«La serpiente y el pastor», un cuento de la tradición oral atribuible a un mitema de la «restliteratur» céltica hispana

Marina Gurruchaga Sánchez

1. Encuentros con la serpiente

En un interesante y esclarecedor artículo publicado hace ya algunos años[1], M. Almagro Gorbea reflexionaba, en el marco de sus estudios respecto a la cultura de la Céltica peninsular, sobre la necesidad de trabajar en el campo etnohistórico, comprensivo de las creencias con sus mitos y rituales, así como del imaginario y el sistema ideológico vinculado, los cuales, en un proceso de cambio diacrónico –los «ductus transcronológicos intermitentes» de los que nos hablaba A. M. Vázquez Hoys[2]–, han podido llegar hasta nuestros días, de forma directa en la cultura rural residual, e indirectamente a través de las formulaciones que las modernas sociedades de masas han resuelto, entre otros canales, en las formas escritas genéricas y las audiovisuales.

Con motivo de un trabajo ya concluido sobre algunos elementos del ethos cultural de los pueblos célticos[3], me topé con la magnífica recopilación realizada por J. García Preciado de los cuentos de tradición oral del folklore cántabro[4]. Allí había numerosas referencias a un elemento bien conocido de la tradición indoeuropea (en realidad también común a otras tradiciones separadas, siquiera geográficamente, de la anterior, como la africana y americana, entre otras), cual es la figura de la serpiente, en sus versiones naturalista y mitificada («culebre», dragón). En especial un cuento llamó mi atención, conocido en sus dos versiones como «La culebrina y el vaquero»[5]. Desde el comienzo sospeché que tal narración escondía un mitema casi desnaturalizado por completo, especialmente en relación a tal figura de la serpiente, conectada con un arquetipo heroico disfrazado. La investigación que comencé entonces me llevó por derroteros cuyos resultados paso a compartir.

En este sentido, si bien el culto o la vinculación de cultos a la serpiente está universalmente extendido, encontrándose tanto en las culturas mediterráneas de la Protohistoria como en las proximorientales (fenicios y cartagineses principalmente), es en el mundo celta-indoeuropeo donde esta tradición, en función del sustrato cultural de buena parte de la Península, puede servirnos como clave interpretativa de algunos elementos de la literatura oral de la región cantábrica que han pasado desapercibidos hasta el momento.

Parece claro que existe, como ya subrayaron diversos estudiosos en el pasado[6], un elemento

1 M. ALMAGRO GORBEA, «La etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta», en *Boletín del Seminario de Estudios de Arqueología* 75 (2007), pp. 91-142.

2 A.M. VÁZQUEZ HOYS, «Los posibles cultos a la serpiente y los celtas en la Península Ibérica», en R. SAINERO SÁNCHEZ, *Pasado y presente de los estudios celtas,* 2007, p. 363.

3 GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. «Nuevas hipótesis sobre el cráneo del castro cántabro de Las Rabas (Celada Marlantes, Cantabria), en ALTAMIRA (2019), en prensa.

4 GARCÍA PRECIADO, J. *Cuentos de la tradición oral de Cantabria.* VI vols., ediciones Tantín, 2000-2011.

5 GARCÍA PRECIADO, J. Op. Cit., vol. IV, pp. 54-55.

6 F. LÓPEZ CUEVILLAS, F. BOUZA BREY, «Os

mítico, simbólico o cultual asociado que alcanzó su mayor exponente material en las comarcas del Noroeste Hispánico, y más concretamente, en las regiones entre el Miño y el Duero, con abundantes representaciones ofiolátricas sobre soporte dolménico y no dolménico –petroglifos e insculturas–, aunque no deban olvidarse algunos ejemplos en Asturias y León (el catálogo completo de estas representaciones se encuentra detallado en el trabajo de la citada A. M. Vázquez Hoys[7]). El elenco de las representaciones de dicho animal en la Protohistoria de las citadas regiones se completa con la realización de torques, anillos, brazaletes y bronces votivos. En Cantabria, objeto de nuestro interés, el rastro de la serpiente ha quedado, como decimos, fundamentalmente en las tradiciones orales[8].

En este sentido, M. Davies, en su fundamental estudio sobre la simbología zoológica de la cultura celta[9], vincula a este animal con la curación y sus deidades asociadas: el dios Cerunnos del Caldero de Gundestrup porta una serpiente criocéfala; de la misma forma se asocia con las diosas salutíferas Verbeia, en Yorkshire, Sirona, en Hochsheid, con la gala Damona en Alesia y la britana Sulis en Bath. Macha-Rhiannon, diosa irlandesa trifuncional –guerrera, soberana, fertilizadora–[10], tiene asimismo asociada en su imaginario a la serpiente. La iconografía céltica vincula dicho motivo por consiguiente con la imaginería de la prosperidad, la fertilidad, la buena suerte y la eternidad[11].

La serpiente es también, según P. Monaghan[12], símbolo típico de los dioses masculinos guerreros, al cual se asociaría el mito de Patricio, cristianizador de Irlanda, quien supuestamente mató a todas las serpientes[13], como lo hizo el héroe Diancécht cuando eliminó a una serpiente que previamente había devorado todo el ganado de la isla[14]. Conall Cernach, el legendario héroe del Ciclo del Ulster[15], se relaciona con el motivo de la serpiente cuando es inducido a asaltar un fuerte guardado por dicho animal, de enorme tamaño; éste, en vez de atacarle, se introduce en su cinturón y ninguno de los dos resulta dañado[16].

oestriminios, os saefes e a ofiolatria en Galiza», en *Arquivo do Seminario de Estudios Galegos,* II (1920), pp. 119-164; F. LÓPEZ CUEVILLAS, *La civilización céltica en Galicia.* Santiago de Compostela, 1958.

