

# LA FIGURA DE LA SERPIENTE EN LA TRADICIÓN ORAL IBEROAMERICANA



Actas de la  
Primera Jornada Interdisciplinaria:  

---

La figura de la serpiente en la tradición  
oral entre Europa y América

Fundación Joaquín Díaz  
2017

Publicaciones Digitales  
[WWW.funjdiaz.net](http://WWW.funjdiaz.net)

# LA FIGURA DE LA SERPIENTE EN LA TRADICIÓN ORAL IBEROAMERICANA

Claudia Carranza Vera • Arturo Gutiérrez del Ángel • Héctor Medina Miranda  
Editores

Portada: Detalle del Cielo de Salamanca

Fotografía de Arturo Gutiérrez del Ángel; diseño de portada de Javier Hernández Castillo

La Primera Jornada Interdisciplinaria *La Figura de la Serpiente en la Tradición oral entre Europa y América* y la publicación de sus resultados en el presente libro se llevaron a cabo en el marco del proyecto "La diáspora wixarika...", Ciencia Básica-CONACyT 243126.

Responsable Técnico: Héctor M. Medina Miranda.

El orden de los editores se estableció alfabéticamente.

Deseamos expresar nuestro más sincero agradecimiento al Dr. Ángel Espina Barrio y a los miembros del *Instituto de Iberoamérica*, quienes nos recibieron con los brazos abiertos en la Universidad de Salamanca para la celebración de este evento. Gracias también a Marisol Montoya por su ayuda en la elaboración de estas memorias.

Esta edición es de libre distribución, siempre que se respete en formato y contenido como conjunto íntegro y se nombre la fuente original, tanto edición como autoría, si se cita en otras publicaciones.

© de los textos y sus imágenes: sus autores

© de la edición: Fundación Joaquín Díaz

Diseño y maquetación: Luis Vincent 2017



Fundación Joaquín Díaz • 2017

*Publicaciones Digitales*

**www.funjdiaz.net**

# ÍNDICE

## Introducción: La figura de la serpiente entre Europa y América: un enfoque interdisciplinario

Arturo Gutiérrez del Ángel 5

## I. La serpiente: dimensiones de una divinidad subterránea en los Andes

Francisco Gil García 13

## II: El abrazo de la serpiente: relatos y creencias sobre serpientes gigantes en Venezuela

Elizabeth Manjarrés Ramos 27

## III. Presencia de la *Chaayil Kaan* y otras serpientes en la tradición oral maya de Quintana Roo, México

Marcos Núñez Núñez 40

## IV. *Chaay Kaan, Xtáabay* y *Ya'ax che'*: representaciones de la serpiente y su ámbito femenino entre los mayas

Berenice Araceli Granados Vázquez 62

## V. La metamorfosis de la serpiente en la cultura mixteca

Ivy Alana Rieger 76

## VI. De la serpiente a la cuerda, un complejo transformador mesoamericano que se reproduce en la sociedad mestiza

Frédéric Saumade 87

## VII. La región de la alianza de las sierpes: los ríos en la mitología *wixarika*

Héctor Medina Miranda 97

## VIII. Remolinos, serpientes flechadas y animales diabólicos: la figura de la víbora entre relatos misioneros y mitología cora

Maria Benciolini 107

## IX. La víbora, sus personajes y transformaciones rituales entre los mexicaneros (nahuas) de Durango, México. Una mirada retrospectiva

Neyra Alvarado Solís 117

## X. El *witaru*, la serpiente cuidadora del agua. Tradición oral y simbolismo entre los rarámuri (tarahumaras) del norte de México

Abel Rodríguez López 125

**XI. Serpientes y Águilas en el pensamiento indígena del Occidente Mexicano y Suroeste de Estados Unidos**

Arturo Gutiérrez del Ángel 138

**XII. De mujeres y *bichas*: la culebra lactante en algunas narraciones orales del sur de España**

Margarita Paz Torres 151

**XIII. La serpiente en el Edén (narrativas en torno a los maléficos excesos de la sobremodernidad)**

Luis Díaz Viana 173

**XIV. La presencia de la serpiente en castigos sobrenaturales de diferentes relaciones de sucesos hispánicas (siglos XVI-XX)**

