

La tradición gallega del «sardón» contra la «cobra». Una interpretación

Enrique COUCEIRO DOMÍNGUEZ

El objetivo de este texto es ofrecer una interpretación antropológica de unas versiones, recogidas en una parroquia del Bajo Miño pontevedrés, de una tradición oral gallega.

Según esta tradición, el «sardón» o lagarto es «amigo» y defensor del «home», frente a las asechanzas de la «cobra» o de las «lagartas». El «sardón», además, «tírase máis ás mulleres», hostilizándolas en cuanto éstas, con particulares acciones alegóricas, simbolizan «lo femenino potenciado». De la «cobra», en fin, se dice que «é amiga das mulleres».

Seguidamente reproduzco formulaciones literarias de tal tradición, realizadas por informantes de la parroquia bajomiñota. Tras ello presentaré cómo se conciben y valoran, en la vida cotidiana y el refranero, la identidad-otredad, status, «lugares», roles y significados relativos a cada personaje aludido en las versiones de esta tradición que aquí denomino «sardón» vs. «cobra». La exposición de los materiales etnográficos permitirá desarrollar el análisis simbólico-estructural de aquélla, orientándolo hacia una interpretación antropológico-social.

VERSION DE LA TRADICION «SARDON» VS. «COBRA»

1.^a La primera versión procede de un informante varón de 70 años de edad, evidenciándose la más detallada y compleja. El discurso descriptivo del informante, no exento de explicaciones personales acerca del porqué de las acciones-tendencias del «sardón», connota el hecho de que lo descrito es concebido como una «realidad dada» e «independiente de opiniones»; como un aspecto natural de la singular etología de dos animales diferentes al resto:

«O lagarto tírase máis a... o sea, hai o lagarto e hai o sardón; o lagarto tírase máis ás mulleres, e o sardón defende ó home. Si a lagarta quere

meterse, o sardón intenta defender ó home; igoal que a cobra, que quere alzarse, o lagarto tamén defende ó home. O lagarto é defensivo do home. Sí, hai algunhas (culebras), cando estan en celos óu así, que botas unha pedra, e entón póñense en pé; entón está sempre un sardón xa, pra meterse xa en todo, pra entrepoñerse.

Non, o sardón non avisa (al hombre, sobre el ataque de una “cobra”); anda sempre ó redor: Cando hai cobras cerca, está sempre un sardón eisí. Por iso (es) que nunca debe meterse (el hombre) có sardón. Porque o sardón se está eisí; levantado coa cabeza, iso é que estai a vixiar; estai a vixiar se ven algún animal, unha cobra ou calquera cousa. En cambeo hai a serpente, que se a pisas métese contigo; se non, ¡ná!; ¡fuxe!. Pero non te poñas por diante (de ella) porque te leva. O lagarto tírase máis á muller. Non sei por qué é. Onde hai roupas; onde as mulleres lavan roupas disas, con flores... ise é o pior. Debe ser pola vista ou eisí; bótase (el lagarto contra las mujeres). Son nemigos diso.»

2.^a La segunda versión, de una mujer de 65 años, alude a esa costumbre imputada a la «cobra» de introducirse en la boca de los incautos. Refuerza su argumentación con «casos sucedidos» a «home» concretos:

«O sardón defende ó home, e tírase máis contra as mulleres; e en cambio, a cobra é amiga das mulleres. A cobra é peligrosa. Houbo un home que foi unha vez a beber auga no rego, e deitouse no chan pra beber; a cando estaba a beber sentiou un frío; algo moi frío nos labios, e foi levala man á boca ¡e era unha cobra! ¡era unha cobra que fora pola auga pra meterselle na boca! Iso é porque as cobras métense na boca cando poden. Houbo outro de alí, de C... que quedou dormido contra unhas silvas, e meteuselle unha cobra na boca; ¡E logo nona podía sacar! ¡Tivo que andar coila na boca hasta que lla sacaron. Dican que a cobra é tan fría, a pel da cobra, que se te toca déixache fría a parte onde te tocou; o P. do T. diz que andaba a apañala herba, a pasoulle unha cobra pola man; e meteuselle un frío na man, que diz que nono podía sacar. A cobra é fría, a sua pel, e a do sardón tamén, coisas escamas que teñen.»

3.^a Otra versión, de un varón de cerca de 40 años, alude a la «enemistad» del sardón por las mujeres, sin referirse a la «cobra». La parquedad de detalles y la referencia a que lo expresado es algo que «dicían antes», indican el distanciamiento moral y cognitivo del informante respecto a la tradición. Aunque la ha escuchado, cuestiona lo que explica y, quizá, lo que implica; en todo caso, teniéndola poco más que por un «conto» apenas le otorga importancia. Por otro lado, el informante introduce un matiz diferencial en el sentido de la relación «sardón»-«home». No indica ya que «o sardón é amigo do home» defendiéndole por ello, sino que aquél defiende a éste «si se fan amigos». Es decir, el vínculo entre seres de distinto orden y similar sexo no es ya natural, innato, sino un proceso relacional («sociológico») eventual y condicionalmente posible. La cosmovisión del informante no es la tradicional: para él las realidades del orden humano ya no se identi-

fican con las del orden natural global. Ambos órdenes (ya) son diferentes, autónomos, aunque correlacionados de un modo interactivo:

«Sí, dicían que os sardóns tiran máis pró home, e deféndeno se se fan amigos; e tírase ás mulleres cando teñen iso, a regra. Iso dicíase antes.»

Existen materiales publicados por dos autores, referentes a la tradición «sardón» vs. «cobra».

A) Fermín Bouza Brey ha tratado específicamente dicha tradición, desde una perspectiva etnográfica, en «El lagarto en el folklore gallego-portugués»¹, uno de cuyos capítulos, «la leyenda sexual del lagarto», recoge datos de diversos ámbitos geográficos: «O sardao é amigo das homens e a cobra ten un afecto especial pelas mulleres, se dice en Portugal³»; «El lagarto es el amigo del hombre, al que protege de todas las asechanzas de la culebra como amiga de la mujer, se dice en Castilla»⁴; «Es general referir que cuando algún hombre duerme en el campo y una culebra se acerca para hacerle daño, hay siempre un lagarto vigilante que le avisa del peligro (...)»⁵; «Es también tradicional el que nuestro animal persigue tenazmente a las mujeres porque le duele la cabeza al verlas»⁶; «También se dice que las persigue para introducirseles por el sexo»⁷.

B) M.^a del Mar Llinares hace referencia a esta tradición en su obra «Os mouros no imaxinario popular galego»: «Dentro das creencias relacionadas cós animais, a serpe aparece unha vez máis relacionada coa muller. As serpes son inimigas dos homes, e atácanos se os atopan durmindo no monte. Tentan entón metérselles pola boca, resultando se-lo defensor do home o lagarto.. O lagarto esperta ó home cando a cobra está a piques de atacalo, ou ataca ás mulleres: ataca ás rapazas que están menstruando (...) ou doille a cabeza cando ve unha muller (...). Esta animadversión “chega ata o punto de que moitas veces un lagarto introducese na vaxina dunha muller”: “¡El lagarto persigue a las mujeres para introducirseles en la vagina. Se dice haber ocurrido esto, por ejemplo, a una muchacha que iba a casarse” (...) Esta identificación home-lagarto enfrentada á que se fai entre muller e serpe tamén se ve reproducida nas historias de mouros, nas que estes aparecen en forma de lagarto, mentres as mouras aparecen en forma de serpe»⁸.

Seguidamente presentaré un estudio de las concepciones y valoraciones tradicionales de «home», «muller», «sardón» y «cobra», tal y como se observan en el planteamiento de la vida cotidiana y el refranero de la parroquia bajomiñota donde obtuve el material etnográfico.

1. Bouza Brey, F. (1982): *Etnografía y folklore de Galicia*. Ed. preparada por Bouza Alvarez, J. Luis. T. I. Vigo, pp. 61-80.

2. Bouza Brey, F. (1982): op. cit., pp. 69-72.

3. Id., id.: pp. 69-70.

4., 5., 6., 7. Id., id., p. 70.

8. Llinares García, Mar (1990): *Os mouros no imaxinario popular galego*. Santiago, p. 59.

«HOME» Y «MULLER», Y «SARDON» Y «COBRA»: CONCEPCIONES, VALORACIONES Y SIMBOLISMOS

En el pasado, ambos sexos se afanaban en el desarrollo del policultivo doméstico, en la mayoría de las casas parroquiales, ya que la actividad agropecuaria era su único medio de subsistencia. Sólo en una minoría de casas —en la 1.^a mitad del s. XX— el «home», el marido, se ocupaba como «canteiro», «picapedreiro» o albañil fuera del ámbito doméstico. Las faenas agropecuarias, y las enmarcadas dentro del edificio-vivienda devenían, en tales casos, en ocupaciones ejecutadas casi únicamente por la «muller». En tales casos —abrumadoramente predominantes hoy día— el «home» restringía su dedicación a las «veigas» o fincas de policultivo, al tiempo que restaba tras la jornada o la semana laborales.

Pero usualmente «home» y «muller» cooperaban en las labores críticas de los ciclos agrarios («bota-las patatas»; «sementeiras»; «sachas»; «vindima», etc.), siendo otras tareas indistintamente ejecutadas por una u otro («follata-las viñas»).

Ciertas labores agrarias, y ciclos de cultivo completos, eran exclusivamente desempeñados por la mujer (el cultivo de hortalizas). Al hombre no se le asignaba la totalidad de ningún cultivo, y sólo le eran específicas tareas como «cava-las viñas» o elaborar el «viño», restringidas temporamente. También correspondía a la mujer el ordeño y cuidado cotidiano del ganado y el trabajo doméstico: intramuros, la casa era y es un ámbito laboral *exclusiva y expresamente* asignado a la «muller». La jornada femenina se prolongaba hasta el «lavadeiro» del «lugar» o acudiendo a la «tenda» parroquial. Sólo a caballo de tales quehaceres, la mujer casada encontraba y encuentra ocasión de relacionarse con «veciñas» del «lugar» o de «barrios» cercanos. «Tendas» y «bares» locales, invariablemente se disponen anejos, regentados por un mismo propietario; pero entre una y otro siempre media un muro de separación, y el acceso se realiza por sendas puertas independientes. Pues bien; el «bar», espacio de esparcimiento, «chiquiteo» y juegos de naipes es coto masculino vedado a la mujer. Para ésta queda la «tenda», escenario de breves intercambios de impresiones entre «veciñas»; pero su presencia en la «tenda» sólo se justifica por el hecho de «realizar una transacción necesaria para la casa» (justificación laboral), en tanto que la concurrencia masculina al «bar» sólo «se justifica» como ocasión de esparcimiento («pra pasalo tempo»). Esta segregación de espacios, que implica segregación de ámbitos y modos de relación específicos de cada sexo, es un destacado indicador simbólico de una idea que informa tanto la organización de la autoridad doméstica como la concepción de la identidad de «home» en oposición a la de «muller».