7 Fenicios y luego cartagineses tuvieron desde el s. IX AC relaciones comerciales importantes con la costa galaica, canal por el que no sólo se introdujeron manufacturas foráneas –cuentas oculadas, cerámicas, etc.–, sino todo un mundo de representaciones y simbolismos en torno a un animal que está vinculado a la diosa Astarté (A.M. VÁZQUEZ HOYS, Ibidem, pp. 354-357).

8 Consultado R. DE BALBÍN, P. BUENO, «El arte esquemático y megalítico del centro del Cantábrico: Cantabria», en *Después del Altamira: arte y grafismo rupestre postpaleolítico en Cantabria.* Acanto, Santander 2006, no se encuentran representaciones significativas con el rango de importancia del área gallega, por ejemplo.

9 M. DAVIES, *Sacred celtic animals*, Capall Bann Publishing, Freshfields Chieveley Berks, 1998, p. 361.

10 C. DE MILIO, La creacion del mundo y otros mitos asturianos, autoedición, 2008, p. 312.

11 GREEN, M. *Symbols and image in celtic religious art.* Routledge, London, p. 142.

12 P. MONAGHAN, *The encyclopaedia of celtic mithology and folklore.* Facts on File, New York, p. 415.

13 Serpientes significativamente femeninas, con los nombres de CORRA y CAORANACH.

14 Ibidem; la historia aparece recogida en el *Dindshenchas.*

15 S. PALCE MACLEOD, *Celtic Myth and Religion: a study of traditional belief, with newly translated prayers, poems and songs,* Jefferson N.C., McFarland 2012, p. 124. Heredero probablemente de un dios local guerrero vinculado a Cernunnos por «interpretatio» posterior: en antiguo irlandés «cernach» significa «el victorioso».

16 M. GREEN, *Animals in celtic life and myth,* Routledge, London 1998, p. 182.

En la escatologia primitiva indoeuropea[17], base de todas las identificaciones mencionadas, la serpiente estaría representada por un dragón mítico al que se enfrenta un héroe restaurador solar, que en los días críticos del año, los definidos por el solsticio de invierno, debería vencer a las fuerzas del caos personificadas por este monstruo[18]. En el final de los tiempos, nuevamente este héroe se enfrentará al dragón, pero esta vez el triunfo del mal se hará evidente hasta que, en la singular concepción cíclica de este pueblo, emerja un mundo cíclicamente renovado [19].

2. Tradiciones serpentiles y «Restliteratur»

Las concepciones mencionadas pertenecen y nos han llegado desde un mundo protohistórico, a través de las escasas fuentes textuales y las más abundantes artísticas. Otra cuestión[20] es la de su pervivencia en la tradición oral popular, en forma de leyendas y cuentos que, aún vivos, suponen una fuente inestimable para el conocimiento de la mentalidad de las sociedades pretéritas. Las historias y mitos, gracias al recurso de estas narrativas a la reactivación de prácticas mágico-terapeúticas y profilácticas, así como a su apelación a los elementos más remotos de cohesión comunitaria, ofrecen rastros simbólicos y a veces muy literales de ritos, teologías y lógicas ancladas en un pasado muy remoto. La pedagogía encerrada en estos fragmentos se perpetúa en el momento de crisis que siempre supone el paso de una generación a otra, oportunidad de reavivar las explicaciones míticas, que muchas veces revisten ese mito de formas nuevas más «à la page», especialmente cuando éste contextualmente ha dejado de ser inteligible, aunque se conserven los elementos que mantienen aún un rastro de su sentido original.

La literatura de la Hispania Céltica no ha conservado prácticamente ninguno de sus motivos centrales, ya que no fue recogida, más que de forma muy indirecta y parcial, por los autores clásicos, y únicamente ha perdurado, obscurecida y con multitud de transferencias de tradiciones superpuestas –latina y cristiana, fundamentalmente–, en la literatura oral de raigambre popular. Esta «materia narrativa arcaica de carácter mítico» (en palabras de J. Pedrosa)[21], «al perder su base o vigencia mágico-religiosa, puede convertirse en leyenda, en cuento, o en simple creencia o superstición». Podríamos rastrearla, de esta manera, en los mitemas y restos literarios («Restliteratur»)[22] presentes en dichas piezas.

La serpiente, a este respecto, es uno de los elementos simbólicos que, de la antigua cosmo-

17 J. P. MALLORY, D. Q. ADAMS et AL., *Encyclopaedia of Indo-European Culture,* Fitzroy Dearborn Publishers, London, 1997, p. 529.

18 E. PERALTA LABRADOR, *Los cántabros antes de Roma*. Real Academia de la Historia, Madrid 2000, p. 256.

19 Un estudio clásico sobre esta escatología en J. HAUDRY, *La réligion cosmique des Indo-Européens.* Arché-Les Belles Lettres, Milan-París, 1987. También en G. DUMÉZIL, *Los dioses de los germanos: ensayo sobre la formación de la religión escandinava.* Ed. Siglo XXI, Madrid 2001.

