os que despois de darlle moitas riquezas, botáronlle unha corda ao pescozo transformándoa en cobra e decíndolle:

El que te desencantare / nove besos te ha de dare», (F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, op. cit., pág. 146).

A Fonte Pormás, Castañeda (Arzua, La Coruña): «Un fidalgo da freguesía levou á sua fermosa filla á fonte pra encantala e librala así do casorio cos mozos que a pedían. Un mozo viu como o pai encantaba-a, convertíndose ela en serpente e deixándolle alí sacos con moitos cartos, ao tempo que lle decía:

El que te desencantare / nove veces detrás do cachozo te ha de besare.

Outro día volveu o mozo por alí, doullo os nove bicos, apareceu a muller coas riquezas e casáronse», (A. Fraguas y F. Fraguas, «As lendas da Fonte Permás, Castañeda, Arzua», *Nos*, núm. 108, Santiago, 1932, pág. 218).

[21] Estamos continuamente tocando y rozando nuevos temas y aspectos cuyo significado sólo podría ser aclarado y evidenciado con análisis minuciosos, pero cuya realización cae fuera de los límites de espacio y propósito de este trabajo. A título de ejemplo comentaremos sucintamente el episodio de la gallina de los huevos de oro que aparece en uno de los dos mitos reproducidos en la nota anterior. Por otra parte, el análisis de esta referencia permitirá ilustrar mejor las notas anteriores sobre la relación de la serpiente con la riqueza. Sabemos que dentro de la economía doméstica campesina la gallina tiene reservado un papel destacable en cuanto que suministra los huevos para la dieta. Sin embargo, esta contribución nunca es importante, y por ello la gallina de hecho no llega a ser el sostén de la economía familiar. En este sentido es en el que se pronuncia el refrán: «A ave de pico nunca ó home fixo rico», (A. Fraguas y F. Fraguas, *La Galicia insólita*, La Coruña, 1973, pág. 196), o la conocida copla:

«Miña nai por me casar
prometéume canto tiña,
agora que me casei
pagoume cunha galiña».

Hemos reunido hasta aquí los datos más sobresalientes que aparecen vinculados a la serpiente. Para finalizar ahora esta fase del análisis, únicamente nos resta considerar **el espacio en el que vive la serpiente**, esto es, el territorio simbólico en el cual el pensamiento mítigo gallego concibe que discurre su vida. El análisis de este nuevo elemento es importante por cuanto las definiciones realizadas por una cultura de su universo conceptual requieren que queden establecidos con rigurosa precisión los límites dentro de los cuales esos conceptos se mueven y actúan. Todo fenómeno cultural, aunque sea un elemento mítico, es individualizado a partir de la acotación del espacio que ese fenómeno ocupa. La correspondencia entre uno y otro es tan profunda que las características y límites del espacio acotado reproducen los rasgos y formas de aquello que se quiere acotar. Por esta razón, es fundamental comprender los territorios que el pensamiento gallego reserva a la serpiente.

Acabamos de ver cómo **el agua** no es únicamente un adjetivo más introducido para calificar a la serpiente. Sino que, ante todo, es un espacio concebido simbólicamente en el que aquélla cobra sus auténticas dimensiones. El agua, al distanciar y aislar la existencia humana de la mítica, sitúa a un lado la realidad cotidiana y civilizada y, al otro la realidad mítica, salvaje y agreste en cuanto que es un paisaje que se escapa al dominio y control del hombre.

También se señaló más arriba la conceptualización de **la cueva** como espacio de la serpiente. Podemos afirmar que la sustitución del elemento líquido por el subterráneo, del agua por lo profundo, no conlleva ninguna transformación del significado espacial, ya que la oposición fundamental entre el territorio humano normal y aquél otro al cual se relega el mito, sigue siendo preservada y significada con igual intensidad por la cueva.

Sabemos que la serpiente de nuestro mito también puede ser una *moura*, hija de los *mouros* de un castro, o «princesa *moura* encantada». En este caso, tenemos una correspondencia mujer-serpiente ≡ moura. Sin embargo, esta relación se establece exclusivamente cuando el mito está afincado en un **castro**, o en otro monumento prehistórico. Esto último puede ser incluso frecuente, ya que en innumerables ocasiones el mito que nos ocupa se concreta sobre un espacio arqueológico, que entre el paisanaje gallego está sacralizado por cierta consideración especial. El hecho de que no aparezca la *moura* cuando el mito no se refiere a ningún espacio arqueológico indica, muy a las claras, que los *mouros* son los personajes privativos de este territorio, concebido por los paisanos como un espacio peculiar *(«o coto dos mouros»)* en el cual éstos habitan, viven y trabajan, y desarrollan lo que casi podríamos denominar una existencia paralela al mundo humano [22].

Las *mouras* y *mouros* pertenecen entonces a ese espacio peculiar que es el **encantamiento**, y la *mourería* o *mourindade* es la expresión de ese espacio cuando se concreta en un castro u otro resto arqueológico (del mismo modo que existen expresiones de dicho espacio que se concretan en el agua o la cueva). Ahora bien ¿por qué razón y con qué fin el espacio mítico se semantiza a base de castros, monumentos megalíticos, petroglifos, o toda una amplia serie de restos arqueológicos de diferente tipo? Todos esos elementos poseen una existencia real, un asentamiento nítido en el paisaje, que los paisanos gallegos perciben y conocen, aunque no entienden. De ellos se sabe que son testimonio de antiguas poblaciones, de un pasado lejano y anterior al mundo rural gallego. Y, por eso mismo, de un pasado extraño y ajeno al de dicho mundo, que no está integrado dentro de esa cultura (al contrario de lo que ocurre en la nuestra, como consecuencia de la función social de la Arqueología). Por lo tanto, estos elementos son los idóneos para construir sobre ellos el mundo mítico de la *mourería;* ofrecen el mejor pretexto y la mejor forma de enmarcar las coordenadas espaciales de un mundo concebido como paralelo al humano. Y al final, también en este modo, la cultura rural gallega asimila un pasado que en principio era exótico y marginal [23]. Así pues, encontramos una oposición aldea//castro, que es paralela y homóloga de aquella otra que establecíamos antes entre mundo humano//encantamiento, y que muchas veces tomaba forma en las oposiciones tierra//agua, o aldea//castro, o aldea//cueva. De este modo el castro, como espacio especial y territorio de encantamiento, también contribuye a definir el campo, esta vez geográfico, pero de todos modos conceptual, en el que se mueve la mujer-serpiente.

III. LOS MOVIMIENTOS DE LA SERPIENTE: DE ASESINA A MADRE Y ESPOSA

Llega el momento de hacer balance antes de proseguir la marcha, pues ya tenemos todos los elementos importantes que van unidos a la serpiente. Ordenémoslos, ya que son ellos los que delimitan

De estos datos se desprende que el fundamentar el enriquecimiento de una persona en las gallinas era poner la ilusiones en un imposible. Inútilmente esperaría aquél que quisiese hacerse rico a base de las ganancias producidas por las gallinas. Y, sin embargo, el mito es precisamente esta imagen la que elige para expresar el tesoro oculto, aunque sometiéndola a la variación de crear una gallina ponedora de huevos de oro. Al obrar así el mito expresa por un lado la ilusión en ese presunto enriquecimiento, pero por otro señala de antémano su imposibilidad, ya que el signo elegido para significar el mensaje es en sí mismo contradictorio con el contenido de dicho mensaje. Del conflicto que surge en este punto es de donde se desprende la significación de esta alusión mítica.

[22] Sobre el mundo de los *mouros*, sus rasgos y características principales, se puede ver el artículo ya citado de V. Risco, 1927; y en general, se puede consultar la obra de González Reboredo, también citada.

[23] Es por toda esta suma de razones por lo que los castros y otros referentes arqueológicos aparecen integrados dentro de los mitos del folklore popular gallego. Por lo tanto este hecho no tiene nada que ver con presuntas pervivencias de las creencias propias de los hombres que construyeron y vivieron en esos restos prehistóricos que sirven de soporte a los mitos.

el campo semántico en el cual la serpiente se mueve; sistematicémoslos, pues ellos son los atributos que el pensamiento gallego otorga a la serpiente, y con los que define el concepto que de la misma posee.

A modo de resumen se puede indicar que, en esa concepción de la serpiente, destaca por encima de todo su íntima conexión con la *mujer* y lo *femenino*. Pero hemos visto que la feminidad de la serpiente sólo toma cuerpo y realidad en el agua, que, de este modo, es un elemento básico para entender a la serpiente. El hecho de que este signo que estamos comenzando a circunscribir (serpiente ≡ mujer ≡ moura ≡ agua) sea un signo privilegiado dentro del pensamiento gallego, se subraya por la vinculación del mismo con la *riqueza*, concebida de diferentes formas (como riqueza propiamente dicha, como tesoro oculto, como prosperidad material, como abundancia de hijos, etc.). Al mismo tiempo sobresale la idea de que la serpiente denota, irremediablemente, la negatividad [24]. Pero vamos a pararnos un momento en este último aspecto, porque todavía se percibe de forma un tanto confusa.