En principio, un contraste patente entre los modelos culturales de condición masculina y femenina, consiste en que toda actividad asignada a la segunda —incluidas las ocasiones de departir con «veciñas»— está concebi-

da y prescrita como «actividad laboral». El «pasalo tempo» es coto y privilegio masculino. En cambio «as cousas de mulleres» implican la dedicación expresa a cierta tarea que dé razón de cualquier desplazamiento y encuentro vecinal. Los espacios de relación femenina coinciden con los escenarios de ejecución de las plurales labores cotidianas al servicio de la casa: espacios de relación y diálogo que sólo lo son a condición de conformarse, a la par, en espacios laborales. El lugar de la mujer es un «espacio restringido» netamente laboral, circunscrito a «veigas», casa, «lavadeiro», «tenda» y los «camiños» y «turreiros» que marcan los trayectos entre unos y otros. El «lavadeiro» es ámbito «exclusivamente femenino» que nos ofrece un particular interés, puesto que en una de las versiones de la tradición que tratamos se indica que «o lagarto tírase máis á muller (...) onde as mulleres lavan roupas disas». Al «lavadeiro» concurren cotidianamente «veciñas» de «barrios» próximos. Maliciosamente los hombres denominan «mintideiros» a tales lavaderos, aludiendo peyorativamente a su carácter de foros de diálogo — «faladuría»— donde se opina de lo propio y lo ajeno. Tres aspectos simbolicizadores de la «femineidad activa, poderosa y subversora» —idea que también representa la «cobra», si bien ésta incluye el matiz «triumfante»— se citan en la imagen «mulleres lavando roupa» y «falandu no lavadeiro»: (1) El agua y la actividad vinculada al agua («toda tarea doméstica vinculada al contacto con el agua está restringida a la mujer y vedada al hombre» = «el agua representa por antonomasia la condición femenina» = «La actividad mediatizada por el agua cualifica metonímicamente a su autor como “femenino”, como mujer» = «La mujer-ante (con)-el agua es la mujer potenciada, dotada de poder femenino activo, extralimitado y que excluye al hombre y lo masculino» = «El agua es el anti-poder femenino opuesto y sublevado contra el hombre»). (2) Mujeres (mujer «multiplicada» = identidad de «muller» reforzada) *dominando* la palabra y utilizándola a su propio albedrío —la norma tradicional consiste en que el marido, como representante de la casa y director de la familia, monopolice los diálogos con vecinos, y que en presencia del marido la mujer deba callar; la palabra, la locución, es factor y expresión de autoridad, símbolo y motor de poder, porque quien la controla se instituye en mediador, identificador y cabeza (dueño) de la casa, en las relaciones de ésta con la comunidad. Quien habla decide, y la capacidad decisoria estriba y se manifiesta en «tener (poseer) la última o única palabra» = «inversión del orden; la mujer, acaparando la palabra en un ámbito femenino, se instituye en antirepresentante y portavoz de la casa ante una comunidad feminizada» = «la mujer domina singular y colectivamente al hombre». (3) el «lavadeiro» es encrucijada o anti-«turreiro» (anti-foro) de la comunidad vecinal, dominado por las mujeres; «Las mujeres controlan tal anti-centro, reuniéndose y opinando en el “lavadeiro” a espaldas de los hombres (= como las “bruxas” de las tradiciones orales controlan *nocturnamente* “subversivamente” el “turreiro”, cuando se reúnen a “facelos seus esconxuros” la noche de San Juan; la noche que representa la inversión de todo orden) = “dominio femenino activo de la comuni-

dad” = “comunidad de mujeres que subyugan a los hombres invirtiendo el orden de autoridad”».

Retomando la descripción de las condiciones reales de la existencia cotidiana de la mujer, correspondiendo a ésta la ejecución de la mayoría de las faenas productivas o de mantenimiento, que dotan de viabilidad a la producción agropecuaria, así como la administración de los «asuntos menores» intramuros de la vivienda, la «muller» se conforma en nexo integrador que con su trabajo constante y diversificado orientaba hacia la subsistencia al sistema casa-policultivo-poligianadería. Específicamente asignadas al hombre eran ciertas faenas agrarias especialmente pesadas y las dedicaciones que comportaban relación con extraños y contraprestaciones monetarias de cierta magnitud: compra-venta de ganado y fincas; empleos no agrícolas. El hombre, como «cabeza de familia» o «amo da casa», asumía cuanto afectase sustancialmente a la economía y al grupo doméstico en la decisiva relación de éste con el exterior, constituyéndose en el miembro preeminente, en el representante-intermediario. Ello implica que el «home» «ha de asumir la plena autoridad dentro de su grupo doméstico»; y consecuentemente, que la «muller» «ha de quedar subordinada al criterio, palabra y mandato del “home”-marido»: «O home manda sempre adentro e afora de casa, non sendo que estei afora, no traballo, porque entón é a muller quen decide. Pero o arranxo da casa, dos asuntos da casa e das fincas, os traballos nas veigas, é cousa da muller. As decisións tocantes á casa e gastos tómanse de común acordo entre os dous, pero o home é quen ten a última palabra»⁹.

La subordinación femenina de antaño es así evocada por una informante: «Antes, a vida que levaban as mulleres era moi perra, era como se fóramos unhas escravas; ó casar os homes querían á muller pra lles manter; pra facela comida e pasar todo o día na cociña, ou se non a lavar e a cavar regos nas veigas. E coidadiño con responder, que podías levar unha palleira.»

También para el refranero «el espacio propio de la mujer ha de constreñirse a los límites de casa y fincas»; «el rol de la mujer ha de consistir en el desempeño continuo, recatado y diligente de los trabajos domésticos»; que «la actitud propia de la mujer se resume en la discreta, acrítica y silenciosa obediencia hacia el “home”-marido, sin transgredir los límites que separan espacios femenino y masculino; cuidando de no exponerse (ex-posición como “exhibición”) ante otros “homes”»:

—«Muller rideira, e que sabe latín, nunca dai bon fin» («el saber y la seguridad en la mujer pueden subvertir la jerarquía conyugal»).

9. Todos estos aspectos del concepto tradicional del «home» y la «muller» y sus relaciones dentro del vínculo doméstico-conyugal, así como las informaciones que incluyo, obtenidas de habitantes de la parroquia bajomiñota, los desarrollo en: Couceiro Domínguez, Enrique (1990): *Antropología del cambio socio-cultural y redefinición de la identidad colectiva en una parroquia del sur de Pontevedra*, vol. III, tesis doctoral inédita, pp. 614-640.

—«A muller que lle bate ó home, fai ben, se pode»; y «Home casado, (nin) muller é». Con ironía e hipérbole ambos refranes sugieren al hombre (no a la mujer) que «El hombre ha de mantener su autoridad sobre la mujer con vigilancia, conocimiento y, en último caso, coercitivamente; si no, el orden se invertirá». También implica la idea de que «la labor de imposición masculina ha de incrementar su empeño y diligencia en el matrimonio». El corolario de la prescripción de la «prevalencia masculina, que ha de tomar consistencia de realidad en la práctica de la vida cotidiana» es obviamente la prescripción de la «supeditación femenina». Para la «muller» queda adscrito el «ser sometida» por el varón: una identificación en la subordinación.

—«A muller e á mula, o pau as cura». La «muller», asociada sintagmática e hiperbólicamente a la «mula», aparece para reafirmar la idea de que «con la primera hay que tener mano firme y evitar condescendencias». También enfoca otros connotata: la idea de «inferioridad femenina» enfatizada con la asimilación figurada «la mujer es (como) la mula»; y la presentación de la mujer como una virtual «pertenencia integrante del capital doméstico». Esta cosificación de la mujer como bien a proteger y guardar es correlativa a la sumisión que se le impone, al cierto grado de nesciencia que en ella se valora, y con el recato al que se la reduce. Nótese cómo se figura la idea de «enderezar moralmente» con el término curar: «las artimañas femeninas deben ser físicamente tratadas como si fuesen enfermedades». La «medicina», el «pau» (la pura imposición coactiva). Este refrán simboliza exactamente la misma proposición que el episodio del «sardón» acosando a las «mulleres».

—«Nunca vin lebres ó xugo nin coellos o arado; as mulleres entre os homes é gando moi mal gardado». Además de reiterar la analogía «mujer en estado anómalo-animal» («mujer-pertenencia masculina»; «mujer= ser de identidad subordinada»; «cuasi-objeto»), este refrán presenta la anomalía moral (una «muller entre os homes»; expuesta ante otros, negando con ello el dominio de un sólo hombre sobre sí) como sinónimo de absurdo ontológico («lebres o xugo», «coellos o arado») casi carnavalesco.

La necesidad de «guardar (a) la mujer evitando su exposición a la codicia ajena» también es resaltada por el irónico «Muller subiadeira que fía de pé, boa muller é»; o en la «copla» en la que el pretendiente reprende el exhibicionismo de aquella que toma como la «propiedad» que será a partir del «casamiento»: «Non te asomes á ventana/Non me sexas ventaneira/que a cuba de bon viño/non necesita bandeira».

La cualificación-segregación de espacios y actividades remarca y consagra la diferencia de condiciones-identidades sexuales: el «home», «amo de casa» y de su «muller», culmina y simboliza su predominio en su monopolio de un tiempo y espacio dedicados exclusivamente a su esparcimiento: el «bar» para «pasalo tempo». Para la subordinación, la interrelación con las «veciñas» no puede desligarse de cualquier labor. No se acompaña de napes o «tazas de viños», sino de ropa a lavar o del «feixe de herba» a «apañar».

Como contrapunto, el imperio masculino requiere la evitación por el «home» de unos espacios asignados en exclusiva a la mujer: «cocina» y «lavadeiro». El que el «home» «incurra» en actividades de la «cocina» o en lavar ropa supone un «baldón» que resulta de, y significa, la pérdida de su autoridad doméstica y de su misma identidad de «home»: «Os homes que se meten na *vida* da muller chamanlles Xan da Cona, ou homiños, porque non se fan respetare das mulleres. Con eles píntase un carallo (se les tiene en nada). Son lavavacinillas, lavapinicos. Dícese “Ise non val pra nada, non é home; é un lavavacinillas e a muller mande nél”».