20 Hasta quizás la generación de nuestros abuelos; en la actualidad casi milagrosamente salvados por un puñado de etnógrafos y estudiosos que desde el siglo XIX comienzan a recoger los últimos estertores de la cultura popular; en palabras acertadísimas de M. ALMAGRO-GORBEA («Las raices celtas de la literatura castellana», conferencia de ingreso en la Real Academia de Doctores de España, 2017, p. 33), «todo este imaginario colectivo formaría parte de la visión del mundo de poblaciones rurales que apenas cambiaron sus formas de vida desde la época prerromana hasta la mecanización del campo a finales del s. XX».

21 PEDROSA, J., et AL. *Héroes, santos, moros y brujas: leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos: poética, comparatismo y etnotextos,* E. Rubio, Burgos 2001, p. 19

22 Término empleado por M. ALMAGRO GORBEA (Op. Cit., p. 11), que a su vez toma de la expresión *Restsprachen,* elaborada por J. Untermann, referida a lenguas prácticamente perdidas como el tartesio, el lusitano o el ibérico (Ibidem, p. 71).

visión del mundo indoeuropeo, han llegado hasta nosotros con más fuerza y diversidad expresiva, precisamente encarnándose en creencias y piezas de esta literatura oral que siguen vivas o lo estuvieron hasta hace muy poco tiempo. Antes de centrarnos en el objeto de esta comunicación, mencionaremos siquiera brevemente algunos mitemas conectados a nivel profundo con el mismo, que nos darán las claves interpretativas necesarias a la hora de acercarnos al anterior.

Comenzaremos con la pieza conocida como del «ovum anguinum», una de las creencias que con más fidelidad respecto al pensamiento antiguo ha llegado a nuestros días. En esta ocasión se puede recurrir a las fuentes clásicas; en concreto Plinio el Viejo[23] transmite la creencia entre los galos de una «piedra de la serpiente», producida por la unión de siete de estos animales; dicha excrecencia se solidifica y genera una masa o huevo que sirve para obtener «el favor de los príncipes o los reyes», además de para curar las heridas infligidas por estos animales, sumergiendo la piedra en leche previamente a su contacto con la picadura y eliminando dicho veneno nuevamente por contacto de la piedra con el mismo líquido. Este mitema se ha conservado prácticamente intacto en el folklore del Norte de España (tradiciones gallegas, asturianas[24] y cántabras, principalmente), así como en el del Norte de las Islas Británicas[25]. Fray Jerónimo Feijoo en su «Theatro crítico universal»de 1759 se hace eco de la creencia de las virtudes de dichos objetos[26]. El campo semántico del mito alude de forma muy literal a la identificación mencionada anteriormente de este animal, en contexto céltico, con la salud, la soberanía y el motivo del héroe que se enfrenta al caos, así como con la leche, elemento necesario para curar las picaduras de su veneno.

Otro resto mítico en conexión con la serpiente es la creencia popular, extendida por toda Europa –además por supuesto de la Península Ibérica–, en que las serpientes son capaces de mamar leche directamente de las vacas e incluso de las madres lactantes, a cuyo hijo entretienen introduciéndole su cola en la boca para aquietarle mientras roban la leche de la mujer adormecida por su poder paralizante o hipnótico[27].

23 Historia Naturalis, XXIX, 52 («De la naturaleza de los huevos»): *«Durante el verano, innumerables serpientes que están enrolladas juntas, se unen en un abrazo armonioso gracias a la baba de sus gaznates y a las secreciones de sus cuerpos. Es lo que se conoce como el huevo de serpiente. Los druidas dicen que este huevo se lanza con silbidos y que hay que recogerlo con un manto antes de que toque el suelo. En este momento, el raptor debe huir muy deprisa a caballo, puesto que le persiguen las serpientes, las cuales sólo se detendrán ante el obstáculo de un río.»* En este sentido, se han hallado erizos fósiles, probablemente indentificados con este huevo mitológico, en tumbas de guerreros galos en Deux Sèvres (A. ÁLVAREZ PEÑA, «Elementos de la antigüedad celta en la tradición oral asturiana», en *Pasado y presente de los estudios celtas,* Op. Cit., p. 247). El texto latino completo de Plinio puede encontrarse en Proyecto Perseus (http://www.perseus.tufts.edu/hopper/).

24 En Asturias se la denomina «piedra de la culiebra», y, al igual que en la tradición gala, se recoge una vez formada, en bandeja de plata (Cándamo) o en papel de fumar (Valdevero-Ayer), de forma que no toque el suelo (A. ÁLVAREZ PEÑA, Ibidem, p. 245); en Galicia, un rastro de la leyenda de la curación, en concurso con la leche, por dicha «piedra», aparece recogido en el cuento «As pedras de pezoña» (www.galizaencantada.com): esta web es un excelente directorio de trabajos y referencias respecto a las tradiciones folklóricas gallegas; para Cantabria J. GARCÍA PRECIADO, en su monumental trabajo recopilatorio (vol. IV, «La piedra de las siete culebras», p. 56, y en el vol. V, «La piedra de las culebras», p. 126) anota la misma tradición, si bien no menciona, al igual que en el cuento gallego, la necesidad de que la piedra no toque el suelo. De forma directa en ninguna de estas tradiciones mencionadas, la gallega, la asturiana y la cántabra, se describe el elemento de la huida del caballero perseguido por las serpientes.

25 J. G. CAMPBELL, *Wichtcraft and second sight in the Highlands and Islands of Scotland*. Singing Tree Press, Detroit, 1970, p. 84. Durante el s. XIX estas piedras aún se atesoraban como medicinas muy preciadas contra las picaduras de serpiente.