Se señaló anteriormente que la serpiente aparece circunscrita en un espacio mítico, *«el encantamiento»*, que se concreta en el agua, la cueva o el castro (entiéndase en este último caso cualquier otro tipo de resto arqueológico). Este espacio se define por oposición con el humano normal, de tal modo que tenemos:

MUNDO HUMANO	MUNDO MITICO	agua / cueva / castro
aldea	encantamiento	

Ceñida a su propio paisaje, al del encantamiento, la serpiente es una criatura inofensiva, de la que no hay que temer ningún mal

[24] Este rasgo de la serpiente es el que facilita que, en gran parte de los mitos sobre la mujer-serpiente, primen los aspectos y valoraciones negativas de la criatura, sobre sus rasgos positivos y más prometedores. Esto se puede ver en el siguiente mito, narrado en relación con el petroglifo de **«Pedra da Moura»**, en Fragoselo, Coruxo (Vigo):

«Un mozo se acercó una vez junto a la moza de largos cabellos que allí hacía, y ésta le preguntó:

—¿A qué vienes?

—Vengo a verte.

—Si sólo vienes a verme, vete; si vienes a desencantarme vas a sufrir.

—¿Puedo yo desencantar a una muchacha tan hermosa?

—Si, pero vas a sufrir. Yo me meteré en la piedra y luego saldré con forma de culebra, me enroscaré a ti y te pondré un clavel en la boca.

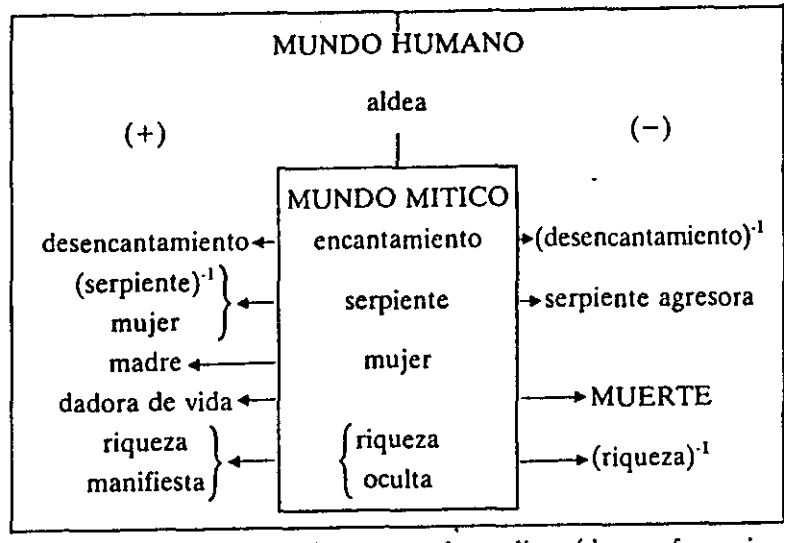
—Si subes por mí y te enroscas es que eres una culebra, vete a tomar por el culo —contestó el rapaz y luego salió corriendo.

Y nunca más se vio a la moza. Y según los libros antiguos la moza se «desdobló» y no aparecerá hasta que le «toque» (inédito).

o daño. Sólo cuando penetra en el mundo humano [25], o algún individuo de este mundo penetra en el de ella [26], la serpiente asume su función de ser negativo y se manifiesta hostil hacia los hombres, pudiendo dar lugar a ocasiones de declarado peligro.

Pero este hecho no es rigurosamente cierto; o, mejor explicado, por sí solo no representa toda la verdad. Efectivamente, tenemos un gran número de versiones del mito de la mujer-serpiente en las que se plantea cómo, si ésta es convenientemente desencantada, abandona la negatividad que denota la serpiente, se tansmuta en forma de mujer y se manifiesta positivamente [27]. En este contexto el *«desencantamiento»* significa abandono del encantamiento, es decir, dejar el mundo mítico y pasar al humano.

Para hacer más clara esta argumentación y observar mejor sus consecuencias para la serpiente, podemos representar todos los datos anteriores en un sistema del siguiente tipo:



Lo que el gráfico refleja y pretende explicar (de una forma imperfecta porque todavía faltan datos que nos permitirían profundizar en todas las implicaciones que se empiezan a ver), es que la serpiente gallega aparece ceñida con todos sus rasgos a un espacio limitado y delimitador, a un territorio circunscrito, al mundo mítico; dentro de éste se manifiesta sin peligro, o, mejor aún, es percibida de un modo ambiguo, ya que ni denota peligro ni significa algo francamente positivo. Opuesto a ese territorio de la imaginación está el mundo real, el humano, el espacio domesticado, la aldea. La serpiente puede abandonar el marco que le es específico y trasladarse

[25] Véanse como ejemplos los mitos transcritos en la nota 9.

[26] Veánse como ejemplos los mitos recogidos en en la nota 10.

[27] Véanse los mitos citados en las notas 18 y 20.

hacia este otro mundo. Pero cuando lo hace encontramos dos tipos de desplazamientos: aquel que la revigoriza y robustece como serpiente, y aquel otro que la anula como serpiente y la realiza como mujer. El primero polariza a la serpiente hacia el lado negativo del cosmos y realidad humana: el animal se convierte en una bestia mítica que provoca la muerte; el segundo la trae hacia el polo positivo de ese mismo mundo humano: se convierte en mujer, en fuente de vida y prosperidad. Ambos sectores constituyen inexorablemente, cual anverso y reverso, la realidad por la que discurre el devenir de los hombres que piensan ese sistema.

En algunos mitos la serpiente abandona la cueva y se vuelve agresora, mata [28]; hasta que la intervención de un héroe o comunidad consigue eliminarla, y entonces el exterminio de la muerte se convierte en metáfora de vida. En otros mitos la serpiente oculta en su mundo una riqueza que está interdicta a los hombres. Cuando éstos transgreden una serie de tabúes e intentan expropiar esa riqueza, ésta desaparece y se reafirma su carácter de bien lejano, inaprensible [29]. También hemos visto mitos en los cuales la serpiente se convierte en una mujer dispensadora de prosperidad y vida, en madre; ello ocurre siempre previa consumación de un rito de desencantamiento que es, indudablemente, una negación del encantamiento [30]. En cambio existen mitos en los que el fracaso del desencantamiento provoca la revigorización de los límites que alejan a la serpiente del mundo humano [31]; alejamiento que en otros casos se significa a través del principal tipo de disyunción que puede existir con la realidad humana, esto es, a través de la muerte [32].

Hemos introducido una apariencia de orden en nuestros datos; hemos reestructurado los discursos y fragmentos de discursos que hablan de la serpiente en el pensamiento gallego, y esto nos ha permitido asimilar y comprender elementos que antes parecían privados de sentido, aunque en realidad sólo estaban desordenados y dispersos. Pero todavía hay infinidad de detalles que se nos escapan, elementos que no entendemos. La puerta que nos permita el acceso hacia abismos más comprensibles parece girar sobre dos bisagras. Una de ellas está constituida por la relación de la serpiente con la mujer, asociación que hasta ahora únicamente ha sido percibida en sus líneas generales, pero de la que no conocemos los términos en los que se plantea; la otra comprende a las ceremonias de desencantamiento de la mujer encantada: el tipo de ceremonia, su

[28] Ver los mitos de la nota 9.

[29] Ver, por ejemplo, el mito de Santa Ulía de Fermentao, transcrito en la nota 10.

[30] Ver los mitos a los que se hace referencia en la nota 27.

[31] El mito reproducido en la nota 24 es un buen ejemplo de esta circunstancia.

[32] Efectivamente, existen algunas versiones en las que el fracaso del desencantamiento conlleva la muerte de alguno de los protagonistas, la polarización, por lo tanto, del mundo de la serpiente hacia el lado negativo de la realidad. El sentido y significado de esta trama será analizado en la nota 39 y en el texto al cual la misma se refiere.

significado, su éxito o su fracaso, semejan estar en íntima conexión con los desplazamientos de la serpiente en el seno del sistema que antes cartografiamos. Dirijamos, por lo tanto, nuestros pasos en esa doble dirección.