Claudia Carranza Vera 184

**XV. Representaciones bífidas: antropología e iconografía en torno a la figura de la serpiente en la Europa medieval**

Carlos Montes Pérez y José Manuel Barcia Paraje 201

**XVI. La leyenda de la bestia que murió atragantada: el lagarto de Jaén, entre Chaucer y Spielberg (ATU 74C\* Y ATU 136)**

José Manuel Pedrosa 217

INTRODUCCIÓN

LA FIGURA DE LA SERPIENTE ENTRE  
EUROPA Y AMÉRICA: UN ENFOQUE  
INTERDISCIPLINARIO

**Arturo Gutiérrez del Ángel**

*El Colegio de San Luís*

## INTRODUCCIÓN

## LA FIGURA DE LA SERPIENTE ENTRE EUROPA Y AMÉRICA: UN ENFOQUE INTERDISCIPLINARIO

Arturo Gutiérrez del Ángel

*El Colegio de San Luís*

*Escritura del fuego sobre el jade,  
grieta en la roca, reina de serpientes,  
columna de vapor, fuente en la peña,  
circo lunar, peñasco de las águilas,  
grano de anís, espina diminuta  
y mortal que da penas inmortales,  
pastora de los valles submarinos  
y guardiana del valle de los muertos,  
liana que cuelga del cantil del vértigo,  
enredadera, planta venenosa,  
flor de resurrección, uva de vida,  
señora de la flauta y del relámpago,  
terraza del jazmín, sal en la herida,  
ramo de rosas para el fusilado,  
nieve en agosto, luna del patíbulo,  
escritura del mar sobre el basalto,  
escritura del viento en el desierto,  
testamento del sol, granada, espiga,*

Octavio Paz

**S**e arrastran, vuelan, tienen plumas, escamas, castigan o reivindican las potencias del universo, los pecados, los deseos, son potencias eróticas, sensuales, portadoras de fertilidad. Las serpientes, decía Wharbur (2004 [1988]), producen una enorme fascinación en los seres humanos. Si bien todas ellas comparten, más o menos, una biología común, la pregunta que ronda este libro y se impone como eco metodológico son las razones de que diferentes culturas consideren a estos ofidios seres particulares, ocupando con frecuencia un papel ambiguo en las distintas cosmogonías: ¿qué tienen las serpientes para fascinar o repugnar de este modo? Esta pregunta fue acaso el pretexto para que en diciembre del 2014 nos reuniéramos un conjunto de especialistas en la Universidad de Salamanca, España, a discutir sobre las potestades de estos reptiles en culturas diversas, particularmente las de América y Europa. Fue única la ocasión para crear puentes entre diversas instituciones e investigadores permitiendo un diálogo interdisciplinario. La relación establecida entre literatura y antropología, a partir de la literatura tradicional, la oral e incluso ritual, favoreció las relaciones entre estudiosos de diferentes géneros y países que participaron en este encuentro y que hoy fructifica en el presente volumen.

Dependiendo de la cultura y el continente del que se trate, las serpientes han desempeñado papeles ambivalentes de acuerdo al significado que se le asigne: ora peligrosas, ora aliadas, ora eróticas. En la cultura judeocristiana normalmente este ofidio se asocia con el diablo, la tentación, el pecado y son la astucia y el conocimiento, "principios del mal", o el dragón "color de fuego, con siete cabezas y diez cuernos y sobre las cabezas siete diademas" (Apocalipsis, 12, 3-4), aunque también se impone