El informante perfila esta ecuación semántica:

«Home» que

frecuenta espacios femeninos
realiza labores femeninas

{ «Xan da Cona»
«Lavavacinillas» }

= dominado por la mujer =

{ «homiño»
«(hombre que) non val pra nada» }

= (hombre «inferior» o «sin identidad moral») = «(hombre que) non é home»: «no-hombre»).

Recalco que la labor que la tradición escoge como símbolo antonomástico de la «identidad del “home” subordinado a la “muller”», es «lavar vacinillas». De nuevo entran en acción semántica «agua» y «lavar»: el hombre en contacto «laboral» con el agua representará al «hombre cautivo del poder femenino activo, y cuya identidad preeminente se ha tornado en identidad-en-subordinación, dependiente de la voluntad femenina».

La experiencia de la vida cotidiana se resiste al rígido encasillamiento con el que «ethos» y cosmovisión tradicionales conciben y regulan las relaciones «home»-«muller». La experiencia muestra que la «inferioridad intelectual» de la mujer es una falacia. Por otro lado, la autoridad masculina sólo se fundamenta en el hecho de la imposición de la voluntad del «home», para lo que éste ha de recelar de los conocimientos o capacidad de maniobra de la «muller» rechazar las opiniones que aquélla esgrima, para imponer el propio criterio. Para avisar de que «no hay que bajar la guardia», la concepción tradicional de la realidad ha de reconocer —contradiendo la «inferioridad» que se postula para la mujer— que la capacidad intelectual de ésta en cuanto menos similar a la del hombre. El refrán recalca enfáticamente esta idea: «Unha rapousa ten por sete galiñas, e unha muller por sete rapousas». Este dicho recarga de toda la serie de connotaciones negativas imputadas a la supuesta «inteligencia» de la zorra, al «peligroso, perverso y solapado» saber femenino; intensifica hiperbólicamente la idea de que «el mucho saber que es propio de la “muller” es en realidad mucha capacidad de maniobrar negativamente en contra del “home”», y, por lo tanto, éste «deber vigilar recelosamente comportamientos e intenciones de su mujer».

En la tercera versión supraescrita de la tradición se indica que el lagarto

«tírase ás mulleres cando tiñan iso, á regla». Otro aspecto de la etnografía local nos ofrece una pista sobre el significado de la mujer menstruando: «Non, cando a muller anda coa regla non se poden ter relacións disas, sexuais, porque é malo; poderían sair defectuosos os fillos».

La sangre menstrual representa —al igual que el agua en contacto con la mujer embarazada— la «sexualidad femenina potenciada o extralimitada»; «la sexualidad femenina peligrosa, perversora, infecunda o estéril por exceso». La «muller coa regla» simboliza, por tanto, un potenciamiento negativo, infecundo y peligroso de la sexualidad femenina humana», por el que el hombre ha de evitar a aquélla; pero un potenciamiento «pasajero». En otro nivel semántico, «a muller coa regla» metaforiza a «la mujer que puede subvertir activa, levantisca y perversamente, la autoridad del hombre». «Muller coa regla» y «cobra» enfocan en la tradición «sardón» vs. «cobra» prácticamente similar idea de «sexualidad femenina potenciada y perversa», pero con un matiz diferencial entre ambas: «latencia»/«emergencia». La «muller coa regla» es esa «insubordinación femenina amenazante pero aún pasiva, no desencadenada», que es prontamente detectada por la «sexualidad masculina activa» (el «sardón») y «conjurada ab orto». La «cobra» es la «insubordinación, la perversión femenina ya activa y desencadenada»; no prevista ni atajada por una «sexualidad masculina pasiva («home» que con descuido duerme bajo unas «silvas» o «bebe auga no rego» que precisamente por tal pasividad se ve atacada, negada como tal sexualidad masculina —cuyos atributos tradicionales son la actividad, la iniciativa, la imposición).

B. El «Sardón» y la «cobra»

En la comarca del Bajo Miño existen dos especies de lagartos, y dos de lagartijas. Los dos lagartos son el gran lagarto ocelado y el verdinegro. «Sardón», «cerdón» o «serdón» (las dos últimas, denominaciones en áreas próximas a la parroquia bajomiñota de referencia) y «lagarto arnal», «arnau» o «arnado» (en otras comarcas gallegas) designa a cualquiera de los individuos grandes (los machos, debido al notable dimorfismo sexual en lo referente al tamaño) de los lagartos; no obstante, «lagarto» se hace equivar a «sardón». «Sardón» y «lagarto» pueden considerarse términos sinónimos a través del conjunto de versiones de la tradición que nos ocupa: uno y otro son reputados como «amigos» y «defensores» del hombre y «enemigos» de la mujer, la «cobra» y las «lagartas». Estas «lagartas» entran en acción simbólica sólo en la primera versión aquí consignada (cf.) y lo hacen, evidentemente, como sinónimos a la «cobra». Su función alegórica es del todo análoga: son «reptiles femeninos» (se les supone tal sexo), «diferentes al “sardón”» e «inferiores» (más pequeñas); e implícitamente se les considera también «enemigas del hombre».

«Sardón» y «lagarto» son tácitamente considerados, pues, «especies

masculinas y superiores, dentro de su inferior naturaleza reptiliana». Es esta «superioridad en la inferioridad» («superioridad» figurada en su tamaño, implícita en su denominación «sardón» y connotativamente extendida al sexo masculino al que representan —del que «son amigos», «al que son afines», al que pertenecen y significan), lo que les hace actuar como eficaz y permanente defensa de lo masculino-humano frente a lo femenino-reptiliano; como «vencedor de la “cobra”».

«Sardón» designa en gallego al lagarto grande, «doblemente grande» — grande como «lagarto» (frente a las «lagartas») y grande como «sardón»—; el reptil «marcadamente grande», idea que invoca «marcadamente superior». La representación de la cualidad «superior» o «prevalente» por «lo marcadamente grande» es corroborada tanto por la equivalencia «lagarto arnal» = «sardón»¹⁰ como por el hecho de que en castellano¹¹ «sardón» designe a la «carrasca» o mata en encina achaparrada y enmarañada, y en asturiano al monte bajo, inculto y lleno de maleza, connotando «sardón», así «salvaje», «inculto», «bravío», «indómito» o «insubordinado».

El «sardón», en suma, refiere simbólicamente la idea de «sexualidad masculina activa, superior e indómita» ante la sexualidad femenina, en el orden natural. Y, correlativamente, la idea de «confirmación moral de la preeminencia de lo masculino sobre lo femenino en el orden humano»; una idea simboliza en secuencias textuales como «(lagarto) defensivo do home-«=>protector del hombre«=>amigo do home«/»tírase ás mulleres«=>corre atrás das mulleres«=>persigue a las mujeres para introducirseles por el sexo». Son dos ideas tradicionales sobre el «ser» y el «deber ser» de las relaciones entre sexos que, llegando incluso a influir sustancialmente en la organización y desarrollo de las relaciones vecinales de parroquia e incluso de las relaciones interparroquiales, informaban medularmente el orden de autoridad-subordinación del grupo doméstico-familiar, como intentaré demostrar.

La «cobra» es el ser que quizá más frecuente las diversas leyendas, tradiciones y prácticas terapéuticas y mágicas tanto de la cultura local tradicional como de la gallega en conjunto, siendo imposible reflejar aquí la enorme variedad de categorías, valores o antivalores e ideas connotados, que componen el amplio y profundo campo semántico de la misma y sus equivalentes simbólicos («serpiente grande»; «minas» o «pías de pólvora»; «veneno»; «muller» como «bruja»; «galiña negra con pitos»...) operando en múltiples textos legendarios y dramatizaciones mágico-rituales o terapéuticas.

—Para Mar Llinares García¹² las «cóbregas (...) representan a sexualidad femenina activa e polo tanto desmedida e perversa», estando simbólicamente asociadas (1.ª) a las «mouras» o hermosas mujeres encantadas; (2.ª) a «o leite» o leche. Así, la leche «posúe un dobre carácter; asexual, en tanto

10. Franco Grande, X. L. (1978): *Diccionario Galego-Catalán*, 4.ª ed. Vigo.

11. Moliner, María (1987): *Diccionario de uso del español*. Reimpresión, t. II. Madrid.

12. Llinares García, Mar (1990) op. cit., p. 59.

que alimento de nai a fillo, e sexual, en tanto que alimento de home a moura. (En diversas leyendas referidas por la autora, el hombre desencanta a la “moura” ofreciéndole leche. Cando a consumidora é unha muller pero o doador non é axeitado (de vaca a cóbrega) ou o consumo é excesivo (de nai a filla), o componente de tipo sexual perverso vese enormemente reforzado. A consecuencia (...) é unha muller cun apetito sexual desmedido e que ademais é a que toma a iniciativa na seducción sexual, o que vai totalmente en contra da idea dominante de muller pasiva e home activo»¹³. Las cobras también se asocian al agua, símbolo-metáfora de la «sexualidad femenina activa, perversa y anti-masculina», aun representando un elemento ambiguo, pues el agua en los «bautizos» prenatales —agua ritual— sirve tanto para evitar aborto¹⁴ como para realizar «esconxuros» para «corta-lo aire» o «sacalas bruxas fora». En aquel sentido negativo, «auga» es sinónimo de «cobra». Mar Llinares subraya el carácter de elemento ambiguo, mediador, que el agua comparte con la «leite» y la propia «moura»¹⁵; ambigüedad por la que el agua impide los abortos en el caso del bautismo prenatal y, en sentido inverso, la presencia de una embarazada en un río —no para bautizarse— debería provocar un aborto. La adición-intensificación |«muller» + «auga»| representa «feminidad redoblada, potente y activa», luego «feminidad de aspecto negativo». Por tanto |«muller» + embarazo + «auga» (no ritualmente consagrada por el bautismo)| → «aborto provocado por un potenciamiento excesivo y negativo de la sexualidad femenina» → «esterilidad procreativa».

Tal simbolismo lo confirma la etnografía que he recogido en la parroquia bajomiñota, donde la tradición proscribía taxativamente que las mujeres embarazadas «traballen con cousas húmidas», «recollan herba mollada» o «anden cá auga»; pero donde las mujeres que han visto malograrse anteriores embarazos realizan un «bautizo» prenatal bajo cierto «Ponte romano» sobre el río Tea para «poder ter familia».

Pero ¿dónde quedan explícitamente asociadas «cobra» y «auga»? Mar Llinares indica¹⁶ que «os cabelos femeninos metidos en auga durante algún tempo convértense en cobras».

13. Id., id., p. 54.

14. El tema de la negativa asociación «muller» (menstruando o embarazada) + «auga», y la inversión de esta tendencia negativa cuando el agua, con sal añadida, se emplea en bautismos prenatales, lo trata: Llinares García, Mar (1990): op. cit., pp. 54-55.