IV. LA ENCANTADORA MUJER-SERPIENTE

Valores simbólico-sexuales de la flor, el pan, y la culebra

La mujer que aparece encantada en forma de serpiente no es una mujer cualquiera. En el discursos de los mitos hay una amplia serie de adjetivaciones en torno a ella que contribuyen a hacerla destacar por su hermosura sin igual, a hacerla sobresalir por encima de las demás mujeres. Para lograr esto los mitos introducen toda una serie de epítetos muy ilustrativos que sirven para describir a la protagonista del mito [33]. Por lo tanto nos encontramos con un tipo de mujer enfatizada físicamente y que, como tal, ejerce una especial seducción sobre todos los que la contemplan, y que al punto quedan prendados de ella. Mujer cuya hermosura no admite parangón, la serpiente ejerce de este modo un poder seductor que cala profundamente en los galanes que la admiran.

Pero este rasgo de la mujer-serpiente no se limita a las notas anteriores. Con esas observaciones anteriores apenas hemos hecho más que arañar superficialmente un aspecto de la serpiente mítica que tiene un alcance mucho más ingente y profundo. Un amplio conjunto de elementos aparecen en los mitos y se encargan de enfatizar esta actitud de la serpiente como **mujer seductora.** Para abreviar y ganar agilidad los analizaremos de una forma bastante grosera, sin detenernos demasiado en ellos ni agotar toda la riqueza semántica que comunican.

Es frecuente que en algunos mitos se apunte que la mujer-serpiente, cuando se manifiesta públicamente, aparece lavándose la cara en una fuente y **peinando sus cabellos** en el reflejo de sus aguas [34]. El sentido de esta referencia se vuelve claro si se considera a la luz que apunta un rito de propiciación del noviazgo cuya realización, al parecer, era frecuente en el campo gallego, y que consistía en que la muchacha que no tuviese ni encontrase novio, subiese a algún punto desde el que se divisasen nueve parroquias; allí la chica tenía que *peinarse,* rezar siete salves y dar nueve vueltas alrededor de un lavadero. Es evidente que en este rito el sentido que

[33] Los epítetos que acostumbran acompañar a la mujer-serpiente son del tipo: «Bella y hermosísima», en el castro de Marce (Sabiñao, Lugo), (González Reboredo, op. cit., 1971, pág. 40); «fermosas e branquiñas», castro de Illón (Sabiñao, Lugo), (González Reboredo, op. cit., pág. 39); «muy joven, hermosísima y encantadora», castro de Ortelle (Sabiñao, Lugo), (González Reboredo, op. cit., pág. 55).

[34] Véase, por ejemplo, el mito reproducido en la nota 53.

tiene la acción de peinarse es el de expresar que la chica que se peina está en condiciones de casarse y que se ofrece para el matrimonio [35]. Según estas observaciones tendríamos entonces que la mujer seductora del mito cuando se pone en actitud de peinarse en realidad está disponiéndose a seducir al varón que se le aproxime. De ahí el interés de enfatizar esta actividad en el mito, y de ahí su casi constante asociación con la mujer-serpiente.

Así pues, el hilo de la argumentación principal de estos mitos nos lleva alrededor de las denotaciones sexuales de la mujer-serpiente, y nos presenta todas las formas destinadas a significarlas en el mito.

Y entre todos estos elementos es en el **desencantamiento** donde más claramente aparecen expresados los rasgos sexuales de la serpiente, en el que más claramente se constata su comportamiento como mujer-seductora. Ello se hace evidente apenas tengamos en cuenta que una de las formas que el rito de desencantamiento toma en el mito consiste en **abrazar y besar a la serpiente.** Las ilusiones sexuales de esta acción aparecen inmediatamente denotadas en ella; este signo es algo que permanece tan firmemente situado en nuestra propia cultura, como en cualquier otra, que su análisis es innecesario, ya que su sentido se torna evidente al punto.

Otras ceremonias de desencantamiento no se dejan traducir de forma tan inmediata. Sin embargo, el análisis evidenciará sus connotaciones sexuales.

Tal vez la forma de desencantamiento que aparece con mayor frecuencia es la que consiste en **besar unas flores que la serpiente** lleva en la boca, en la cabeza, en el lomo, o en la cola, o en todos esos sitios a la vez. Según los textos de los que disponemos las flores que constituyen el objetivo del desencantador son la *rosa* o el *clavel*, aunque en algunos casos no se especifican, y únicamente se señala que se trata de una flor [36]. Tanto el clavel como la rosa aparecen concebidos en el pensamiento gallego, al igual que en muchos otros pensamientos, como metáforas del órgano sexual femenino [37]. Así pues, partiendo de la base de que rosa y clavel son representaciones simbólicas de la vagina, encontramos que la ceremonia de desencantamiento consistente en que un hombre bese o arranque el clavel que la serpiente lleva encima, a menudo en la boca, es una imagen de conjunción fuerte entre el hombre y la mujer encantada; de hecho es una imagen o metáfora de la máxima conjunción que puede existir entre un hombre y una mujer, y que es aquella que toma lugar a través de las relaciones sexuales entre ambos [38]. Se pue-

---

[35] Existen otros datos que confirman la existencia de esta concepción, según la cual la muchacha que se peina representa la simbolización de ofrecerse a un varón. Así es como aparece este acto en la siguiente copla, cuya alusión y significado sexual es evidente:

> Nena que t'estás peiteando
> debaixo de'esa figueira,
> damé par'acó un figuiño,
> dam'o n-o medio d'a eira,

(J. Pérez Ballesteros, *Cancionero popular gallego y en particular de la provincia de La Coruña*, tomo II, 1886, pág. 174.

[36] Véase, por ejemplo, el mito de A. Cidade, reproducido en la nota 13; igualmente el de «Pedra da Moura» transcrito en la nota 24.

[37] Se puede constatar esta función de ambos términos en las siguientes composiciones populares gallegas:

> O caravel foi ó río:
> foi cerrado e veu abèrto,
> ágora xa vou sabendo
> que o teu cariño n'é certo.

(J. Pérez Ballesteros, op. cit., tomo II, pág. 101, núm. 39):

> En Oleiros non hai rosas
> que secaron as roseiras,
> n-o Burgo sí que as hai
> vivan as mozas solteiras!

(J. Pérez Ballesteros, op. cit., tomo II, 1886, pág. 133, núm. 1):

> O cura chamóume rosa
> eu tamén lle respondín:
> d'stas rosas, señor cura,
> no-n-as hai n-o seu xardín.

(J. Pérez Ballesteros, op. cit., tomo I, 1885, pág. 172, núm. 58):

> Esta aldea de Pravio
> de lonxe parece vila,
> ten unha rosa n-a entrada
> e un caravel n-a salida.

(J. Pérez Ballesteros, op. cit., tomo I, 1885, pág. 120, núm. 14); esta última composición era muy común en toda la zona de las Mariñas coruñesas. Se ponía en boca de los paisanos de alguna aldea concreta para burlarse de la gente de otra aldea. La doble referencia a la rosa y al clavel situados respectivamente a la entrada y a la salida de la aldea se debe entender como una alusión a dos mujeres situadas permanentemente cada una en cada uno de esos dos sitios. En suma, se está destacando la gran relajación moral existente en la aldea, cosa que concuerda, por otra parte, con la denominación de *vila* que se hace de la aldea, ya que el ambiente urbano es el más propicio para el desarrollo de la prostitución.

[38] El fuerte sentido sexual de la ceremonia de desencantamiento concebida de esta forma, todavía está más destacado si se considera que la boca, que aparece en todos los casos como el órgano inmiscuido en esta operación, al postre viene a ser un órgano de clara función sexual. Esto, que es evidente en el caso de los hombres, también se verifica en el mito de la serpiente si tenemos en cuenta que la conjunción, de tipo sexual, que se da entre la vaca o mujer y la serpiente, se realiza a través de la mediación de los pechos de aquéllas y la boca de esta última. Está claro, entonces, que la boca de la serpiente se concibe como un órgano de función sexual muy fuerte, y sobre todo dotado de gran eficacia en este sentido, ya que, como se verá posteriormente, puede llegar a poner fuera de sí a la vaca y a la mujer.

de decir, en suma, que el desencantamiento del mito es equivalente en la realidad al acto sexual [39].

El mismo significado posee el rito de desencantamiento que consiste en **llevar un bollo de pan caliente a la mujer-serpiente** [40]. Véamoslo.