la ambigüedad de estos significados, pues son principio de vida, de conocimiento, como lo hizo saber Jesús de Nazaret al aconsejar a sus discípulos que “deben ser sabios como la serpiente”; la Biblia, en el Génesis, consideró que “la serpiente es el más astuto de todos los animales que Dios creó” (Génesis, 3-25). Esta ambigüedad puede reconocerse mejor en el libro de los Números de la Biblia, cuando en el éxodo hacia el monte Hor, Camono, del Mar Rojo, el pueblo de Israel habló en contra de Dios y Moisés, diciendo: “¿Por qué nos hiciste subir de Egipto para que muramos en este desierto? [...] y Dios envió serpientes ardientes”. El pueblo vio el poder de las serpientes y habló nuevamente con Moisés: “hemos pecado por haber hablado contra el señor y contra ti, rogamos al señor que quite estas serpientes”. En este pasaje si bien las serpientes son mortíferas, operan, a su vez, como herramienta de Dios para que el pueblo se arrepienta de sus pecados. Al retractarse, Dios le dice a Moisés: “Crea una serpiente ardiente y métela sobre un asta, y cualquiera que sea mordido y la mire, vivirá [...]” (Números 21:4-9). Con este pasaje caemos en cuenta de lo que Claudia Carranza (capítulo XIV) advierte a propósito de los castigos sobrenaturales, que las serpientes aparecen, principalmente en la edad media, como instrumento de punición sobrenatural hacia los pecadores, pues estos ofidios, dice la autora, son las ejecutoras de la “cruel penitencia purificadora” (Piñero, cfr. Carranza).

Así, a lo largo de la historia estos reptiles han sido un prontuario del propio carácter humano, como bien nos lo recuerda Carlos Montes Pérez y José Manuel Barcia Paraje (capítulo XV) al afirmar que:

[...] a lo largo de este periodo la imaginación aplicada al mundo zoológico traspasó los límites de su propia naturaleza biológica, conformó una realidad paralela al mundo humano y sirvió de espejo en el que buscar referencias de sentido, así como otras, de carácter prospectivo y de futuro. Tanto es así que, hasta la aparición de los modernos estudios biológicos, los animales, las llamadas bestias, han servido de modelo de conducta moral, de valores y sentimientos, y, por tanto, considerados como portadores de un significado humanamente proyectado.

Si bien estos autores consideran esta máxima para la edad media europea, es obvio que puede aplicarse a casos extensos en donde la serpiente es, también, proyección de la imaginación que las ha creado y las ha dotado de diversos sentidos (como veremos, en América la serpiente es, a su vez, un *mentefacto* que ayuda a pensar ciertos procesos tecnológicos). Es el caso, solo por poner un ejemplo, de *basilisco*, quimera mitológica creada por la tradición oral griega y egipcia considerada rey de las serpientes. Los griegos aseguraban que si en algún callejón te la topabas y te miraba, su veneno resultaría letal. O si lo mirabas de reojo o en un reflejo, entonces quedabas para siempre petrificado. La única forma de contrarrestarlo era con un espejo, pues al mirarse en él quedaría el *basilisco* envenenado por su propia mirada. Se decía que era una serpiente que tenía mitra en la cabeza como si fuera una corona o cresta. Esta característica le vino de que nació de un huevo de gallina (o en algunos casos de un gallo) pero empollado por un sapo. Por ellos se representaba como era: con cabeza de gallo, cola de serpiente y cuerpo de sapo. Pino el Viejo, en su *Naturalis Historia* (1995 [1629])<sup>1</sup> decía que su aliento era tan mortífero como su mirada<sup>2</sup>. Pero también tenía influencias en términos atmosféricos, pues tenía la capacidad de crear sequías y lanzar plagas. En el Antiguo

1 Para los interesados en la propiedad de este ser, y de otras bestias relacionadas, *Historia Natural* ofrece toda una oportunidad para llevar un trabajo exhaustivo. Vemos en este autor realmente un pensamiento antropológico, pues mediante un método enciclopédico intentó estudiar la cultura a través del compendio en que somete a la naturaleza, en todos sus aspectos y de todas las formas posibles, extrayendo las relaciones posibles que estos seres proporcionan, en los niveles diferentes cosmogónicos, antropológicos, botánicos, zoológicos, médicos geográficos, mágicos, artísticos etcétera,

2 No existe una versión única de este ser, pues según la época, el periodo o el autor del que se trate, su descripción varía.

Testamento se encuentran varias referencias a estos seres, y los Salmos no dudan en relacionar al diablo con el *basilisco*: “El basilisco sirve de símbolo del diablo, ya que son dos tipos de serpientes, variantes del Paraíso. Las glosas medievales sirvieron para transmitir el significado de esta figura asociada al diablo, y los salmos son un excelente ejemplo del engrane entre diablo y basilisco: “*Super aspidem et basiliscum ambulabis id est, diabolum superabis*” (Salmo 90 *apud* Calderón de la Barca 359). Esta figura también tiene una relación muy importante con el áspid, que en el Génesis alude a la serpiente del Paraíso que tentó a Eva y que vehiculiza las propiedades del diablo (Robano Mauro *apud* Arellanos, Ignacio y Ángel Cilveti 1996).