Al respecto de los bautismos prenatales, cf.:

Lisón Tolosana, C. (1986): *Variaciones en agua ritual*, en la obra del mismo autor *Antropología Social: reflexiones incidentales*. Madrid, pp. 49-79. Cf. también:

Pereira Poza, Antonio (1984): *Bautismo intraútero en cinco puentes del Condado de Salvatierra*, en *Actas del II Coloquio Galaico-Minhoto*. Santiago, 14-16 de abril de 1984, vol. I, pp. 397-404.

15. Llinares García, Mar (1990): op. cit., p. 55.

16. Id., id., p. 58.

La asociación «cabelos» (metonimia de la seducción femenina) + «auga» = «cobras» significa eficazmente la idea de que «la sexualidad femenina activada o potenciada conlleva perjuicio y perversión moral». La «cobra» mítica es «veneno»; es «morte». Pero la «cobra» resulta de unir «seducción femenina» (los cabellos) con un «potenciador de la sexualidad femenina activa» (el agua). Luego «el refuerzo de la seducción activa en la mujer provoca (las “cobras”=) perjuicio, inversión moral, infecundidad»; «cobra» bebiendo la leche de la vaca o de la mujer = malogro del recental o consunción del niño; embarazo + agua = aborto; la catástrofe.

También se rastrea la asociación «cobra»-«auga» en la segunda de las versiones «sardón» vs. «cobra» antedichas: la «cobra» *penetra en la boca del hombre* («amenaza y ataca la autoridad masculina», figurada en la «boca», sinécdoque de la palabra o la cabeza, «parte superior», y metáfora de la «prevalencia masculina»; y ello en oposición a la figura del «sardón» penetrando el sexo de la mujer: «atacando a la mujer en una parte baja», «en su inferioridad») *deslizándose por el agua que aquél, incautamente, se ha rebajado a beber*».

En la parroquia bajomiñota he recogido una mención a la transformación «hídrica» de cabellos femeninos en «cobras»: «Tí colles un pelo dunha muller; un pelo arrancado da cabeza, ¡arrancado ¿eh?, non cortado!; e o botas nun vaso de auga, e ós dous ou tres días volveuse unha cobra, coa cabeza, e os ollos e todo. Son probas que se ten feito».

En suma, «cobra», «leite», «auga» (no ritual), «cabelos» femeninos y también las flores equivalen al ser sintagmáticamente asociados entre sí y con la «muller» o la vaca; y refieren y refuerzan una misma idea implícita: «la sexualidad femenina activa y desmedida es perversa, nociva, infecunda e inmoral». La «cobra» es la antonomasia de esta idea: un símbolo más expresivo y acabado. Nótese que ésta es «producto» de la asociación de los otros («cabelos» + «auga»). Su simbolismo participa, como los otros, de ambivalencia semántica: el «auga», abortiva para la embarazada, ritualmente sacralizada por el bautismo prenatal, opera en el sentido opuesto, dando viabilidad a un embarazo de dudo éxito¹⁷. La «leite», que alimenta crías y «desencanta mouras», administrada en exceso o inconvenientemente adquiere una significación radicalmente negativa. La «cobra» también puede ser ambivalente. En la parroquia citada, en el pasado, con el tronco pelado de la «cobra» se elabora una *cocción* (elaboración que cambia el signo de la acción de la «cobra», como la bendición ritual del bautismo lo hace con el del agua) denominada eufemísticamente «caldo de *galiña do monte*», contra las «enfermedades do pulmón e dos bronquios». También de la «camisa» del ofidio se elabora una *cocción* administrada al ganado enfermo de las vías respiratorias.

17. Couceiro Domínguez, Enrique (1990): op. cit., vol. III, pp. 1.018-1.019. Referente al «bautizo» prenatal bajo el puente de A Fillaboa (Arantei, Salvatierra de Miño).

Sin embargo, en la «cobra» prevalece con mucho el simbolismo de negatividades; incluso el «caldo» obtenido de ella ha de cambiar el nombre de su ingrediente y recibir cocción para hacerlo consumible.

La prevalencia de las connotaciones negativas destaca en la posición estructural de la «cobra» en las leyendas de «mouros» y «encantos». En ellas¹⁸ el «encanto» es símbolo de una ambigüedad moral y existencial, metaforizada por su carácter proteico. El «encanto» es la transformabilidad en sí de un polo en otro, o el riesgo del hombre que con sus actos define su propio destino vital; puede atraer sobre sí la prosperidad, la vida plena, o por contra el desastre, la falta de descendencia, la miseria o la indefinición moral-existencial. Es el «encanto» el dilema vida/muerte, riqueza/miseria, salud/enfermedad, éxito/fracaso, fecundidad/infecundidad, dominio masculino/dominio femenino. Pero es el dilema «aún no solventado»; el destino aún —y siempre— por desentrañar. En él «muller» hermosa y «cobra» horripilante se transmutan recíprocamente entre sí, porque la «muller» —aspecto «pasivo, fecundo, próspero de la sexualidad femenina» (y del destino vital del hombre)— *no ha llegado a ser diferenciada plenamente de la «cobra»* (cariz «activo, estéril y nocivo de la sexualidad femenina) *al no haber recibido aún la acción del hombre*. «Muller» y «cobra» conforman un mismo «encanto», una misma indefinición ética y ontológica original en su encadenamiento de recíprocas transformaciones. «Son» la vida por vivir, el destino por desbrozar connotando, por tanto, la proto-definición de las señaladas bipolarizaciones categoriales esenciales, fundamentales para la existencia humana. El «encanto» refleja las posibilidades aún no definidas de la identidad masculina: el ganar la «muller» o el ser vencido y «encantado» por la «cobra» equivale al «ser o no ser “home”». Será éste quien, armándose de «saber, virtud y poder»¹⁹, «corte» la cadena de transformaciones en

18. Cf., entre otros: Taboada Chivite, Jesús (1982): *Las leyendas castreñas*, en *Ritos y creencias gallegas* (mismo autor). A Coruña, pp. 187-202.

González Reboredo, X. M. (1983): *Lendas Galegas de Tradición Oral*. Vigo.

Carré Alvarelos, Leandro (1980): *Las leyendas tradicionales gallegas*. 3.ª ed. Madrid. Risco, Vicente (1927): *Da mitoloxía popular galega. Os mouros encantados*, en *NOS*, n.º 43, pp. 10-15.

Risco, Vicente (1979): *Etnografía. Cultura espiritual*, en Otero Pedrayo, Ramón (Dir.): *Historia de Galiza*, vol. I. Madrid, pp. 283-285 (*Mitoloxía da serpente*); 292-296 (*As donas*); 309-331 (*As razas míticas*).

Villaverde Román, Xosé C. (1988) *Lendas de Moaña*. Agrupación Cultural Nos. Vigo.

19. En Couceiro Domínguez, Enrique (1990): op. cit., pp. 1.054-1.065, ofrezco un análisis de las leyendas de «mouros» y «encantarias» de la parroquia bajomiñota a la que me remito en el presente trabajo. En la p. 1.060 indico que esta «panoplia» de poderes-virtudes masculinos se encuentra explicitada en una inscripción de un importante pazo del municipio. Ésta reza: «El hijo que conservare / De sus padres la nobleza / meresce mayor grandeza / D'el que por sí la ganare / Para poder conservar / Tres cosas son menester / Saber, virtud y poder / y ninguna ha de faltar.»

el polo positivo, para «desfacelo encanto». Leer el «Libro de San Ciprián ó dereito e ó revés»; aguantar con valor el abrazo de la gran «cobra»; besarla con coraje o matarla, son trasuntos del «cortar el nudo gordiano» o de «derrocar la esfinge». Solventando el dilema del «ser o no ser» del hombre con las tres cualidades citadas (implícitas en las diferentes versiones de estas leyendas) el protagonista se identifica como «home», y crea las bases de la «boa fada» vital. Con ello disocia lo moral de lo inmoral, prosperidad de miseria; «muller» y «cobra», aniquilando al segundo término de las bipolaridades y afirmando como absolutamente prevalente al primero. «Matar á cobra» y «desencantar a muller» equivalen a dar identidad inequívoca y monovalente de «muller» a tal mujer, no ya de «moura». E implica cortar la cadena de transformaciones en el eslabón de la «feminidad pasiva, encauzada y encauzable, dominada y dominable». Temer a la «cobra» y huir cuando se enrosca, o fallar al leer y desleer el grimorio suponen, por contra, la apoteosis y victoria del reptil y el «encanto». Así, el «home» «desencantador» queda «encantado» por su impericia, cobardía o vicio; a merced, en lo sucesivo, de la «cobra», de la «feminidad extralimitada, perversa»; «fatalmente seducido», para su ruina, porque la «cobra» es el «negro destino que condena al hombre a una inexistencia-en-la-existencia, a ser enajenado por una feminidad «perversa por dominante y activa» que le destierra del «locus» identitario de los «homes». En otras palabras, la «sexualidad femenina activa y dominante» desvirtúa en pasiva-subordinada a la sexualidad masculina, desdibujando sus referencias identitarias. La «cobra» «encanta», convierte en «canto» o «piedra» amorfa, pasiva e irremedible al «home» de la leyenda que, enfrentándose a ella, pierda el reto. Un reto que necesariamente ha de afrontar aquél, pues es el de su propio destino. Sus armas, esos «saber, virtud y poder» que guarda en sí y que, al cabo, son el verdadero «tesouro» que guarda el «encanto». Esgrimiéndolos, triunfará, enderezando su destino e identidad de «home»; una «identidad masculina activa-ergo-positiva» de la cual es simbólico paradigma el «sardón» en la tradición que nos ocupa, porque lo cierto es que un análisis del simbolismo en profundidad puede mostrarnos la convergencia de las leyendas de «mouras» y «encantos» y la tradición «sardón» vs. «cobra» en la significación de la misma idea o principio moral básico: «El “home” debe identificarse como tal y labrarse un destino acorde, identificando a la «muller» como «muller», cosa sólo posible asumiendo él la faceta activa, la iniciativa; estableciendo su dominio sobre aquélla relegándola al polo pasivo, subordinado, dentro de la relación conyugal».

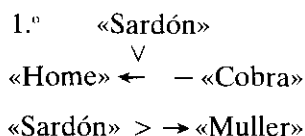
ANALISIS DE LA ESTRUCTURA DE LA TRADICION

Reuniendo el conjunto de versiones de «sardón» vs. «cobra», y clasificando a sus cuatro protagonistas dentro del cruce de las variables sexo y orden; asignando a cada uno las acciones o condiciones que se les imputa

literalmente, y significando con flechas el sentido de la acción, podemos elaborar el gráfico de la página siguiente, que ilustra la estructura superficial de la tradición.