El significado del *bollo de pan* o *bica* nos viene dado por el análisis e interpretación de una referencia de tipo mítico según la cual el lagarto, al que le gustan mucho las mujeres, persigue a éstas a menudo para metérseles por la vagina, agarrándose una vez dentro con su boca y patas delanteras a las entrañas de las mujeres, y aquí permanece sin que haya forma de hacerlo salir. En tales casos lo que se debía hacer era coger un bollo de pan que acabase de salir del horno y, por lo tanto, estuviese muy caliente, abrirlo y meter en él el rabo del lagarto; éste, engañado de esta forma, se soltará, volverá hacia atrás y entonces podrá sacarse con facilidad tirando de él [41]. En el contexto dibujado por esta referencia se aprecia con claridad que el bollo de pan aparece como un doble de la vagina, como una metáfora de la misma, que, al despedir mucho calor, es capaz de confundir al lagarto y hacer que éste se desprenda de las entrañas de la mujer y pueda ser extraído. Por lo tanto, a través de la creencia anterior se verifica la función del pan caliente como imagen simbólica del órgano sexual femenino [42]. Situando esta forma de desencantamiento en su contexto se entiende por qué en los mitos se hace hincapié en que el «bolo esté bén quente» o que «a bica esté enteira», y que si no se cumple alguna de estas dos condiciones el desencantamiento no se pueda realizar; ya que si aquél consiste en una metáfora del acto sexual, es lógico que se conciba que el fracaso del desencantamiento es inherente al fracaso del acto sexual involucrado en el mismo, cosa que ocurrirá sin duda alguna si el hombre y/o la mujer no están suficientemente preparados y bien dispuestos para ello; es decir, si no están en las condiciones fisiológicas adecuadas que en el lenguaje del mito se expresan como «estar caliente» o «entero»; la temperatura del bollo de pan reproduce metafóricamente la temperatura corporal.

Con todos los apuntes anteriores quedan suficientemente claros los fuertes atributos sexuales de la mujer-serpiente. Hemos finalmente descubierto que su principal característica la constituye su íntima conexión con la sexualidad. De hecho, mujer-serpiente y sexualidad se entrecruzan tan estrechamente que se fusionan y confunden: la serpiente y la mujer mítica ofrecen el pretexto, el significante, y todos los otros elementos que el pensamiento gallego le añade lo convierten en un signo encantador; encantador porque, merced a ellos, esta serpiente mítica aparece impuesta en un territorio ideal, específico, el del *encanto;* y encantador porque, a través de esos atributos, la mujer-serpiente encarna la seducción y ejerce un inevitable poder de incitación sobre los hombres.

Después se pudo ver cómo este sentido de la mujer-serpiente mítica se prolongaba, al tiempo que se reafirmaba y consolidaba, a través del significado de un tipo de acción específica que transcurre en el mito: el *desencantamiento.* Las diferentes formas en las que se representa este ceremonial están todas ellas relacionadas, reiterada e inexorablemente, con la sexualidad.

Hemos comprendido de este modo por qué el fracaso en el desencantamiento puede arrastrar a la serpiente, y con ella a toda la acción, hacia el lado negativo del sistema representado en el apartado 2. Nos falta todavía averiguar por qué para resituar a la serpiente en el polo positivo de ese mismo sistema, para traerla a una existencia humana normal, es preciso cumplimentar un tipo especial de rito a través de la ceremonia de desencantamiento. ¿Qué ausencia ocupa aún nuestro texto que nos impide comprender la plenitud de este discurso mítico? Hemos sido capaces de reescribir la definición que la cultura y el pensamiento gallegos ofrecen de la serpiente. Pero nos falta concretar, todavía, la adjetivación con la que ese pensamiento califica a la serpiente, y con ella a la mujer que se esconde a su lado, conectándose con ella de forma tan íntima que, de hecho, son una misma realidad, un mismo conjunto, inseparable e indivisible.

---

[39] Teniendo en cuenta, entonces, que el rito de desencantamiento completo es una especie de prueba que se presenta a la virilidad del desencantador, comprendemos que cuando el protagonista fracasa en esta prueba no sólo se produzca la disyunción negativa con la mujer-serpiente (resultado simétrico e inverso de aquella conjunción que se habría operado en el caso de que hubiese superado este desafío), sino que incluso esta disyunción sea máxima, es decir, que exiga la muerte de uno de los protagonistas.

[40] Este tipo de desencantamiento lo tenemos documentado en los siguientes mitos:

Monte de Santa Tregra (A Guardia, Pontevedra): «A unha tal señora Benita que subía o monte de cotío pra andar as cruces, saleulle de unha vez unha moza que lle dixo que lle trouxera un bolo ben quente. Volveu a muller a vila e trouxollo, mais no canto da moza apareceulle unha cobra que lle dixo que, como o bolo non estaba quente, pra nada lle servía» (F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, op. cit., 1927, pág. 145).

Mámoas de Picouto, S. Salvador de O (Dozón, Pontevedra): «Cóntase que había un encanto: salía unha señorita en forma de cobra. Pra desencantala había que levar unha bica do forno quente, e non nomear a Deus, a Virxen e aos Santos. Foi un pra desencatala e levaba unha bica enteira, pero os que iban con él, sin darse conta, tiráronlle un moxete a bica e a señorita encantada retirouse sin darlle o encanto» (inédito).

[41] V. Risco, op. cit., 1947, pág. 386.

[42] Hay muchos hechos de lenguaje que certifican este significado del pan; citarlos todos sería muy largo. Pero podemos poner algunos ejemplos. Uno de los más ilustrativos es el que se denomina *«o bolo»*, en masculino, a la pieza de pan maciza, grande, robusta, abultada y coronada por un currusco, y en cambio se llame *«a bola»*, en femenino, al pan de forma redondeada, mucho más pequeño y frágil, y dotado de una perforación central. También se puede mencionar el que el dedo sexual sea denominado en gallego «furabolos».

V. VACAS LIBIDINOSAS Y SERPIENTES

La leche que destruye, domestica o desencanta a la mujer-serpiente.

Está muy difundida por toda Galicia la creencia de que **a la culebra le gusta mucho beber leche,** llegando a menudo a tal extremo que se piensa que incluso mama de las vacas. Para ello en la cuadra o en el campo les sube por una de las patas traseras y muerde con su boca la ubre de la vaca. También se cree que, en otras ocasiones, la serpiente mama del pecho de las mujeres lactantes que están amamantando a su hijo y que se quedan dormidas; cuando tal cosa hace, introduce la punta de su cola en la boca del niño, para que éste siga notando que chupa algo y no llore [43].

Esta referencia de la leche como alimento de las serpientes o al gusto exacerbado de éstas por aquélla, es una simple fabulación, ya que ninguna de las culebras gallegas tiene una dieta de la que forme parte la leche [44]. Estamos, por lo tanto, en presencia de una alusión mítica, aunque en el seno de la cultura que la formula pase por ser un hecho cierto y verídico. Lo que interesa al objeto de este trabajo es determinar por qué precisamente se concibe ese elemento con relación a la serpiente, averiguar qué significa la presencia de la serpiente en esta creencia.

Lo primero que debemos considerar es que **la leche** sirve en todas estas alusiones para establecer una relación que previamente no existía entre la serpiente y la vaca o entre aquélla y la mujer. Tenemos entonces que la leche es el elemento a través del cual seres en principio distanciados uno de otro (serpiente-vaca, serpiente-mujer) se ponen en relación. Diremos entonces que esas criaturas se pueden comunicar gracias a la intermediación que representa la leche.

Ahora bien, la relación que existe entre la leche y la serpiente es ambivalente, casi se podría decir que contradictoria, ya que por un lado la leche está concebida en el pensamiento mítico gallego

[43] Estas dos referencias han sido repetidamente recogidas en la bibliografía. La segunda la identificó Folgar Crestar, en la zona de Moraña *(Tradiciones gallegas,* Pontevedra. 1975, pág. 184); sin embargo es muy frecuente en toda Galicia, desde la costa a la montaña de Lugo; nosotros mismos hemos podido confirmarla en diversos puntos de la provincia de La Coruña; otras personas nos han indicado que también se encuentra en las restantes provincias gallegas.

[44] Las dos culebras de costumbres acuáticas que hay en Galicia *(natrix natrix* y *natrix maura),* se alimentan fundamentalmente de anfibios y peces, y ocasionalmente de algún micromamífero, (J. Curt y P. Galán, op. cit., 1982, págs. 147-148); la *coronella austríaca* y la *coronella girondica* tienen una dieta basada básicamente de lagartijas y también de ejemplares jóvenes de eslizones, luciones, topos y pollos (idem., págs. 150-152); la *elphe scalaris* se alimenta de micromamíferos, conejos jóvenes, artrópodos y algún reptil (idem., pág. 154); y el *malpolon monspessulanus* de ratones, topos, pequeños conejos, aves y reptiles (idem., pág. 156). En cuanto a las tres víboras gallegas *(seoanei, latastei* y *berus)* tienen una dieta a base de micromamíferos en un 70 por 100, y el resto de reptiles y anfibios (idem, págs. 158-162).

como un alimento de la serpiente, y por otro, la leche es también una trampa para las culebras: es o bien el cebo que se pone para cazarla (cuando se quiere eliminar a una serpiente porque se supone que está viniendo a mamar a escondidas de una vaca y dejándola sin leche, o por cualquier otra razón, se le ponía un cuenco de leche al cual la serpiente se acercaría a beber), o bien el elemento que se utiliza para desencantar a la mujer-serpiente del mito, tal y como se verá en versiones que se citarán más adelante [45]. El análisis que desarrollaremos a continuación mostrará que esta posición indeterminada de la leche, en la que reúne características de dos polos diferentes, se debe a la función y papel de intermediación que desempeña entre esos dos polos, ya que por un lado encontramos una relación de complementariedad entre la leche y la serpiente; gráficamente se podría representar como:

(leche ≡ alimento) U serpiente,

y por otro, una relación de oposición entre ambos elementos, que gráficamente sería:

(leche ≡ cebo) // serpiente.