Por su parte, San Agustín cuenta que este ser era el rey de las serpientes así como el diablo era el rey de los demonios siendo uno solo (Calderón de la Barca 990 *apud* Arellanos, Ignacio y Ángel Cilveti, 1996). Resulta interesante la evolución de este ser alojada en textos escritos y transmitidos, como el Divino Orfeo, de Calderón, donde Aristeo le dice a Eurídice: “La escondida serpiente/Eurídice, soy yo/que entre las hojas verdes/soy el áspid que dice/Nacieanceno que muerde;/yo soy el escorpión/ que su ponzoña vierte,/Jerónimo lo enseña,/yo soy el basilisco/que con la vista hiere/como lo significa/ Crisóstomo elocuente/y, en fin, soy la culebra/que abraza y que guarnece/el tronco a que se enrosca/ como Agustino siente./Y pues soy escorpión,/basilisco, áspid, sierpe,/ de mi aliento tocada/en ti la gracia muere<sup>3</sup>.”

El impulso semántico de esta quimera no muere sino que evoluciona alcanzando diversas tradiciones orales, como bien lo ha rescatado Margarita Paz, (capítulo XII), al encontrar que las serpientes lactantes que trabaja en su capítulo, forman parte de las propiedades semánticas del basilisco, pues en Abeiras de Baxio, Portugal, recogió un texto oral que habla sobre la mirada hipnotizadora de la serpiente que es capaz de paralizar a las mujeres para poder mamar la leche de sus pechos y que asegura que su ancestro mitológico es el basilisco.

Los ejemplos esbozados dejan ver apenas cómo una figura, cómo la serpiente, se va transformando en un área cultural determinada. Sin duda se debe a que los elementos mitológicos o ritológicos, como lo analiza Gutiérrez del Ángel (capítulo XI), cualquiera que sean sus posibilidades de expansión semántica, dejan rastros al transformarse de un lugar a otro, sea en términos de función o clasificación. Si en cambio un elemento desaparece, se habrá extinguido su eficacia pues sólo permanece ‘vivo’ en tanto se transforma” (Lévi-Strauss 1995 [1987]: 14).

No solo en Occidente ha existido la serpiente. En la tradición hindi, Visnú propuso que Vasuki, una serpiente enorme que era la sabiduría y rey de los Naga, dioses o semidioses menores, se enrollara alrededor del monte Mandara, y sobre el caparazón de una tortuga denominada Kurma, se colocara y creara así un instrumento de poder que tuviera la fuerza de batir el océano lechoso denominado Amrita. Los Deva sujetaron a Vasuki por uno de sus extremos y los Asura por el otro. Jalaban y jalaban y provocaron grandes olas espumosas de leche. Esto dio origen al universo, a las estrellas, al sol a la luna. Entonces de las ondas salió la diosa Lakshmi montada en un elefante de leche blanco, y tras de ella venía Dhanvantari, un brujo médico que tenía entre sus haberes una copa de Amrita (Vallverdú 2007: 9).

Para la cultura china, la serpiente es una figura mitológica que descansa en su sistema astrológico, y que comprende, como en otras latitudes del mundo, la ambigüedad entre lo positivo y lo negativo: crea una figura mundialmente conocida denominada *yin-yan* que, incluso, algunos argumentan fue modelo arquitectónico de la Gran Muralla China (Garber 2008).

3 En la obra de Calderón de la Barca existen múltiples referencias a serpientes, tanto las áspide como las basilisco, para saber más se recomienda consultar, entre otros, Arellano 1996.

Es tentador seguir el rastro de estos ofidios en el espacio y el tiempo, pero detenerse hacia esos derroteros por el momento no es una opción, tema que acaso en un segundo volumen podremos abordarlo. Lo que es una opción, aunque el espacio nos limite, es mirar de cerca, aunque no del todo, hacia América.