En el gráfico se observa que la tradición yuxtapone dos «episodios» o «relatos» distintos, aunque vinculados por el «sardón» o «lagarto». El que éste aparezca como nexo sugiere la existencia de una relación de sentido entre los «relatos»; una relación que considero de equivalencia. La idea que simboliza la interposición del «sardón», defendiendo al «home» del asalto de la «cobra», es análoga a la del «acoso» del «sardón» a la «muller» que connota «peligro para el hombre». El «sardón» es el nexo al tratarse del único personaje que interviene directamente en los dos «episodios» resolviendo contundente las situaciones: él es el protagonista supremo, el que «tiene la última palabra».

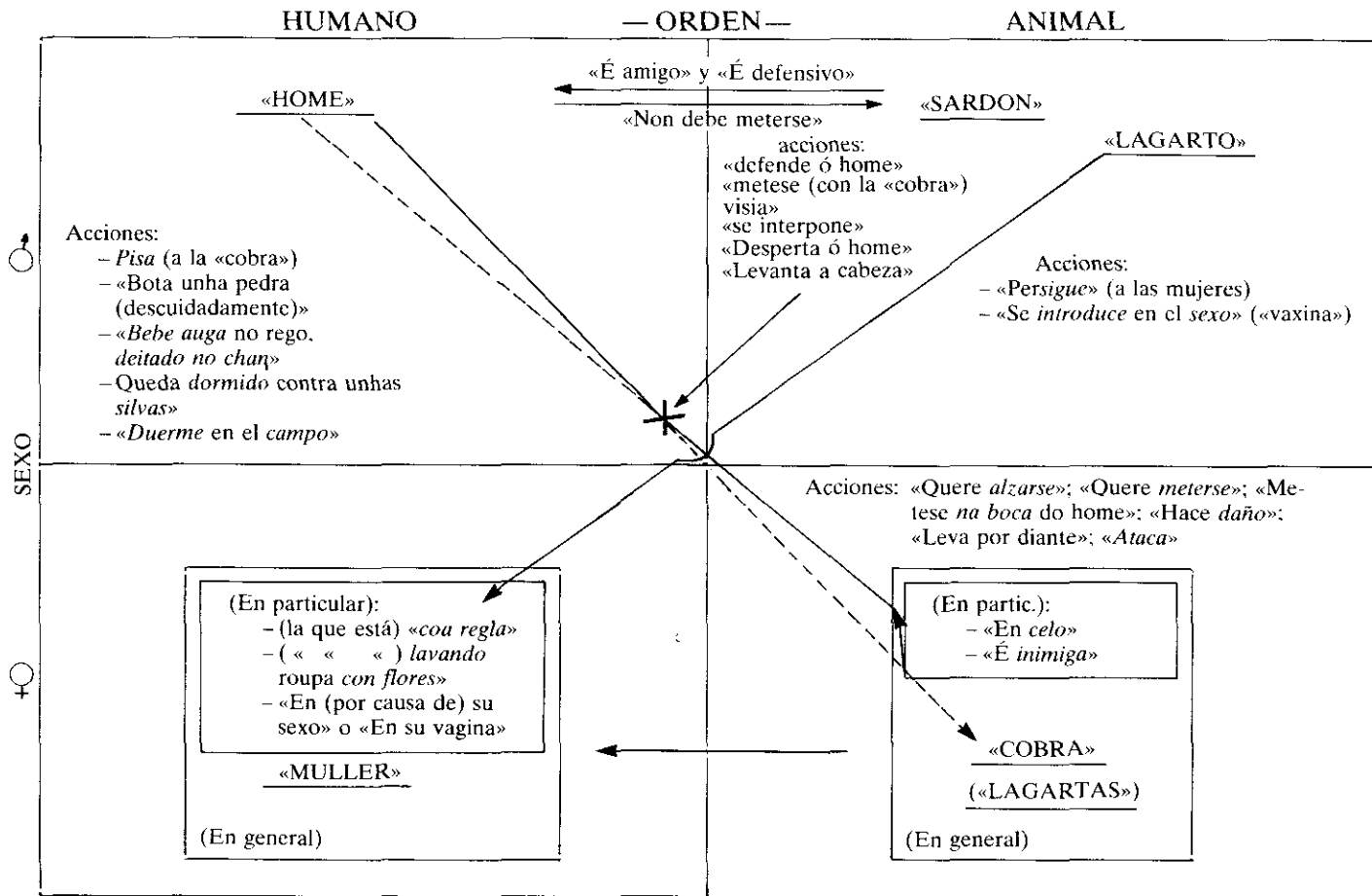
Los dos «relatos» sintetizados del conjunto de las versiones son (1.º) el que narra la defensa por el «sardón» del hombre incauto, atacado por la «cobra», y (2.º) el referido al acoso del «sardón» a la «muller». Esquemáticamente, la equivalencia es:



Lo que significa que (1.º) «La defensa prestada por el “sardón” al hombre incauto o vulnerable, frente a la “cobra” atacante», *equivale a* (2.º) «El acoso (dominio) del “sardón” sobre la mujer expuesta; de feminidad aún pasiva, limitada y subordinada, pero a punto de activarse, de desmedirse e insubordinarse» (y evitando tales amenazas al «dominar» la sexualidad femenina, constriñéndola en la «pasividad»).

En el primer episodio, las versiones indican que si el «sardón» interviene a favor del «home» es porque aquél «é amigo» de éste, y el home «non debe meterse có sardón (debe respetar lo que simboliza)». Este detalle fundamental invita a entender el primer episodio al modo condicional: «amistad» significa «cohesión», «unidad» y «solidaridad» entre «afines»; entre dos seres identificados en el sexo. Esta es la aportación del «sardón». La del hombre es el «non meterse có sardón», que puede traducirse como «obligación» de asumir cuanto el «sardón» significa. Es decir, «sólo asumiendo al “sardón” como afín, éste defenderá al “home” de la “cobra”. El “sardón” representa la “sexualidad masculina activa y positiva” y sus acciones, la “actitud activa” o “dominio de la iniciativa en las relaciones intersexuales”; “prudencia” (es cauto y diligente); “superioridad” (“levanta a cabeza”); “fortaleza”, “invulnerabilidad” y “dominio” (“vence” a la “cobra” y “some-te” a la “muller lavando roupa con flores” o que “está coa regra” (“susceptible de subordinarse, de tornarse seductora y perversa, dejando el recato”)).

Pero estas actitudes connotadas por el «sardón» son precisamente las



opuestas a las connotadas por el «home» víctima de la «cobra». Este es «pasivo» («está dormido»), «imprudente» («pisa» o «bota unha pedra» a la culebra, desatento); es «rebajado» («bebe agua deitado no chan»); es «vulnerable» (por su exposición, falta de cautela y excesiva confianza); es «dominable» (la «cobra» «conquista su autoridad» penetrando por su boca). El «home» atacado por la «cobra» representa por acción y omisión «la sexualidad masculina pasiva y negativa» que le condena a «enajenarse», negándose o perdiendo su identidad de «home»; pasando a ser un «no-hombre» o «un lavavacinillas», permitiendo que la mujer le seduzca —le «encante»— y predomine sobre él.

El que el «home» «asuma al “sardón” como afín» implica la identificación con las actitudes y valores que el saurio simboliza, *comportando la asunción la negación de los anti-valores del «home» atacado por la «cobra»*. Es decir, el «home» identificado con la «sexualidad masculina activa» *niega lo que le niega como «home»*, triunfando sobre la «sexualidad femenina activa, dominante». Por ello, el «sardón» rechaza a la «cobra» y «defiende ó home»; porque es el propio «home» que «desperta» a su «sexualidad masculina activa», reconociendo a tiempo los valores, actitudes y comportamiento que le definen y preservan como «home». Este «despertar» implica recobrar la iniciativa frente a la «sexualidad femenina», reduciéndola de «activa» y «desmedida» a «pasiva» y «mesurada». O bien implica (2.º episodio) «mantener esa iniciativa en el predominio» impidiendo que la «sexualidad femenina aún pasiva, subalterna y comedida, pero amenazando activarse, insubordinarse y desmedirse»; que esa «muller coa regla» o «lavando roupa» cruce la peligrosa barrera tras la que ella se convierte en «cobra».

El «sardón», en suma, es paradigma de lo que «debe asumir» el «home» para «respetarse» e identificarse como «home». La «amistad», «respeto» entre «sardón» y «home» simboliza la misma idea que la secuencia del «sardón» defendiendo al «home» de la «cobra», o del «relato» en que el lagarto acosa «preventivamente» a la «muller» «peligrosa»: «Sólo el hombre que asume una masculinidad activa, prudente, vigilante y la posición de autoridad en las relaciones intersexuales evitará ser anulado por una sexualidad femenina insurgente y perversora; y sólo él se autoidentificará como hombre, heteroidentificando con ello a la mujer como mujer».

El 2.º «episodio» de la tradición aclara cómo el varón «identifica a la mujer como mujer» (en la pasividad-subordinación) cuando aquél asume el polo activo-autoritario. «Muller coa regla» o «mulleres lavando roupa con flores» representan a la mujer que experimenta un potenciamiento negativo, infecundo y peligroso de la sexualidad femenina, connotando el «peligro de subvertir la autoridad masculina». En este sentido, «muller coa regla» y «cobra» casi enfocan la misma idea. Pero existe un básico matiz diferencial: la una, aún «coa regla», sigue siendo «muller»; y la «cobra», especialmente «en celos» es un *reptil inhumano*. La importancia semántica del matiz es grande: la «muller coa regla» —como el «sexo» o «vaxina» de la mujer acosada por el lagarto— representa la «insubordinación femenina aún pasi-