Cuando la serpiente mama de una vaca o de una mujer, inmediatamente se establece una relación que anteriormente no existía y que puede llegar a ser muy estrecha [46]. Según esto podemos decir que este tipo de relación es antinatural y que sólo se establece a costa de abandonar las vacas, o las mujeres, algunas características de su forma de ser normal. Es indudable que aquella vaca o mujer de la cual haya mamado una culebra y que quiera por encima de todo seguir dándole de mamar, ya no es ni la vaca ni la mujer que normalmente se conoce y se acepta en el campo gallego.

Ahora bien, este alejamiento del patrón de conducta típico que se encuentra en las vacas y las mujeres cuando éstas entran en conjunción con las serpientes, adquiere su máxima expresión en el hecho de que de esa relación queden automática e inflexiblemente excluidas las critaturas de aquéllas, ya sean los terneros jóvenes o los bebés [47]. Por lo tanto, el comportamiento de estas vacas y mujeres, la actitud que adquieren al relacionarse con la serpiente, es una actitud inversa a la que sería de esperar en ellas: la de madres atentas y complacientes con sus hijos o, para decirlo con un único término, un comportamiento maternal. De este modo, la equiparación entre la serpiente y la vaca o entre la serpiente y la mujer se efectúa en cuanto que éstas han dejado de atender normalmente las obligaciones de la maternidad y se han convertido a todas luces en una **anti-madre** o, también se puede decir, en una negación de la madre.

[45] Véase el mito reproducido en la nota 53.

[46] En algunas ocasiones se dice expresamente que «... pueden llegar el casi a punto de volverse locas (las vacas) o morir de angustia al no poder mamar de ellas las culebras» (Folgar Crestar, op. cit., 1975, pág. 184).

[47] En muchos casos se dice textualmente que la vaca «... no quiere que el ternemo mame de sus ubres» (Folgar Crestar, op. cit., 1975, pág. 184), o que el bebé empieza a adelgazar y consumirse al no poder alimentarse de la leche materna, llegando al extremo de enfermar gravemente y de morir desnutrido.

A través de todo esto ya va apareciendo un eje de oposiciones en torno al cual comienzan a tomar significado las referencias que estamos analizando:

(+)	(−)
MADRE	SERPIENTE
VACA	(MADRE) $^{-1}$

Por otra parte, la vaca que abandona su posición normal al relacionarse con la serpiente y deja de comportarse maternalmente, lo hace porque la «culebra que mama de las vacas lo hace con tanta suavidad y le produce tal goce a las vacas que éstas la diferencian bien de cuando lo hace el becerro» [48], y por esta razón no dejará después que el ternero mame de ella, pudiendo llegar a enloquecer si la serpiente no continúa mamando. Observamos, entonces, que la vaca descuida su labor maternal para abandonarse a una suerte de placer sexual. Esto coincide con otro dato: el pecho de la mujer tiene una doble función, por una parte, la de alimentar a los hijos y, por otra, la de procurar goce sexual. El rasgo que aparta y diferencia a los dos tipos de pechos es que el primero tiene leche y el segundo no. Entonces, el hecho de que, en los casos que nos ocupan, el pecho con leche, maternal, sea apartado de su función originaria para dedicarlo a aquella otra opuesta a la anterior expresa, perfectamente, ese abandono de la maternidad hacia el placer sexual [49]. Podemos, de este modo, añadir a los pares de oposición del cuadro anterior uno nuevo que ayudará a comprender mejor el significado de lo que venimos descubriendo:

MATERNIDAD // SEXUALIDAD [50].

En el primer término de esta oposición se conciben tanto el tipo de relaciones sexuales instituidas como normales dentro de la sociedad, canalizadas a través del matrimonio y cuya finalidad es la procreación, como las obligaciones maternales usuales para mantener a los niños y, en el segundo, el tipo de relaciones realizadas al margen de todo lo anterior y que más bien contribuyen a negar esos valores. Descubrimos ahora que el sentido de este segundo término de la serie de oposiciones equivalentes entre sí que hemos establecido y el significado que dentro de ellas se le descubre a la serpiente, tienen una evidente concordancia con los conceptos que ya anteriormente hemos ido viendo que aparecían asociados a la serpiente. Así, poco a poco, vamos entendiendo el sentido y el alcance de las connotaciones sexuales de la mujer-serpiente de nuestros mitos.

La leche, además de servir para acercar a vacas y mujeres hacia el lado de la serpiente, también puede ser un **elemento encargado de anular a las serpientes,** ya que puede servir para *cazarlas, domesticarlas* o *desencantarlas.* Lo primero lo encontramos en esas referencias citadas antes [51] según las cuales para cazar a las serpientes se ponía de cebo un cuenco con un poco de leche. En este caso, por lo tanto, una serpiente concebida como un ser inmundo, asqueroso y repugnante, que representa un peligro latente, es eliminada:

[(serpiente -) U leche] → (0)

El segundo caso representado gráficamente lo podemos reinscribir de la siguiente forma:

[(serpiente -) U leche] → (serpiente) [52].

En el tercer caso, la serpiente del mito, de conducta en principio ambigua o no peligrosa, se transforma gracias a la leche, al igual que ocurre en la realidad, en una mujer que recompensará generosamente el favor recibido. Por lo tanto:

(serpiente U leche) → (mujer U riquezas) [53].

Para entender este nuevo papel de la leche, tan alejado del que veíamos anteriormente que no se puede entender a la luz de los datos que allí ofrecíamos, deberemos remitirnos hacia nuevas perspectivas de análisis. La pista, en este caso, nos la ofrece una creencia transmitida por E. Pardo Bazán, según la cual, se debe «... echar sal a la leche de vaca que haya de pasar por encima de agua o sitios

[48] Folgar Crestar, op. cit., 1975, pág. 184.

[49] Para que el pecho que alimenta se convierta fundamentalmente en un pecho de placer, la leche, que es el elemento que individualiza uno y otro pecho, tiene que ser apartado de su finalidad originaria hacia otra nueva. Es decir, dejar de ser el alimento de los hijos para convertirse en el alimento de la serpiente.

[50] Este sentido se vería todavía más claro si se hiciese una lectura psicoanalítica del episodio de la mama y la serpiente ya que, representado en él, encontramos la imagen metafórica de un orgasmo femenino producido por manipulación de los pechos de la mujer.

[51] Ver el párrafo que contiene la nota [45].

[52] Es el que se verifica en una creencia asociada a un campo de túmulos megalíticos de la Sierra de Penas Libres (Vilardevós, Ourense), según la cual había una muchacha que solía dar leche de cabra a una culebra que vivía entre las mámoas y «tan afeita estaba a serpe ó trato do rapaz que iste non tiña mais que asubiarlle pra que viñera o pé de il» (F. López Cubillas y F. Bouza Brey, op. cit., 1927, pág. 154)

[53] Como ejemplo de este tipo de mito puede servir la siguiente versión, recogida en Castro Alegre (Salvaterra do Miño, Pontevedra): «Se le apareció un día a un rapaz que andaba cuidando el ganado una mora que se peinaba los cabellos con peine de oro. El muchacho la pidió el peine a la mora y ella le ofreció hacerle rico si se avenía a hacer lo que ella le dijese: que llevase al día siguiente una cuenca de leche bendita, teniendo que sujetar el muchacho el recipiente mientras ella bebiese. Así lo hizo el muchacho y le salió una enorme serpiente que se puso a beber la leche. Bebió todo y una vez acabada la leche se convirtió en la "señora" del día anterior, que premió su fe con mucha riqueza» (González Reboredo, op. cit., 1971, pág. 56).

en que corra ésta; pues de no hacerlo así el animal dará sangre en vez de leche» [54]. Esta cita ilustra la convicción de que existe una conjunción negativa entre el agua y la leche, ya que en caso de que ambos elementos se pongan en relación, sin haber tomado las precauciones necesarias (en este caso echar sal a la leche) esta última se transforma en sangre, que, en realidad, por lo que vimos, es una anti-leche. Esto, entonces, señala la existencia de una oposición agua // leche, que es la que al mismo tiempo indica la razón de que la leche pueda ser utilizada como cebo para las serpientes, ya que, tal y como se ha visto, nuestros mitos, y las demás concepciones relativas a la serpiente en el saber gallego ilustran continuamente que el agua está vinculada a la serpiente; lo cual quiere decir que si, según dichos datos,

serpiente ≡ agua

y si, según la referencia que ahora estamos analizando,

leche // agua,

entonces tenemos que

(serpiente ≡ agua) // leche,

conclusión que podemos resumir en la siguiente oposición:

serpiente // leche,

por lo que encontramos en ella la causa de que la leche sea un reactivo contra las serpientes y pueda ser utilizada como cebo y trampa para eliminarlas.