\* \* \*

En las cosmogonías de los pueblos originarios de América, la serpiente ocupa un papel central. Como en otras culturas del mundo, estos ofidios poseen connotaciones ambivalentes que reflejan cómo un pueblo entiende su mundo y el entorno social y ecológico.

En varias culturas americanas las serpientes combinan sus propiedades al lado de otros seres, dígame venados (María Benciolini, capítulo VIII), águilas (Gutiérrez del Ángel, capítulo XI), ríos (Héctor Medina, capítulo VII) o incluso caballos y lazos (Frédéric Saumade, capítulo VI). La serpiente emplumada es una figura muy recurrente, y puede ser alada o cornuda; en otras ocasiones son una imagen con dos cabezas: una Cristo, la otra un diablo. Las víboras se convierten así en un tema de estudio necesario, pues es posible apreciar las diferencias entre culturas pero también los puntos de encuentro, lo que nos lleva insospechadamente a reconocer que, a pesar de tener un cuerpo, alas, plumas, dos o más cabezas, el todo, al final, se reduce a un solo cuerpo, como el tifón, el dragón, la hidra, la coatlicue o la anfisbena.

Particularmente interesante es Quetzalcóatl, la serpiente emplumada de diferentes culturas mesoamericanas. Se sabe que desde los Olmecas estaba asociada con el agua; tiempo después los mexicanos la convirtieron en demiurgo. Tenía la posibilidad de recorrer los niveles del universo: el terrestre, el inframundo y el celeste. Para esta cultura la serpiente emplumada era fertilidad asociada al agua, al viento, al fuego que todo lo transforma; en términos sociales era el conocimiento, las artes, la creatividad, las jerarquías de los reyes, el comercio, en fin, los sacrificios.

Hoy en día es común encontrar a este ofidio en un sinnúmero de figuras tanto míticas como rituales. Para el caso de los huicholes, como lo establece Héctor Medina (capítulo VII), el origen del universo tiene que ver con figuras serpentinas asociadas a dos contextos míticos que si bien son separados, confluyen: el de la inundación universal y el de la salida de las deidades para realizar una peregrinación: "Tras haber sido confinada a los límites del universo cosmogónico, Nakawe será identificada como la enorme sierpe que rodea la tierra y se constituye con las aguas marinas y con los caudales de los ríos que en ella desembocan. Su presencia hegemónica en el universo nos remite a un pasado oscuro y acuático, a una previa destrucción del mundo para su posterior reconfiguración". Medina da cuenta de cómo la figura de la serpiente tiene una relación directa con los lugares sagrados, sobre todo los ríos.

Para este mismo grupo, Frédéric Saumade (capítulo VI) da cuenta que el simbolismo de la serpiente descansa incluso en instrumentos de caza, principalmente el del lazo de ixtle que servía para la caza del venado. Argumenta que la asociación entre lazo y caza se encuentra incluso en otros grupos extra huicholes y cita un canto histórico sumamente interesante:

Ya llevo a mi hermana la culebra hembra, la que hace oficio de mujer, ya seguiré el camino ancho y el que se divide en dos que ni tiene principio ni medio. (...) Aquí se lo vestirá (el collar de rosas sacrificiales ndlr), y se lo pondrán mis hermanas las diosas dignas de estima, (las redes) que están en guarda deste camino Real y pasajero (...) Tú mi hermana culebra (a las cuerdas), hembra que haces oficio de mujer; que sientes desto. Aquí estarás muy de asiento, como en nuestra casa y habitación, que esclavos somos y trabajamos para otros. Aquí te holgarás, aquí tendrás placer, que presto te revolverás, y una con otra como quien

se abraza te enredarás con el palo y ramas (con que está armado y cubierto) que ya te com-puse, ya te di ser y te acabé perfectamente. (...) Aquí serán tus contentos, aquí tus gozos, aquí tus alegrías, aquí con cuidado atenderás a la entrada y portada y camino real del que ya viene y ha de entrar por aquí, el espiritado de las siete rosas (por el venado), habitador de la tierra de los dioses. Aquí ha de ponerse y vestirse su vestidura rozagante y su collar de rosas el espiritado vividor de los montes. Hola hermana, culebra hembra (por el lazo, a las cuerdas), que trabajas como mujer: no se te haga de mal ni echas a perder o malogres esta obra por impaciencia. Tampoco te suceda errar por espanto, y para esto no atiendas a las caras y cabezas del espiritado habitador de los montes, cuya carne gorda deleita a la culebra que tiene cara de león.