26 Edición de la editorial Cátedra: Letras universales, Madrid 2006. Discurso XVIII.

27 Este poder paralizante en base a la mirada lo

En Aragón este animal prodigioso es el «lacuerco», culebra peluda; otras se documentan en las tradiciones de la Mancha (Alcántara), Sanabria (Zamora), en las sierras del Norte de Madrid, en Cáceres (Escurial, Cañamero, La Vera), la culebra llamada «alicante» en Cádiz, la de las montañas de la Contaviesa (Granada-Almería), etc. Fuera de la Península, como decimos, se registran leyendas en Alemania y en el Piamonte (la «Spersuria» de Val Vigezzo), llegando incluso a México, por evidente traslación de las creencias europeas al nuevo continente[28]. En Cantabria existen numerosas tradiciones orales[29]. que han sido recogidas, sobre este supuesto comportamiento de las serpientes, así como en Asturias[30]. A este respecto, la vinculación de la serpiente con la leche, existente en el mito anteriormente comentado del «ovum anguinum», vuelve a presentarse, en este caso en referencia a dicho líquido como expresión de la fecundidad femenina, sea humana o animal[31].

Sin ánimo de ser exhaustivos, continuando con las conexiones del animal a nivel simbólico, y adentrándonos un poco más en el universo folklórico, son de sobra conocidas las expresiones en el plano mitológico de la serpiente. Existe una gran identidad de sus figuras en todo el Norte de la Península: en Cantabria el «Culebre» o «Cuélebre»[32], serpentón a veces dotado de varias cabezas, que custodia tesoros y exige sacrificios de jóvenes y niños; al mismo se opone un héroe libertador identificado con Santiago, S. Jorge (a caballo ambos, con lo que este animal queda vinculado al caballero-guerrero[33] y a su lucha contra el monstruo, con resonancias evidentes respecto a la escatología indoeuropea ya comentada) e incluso la Vírgen María[34]; en Asturias[35] y León, [36] es también el «Cuélebre»o «Sierpe», muchas veces resultado de la transformación temporal de las «xanas» de las cuevas y las fuentes, dotado de alas, quien también custodia tesoros y exige tributos. En el País Vasco

encontramos en otras criaturas míticas de la tradición cántabra, como el propio Culebre o el Ojáncano y su consorte femenina. Resulta interesante que algunos de los dioses del panteón céltico-indoeuropeo, como Lug o Teutates, disfruten del mismo don.

28 Fuente: *www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=673.*

29 Algunas de estas informaciones fueron objeto de un programa radiofónico de la serie «Cantabria Oculta», por parte de los etnógrafos ANTONIO GUTIÉRREZ RIVAS y Alberto MARTÍNEZ BEIVIDE, miembros de la Asociación ETNOCANT (programa 33 de la tercera temporada). Se escucharon diversos audios grabados a los informantes de las localidades de Güemes (Bareyo), Casar de Periedo (Cabezón de la Sal), Omoño (Ribamontán al Monte), Lantueno (Santurde de Reinosa), Santa Cruz de Bezana, S. Vicente del Monte (Valdáliga), Bejes (Cillorigo de Liébana) y Pando (Ruiloba). En la citada obra de J. GARCÍA PRECIADO, el asunto se recoge en el cuento titulado «El dulce mamar de las culebras», Op. Cit., vol. IV, p. 60, y «Cuévanos, niñucos y culebras», Op. Cit., vol. IV, (p. 58), entre otros.

30 A. ÁLVAREZ PEÑA, *Animales míticos d´Asturies,* VTP Ediciones, Gijón 2003.

31 A este respecto, es de destacar la costumbre gallega, vinculada a la Pedra da Serpe en el castro de Peñalba, de las parejas infecundas para conseguir la deseada descendencia, consistente en llevar una ofrenda láctea durante la Noche de S. Juan o las noches de luna llena a dicha piedra grabada con el motivo ofiolátrico. La vaca fuente de la ofrenda debe estar criando en ese momento para que ésta rinda sus frutos (Fuente: www.galizaencantada.com).

32 J. C. CABRIA, *Dioses, mitos, héroes y leyendas de Cantabria.* Librucos, Santander 2019, p. 147 y ss.

33 J. GARCÍA PRECIADO, «El caballero andante y la culebra», Op. Cit., tomo IV, p. 53.

34 Más adelante veremos cómo una ermita con advocación a la Vírgen María será refugio frente a un serpentón malvado.

35 A. ÁLVAREZ PEÑA, *Animales míticos d´Asturies*, Op. Cit.

36 J.C. CABRIA, Op. Cit., p. 150. Concretamente en el Valle de Valdueza. En esta ocasión la serpiente es derrotada por S. Fructuoso, que la envenena con extracto de tejo introducido en una hogaza de pan, de forma en parte similar a la del cuento gallego antes mencionado.

es el «Erensugue», «Iraunsugue» o «Sugaar»[37], alado en ocasiones y con siete cabezas[38] y que, además de las mismas costumbres ya conocidas para Cantabria y Asturias, ocasionalmente castiga las faltas de obediencia a la autoridad paterna. En Galicia[39], esta gran serpiente monstruosa también devora niños y jóvenes, mora en las cuevas y simas y, como en Asturias, se asocia a «mouras» o «mozas encantadas». Estas mozas también piden, significativamente, leche como ofrenda para entregar sus riquezas[40].