Vemos, entonces, que la conjunción de la leche y el agua produce primero una anti leche, y después ocasiona que se sequen las ubres de las vacas. Ahora bien, esto es lo mismo que ocurría con la leche en los casos en los que una serpiente mamaba de una vaca o de una mujer, en los cuales la leche era desviada de su finalidad nutritiva originaria. No podemos decir que ambos fenómenos sean equivalentes y análogos punto por punto, pero la razón de ello la encontramos en que tampoco el agua y la serpiente son conceptos equivalentes uno a otra, sino que son elementos que se superponen y poseen una serie de rasgos comunes, lo cual permite y facilita que

[54] Todavía en el verano del 82, un amigo del que esto escribe fue testigo y protagonista paciente de una acción en la que estaba involucrada esta creencia. Yendo esta persona a comprar leche a una casa, al enterarse la anciana (de unos sesenta años) que lo atendió que para volver a su casa debía pasar por encima de un arroyo con agua, se retiró a la trastienda y vertió sal sobre la botella. Sorprendida en este acto por el cliente, le explicó que se debía hacer así para evitar que la leche se cortara y se convirtiera en sangre.

exista una correspondencia entre ambos. Por esta razón, cuando la leche entra en relación con ellos, el resultado no es el mismo, aunque es similar. Así pues, cuando es la serpiente la involucrada en la relación con la leche de una vaca o mujer de la que mama, aquélla pierde su función original. Y del mismo modo, cuando es el agua la involucrada, la vaca lechera se convierte en no lechera. Se observa nítidamente que ambos fenómenos son paralelos, si no sinónimos.

Toda la argumentación anterior contribuye a diferenciar claramente la leche, de la serpiente y el agua. Dentro de la oposición Maternidad // Sexualidad que hemos descubierto, las dos segundas pertenecen al segundo término, mientras que la leche se representa y se encuentra en el primero [55]. Así pues, y a partir de esa primera oposición base, podemos reconstruir el siguiente sistema:

(+)	(−)
MATERNIDAD	SEXUALIDAD
MATERNIDAD	$(\text{MATERNIDAD})^{-1}$
VACA	SERPIENTE
MUJER	SERPIENTE
LECHE	AGUA
VACA MATERNAL	VACA SEXUAL
MADRE	$(\text{MADRE})^{-1}$
VACA LECHERA	VACA NO LECHERA

El sistema estático

La vaca y la mujer, por un lado, y la serpiente por el otro, representan, mientras están suficientemente alejadas las dos primeras de la segunda, la conducta característica de cada columna. La oposición leche // agua vigoriza aún más el distanciamiento entre ambas series. Sin embargo, cuando el límite entre una y otra se diluye y mujer y vaca se acercan hacia el lado que no les corresponde, entonces la leche se sitúa entre ambos términos y, adoptando una postura intermedia, y como tal ambigua, permite: o bien que la vaca y la mujer se polaricen hacia el lado de la serpiente y de ejemplificar la materni-

[55] ¿Por qué las consecuencias de la conjunción indebida entre la leche y el agua se pueden evitar echando sal a la primera? Porque la sal derramada delante de la casa de un mozo por una chica a la que aquél le gusta puede propiciar que él se fije en ella y de esta forma comience el pretendido romance (X. Taboada Chivite, *Etnografía galega. Cultura espiritual*, Vigo, 1972, pág. 31). Es decir, en este rito, la sal funciona como el elemento que se encarga de mediar en favor del establecimiento de una relación amorosa que previamente no existía, por lo que en cierta medida mantiene una correspondencia con la sexualidad:

sal → sexualidad,

lo cual la define como complementaria del agua en cuanto elemento que está, asimismo, relacionado con aquélla.

dad dichosa y correcta, pasen a asumir una actitud contraria a aquélla; o bien, que la serpiente deje de existir en su espacio normal, de servir de signo de todo lo que representa en éste y se traspase al contrario, ya sea desapareciendo, ya sea transformándose en mujer.

Tendríamos entonces el mismo sistema pero en movimiento, **dinámico,** y lo podemos representar así:

MATERNIDAD		SEXUALIDAD
vaca, mujer →	L E	→ (U serpiente) → $(madre)^{-1}$
(O) mujer ← $(serpiente)^{-1}$	C H E	← serpiente

En el sistema así delineado encontramos el verdadero sentido y significado de la serpiente. Ahora se vuelven evidentes en torno a un concepto bien definido, todas las **denotaciones sexuales** que hasta el momento le hemos ido descubriendo a la serpiente. Descubrimos, de este modo, una forma mítica en el pensamiento gallego concebida como serpiente y que representa a la mujer de sexualidad exacerbada y contraria al matrimonio y a las obligaciones de la maternidad, pero que, en cambio, puede ofrecer grandes satisfacciones sexuales y/o materiales.

Si ahora, con todo esto sabido, volvemos sobre el gráfico representado en el apartado 2, entendemos **por qué es imprescindible desencantar a la serpiente para convertirla en mujer,** en criatura polarizada hacia el lado positivo de la realidad. Sólo a través del desencantamiento se puede transformar a un signo que resume un tipo de mujer connotado negativamente por sus relaciones con una sexualidad abusiva (llamando a las cosas por sus nombres, sería la ramera), en una mujer nueva y normal, la que se consagra a los santos valores del matrimonio y la procreación [56]. Los mitos y el episodio de la conversión de la mujer-serpiente (en principio serpiente), en simplemente mujer, lo que expresan es precisamente esto. Por ello la no culminación del desencantamiento provoca que o bien la serpiente quede definitivamente relegada a su espacio específico (el encantamiento) o bien que toda la trama se deslice hacia el polo de la negatividad suma, hacia la muerte, esto es, hacia el término

[56] Hay toda una amplia serie de hechos de pensamiento que contribuyen a censurar a la «mujer sexual», a distanciarla y marginarla dentro del cuerpo y orden social. En el código médico, por ejemplo, se encuentran ciertas dolencias y enfermedades infantiles (es decir, de la descendencia), que son provocadas por las rameras o por diversos signos, todos los cuales representan, en último término, la sexualidad exacerbada y que niega el matrimonio y la procreación.

opuesto al que representa la mujer bien concebida, la normal y culturalmente aceptada, la que acepta su función de madre y esposa y se dedica a crear hijos para la familia y la sociedad.

Después de todo este tortuoso camino, sabemos algo más de la serpiente. Todavía quedan muchos elementos que se podrían concretar y se deberían analizar. Apenas hemos hecho nada más que definir sumariamente un concepto (la serpiente), perteneciente a un sistema mucho más vasto, y ya esta aproximación nos ha acercado, pero sólo tangencialmente, a la traducción de otros elementos y formas míticas que también son parte integrante de este sistema. La estructura de pensamiento dentro de la cual aparece la serpiente desborda los temas que aquí se han dilucidado; pero el análisis completo de esa estructura de pensamiento sobrepasaría los límites que aquí nos hemos impuesto.

VI. AVIENO, MELUSINA Y LA SERPIENTE GALLEGA

Hemos satisfecho uno de los objetivos iniciales: descubrir la configuración de la serpiente en el pensamiento gallego actual. Para finalizar nuestro texto, únicamente nos faltaría asumir ahora el otro objetivo planteado: realizar un estudio diacrónico que muestre la génesis y dinámica del sistema mítico traducido.

Sin embargo, un estudio de ese tipo tropieza con las dificultades que supone la escasez o, en la mayor parte de los casos, absoluta carencia de datos al respecto. Este problema imposibilita totalmente desarrollar una línea de investigación de este tipo con un mínimo de fiabilidad y certidumbre.