Vemos cómo la serpiente transita del régimen oral al ecológico y de ahí al ritual para, finalmente manifestarse en aspectos sociales, como nos lo hace ver Ivy Alana Rieger (capítulo V) al analiza la serpiente de los mixtecos como una verdadera serpiente emplumada vinculada con conceptos de “co-nocimiento, liderazgo, las artes, creatividad, el viento, agua, el fuego transformativo y regeneración, comercio, sacrificio, fertilidad, tiempo y espacio”.

La asociación entre serpientes y eventos ecológicos se descubre no solo entre los mixtecos y hui-choles. María Benciolini (capítulo VIII) pone en evidencia para los coras, que la serpiente aparece en varios mitos relacionados con el mundo subterráneo y acuático, con el cielo nocturno y el océano Pacífico; pero también se vincula con los remolinos y algunas veces con el demonio. No obstante, esta última asociación, dice la autora, es una visión exógena: constructo de la visión que tenían los misio-neros para acusar a los coras de paganos.

Así, la serpiente tiene, aparte de un soporte oral, un soporte nemotécnico, en virtud de que no solo es una narración sino también un constructo que sirve como elemento o bien de clasificación de la ecología, o bien como elemento técnico de caza y que en algunos casos opera como un elemento re-gulador de las tensiones sociales, como en el caso de los mayas. En esta cultura la serpiente adquiere una dimensión sumamente interesante y ambivalente, pues su relación se dispara hacia las enfermeda-des o al robo de las almas, como lo deja en claro Marcos Núñez (capítulo IV). Según el autor, abundan opiniones contradictorias que confirma la diversidad de significaciones que adquiere esta figura: son peligrosas al ser portadoras de un mal, de una enfermedad o una catástrofe; o benéficas, al llevarse el mal del cuerpo doliente; pero también al realizarle ofrendas otorga la creación y el don artístico: la música para los hombres y el bordado para las mujeres. Artes de una u otra manera creadoras, en un registro cosmogónico, del universo, sobre todo el del bordado en tanto que es femenino y procreati-vo. Detengámonos un momento aquí.

Para los mayas la serpiente es la que crea el bordado como un elemento que es el mismo universo construido. Este concepto asociado a la serpiente resulta interesante con los mexicaneros, de origen nahua, pues la víbora, denominada *koat*, toma diversas formas, esencialmente la de Tepusilam “la vie-ja de fierro” quien sufre varias transformaciones en los mitos y en los rituales, motivo en el que Neyra Alvarado (capítulo VIII) ve un material rico en significaciones. Al igual que en el caos huichol que ana-lizó Medina, la víbora se relaciona con una mujer creadora del universo y que en ocasiones adquiere potencias nefastas, y otras fastas: es la fertilidad en cuanto a creadora del universo pero también el diablo que con su aliento puede atraer y comerse a las personas. No obstante, ese universo es crea-do como si fuera un textil, un fino bordado en donde la serpiente es el hilo que crea las formas del universo, y la urdimbre la plataforma ecológica en donde aparecerá el universo con todos sus seres (Gutiérrez del Ángel 2010). Por eso Alvarado utiliza un concepto central para los mexicaneros: el de atarse y el de desatarse, así como la serpiente crea el textil.

El hilo y la serpiente guardan una relación de semejanza interesante igualmente en varias culturas del norte de América, como los tarahumaras, y Abel Rodríguez (capítulo X) lo deja claro en su análisis, pues asegura que la serpiente *witaru* y la confección de los atuendos ordinarios o textiles en varios casos se consideran semejantes. Abel confirma el papel ambiguo de la serpiente, pues, dice, es creadora y como la creación lo es todo, entonces la serpiente transita esos planos del universo: es agua, es aire, es el hilo como constructo universal: se convierte entonces, como en el caso de los mexicas, como un demiurgo que viste al universo en sus planos diversos.