va; *marcada pero aún latente*; amenazante pero aún no desencadenada», mientras que la «cobra» es «la insubordinación *ya activa*, desencadenada, emergida e indómita». Pues bien, el «sardón» perseguidor de «mulleres coa regla» simboliza «el acto preventivo de dominación de la mujer por el hombre»; el «acto de subordinación de la mujer por una sexualidad masculina fortalecida y activa». Este episodio simboliza *específicamente* la interdependencia entre «consecución de la identidad de “home”» y «consecución de la indentidad de “muller”» a través de la «dominación del primero sobre la segunda-subyugación de la segunda por el primero». Ello es así porque es la «muller» «*peligrosamente*» *próxima al límite entre «valores», cualidades y posiciones jerárquicas propias de la «muller», y sus opuestos, «propios» del «home»* quien *da pie* a que la «sexualidad masculina activa y potenciada» se manifieste como tal al mostrar *en la práctica* los valores y actitudes que la cualifican y que «identifican al “home” que los ejerce como tal “home”». La «muller lavando roupa con flores» representa esa «insubordinación» femenina aún latente, pero abocada al fracaso desde el punto en que la intervención masculina dominante impide su activación (el «sardón») al tomar la *iniciativa* de una *acción* represiva disuasoria. Así, la tradición invita a entender que «el “home” se identifica como tal asumiendo una masculinidad activamente subyugadora de la feminidad; para lo que requiere cierto contrapoder femenino cuya amenaza latente provoque tal acción de manifiesto dominio varonil». Por ende, la «muller» queda identificada como «muller» «*siendo obligada* a asumir la postura de *ser dominada* y relegada a la pasividad». Entiéndase: *la tradición no sugiere que la «muller» se identifique al «subordinar-se»* (lo que implica que ésta toma la iniciativa aún para volverla contra sí misma), *sino que la «muller» se identifica al «ser-subordinada» manifiestamente por el «home»,* con lo que implica: obligar al «home» a ejercer un dominio activo, manifiesto, permanente y diligente, e identificar a la «muller» como complemento objeto de tal «dominar», «vigilar», «guardar» que identifican como «home» al varón que los realiza. Esta oposición identificadora, que define a «home» y «muller» como, respectivamente, «aquél que domina» y «la que es dominada», implica una ulterior idea: la «alter-entificación recíproca de sexos en un modelo jerárquico de relación, requiere una tensión permanente y ocasionalmente manifiesta en la práctica de la vida cotidiana y como condición necesaria». En este sentido, la tradición «sardón» vs. «cobra» y las leyendas de «encantos» constituyen sutiles herramientas de inculcación de los principios organizativos de las relaciones intersexuales, según seculares patrones ético-cognitivos.

En la página siguiente, ofrezco un esquema del análisis simbólico-estructural de la tradición «sardón» vs. «cobra», que ilustra explícitamente la dicotomía fundamental simbolizada: a la izquierda se plantea el conjunto de connotaciones del hecho, implícitamente sugerido de que el «hombre no respete al “sardón” (que el hombre no se identifique como tal al no respetar-se, asumiendo negativamente una masculinidad pasiva)». A la derecha se plantea el conjunto de connotaciones del hecho, explicitado, de que el

«hombre sea “amigo” del “sardón” y le respete (la asunción de una “masculinidad activa y positiva”)». Las connotaciones son, para el primer caso, la inversión del orden de autoridad masculina/subordinación femenina, y la consiguiente enajenación del «home» en «home-que non é home» y de la «muller» en «cobra». El segundo caso implica la afirmación o regeneración de orden de autoridad masculina y la identificación del varón como «home» (figuradamente como «sardón», paradigma de «home») en tanto se haga con el dominio y lo asegure contra «intrigas» femeninas.

LA TRADICION «SARDON» VS. «COBRA»: ACTIVACION DE LA «TENSION SEXUALIZADORA»

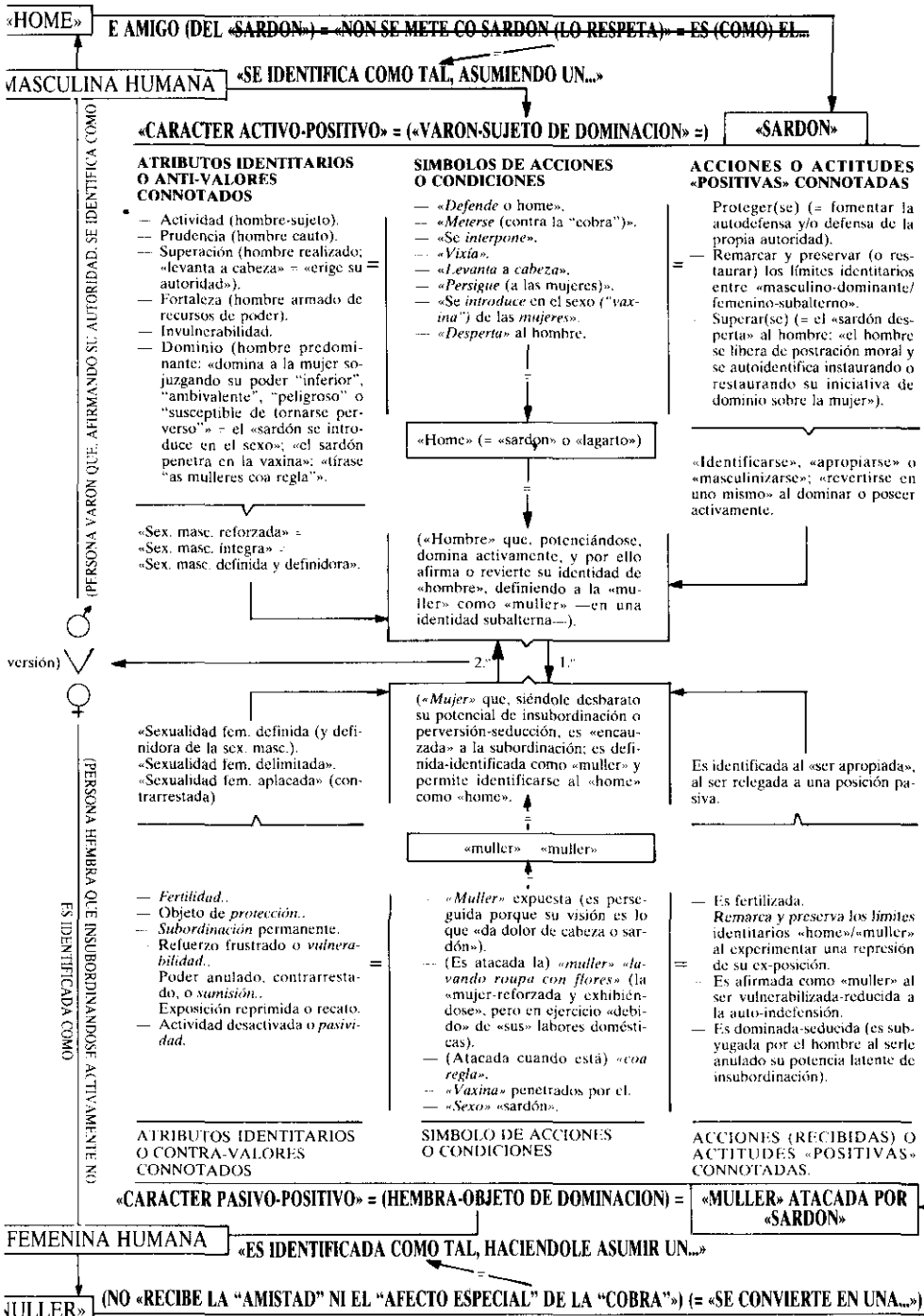
La tradición «sardón» vs. «cobra» es una construcción simbólico-ideológica que contribuye:

1.º A remarcar que «home» o «muller», siendo idénticos en su pertenencia al orden humano —opuesto al animal—, son diferentes (opuestos y «otros») en razón del sexo, con el añadido de que tal relación de oposición-alteridad sexual «es» asimétrica; asigna un carácter subalterno al polo «muller». También remarca que la alteridad sexual (alteridad fisiológica) se expresa y realiza en una oposición-alteridad de espacios, condiciones, rangos y tipos de trabajo «exclusivos» de uno u otro sexo. Hasta tal punto se correlaciona el dimorfismo sexual (aspecto biológico) con un sistema de asignación disyuntiva de espacios, labores, rangos de autoridad, etc., (aspecto cultural) que se fuerza al primero a tomar consistencia de realidad en el segundo, y viceversa: que cada uno «significa» al otro, deviniendo en interreferentes.

El «home» se identifica en su condición de «amo da casa» o «cabeza de familia»; en su monopolio de la autoridad y dirección dentro de la estructura jerarquizada de las relaciones internas del grupo doméstico-familiar y específicamente de la relación conyugal. También se identifica en la ejecución en exclusivo de ciertas labores cruciales para las viabilidad de la subsistencia doméstica por motivo de constituir los nexos de la economía casual con ámbitos más amplios, adquiriendo por ello un carácter estratégico. Son labores que reportan a su ejecutor poder como intermediario o representante de la casa, propiciando y consolidando la autoridad culturalmente asignada al hombre.

La «muller» se identifica (es identificada) como subyugada o constreñida a una actitud pasiva por parte del «home»; como quien es compelida a ejecutar en solitario tareas que aún suponiendo la base laboral de la subsistencia doméstica no reportan a su ejecutora autoridad en las relaciones doméstico-conyugales, aunque su diligente cumplimiento sí reporte prestigio como «muller» —una alabanza tradicional dirigida a la mujer que «se desvive» en sus labores agrodomésticas, consiste en la frase «é unha muller moi escrava»—. También se identifica la «muller» en la ocupación de ese

PRESCRITO POR EL ORDEN MORAL TRADICIONAL



«espacio retringido» en el que toda actividad desempeñada ha de implicar dedicación laboral; un espacio opuesto al «espacio amplio» que identifica al «home», en el que si la mayoría de las actividades realizadas son también laborales, otras son de neto esparcimiento —«ir tomar uns viños»—: privilegios masculinos a la vez efecto y expresión de esa alteridad-en-la-prevalencia que en relación a la mujer le es culturalmente asignada.

En resumen, la tradición «sardón» vs. «cobra» contribuye junto con la paremiología local, otras tradiciones y los mismos procesos de interacción cotidiana, a formalizar y organizar espacial y laboralmente, por oposición-en-jerarquía, la identidad del «home» y la de «muller» inspirándose en el dimorfismo biológico. Y recíproca y simultáneamente, contribuye a «masculinizar» o «feminizar» ciertos espacios, actividades condiciones, caracteres y actitudes.

2.º Pero dicha tradición significa algo más; formaliza y propone como hecho «real e incontestable», dado por la naturaleza (luego cuestión de sentido común), una condición que en sí es una prescripción *ética* general (algo que «debe ser»): la asimetría de la relación entre los opuestos. Presenta como «fenómeno» el valor «superioridad de lo masculino». O sea: propone como incontrovertible la prescripción «el “home” debe prevalecer activamente sobre la “muller”, pues en ello estriba su masculinidad»; y su reflejo, desde la otra perspectiva, de que «la “muller” debe ser subordinada a la autoridad del “home”» en tanto éste se afirme en el «lugar de lo masculino».