Pero este obstáculo no impidió que, para resolver esta cuestión, se apelase a la existencia de una misma **línea de continuidad entre la mitología prehistórica y la actual** [57]. Posturas que, por otra par-

[57] Como ya se dijo en la nota [1], esta teoría se basa, por un lado, en la existencia de representaciones de serpientes en el registro arqueológico de Galicia y, por otro, en la vinculación entre muchos mitos actuales de serpientes y monumentos prehistóricos. Y así, en Galicia, a partir de la obra de F. López Cuevillas y F. Bouza Brey, *Os oestrimnios, os Saefes e a Ofiolatría en Galicia,* Santiago, 1929, dada la asociación de muchos mitos de serpientes con los castros, se ha mantenido la tendencia de considerarlos restos, como mínimo, de la religión castreña. Esta actitud todavía se manifiesta en un trabajo de M. Rodríguez Figueiredo, («Outra vez coa ofiolatría: dous achádegos interesantes», *Trabalhos de Antropologia e Etnología,* vol. XXII, fasc. 3, Porto, 1973), en el que se deduce del hecho de que dos mitos actuales sobre serpientes tengan como referentes petroglifos con grabados de serpentiformes, que «todo endereitase a un culto e a uns ritos ofiolátricos con xerme e cerne de fecundidade humán» que, además, serían de origen neolítico (op. cit., pág. 258). Por otra parte, sabida es la buena fortuna que la serpiente ha tenido entre diversos autores como encarnación y pervivencia de creencias relativas a la fecundidad y que se habrían originado en un momento neolítico. Así, Luis Cencillo, por ejemplo, cree que la *mujer-serpiente* es un símbolo «lunar-vital-funerario» que se remonta a la religión

te, se creyó que se sostenían con plena firmeza sobre el hecho de que en el folklore gallego contemporáneo existiesen leyendas semejantes, o incluso idénticas, a la transmitida por **Avieno**, según la cual una invasión de serpientes había asolado el país de los Oestrimnios [58]. Pero esta teoría no se puede seguir aceptando, una vez que el análisis realizado en el capítulo 3.1 de este libro ha mostrado que esa referencia era un mito perteneciente al mundo y a la cultura helénica y localizado en la muy lejana Galicia. Nada hay que permita pensar en que ese texto transcribiese un mito indígena del noroeste (ya fuese autóctono o de origen indoeuropeo), o que nos ilustre sobre las creencias míticas relacionadas con serpientes que pudieran haber existido en las culturas prehistóricas del noroeste. Por otra parte, el análisis que aquí hemos desarrollado sobre la serpiente en la mitología gallega nos ha mostrado que aquélla se mueve en el interior de un sistema y cargada con un sentido que no tiene nada que ver con la serpiente de la mitología helena, por lo cual tampoco se puede pensar en la posibilidad de que a partir de unas legendarias y míticas navegaciones griegas por las costas del noroeste peninsular, los primitivos pobladores de esta zona hubiesen adoptado el sistema de creencias míticas respecto a la serpiente vigente en el interior de la cultura helenística [59]. Dejemos, entonces, a los grecorromanos con sus serpientes y volvamos con las gallegas.

La mujer-serpiente que hemos descrito en las páginas anteriores está muy próxima, en cambio, a la serpiente que se descubre en las leyendas pertenecientes al **ciclo de Melusina**, hermosísima mujer mitad serpiente mitad humana que aparece al lado de fuentes o estanques en donde es contemplada por un caballero que, prendado de su belleza le pide que se case con él; cuando esto ocurre, Melusina se convierte en madre de un linaje afortunado y dispensa todo tipo de fortuna material sobre la familia [60]. Así pues, reencontramos aquí todos los elementos principales que aparecían asociados a la mujer-serpiente [61].

Por otra parte, poseemos un texto que nos documenta **la existencia en Galicia de una leyenda de tipo melusínico** a finales del siglo XVI, aplicada en este caso para justificar el origen del linaje de los Mariño [62]. Sin embargo, y a falta de más datos en este sentido, no tenemos la certeza de que esta leyenda perteneciese al corpus de creencias míticas de aquel momento; no podemos asegurar que ya estuviese formulado entonces el concepto de la mujer-serpiente tal y como nosotros lo reconocemos en la actualidad; únicamente si existiese algo que permitiera averiguar, o cuando menos sostener con cierta fiabilidad, que los Mariño utilizaran para justificar y privilegiar sus orígenes un esquema mítico vivo y vigente en la sociedad y cultura de la que eran contemporáneos, se podría extender al siglo XVI el sistema de pensamiento construido en torno a la serpiente y reconstruido en estas páginas. Pero no se puede decidir nada concluyente en este sentido, ya que no deja de ser posible que Sagrario de Molina, autor culto de una época en la que el texto de Melusina se había hecho muy popular [63], o cualquier otro individuo, hubiese retomado un tema de gran prestigio erudito y completamente inédito en el contexto geográfico y cultural sobre el que escribía (la Galicia del siglo XVI), para «inventar» unos orígenes prodigiosos a la familia de los Mariño.

Recientemente C. Lecouteux ha señalado un **origen indoeuropeo** para todas las leyendas y mitos de tipo melusínico [64]. Para este autor Melusina es la «última representante de un amplio linaje, cuya fundadora es una diosa céltica de tercera función», una diosa-madre del tipo Epona-Rhiannon-Macha [65].

Este presunto origen es lo que explicaría la amplia difusión, la internacionalidad, del tema. Sin embargo, antes de aceptarlo como

---

de época megalítica, en la cual sería una divinidad telúrica, ctónica, relacionada con la fecundidad y que se opondría al *hacha*, símbolo del sol y el trueno, divinidad diurna, (L. Cencillo, *Mito. Semántica y realidad*, Madrid, 1970, págs. 83-85). Este autor también considera que «esta arquitectura mítica, sobria y ascendente se confirma con el estudio del folklore europeo, lleno todavía de ritos y creencias y de mitologemas neolíticos y que no presentan tampoco, en ningún caso, el barroquismo anecdótico y en el fondo banal de los mitos americanos; de modo que no sería tan fácil construir los arabescos estructurales y sintagmáticos que Levi-Strauss descubre en éstos». Y a continuación afirma que «la mitología neolítica llegada viva hasta nuestros días en el folklore europeo..., coincide en sus rasgos fundamentales con la constelación mítica de la cultura megalítica» (op. cit., pág. 85).

[58] Ver nota 9.

[59] Poseemos algunas notas que muestran como en la cultura griega se puede expresar circunstancialmente la negación de la maternidad con figuras de mujeres que dan de mamar en vez de a sus hijos a animales (Eurípides, *Las Bacantes*, edic. de EDAF, pág. 1.215), o incluso a serpientes (en el sueño de Clitemnestra transmitido por Esquilo, *Las Coéforas*, II. 527-534, ésta tiene una visión que le anuncia el matricidio en la cual ella se ve dando de mamar leche y sangre a una serpiente que había salido de sus entrañas). En el texto de Herodoto comentado en la página de este libro, se descubre a unas serpientes que representan un tipo de sexualidad exacerbada, salvaje (las hembras se comen a los machos durante el coito), y la negación de la maternidad (las hembras son devoradas por sus hijos para salir a la luz). Pero estas notas son meramente accidentales, no las encontramos introducidas en un sistema complejo de relaciones como el que reconstruimos en las páginas anteriores.

[60] La obra cumbre del ciclo de Melusina es el romance de Jean d'Arras, *Melusina o la Noble Historia de Lusignan*, ediciones Siruela. Madrid, 1982. Estudios de Melusina se pueden consultar: J. Le Goff y E. Le Roy Ladurie, «Mélusine maternelle et défricheuse», *Annales*, 26, 1971, págs. 587-622; y C. Lecouteux, «La structure des légendes mélusiniennes», *Annales*, 33, 1978, págs. 294-306; del mismo autor se puede ver, *Mélusine et le Chevalier au Cygen*, Payot. París, 1982.

[61] Estos paralelos no sólo se encuentran al comparar nuestras leyendas con las medievales, sino también al compararlas con el folklore actual de las zonas donde «se gestó» el mito de Melusina; ver C. Lecouteux, op. cit., 1982, págs. 24-30, donde se citan leyendas en las que incluso aparece el episodio de llevar a la serpiente un bollo de pan cocido para desencantarla.

[62] En su obra: *Descripción del reino de Galicia y de las cosas notables del, con las armas y blasones de los linajes de donde proceden señaladas casas de Castilla*. Mondoñedo, 1550 (Bibliófilos Gallegos, 1949).

[63] Véase el prólogo de Carlos Alvar a la edición castellana del romance de *Melusina*, de Jean d'Arras, ya citado, donde se detalla el gran interés y difusión que acogió el tema de Melusina en los siglos XV y XVI.

[64] C. Lecouteux, op. cit., 1982, págs. 159-171.