Son apenas unos cuantos ejemplos los aquí esbozados, pues existe una gran literatura al respecto de la serpiente y México no es el único caso. En el resto de América hay varios ejemplos. Es el caso de los Andes, como los quechua, quienes reconocen, a decir de Francisco Gil (capítulo I), que hay varios tipos de serpientes, entre ellas una denominada *Amaru* y *katari* o *yawirca* en aymara. Para los pueblos andinos los reptiles adquieren distintos nombres, formas y advocaciones, no obstante son “una entidad de primer orden, vinculada a la fertilidad, al agua, la lluvia, el rayo”. Y si bien la serpiente es algo benéfico para estos pueblos, también encara algo negativo. Nos dice Gil que: “en la mayoría de cosmologías andinas la sierpe encarna igualmente a un ser monstruoso de las profundidades de la tierra, investido de poderes sobrenaturales; un ser que encarna fuerzas destructoras de la naturaleza que los hombres no son capaces de controlar: los movimientos sísmicos, el granizo, los fuegos meteóricos”. Entre los mayas, como lo muestra Berenice Granados (capítulo IV), la diosa Ixtáab, es la mujer serpiente que seduce a hombres y mujeres, al tiempo que es representada como una joven con la soga al cuello. Y si nos vamos más hacia el norte de América, con los grupos Pueblo de Arizona, la serpiente es, nos dice Gutiérrez del Ángel (capítulo XI), uno de los principales creadores del universo; es quién posibilita las lluvias en uno de los desiertos más secos del mundo. Los grupos Pueblo ven en ciertos instrumentos de poder denominados *baho*, una relación con la serpiente relámpago *yaya* o *Yerric*, y que luego se manifestará en la célebre ceremonia *snake dance*.

La relación entre eventos tecnológicos asociados a la tradición oral y a la naturaleza aparece nuevamente. Si bien existen confluencias en los contenidos significativos de las figuras de la serpiente entre América y Europa, son sin duda dos tradiciones con matrices culturales diversas. No obstante, sería ocioso distinguir o intentar buscar la esencia de cada tradición. No obstante, cuando los primeros misioneros se toparon con esta figura, no supieron leer su significado. La visión de los misioneros, como lo hace ver Benciolini para los coras, fue descontextualizada del proceso nemotécnico para vehicular, consiente o no, la idea de que estos pueblos rendían culto al demonio tras esa figura.

No obstante, Elizabeth Manjarrés (capítulo III) argumenta para el caso de Venezuela que el impacto que causó la flora y la fauna a los primeros europeos que llegaron a América fue tan fuerte, que para comprenderlos tuvieron que recurrir a esos bestiarios que bien han descrito Carlos Montes y José Barcia (capítulo XV). En este sentido, Manjarrés revela un conjunto de variantes sobre las serpientes que se vienen reproduciendo desde principios del siglo XVIII y que descansan en una rica tradición oral. Cada una de las versiones sobre serpientes, dice Manjarrés, es un mito en sí mismo que resalta su papel educativo así como su valor heurístico. Y se revela algo que quizás está presente en todas las versiones sobre serpientes, sean buenas o no: a ellas se les teme. Para bien o para mal, los misioneros llegaron a América con una idea medieval sobre estos ofidios. Al ver tantas y con un culto tan rico a su alrededor, consideraron se trataba de ritos paganos y herejes y, a pesar de ello, el simbolismo que trascendió los espacios y el tiempo y se alojó en las cosmogonías de nuestros mundos, sea por medio de la tradición oral o de la ritualidad, ha nutrido y fortalecido las posibilidades simbólicas de esta figura, y esto lo sabe mejor que nadie José Manuel Pedrosa (capítulo XVI), pues en su artículo deja ver la constante lucha entre el hombre y esos seres mitológicos que son las serpientes: “motivo narrativo que habla de reptiles poderosísimos, casi invulnerables, que causan desastres y mortandades terribles

en la sociedad de los hombres, y que solo pueden ser vencidos cuando algún héroe —tan ingenioso como fuerte— hace que ingieran algún objeto que se les atraganta, crece o explota en su interior, lo que hace que mueran, por lo general asfixiados, desangrados por dentro, reventados”. Por supuesto, no podemos dejar de mencionar el sugerente artículo de Luis Díaz Viana (capítulo XIII) que, inspirándose en la serpiente del edén, nos habla de las narrativas en torno a los excesos de la modernidad y nos invita a abandonar la linealidad de la historia a favor de una visión multifocal que nos permita revisar de manera crítica los meta relatos más influyentes.