«Sardón» vs. «cobra», más allá de simbolizar la identidad de especie y la alteridad sexual, espacial, etc., entre «home» y «muller», significa e instituye la idea de que éstos «son diferentes, y difieren al ocupar opuestos rangos; al generar y mantener una tensión como dominante/subalterna, que les hace incommutables dentro, y en virtud de un sistema que asigna distintos roles, derechos y deberes, y que estructura jerárquicamente la relación, asignando autoridad decisoria e iniciativa al «home». La tradición basa su eficacia simbólica en presentar un estilo de vida, una organización-codificación ética de las relaciones hombre-mujer, un «deber-ser», como si fuese algo inmutable e independiente de voluntades individuales: algo «coherente por pertenecer a la estructura de la realidad global» y, por ende, «de la naturaleza humana». Y complementariamente, esa visión de la realidad que presenta a hombre y mujer humanamente idénticos («os cristianos» frente a «os animales») y diferentes por los sexos, asimétricos rangos de autoridad y confrontación de espacios, actividades y actitudes resulta investida de aceptabilidad moral y emocional. La tradición es eficaz instrumento de cognición y moralización debido a la interimplicación, recíproca complementariedad y «simple y fundamental congruencia»²⁰ entre «ethos» y cosmovisión

20. Geertz, Clifford (1988): *La interpretación de las culturas*. 1.ª reimpresión. Barcelona, p. 120.

que sugiere. Imaginando que en la naturaleza de dos especies reptilianas diferentes, y opuestas por el sexo, viene dada la alianza con los humanos de su «mismo» sexo, y la enemiga con los del «otro», la tradición va más allá de predicar y prescribir en clave metafórica, metonímica y prosopopéyica que el «home» «se identifica y debe identificarse» como tal al vincularse en relación de autoridad concretada en límites especiales, contraposición de labores y roles interactivos con la «muller», y mientras en tal relación ocupe el polo «dominante». Tampoco se limita a proclamar que debe mantenerse una tensión que oponga a los dos sexos; tensión que es lo que garantiza la bipolaridad, discontinuidad-alteridad entre sexos, e identificación de cada persona con la tipología que la cultura le asigna al correlacionarla con la morfología sexual que representa. La tradición «sardón» vs. «cobra» va más allá de perfilar y prescribir tal tensión sexualizadora-jerarquizadora: subraya que la misma «es y debe ser incuestionable porque no se restringe al orden de la realidad humana, sino que informa al orden cósmico global en el que aquél orden particular se integra»; es decir, que tal tensión «no es una norma provisional, arbitraria y revocable; una invención de un segmento de la humanidad para subyugar a otro segmento, sino una ley intrínseca a la naturaleza humana por serlo a la naturaleza de la realidad global en la que la primera se funde». Apoyo mi interpretación en la teoría sobre la confirmación recíproca entre «ethos» y cosmovisión de C. Geertz²¹.

Sin representar una construcción simbólica de carácter religioso, «Sardón» vs. «cobra» obtiene su fuerza de connotar un principio moral general a partir del cuál «deberían comportarse en sus relaciones mutuas hombre y mujer», indicando que «tal principio moral es el único coherente, intelectualmente razonable («Nunca vin lebres ó xugo...»), al ser «el único que se ajusta a la experiencia de la realidad» (la realidad de la cosmovisión tradicional). Además, refuerza esta idea sugiriendo tácitamente que «home» y «muller» («marido» y «mujer») «deben responsabilizarse de desarrollar dicho principio —principio que propongo denominar «tensión sexualizador-jerarquizante, garantizadora de la distensión-complementariedad, adaptativamente operativa, de los sexos conyugalmente relacionados»— porque lo representa como una «ley natural» inmanente a la naturaleza de *todos* los seres vivos, humanos y bestias.

Es posible argüir que tras esta tradición oral sólo hay un intento de racionalizar y legitimar —y perpetuar— el dominio masculino en la discriminación-subordinación femenina; una relación asimétrica que caracteriza «de facto» los procesos de interacción y de toma de decisiones en los ámbitos doméstico-conyugal y comunitario-vecinal. Al trasluz de esta tradición puede entreverse esa tendencia a dotar de «consistencia pétreo de realidad inmutable e incontrovertible» tal orden de autoridad-subordinación sexual.

La referencia del orden humano a un orden natural global («sardón» y

21. Id., id., p. 118.

«cobra» constituyen sinécdoques expresivas del orden animal y, por extensión, del orden natural) en cuya invariable ley de tensa oposición masculino/femenino arraigue la tensión «home»/«muller» se trata de una inversión ideológica de lo que en el fondo es un proceso lógico de signo contrario: una formalización-valoración antropomórfica de la naturaleza; una ideación de la «tensión sexualizadora de los seres vivos no-humanos, moldeada con el patrón sociocultural de la tensión sexualizador-jerarquizadora de «home»/«muller». Por ese procedimiento, lo que es realidad sociocultural (algo transformable) es «elevado» a la categoría de «realidad natural», esencial a cualquier naturaleza (algo inmutable). Y en recíproca complementariedad con este proceso intelectual, lo que es principio moral rector de las relaciones humanas es consagrado como «ley natural» —«el hombre ha de poder imponer y defender unos límites que lo identifiquen como dominador de la mujer; y ésta ha de contra-poder provocar en el hombre la imposición y defensa de tales límites para ser identificada-en-subordinación como mujer»—.

3.º Un ulterior aspecto clave connotado por la tradición forma parte del sentido general de ésta, y necesita de una cuidadosa aproximación para apreciarle. Es un hecho evidente el de que en las distintas versiones, ninguna de las acciones o reacciones de los personajes, y ninguna de las vinculaciones de «amistad» o «enemistad» presentan expresamente como sujeto/objeto directo, o como par de términos de interacción explícitamente conjuntado al binomio «home»/«muller». El «home» siempre aparece vinculándose por «amistad»-«respeto» al «sardón», u hostilmente enzarzado con la «cobra». Y la «muller» sólo aparece como receptora de «amistad» —y *no* emisora de «respeto»— de la «cobra», o siendo hostigada por el «sardón». Pero no encontraremos pasaje alguno que denote «amistad» o «enemistad *directa*, o *directo* «intercambio de hostilidades» entre «home» y «muller». Sin embargo, los reptiles sí interactúan o se relacionan «humanamente». El «sardón é amigo do home» y «enemigo da muller», y «vixía», «defende» o «está sempre (dispuesto) pra meterse xa en todo». La «cobra», amén de «ser amiga» de la mujer, «quere alzarse»; «ponse en pé»; «métese contigo», o «te leva por diante». La prosopopeya o personificación es obvia; figuración corroboradora del antropomorfismo con el que la cosmovisión tradicional concibe la naturaleza. Desde una perspectiva emic, el que «o sardón vixié», etc., no es un tropo sino una realidad; «realidad» que «demuestra el arraigo de lo humano en la esfera de la realidad natural global», en el plano connotativo; pero ¿por qué son estos reptiles los que invariable y exclusivamente reciben o inician la acción o relación bien con el «home», bien con la «muller»? ¿Por qué «sardón»/«cobra» frente a «muller»/«home»?

El «texto» no opone *directamente* «home» con «muller» ni a cualquier animal «masculino» a cualquier animal «femenino», sino a dos reptiles identificados-descualificados genéricamente como «fríos» y «cheos de escamas», amén de «rastreiros». Son dos seres «anfíbios», pues su «locus» es liminar y dual: suelo-subsuelo. Desde sus escondrijos hipogeos aparecen sub-

itamente en la superficie, marcando un excepcional movimiento ascendente. Así, la culebra «se alza» al atacar. El «sardón» «sempre» aparece «vixiando» con la cabeza levantada —pero es sabido²² que los niños lo capturan invocándole con fórmulas versificadas para que salga de su «casiña» o «anti-lugar» hipogeo que le es propio—. Son dos animales que «aparecen» y «desaparecen» coyuntural y estacionalmente; «están» y al poco «no están», lo que puede figurar que «son» en cierto sentido, y en otro «no son» como el resto de animales epigeos; que «son diferentes y ontológica y moralmente ambiguos» con respecto a estos últimos y al hombre. Además, «lagarto» y «cobra», junto al «sapo», «toupeira» y «saramaganta» son seres a los que tradiciones de toda Galicia imputan el contagio del «airo» o patógena influencia²³, siendo por ello acusados y ritualmente atacados con «esconxuros pra cortalo aire»²⁴. Es decir: en la concepción de salud y enfermedad, ambos reptiles adquieren un carácter ambiguo: a veces como elemento curativo (recordemos el «caldo da galiña do monte»), pero generalmente como agentes nocivos, hostiles a la salud (= a la vida) humana.

Sólo cabe concluir que estos reptiles representan la forma de vida «terrena» o «animal» más marcada y extremadamente «otra», en relación a la vida humana: los animales «diametralmente opuestos» a la identidad humana. Entre humanidad y «sardón»-«cobra» media la más marcada alteridad: éstos son la antonomasia de «lo animal» como opuesto a «lo humano», hasta el punto de que el «sardón» se «alía» con el «home», y la «cobra» con la «muller» sólo mediante respectivas identidades sexuales descubiertas por la imaginación. De este modo, «humano» y «reptiliano» se oponen como «cálido»/«frío»; «piel»/«escamas»; «saludable»/«patógeno»; «vida y prosperidad»/«enfermedad y muerte»; «terreno»/«subterráneo»; «manifiesto»/«oculto»; «alto»/«bajo»; «superior»/«inferior» y, en fin, «moralmente recto»/«moralmente torcido».

El «sardón» y la «cobra», realizando sus «humanas» acciones cargan, en fin, con la representación de la «labor de zapa» o de los «asuntos turbios» de las relaciones «home»-«muller»; de esa relación de tensa «rivalidad en la asimetría», generadora de las identidades de «home» y «muller», y de la organización jerarquizada de las mismas. Pero ¿por qué esa tensión se imagina parabólicamente, a través de los reptiles, y no se expresa en contraposiciones directas «home»/«muller»? A estos animalillos «rastreros» se les cuelga el sambenito de la sordidez de la rivalidad «home»/«muller» para que actúen como sordina de la misma sin que ello evite expresarla «en bajo tono»; sugerir su disimulada existencia y la necesidad de que se mantenga. Tal rivalidad se expresa irónica y oblicuamente debido a que *en el ámbito*

22. Bouza Brey, F. (1982): op. cit., pp. 65-69. Cf. también Alonso, Eliseo (1980): *Bajo Miño y Costa Sur*. A Guarda, p. 248.