Finalmente, la tradición de la culebra está en la base de algunas leyendas genealógicas (mitema del «héroe fundador») rastreadas en la literatura castellana medieval por M. Almagro-Gorbea[41]. La leyenda de la fundación de la casa de Juan Zuria e Íñiguez Guerra, magistralmente estudiados por Almagro, entre otros héroes fundacionales[42], responde a la estructura típica de estos relatos, estrechamente vinculados con los mitos ancestrales rastreables en otras tradiciones de la poesía épica indoeuropea[43], como la hierogamia del héroe con una diosa encarnada temporalmente en serpiente y la ocultación de éste como pastor o pupilo de un ayo o deudo de la estirpe verdadera, temporalmente obscurecida. La Casa asturiana de Miranda posee también una leyenda similar, recogida por Tirso de Avilés[44], cuyos elementos míticos más tarde retomaremos a la hora de analizar la pieza de restliteratur objeto de nuestro trabajo. Adelantamos tan sólo que en esta ocasión la fundadora mítica del linaje es una «xana». J. Le Goff subraya, en una leyenda de contenidos similares y referencias célticas evidentes, al hada Melusina en su relación con el señor de Lusignan como entidad paralela, y al hada Morgana en la Leyenda del Rey Arturo[45].

37 J.M. BARANDIARÁN, *Mitología Vasca*, vol. I, Biblioteca de la Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1972, pp. 421-422.

38 Significativamente, la tradición habla de que al formarse la séptima cabeza la serpiente se incendia y vuela hacia Poniente (lugar de destino, según la escatología céltica, de las almas de los difuntos, y/o destino del sol moribundo al completarse su ciclo diario).

39 L. CARRÉ ALVARELLOS, *Contos populares da Galiza*. Museu de Etnologia e História, Porto 1968, p. 372 («A serpe de Troña»). La serpiente fue muerta mediante un alimento engañoso.

40 J. LAMAS BERTOLO, «As lendas de tradición oral do Concello de Beariz», en *Argentarium. Revista do Centro de Estudios «Chamoso Lamas»* (1999). Esta tradición se conserva también en la literatura oral cántabra, referida a las «anjanas», «moras» o «injanas» (equiparables a las «xanas» asturianas, con un solo ojo y grandes pechos que se cuelgan hacia atrás, asimismo moradoras de cuevas y fuentes), a las que los campesinos dejaban leche y otros alimentos por la noche para que así no los robasen (J. GARCÍA PRECIADO, Op. Cit., vol. V, p. 17 («Las anjanas de Lamiña»); vol. V, p. 19 («La anjana que dió de mamar a un niño»). Significativamente, a las hadas de Gales también se les ofrece leche para aplacarlas (C. DE MILIO, *La creación del mundo y otros mitos asturianos*, p. 310). A las cuevas en las que moran se asocian tesoros (Ibidem, p. 38). Por su parte, las «jáncanas» o «juáncanas» –personaje a media distancia entre la «anjana» y la «ojáncana»– cambian a sus hijos por los niños humanos y para que éstos no lloren, les dan de mamar, a la manera en que las serpientes ladronas de leche de las madres lactantes acallaban al niño metiéndole la cola en la boca (Ibidem, p. 24). También, como éstas, tienen capacidades extraordinarias en su mirada, como leer el pensamiento (Op. Cit., vol. V, p. 28). Estas «hadas» son la personificación de la diosa indoeuropea Ana o Anna, «la que provée», convertida en Santa Ana en Bretaña y muy venerada (K. OLIBERIUSOVA, *La Mitologia Asturiana*, Cátedra de Filología Hispana de la Universidad Palackeho v Olomuci, Olomouc 2010, p. 13).

41 M. ALMAGRO-GORBEA, «Las raíces celtas de la literatura castellana», Op. Cit.

42 M. ALMAGRO-GORBEA, *Los celtas en Hispania*. Almuzara, Córdoba 2018. En este volumen se tratan in extenso los temas apuntados en el discurso anterior.

43 La relación de Hércules y la mujer-serpiente de Hilea (décimo trabajo) como explicación de la ascendencia de los reyes escitas (G. SECHI MESTICA, *Diccionario Akal de Mitología Universal,* Akal, Madrid, 1998, p. 117).

44 A. ÁLVAREZ PEÑA, *Mitología Asturiana*. Picu Urriellu, Gijón, 2003, pp. 17-18.

45 J. LE GOFF, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*. Paidós, Barcelona 2010.

3. El cuento del pastor y la culebra. Versiones e inferencias

Me topé, como ya dije al comienzo de este ensayo, con el cuento mencionado (en sus diversas versiones) gracias a la recopilación de J. García Preciado. Desde un principio el «hedor» mítico de esta leyenda en apariencia muy simple, se me hizo evidente. También me sorprendió la variedad de modalidades que, una vez que comencé su rastreo en diversas tradiciones del área cantábrica, había llegado a alcanzar. Tuve incluso la fortuna de escuchar en una grabación, de manos de un informante, una de las versiones ya conocidas previamente en su plasmación escrita[46].