[65] C. Lecouteux, op. cit., 1982, pág. 171.

teoría plenamente válida, **se deberían tener en cuenta varias circunstancias.** En primer lugar creemos que la búsqueda, y hallazgo, del origen de la mujer-serpiente no se puede realizar reduciendo aquélla a un único atributo (su relación con la fertilidad), y después asociándola inmediatamente a unas divinidades indoeuropeas también vinculadas con esa función. La fertilidad es una parte importante del sentido que posee la mujer-serpiente, pero no es su único rasgo; hemos visto que el sistema de creencias integrado por ella es muy amplio. No podemos hacer un análisis diacrónico sobre elementos aislados de la serpiente, eligiendo a cada momento el que más nos convenga.

Por otra parte, tampoco está demasiado clara la **relación con las divinidades de la tercera función.** En primer lugar porque estos dioses, al igual que ocurre con la serpiente, no agotan su sentido y significación en la simple reivindicación de la fertilidad, que no deja de ser un rasgo aislado de todos aquellos que se reúnen bajo su concepción. Pero en segundo lugar, y sobre todo, porque las divinidades de tercera función sólo son tales cuando están vinculadas a otras divinidades que constituyen la primera y segunda función, es decir, cuando se hallan incorporadas como un elemento más de ese amplio sistema descubierto por G. Dumézil que es el trifuncionalismo indoeuropeo; y cuando en ese sistema se dan las relaciones entre funciones que caracterizan a esa estructura mítica en diferentes mitologías del grupo indoeuropeo.

Por último, un análisis de este tipo sobre el origen del concepto mítico de la serpiente no puede obviar **datos procedentes de otras culturas** de estirpe no indoeuropea y con las cuales el mundo occidental al que pertenecemos nunca tuvo ningún tipo de relaciones, ya que esos datos a menudo nos presentan un tipo de serpiente que parece mucho más cercana de la nuestra, de lo que jamás hayan podido estarlo las dos culturas. En efecto, en el pueblo **Paiwan,** que ocupa la costa oriental de la isla de Taiwan se encuentra un sistema de creencias articulado alrededor de la serpiente cuyos elementos nos resultan muy familiares [66]. Allí las serpientes llamadas *«de los cien pasos» («Hundertschrittschlange»,* en el original), son la clase dirigente de un inframundo acuático formado por seres de figura humana, pero que, cuando se manifiestan en el mundo humano, asumen la figura de serpientes. Estas serpientes son el símbolo de la clase dirigente de la sociedad humana, y a ellas se remonta siempre el origen mítico del linaje del jefe. La creencia en la existencia de un parentesco entre la familia del jefe y esas serpientes hace que los hijos de aquéllos se dirijan siempre a éstas llamándolas *«tíos»* [67]. Estas serpientes aparecen concebidas como fuente de riqueza y prosperidad, ya que son los agentes donadores de las lluvias, y ocultan en su mundo maravillosos tesoros que ofrecen a los humanos

[66] Hans. Egli, *Das Sch-langen Symbol.* Olten, 1982.
[67] Hans Egli, op. cit., pág. 82.

con los que se relacionan [68]. Existen mitos en los cuales la hija de un jefe de tribu conoce a una serpiente que en realidad es el hijo de un jefe de tribu del país de las serpientes, situado en el fondo de un río, estanque u océano. Ambos se hacen novios y aman en secreto. La mujer termina dando a luz a unas serpientes, y finalmente se va a vivir al mundo mítico de su marido. Cuando su hijo mayor crece lo envía a la aldea humana de sus padres para que se convierta en el nuevo jefe, sucesor de su abuelo [69]. Mientras el novio visita a la amante en forma de serpiente y se acuesta con ella a escondidas, esa relación es censurada y castigada por los padres; en un caso éstos castigan a la hija por haberla descubierto en la cama con una serpiente enroscada alrededor de su cuerpo [70]; en otra, la hija oculta a los hijos-serpiente surgidos de ese amor secreto [71]. Unicamente se consentirá esa relación cuando la serpiente, transformada en hombre, se presente a los padres y les pida la hija para tomarla en matrimonio y concebir unos niños que serán los futuros jefes de la aldea humana y de la mítica.

En todas estas referencias escuchamos **ecos de temas y elementos que nos son muy familiares:** la serpiente mitad animal-mitad humana [72], su relación con la riqueza y la fertilidad, el origen mítico de una familia importante, la íntima unión con el agua [73], la existencia de dos mundos y dos sociedades paralelas, la estrecha vinculación con la sexualidad, el desencantamiento de la serpiente para llegar a casarse, etc. Desgraciadamente el autor que nos transmite estas referencias no ha recogido un *corpus* documental integrado en un contexto, y por ello resulta imposible reconstruir la estructura de pensamiento que organiza y otorga significado a todos esos elementos. Sin embargo, las observaciones consignadas son suficientes para ilustrar aquello que ahora nos interesa: consideramos que constituye una mera ilusión y un esfuerzo vano intentar localizar el origen del sistema mítico que aquí se presentó, sin integrar también dentro de ese análisis y explicación datos como los que se acaban de ofrecer. Si la mujer-serpiente deriva de Melusina y ésta de una divinidad indoeuropea, ¿por qué no habrían de proceder también unas y otras del novio-serpiente de Paiwan, o por qué éste no había de estar vinculado a ese mismo linaje mítico? La respuesta parece sencilla e inmediata: porque las primeras pertenecen a un mismo contexto cultural, y la segunda no. Pero henos aquí, una vez

[68] Hans Egli, op. cit., pág. 29.
[69] Hans Egli, op. cit., pág. 27, y también págs. 81-85.
[70] Hans Egli, op. cit., pág. 90.
[71] Hans Egli, op. cit., pág. 89.
[72] En un mito se dice expresamente que una chica que mantiene relaciones con una serpiente adquiere forma de serpiente, según se va introduciendo poco a poco en el estanque que aquélla habita. (Hans Egli, op., cit., pág. 82).
[73] El que entre los paiwan la serpiente sea un hombre y no una mujer no es tan importante como a primera vista pudiera parecer, ya que está relacionado con el diferente contexto cultural en el que se mueve el signo serpiente (en la lengua de los paiwan «serpiente» es de género masculino. (Hans Egli, op. cit., pág. 31).

más, manejando explicaciones aparentes, ilusorias, manipulando meras justificaciones. Y mientras tanto no se entiende por qué elementos míticos tan separados en el tiempo y en el espacio son tan similares, por qué sociedades y culturas tan distintas han gestado formas simbólicas tan cercanas. ¿Acaso vamos a introducir dentro de un mismo grupo de filiación toda la documentación más o menos similar que se refiere a la serpiente y pertenece a un mismo contexto geográfico, y, en cambio, nos permitiremos prescindir de todos los otros datos que están muy próximos conceptualmente a los primeros, pero, lejanos y distantes en el espacio? La lección que nos enseña Paiwan es que o hacemos, y entendemos, una vasta unión en la que de verdad aparezcan reunidos todos los datos similares, o nos limitamos a la particularidad y no estamos legitimados, entonces, para reconstruir grupos descontextualizados añadiendo a esta particularidad nuevas particularidades. Lo primero es una labor que excede la escasez de datos que en la actualidad poseemos, y que desborda los mecanismos de comprensión de las metodologías de análisis en boga. Lo segundo demuestra el sinsentido absoluto que subyace al intento de tratar a los sistemas míticos y a las creaciones del pensamiento como si fueran mercancías o diversos tipos de hachas que se llevan de un lado para otro.

INDICE

PROLOGO. Por José C. Bermejo Barrera 7

CAPITULO I: EL ERUDITO Y LA BARBARIE. Por José C. Bermejo Barrera 13

I. *Estrabón: filosofía y geografía* 14
II. *Climas, dietas y salvajes* 21
III. *Una cuestión de métodos* 28
IV. *Una cuestión de formas* 33

CAPITULO II: LA CALVICIE DE LA LUNA: DIODORO SICULO XXXIII, 7, 5 Y LA POSIBLE EXISTENCIA DE UN NUEVO MITO TURDETANO. Por José C. Bermejo Barrera 45

CAPITULO III: DOS PASAJES MITICOS 57

I. *Un país devastado por la plaga.* Por José C. Bermejo Barrera 57
II. *El río del Olvido.* Por Marco V. García Quintela 75

CAPITULO IV: LA GUERRA DE LOS BARBAROS Y MARTE COSUS. Por José Carlos Bermejo Barrera 87

I. *Bárbaros sacrificios* 88
II. *Los guerreros de Ares* 95
III. *Marte y Hércules* 101
IV. *Guerreros y dioses de la guerra en la Gallaecia antigua* 106