23. Lis Quibén, Víctor (1980): *La medicina popular en Galicia*. Madrid, pp. 31-87.

24. Bouza Brey, F. (1982): op. cit., pp. 77-80.

del matrimonio, o sus prolegómenos, la «lucha por la identidad sexual» y por el mantenimiento de la autoridad masculina que enfrenta a ambos sexos en sorda y permanente tensión, es un asunto «turbio pero necesario» que ha de llevarse «de puertas adentro»; que cada cuál ha de dirimir «frente» a su cónyuge circunscribiéndolo al ámbito de la casa, sin que trascienda al vecindario, y siempre supeditándolo a la unidad y cohesión doméstico-conyugales.

El conflicto genera la identidad de cada polo enfrentado; gracias al marcaje latente y permanente el «home» se distingue de la «muller» conservando su autoridad. Pero es un conflicto que se expresa oblicuamente, haciendo entrar en escena a esos dos vicarios reptilianos, por ser un «aspecto inferior» que ha de mantenerse «latente», «oculto» como saurio y ofidio en invierno. Ello es así porque la tensión sexualizadora no es un fin en sí, sino un método; una permanente vigilancia mutua que, preservando la distribución de espacios labores y grado de autoridad asignado a cada sexo-cónyuge, y sendas identidades en recíproca oposición, es la garantía de algo que supera ese conflicto, sintetizando a los opuestos: la *complementariedad* adaptativamente operativa de los sexos jerárquicamente conyugados; o sea, la unidad de la vida doméstico-conyugal, de la *casa*.

La «muller» no puede representarse alzándose contra el «home (=marido)», ni éste imponiendo coactivamente su voluntad a la «muller», porque un principio moral básico tradicional prescribe el «*respeto*» mutuo —tal «respeto» es concepto local— entre cónyuges. La interrelación de «respeto conyugal» es asimétrica porque implica la asunción de la autoridad masculina, evitación de tareas y lugares «propios» del sexo opuesto, y evitación de abuso de poder por parte del «home» hacia la «muller» —así, el «sardón» restringe su ataque a las mujeres «que teñen a regla» o «que lavan roupa con flores», lo que implica que no ataca en otras condiciones—. Pero sobre todo, el «respeto» implica cohesión frente a «ingerencias de terceros»; colaboración y unidad de propósito y acción en lo que afecte a la economía familiar y a las relaciones con el vecindario y, en fin, estrecha unidad moral conyugal. Sólo así la casa permanecerá unida y viable.

El «respeto» es término con distintas implicaciones según se refiera a la actitud del «home» para con la «muller», o a la actitud de ésta hacia aquél. La diferencia fundamental estriba en que el «respeto» marital que la mujer «debe asumir» y desarrollar consiste en mostrarse sometida a la autoridad del «home»; reconocerle esta actividad cediéndole iniciativa y palabra, especialmente en la proyección doméstica cara al vecindario. Consiste en evitar cuanto comprometa o niegue formalmente tal autoridad.

El «respeto» del hombre para con su mujer consiste en reconocer y hacer reconocer activamente la identidad y la autonomía de ésta en la subordinación exclusiva hacia sí mismo: un «respeto» que exige que el «home» se haga «respetar», tomando la iniciativa y mostrando su autoridad. Si no se hace «respetar», la «cobra» se alza contra él. Si el «home» no es «precavido, vigilante, activo y autoritario —como el “sardón”— corre el riesgo de

“no ser home”); y en tal situación la «muller» «goza de cierta licencia» para «alzarse», «insubordinarse» como la «cobra» (recordemos el refrán «A muller que lle bate ó home, fai ben, se pode»). Quizá si la «cobra se alza», este «alzamiento» sirva de revulsivo, de tratamiento de choque que active «la aparición del “sardón”» o el «despertar» del «home»: el reencuentro de éste con su «locus» identitario éticamente prescrito, al reasumir su posición de autoridad y las faenas «apropiadas».

El «respeto» mutuo implica, en suma: (a) el mantenimiento permanente, latente o pasajeramente manifiesto, de la «tensión sexualizadora y disuasorio-jerarquizante» entre «home» y «muller»; y (b) El que tal tensión *quede subsumida en, o encubierta por* esa unidad de opuestos que es el vínculo conyugal, *el matrimonio*; que esa tensión se mantenga «latente», «sublimada» por y para la unificación conyugal, pero permanentemente operante: definiendo quién es «home» y quién «muller»; a quién corresponden determinados espacios de actividad, decidir y obedecer.

En suma, si la «tensión sexualizador-jerarquizante» es, dentro de las coordenadas cognitivas y axiológicas tradicionales, «algo que es preciso de mantener para la definición de las identidades de “home” y “muller”», para activar y preservar la distribución del trabajo y el orden de autoridad e interrelaciones en el seno de la casa, bajo las mismas coordenadas el orden matrimonial implica simultáneamente la reducción de tal tensión a un estado latente; su continua superación por una relación de sentido opuesto: una «distensión conyugal» que catalice unidad matrimonial y convivencia doméstica. Sólo desde que se alter-entifican «home» (=varón) y «muller» (=fémica), y desde que se cuidan de hacer valer y mantener tal tensión alter-entificadora en términos de la tradicional cosmovisión; sólo así puede desarrollarse la más concreta polarización «entificadora» «home» (=«marido») y «muller» (=«esposa»). Pero en cuanto se dé esta segunda polaridad, el «movimiento centrífugo» que implica aquella «tensión sexualizadora» debe quedar inmediatamente «domesticada» en función de la unidad doméstica; de esa «centrípeta» «distensión conyugal» que es la garantía de la complementariedad productivo-reproductiva y la convivencia.

Por ello la «tensión sexualizador-jerarquizante» es representada, como aspecto «inferior» y «oculto» a través de la tradición «sardón» vs. «cobra». El aspecto «humano» que, por contra, «debe mantenerse manifiesto» es la «distensión conyugal». Esta, síntesis doméstico-conyugal de «home»-marido y «muller»-esposa, sólo puede fundamentarse en la previa y constante «tensión sexualizadora» que identifica por enfrentamiento al «home»-varón y a la «muller»-hembra; pero a la vez, sólo puede erigirse regulando dicha tensión.

También es cierto que la cohesión convivencial doméstica, al basarse en la «tensión sexualizadora» y, a la par, al reprimirla, implica una ulterior tensión de identidades *en cada* cónyuge individual; en el «home», entre los aspectos «varón» y «marido», y en la «muller» entre «hembra» y «esposa». O bien: el «home»-«marido» nunca «se hará respetar» si no defiende, o si

transgrede, los límites laborales, espaciales o de autoridad que le definen como «home»-varón. A su vez, la «muller»-esposa perderá el «respeto» si no defiende «sus» espacios-actividades frente a la intromisión masculina, o si no guarda su margen de autonomía-en-la-subordinación; también lo perderá, en fin, si «viperinamente» transgrede esos límites simbólico-relacionales y topológico-laborales *dentro* de los que cobra su identidad de «muller»-hembra. Pero, a la vez, el celo excesivo en remarcar los límites identitarios «home»/«muller» como «varón»/«hembra» puede provocar tal intensificación de la «tensión sexualizadora» que ésta haga inviable la «distensión conyugal» y, con ella, la identidad «home»-«muller» como «marido»-«mujer». Es decir: sólo de la «tensión sexualizadora» puede derivarse la «distensión conyugal»; pero ésta sólo puede consolidarse manteniendo aquélla latente y exenta de conflictividad extralimitada. La extralimitación convierte la tensión en conflicto, y este conflicto «home»/«muller» (el «sardón» agrediendo a la «muller» o la «cobra» al «home») es un aspecto en sí «rastreiro», disgregador e inmoral; pero también es una estrategia que dosificado dentro de unas coordenadas de tiempo e intensidad estrictamente restringidas, puede regenerar el orden doméstico y el curso moral tradicional de las relaciones conyugales. «Sardón» y «cobra», los seres «inferiores», encarnan en su liza alegórica la idea de que «es necesaria una inmoralidad de fondo para el mantenimiento de la moral que gobierna las relaciones intersexuales y, específicamente, de la moral conyugal».

La tradición «sardón» vs. «cobra» expresa, en conclusión, que «existen ciertos límites que diferencian espacios, labores, condiciones, comportamientos y posiciones de autoridad en función del sexo, y que cada sexo se identifica ocupando el sistema de espacios, labores, etc., que cosmovisión y “ethos” le asignan; y que tales límites no deben ser transgredidos so pena de que la formalización de la identidad sexual, la organización del proceso de producción-reproducción y la estructura de relaciones del grupo doméstico y de la comunidad vecinal queden subvertidas, desarticuladas». También sugiere que es posible prevenir tales transgresiones, y cómo hacerlo (acoso del «lagarto» a la «muller»; prevenciones al «home» sobre cómo y cuándo puede ser atacado por la «cobra») e incluso cómo restaurar el orden ético-relacional una vez transgredido, desdibujado (interposición del «sardón», defendiendo al «home» contra la «cobra»).

OTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Cátedra Tomás, María: *Vacas y vaqueiros*, en Cátedra Tomás, María, y Sanmartín Arce, Ricardo (1979): *Vaqueiros y pescadores. Dos modos de vida*. Madrid, pp. 57-77.
- Cirlot, J. Eduardo (1988): *Serpiente*, en *Diccionario de símbolos*, 7.ª ed., Barcelona.
- Cothenet, Edouard: *Serpiente*, en Poupard, Paul (Dir.) (1987): *Diccionario de la religiones*. Herder. Barcelona.

- Fernández de Rota, José Antonio (1989): *Monfero actual: un pasado presente*, en *Actas do II Coloquio de Antropoloxía* (Museo do pobo Galego, abril 1989). Santiago, pp. 93-97.
- Frazer, J. G. (1989): *La rama dorada*, 12.ª reimpresión en España. Madrid, pp. 182, 222, 250-52, 569, 641, 676, 678-81, 736, 738, 758.
- Guerra Gómez, Manuel (1985): *Los dioses griegos y la salud de los hombres*. En *Jano*, 11 de diciembre de 1985-11 de enero de 1986, vol. XXIX, n.º 667-H, pp. 1.955 (35)-1.962 (42) —especialmente, pp. 1.959 (39)-1.960 (40)—.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1979): *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia (Antropología Cultural de Galicia, 2)*. Madrid.
- Mandianes Castro, Manuel (1984): *Loureses*. Vigo, pp. 13-18.
- Rodríguez Campos, Xaquín (1989): *Envidia e identidade social. Adaptación social e simbolización sexual na sociedade galega tradicional*, en *Actas do II Coloquio de Antropoloxía* (Museo do Pobo Galego, abril 1989). Santiago, pp. 93-97.
- Rodríguez López, Jesús (1974): *Supersticiones de Galicia. Y preocupaciones vulgares*, 7.ª ed. Lugo, pp. 147-153.