En concreto las dos versiones cántabras que se recogen en la citada obra de J. Preciado, «La culebrina y el vaquero»[47], poseen los elementos básicos que encontraremos en otras tradiciones cercanas:

a) Un vaquero en el monte, cuidando de su ganado, comienza a alimentar a una serpiente con la leche de sus vacas.

b) la serpiente es pequeña al principio, y desarrolla una relación personal con el vaquero (éste la llama con un silbido). Pasa un tiempo y la serpiente se va haciendo más grande, pero continúa su relación con el vaquero.

c) En un momento dado el vaquero debe ausentarse para «hacer la mili». Cuando regresa, vuelve a su cabaña y llama a la serpiente.

d) En este punto difieren las dos tradiciones: en una, la serpiente aparece al silbido del protagonista y, al subírsele por las piernas, «en plan de saludo» [sic], «se le apretó el cuello, ¡y que le ahogó!». En la segunda versión, el vaquero vuelve al monte con un amigo al que habla de su amistad con la serpiente, y para demostrársela a éste, la llama con el silbido habitual. La serpiente aparece y, enojada porque «no encontró allí nada para comer, ¡le picó, y le esbaraté!». El resultado final es la muerte del vaquero en las dos tradiciones, en una sin mala intención por parte de la serpiente, y en la otra con una manifiesta animadversión del animal, por no haberle suministrado el vaquero la tradicional ofrenda de leche y además haberse pavoneado ante su amigo respecto a la relación sostenida hasta la marcha del protagonista.

En la versión de la informante de San Vicente del Monte, el sujeto del cuento es un muchacho, hijo de ganaderos, que cría en la cuadra de sus padres a una serpiente, poniéndola a «mamar» de una de sus vacas diariamente. El joven, como en las anteriores versiones, marcha «a la mili» y la relación queda interrumpida. Cuando regresa, sus padres han abandonado la actividad ganadera y la cuadra está vacía. El muchacho llama a la serpiente mediante un silbido, y ésta, al no encontrar a las vacas de las que solía mamar, enfadada se arrolla a su pierna y le pica, causándole la muerte.

Tenemos otras versiones de la misma pieza, procedentes ésta vez del País Vasco-Navarra, área fuertemente indoeuropeizada en sus tradiciones: concretamente las cinco versiones recogidas por J.M. Barandiarán[48] en Aralar, Motriko, Ernio, Kortezubi, Salcedo y Goriti (Navarra). En esta ocasión, existen algunas variaciones menores:

a) en la versión de Aralar, el «pastor» ofrece «suero» (y no leche) a la serpiente, y éste es de oveja y no de vaca. El pastor «vende» sus ovejas y deja de subir al monte; además, cuando regresa al

46 Concretamente el testimonio de Rosa ***, de San Vicente del Monte, en Valdáliga (Cantabria), durante el programa ya mencionado Cantabria Oculta 3X33.

47 J. GARCÍA PRECIADO, Op. Cit., vol. IV, pp. 54-55.

48 J.M. BARANDIARÁN, Op. Cit. Tomo II, pp. 240-242.

cabo de un tiempo, se vanagloria ante un amigo de que es capaz de «hacer salir a un monstruo». La serpiente se enrosca en sus piernas y asciende hasta el cuello, ahogándole.

b) en la versión de Motriko, el pastor se alista como «soldado». También un amigo asiste al cruento desenlace final.

c) en la versión de Ernio, la serpiente, al no estar preparada la leche, ahoga al pastor en represalia.

d) en la versión de Salcedo, hay una guerra y el pastor debe ausentarse. Después de la guerra el pastor se casa, y lleva a su mujer a ver a la serpiente. Ambos huyen al aparecer el serpentón, enfadado por el abandono y la privación de leche; se esconden en una «ermita» dedicada a la Virgen; con la puerta de la ermita aplastan la cabeza de la serpiente. Esta es quizá la versión –junto con la asturiana que luego comentaremos– que conserva más elementos míticos, además de no terminar de manera nefasta para el pastor y su esposa, de alguna forma gracias a la intervención de la Virgen.

En la antología de cuentos burgaleses de tradición oral, encontramos dos versiones del mitema, una recogida en Mozuelos de Sedano y otra en Cobos[49]. En ambos casos el final es negativo para el pastor; en la segunda variante la culebra habita, significativamente, en una cueva, y existe también el elemento retador por parte del pastor de hacerla salir de su morada, sin ofrecerle leche a cambio.

Respecto a la tradición asturiana, en la capital obra de C. Cabal[50], se recoge una nueva variante de nuestro cuento. En esta ocasión se repiten los motivos anteriores: un pastor cría a una serpiente pequeña con leche de oveja. Debe marchar «a servir al rey», y cuando regresa buscó a la culebrita, a la que encontró «transformada en Cuélebre». «Ella se dirigió a él echando fuego por la boca y derribando árboles, haciendo mucho ruido y sacudiendo la cabeza, y le preguntó con furia: –¿por qué me dejaste sola? Y se lo tragó». Aquí aparece la serpiente mostrando claramente su fondo mítico, dotada de habla y como el animal ardiente de la escatología indoeuropea.

En el catálogo compuesto por A. Hernández Fernández[51], éste recoge una nueva formulación del cuento, situada en Pliego (Murcia), al que titula «la culebra desagradecida». Aquí son unos carboneros los que crían a la serpiente y están ausentes durante cuatro años del paraje donde vive el animal; cuando regresan, la culebra, muy crecida, intenta devorar a uno de ellos, pero finalmente consiguen matarla con una navaja. Encontramos algunas referencias compartidas con las versiones ya mencionadas, como la ausencia de los criadores y la furia de la serpiente al regresar éstos, si bien esta furia se supone porque no hay elementos explícitos en el cuento que la afirmen. Por lo demás, no se menciona la leche como alimento de la serpiente y ésta es muerta antes de que cause un daño fatal. Quizás ésta sería la versión más degradada del mitema[52].

Existe una fábula de Esopo que guarda vaga semejanza con el cuento mencionado y sus variantes: concretamente es la conocida como «El labrador y la víbora»[53]. En esta fábula, un

49 E. RUBIO et AL. *Cuentos burgaleses de tradición oral,* Op. Cit., p. 97.

50 C. CABAL, *La mitología asturiana*, GH Editores, Gijón, pp. 236-37.

51 A. HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Literatura y tradición oral: fábulas y cuentos folklóricos de animales II*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

52 Incluso aquí podríamos hablar verdaderamente de una cierta trasposición moderna de la fábula de Esopo titulada «El granjero y la serpiente», como luego comentaremos.

53 Esta fábula de Esopo, transmitida por Fedro y Babio primeramente, numerada 176 en el catálogo de B.E. PERRY (*Aesopica: A series of texts relating to Aesop or adscribed to him*. University of Illinois Press, 2007), clasificada como del tipo 155 de Aarne-Thompson-Uther

labrador encuentra a una culebra medio muerta de frío; la recoge y la lleva a su pecho, donde es reanimada. La serpiente desagradecida le muerde y el labrador reconoce su error por haberse compadecido de un ser malvado. Esta fábula no debe ser confundida con otra, atribuida también a Esopo, denominada «el granjero y la serpiente», en la que un hombre tolera la presencia de una serpiente en su umbral, hasta que el animal mata a su hijo, que se tropieza accidentalmente con ella. El granjero con un hacha le corta la cola y cuando más tarde intenta congraciarse con ella, la serpiente rehúsa, sobre la base de que ninguno de ellos será capaz de olvidar las mutuas injurias.

Algunos autores, como A. Hernández, derivan la versión básica de nuestra pieza de la primera de las fábulas de Esopo, «El granjero y la serpiente». Creemos que son patrones completamente disociados, entroncando, como luego explicaremos, nuestro cuento con un fondo mítico y sacrificial de raíces céltico-indoeuropeas y la composición de Esopo (de un tronco también de origen probablemente indoeuropeo –no en vano Frigia-Jonia, el área amplia de donde se piensa que procedía el fabulista, actúa como centro de redistribución de la fábula, cultivada previamente en Persia, la India[54] y Mesopotamia[55]–), adscribiéndose sin embargo más bien al género moralista y sapiencial.

¿Cuáles son los elementos que nos llevan a sospechar que nos encontramos ante un mitema, o más bien una versión prácticamente desacralizada (si bien alguna de las variantes de esta pieza, como ya hemos comentado, conservan aún elementos de cierta frescura) de un mitema original?

Las claves interpretativas pueden rastrearse en una serie de *topoi* compartidos en las diversas versiones de esta leyenda, que a su vez entroncarían con otras piezas de la literatura céltica conservada en las tradiciones principalmente asturiana, irlandesa, vasca y bretona. Estos elementos serían los siguientes:

a) la figura del pastor-vaquero-ganadero supone claramente la desnaturalización de un personaje heroico, cuyos orígenes oscuros y ocupación montaraz, vinculada a la segunda función de las deidades indoeuropeas (la fuerza y el valor), son paralelos al mitema del héroe fundador[56]. Este héroe, como afirma Almagro para caracterizar las figuras de Juan Zuria e Íñiguez Guerra –caracterización extensible a la de Arturo, como vimos anteriormente–, atraviesa un período de tiempo indeterminado que, en palabras de A. Verjat[57], «orienta el destino ejemplar del protagonista» (en el caso del pastor por su ocupación en el cuidado del ganado, para unas versiones más amplio –la de Cabal habla incluso de que la serpiente y el muchacho «se criaron juntos»–, para otra más acotado en años o incluso estrictamente el período favorable del año, mientras dura el verano en los puertos).

En una fase anterior a la secularización del mito, este ocultamiento en el monte respondería al destino futuro del héroe, «primer hombre»

y 155A en el catálogo de Camarena-Chevalier (respectivamente H. UTHER, *The types of international folk tales. A classification and bibliography*, Finnish Academy of Science and Letters, 2011; J. CAMARENA Y F. CHEVALIER, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos de animales.* Gredos, Madrid 1997), alcanzó una amplia tradición en la época clásica, siendo citada-recreada en las obras de Petronio y Teognis, y más adelante, durante la Edad Media, en las fábulas de Odón de Cheritón y el Libro del Buen Amor; ya en la Edad Moderna la tratan Tirso de Molina, Juan de Orozco y Samaniego, entre otros (A. HERNÁNDEZ, Op. Cit.).

54 W.R. HALLIDAY, *Indoeuropean folk-tales and greek legend*, Cambridge University Press, 2014, p. 48-49.

55 A. LESKY, *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid 1963, p. 181.

56 M. ALMAGRO-GORBEA, «Las raíces celtas de la literatura castellana», Op. Cit., p. 29.

57 A. VERJAT, «Mitemas del héroe», en *Thèléme. Revista Complutense de Estudios Franceses* (2000), p. 157.

y «primer rey»[58], en un periplo que comienza cuando este tiempo mítico, imperturbable, se rompe por una infracción o «tabú», cual es el alejamiento del pastor por mor de la realización de una serie de «trabajos», propios del héroe fundador (contextualizados para hacerse inteligibles en tiempos recientes mediante motivos como la conversión en soldado «del rey», la guerra, la «mili», el final de la estación de pastoreo, etc.). A este respecto, la obra del antropólogo R. Girard[59] sobre el concepto de realeza en las sociedades antiguas, remarca su componente sacrificial, de «chivo expiatorio» en momentos de inestabilidad periódica. El rey sagrado, en determinado momento, comete un error, rompe una norma o tabú (que en nuestro caso sería el alejamiento de la serpiente y/o el cese de las ofrendas a dicha deidad, y/o la exhibición impúdica e irrespetuosa, ante una tercera persona –el amigo, la esposa del protagonista–, de la relación preferente-hierogamia con la serpiente), y es sacrificado, a veces en la literatura céltica mediante el rito de la «triple muerte»[60], en nuestro cuento por obra de la serpiente que le pica o le asfixia, siempre enroscándose en su pierna de forma ascendente.

Este contacto con la serpiente tiene también un componente de rito de paso en algunas piezas revisadas de la literatura oral, como el que pudo desarrollarse en el castro de Negros (Redondela, Pontevedra) cuando los jóvenes que allí se aventuraban caían en un precipicio (el de «Caideira do [significativamente] Moura») si no soportaban el contacto con la supuesta sierpe que allí moraba[61]. Recordemos también a este respecto que la serpiente que se vincula a Conall Cernach en el mito ya comentado le asciende por la pierna hasta su cinturón, y en otra leyenda asturiana, la de la «Encantada de Priañes», la xana se transforma en una serpiente que mata al protagonista que no cumple sus mandatos, a través de su ascenso por la pierna, dejándole cojo previamente[62].

b) la relación preferente, «hierogámica» con la serpiente, que resulta ser un animal completamente antropomorfizado[63] hasta el extremo de vengarse cuando deja de recibir, a la manera de los «mânes» de las religiones protohistóricas, encarnación de los antepasados de la estirpe[64], su tributo u ofrenda láctea. Recordemos también las exigencias de los cuélebres o serpentones de las mitologías norteñas. Esta serpiente funcionaría como la encarnación de la diosa terriorial, garante de la fertilidad y la soberanía, a la que los reyes irlandeses, aún en el s. XII, herederos de concepciones mucho más antiguas[65], se unían ritualmente, como también los ancestros de la casa de Miranda, Zuría y Guerra, el señor de Lusignan y el propio Hércules en sus trabajos.

58 M. ALMAGRO-GORBEA, Op. Cit., p. 28.

59 R. GIRARD, *Ver a Satán caer como un relámpago*. Anagrama, Barcelona 2002, p. 16.

60 M. ALMAGRO-GORBEA, «El rito de la «triple muerte» en la Hispania Céltica. De Lucano al «Libro del Buen Amor», en *Ilu. Revista de Historia de las Religiones* 17 (2012), pp. 7-39, Las muertes de los héroes de la literatura irlandesa de los cuentos Conta y el Hada, Niamh y Oisin y la muerte de Llew Gyffes tienen este componente de hierogamia que desemboca en un sacrificio sagrado (C. de MILIO, Op. Cit., p. 328, pp. 297-98).

61 www.galizaencantada.com

62 C. DE MILIO, Op. Cit., p. 303.

63 Igual que sus correlatos mitológicos (Serpe, Culebre, Cuélebre, Sugaar, etc.).

64 Y. BONNEFOY, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique,* Persée, Paris 1981, p. 561.

65 En la Oenach o asamblea de coronación en Tara el rey, elegido por su perfección física y su capacidad militar, se unía simbólicamente a la diosa de la soberanía en forma de mujer-yegua, cuya carne luego de sacrificada consumía ritualmente en un caldero en el que se sumergía. En la leyenda irlandesa «Historia de Niall el de los nueve rehenes» este mito de regeneración conserva todo su trasfondo histórico (C. de MILIO, Op. Cit., p. 264-265).

Existen en la tradición asturiana, magníficamente estudiada por C. de Milio a este respecto, un haz de cuentos en los que aparecen claramente reflejadas estas hierogamias sagradas y fundacionales («La xana y el viudo», «La xana y el pastor» –no olvidemos que xana y serpiente son intercambiables en la tradición céltico-hispana superviviente en los cuentos populares–, «El bollo de cuatro picos» y «La mujer serpiente») basadas como decimos en este animal[66] y su papel fundador.

> c) en la versión de Salcedo interviene una Vírgen salvadora gracias al refugio ofrecido en su ermita a los esposos que huyen de la serpiente; simbólicamente, al igual que la Vírgen aplasta en la imagen bíblica la cabeza de ésta, personificación del demonio en el Cristianismo, es la puerta de la ermita con la que se aplasta la cabeza de la serpiente malvada.

4. Conclusión

La interpretacion que realiza C. de Milio[67] del trasfondo de una muy atomizada organizacion protofeudal durante la Edad del Hierro en estos territorios de la Céltica, nos parece muy acertada. A medida que esta estructura sociopolítica se difundía por el continente, también se extendían los mitos fundacionales sobre la hierogamia de este rey con la diosa-serpiente del lugar, moradora de una fuente (xanas, anjanas, mouras...) o gruta-sima (cuelebres, serpes...), cuyo papel soberano-funesto ha sobrevivido en los cuentos y leyendas que la convierten en garante de tesoros (imagen de la riqueza y poder reales) y siniestramente exigente (como culebre, cuélebre, etc.) de tributos y sacrificios.

Esta pieza, casi ya perdida en lo que se refiere a su trasfondo mítico, creemos que puede, por lo tanto, vincularse al fondo general de la restliteratur o acervo cultural-literario de las sociedades protohistóricas de la Céltica hispana, junto con las tradiciones y leyendas emparentadas comentadas, referidas al amplio campo semántico de la serpiente.

Marina Gurruchaga Sánchez
Doctora en Historia por la Universidad de Cantabria y miembro del Centro de Estudios Montañeses

66 C. DE MILIO, Op. Cit., p. 327.

67 Ibidem, p. 320.