Tras el esfuerzo de los varios investigadores que trabajamos la figura de la serpiente, coronado acaso en la publicación de este volumen, podemos asegurar que la serpiente no tiene un significado único, la serpiente es, quizás, uno de aquellos elementos que Lévi-Strauss consideró buenos para pensar. Un elemento que recorre la tradición oral y que se aloja acaso en la ritualidad operando como instrumento de poder, como idea erótica o como herramienta de caza, entre otros. Un *mentefacto* que ayuda a pensar la ecología, que ayuda a pensar la sociedad y que ayuda a comunicarse con los diferentes mundo que pueblan la imaginación de los hombres.

## Bibliografía

- (1976). *El Evangelio de Jesucristo según San Juan: La Biblia de las Américas*. Anaheim, Calif, Foundation Publications.
- Arellano, Ignacio y Angel Cilveti, (1996), *Triunfar muriendo. Autos sacramentales completos 13*, edición crítica de Calderón de la Barca, Universidad de Navarra.
- Garber, Marcela, (2008) “El simbolismo de la serpiente”, *Revista Mhitos*, en línea: <https://sertranspersonal.wordpress.com/2008/08/25/el-simbolismo-de-la-serpiente/>
- Lévi-Strauss, Claude, 1995 [1987], *Mito y Significado*, Madrid: Alianza Editores.
- Pinio, Gayo, (1995 [1629]), *Historia Natural*, vol. I: Libros I-II. Ediciones Rialp.
- Vallverdú, Jaume, (2007): *El hinduismo*, Barcelona: Universidad Abierta de Cataluña. España.
- Warburg, Aby, 2004, [1988] *El ritual de la serpiente*, México: Editorial Sextopiso.

CAPÍTULO I

LA SERPIENTE: DIMENSIONES DE UNA  
DIVINIDAD SUBTERRÁNEA EN LOS ANDES

**Francisco M. Gil García**

Dpto. de Historia de América II (Antropología de América)

*Universidad Complutense de Madrid*

## LA SERPIENTE: DIMENSIONES DE UNA DIVINIDAD SUBTERRÁNEA EN LOS ANDES

Francisco M. Gil García

Dpto. de Historia de América II (Antropología de América)

Universidad Complutense de Madrid

**A**maru (o *amalu*, o *amaro*) en quechua, *katari* o *yawirca* (o *yavirca*) en aymara, la serpiente, bajo multitud de nombres<sup>4</sup>, formas y advocaciones, ha representado y representa para los pueblos andinos una entidad de primer orden, vinculada a la fertilidad, al agua, la lluvia, el rayo (v.gr. Guffroy, 1999: 112; Huertas, 1981:81; Lajo, 2002: 30; Palao, 1995: 20; Tacca, 2010; Valcárcel, 1964: 137-138); *waka* fundamental de los indios tal y como registraron varios cronistas españoles al tiempo de la conquista espiritual de los Andes. Así, por ejemplo, lo recoge en su instrucción de 1583/84 para el descubrimiento de idolatrías Cristóbal de Albornoz (*in* Duviols, 1967: 23-24), quien apunta que a ellas adoran y sirven, haciéndoles les hacían muchas fiestas y sacrificios, con muchos servicios y haciendas. Luis Valcárcel (1964: 137-138) las enfatiza como “símbolo de fertilidad”, que por habitar en el mundo subterráneo “se en ríos o añosos árboles”, mientras que para Rogger Ravines (s/f: 24) la serpiente constituye el “verdadero dragón de la mitología quechua, señor de las aguas que habita en el fondo de las lagunas”. Un dragón presente igualmente en bóveda celeste como serpiente centelleante para distintos pueblos del altiplano (Loza 1995).

Sin embargo, en la mayoría de cosmologías andinas la sierpe encarna igualmente a un ser monstruoso de las profundidades de la tierra, investido de poderes sobrenaturales; un ser que encarna fuerzas destructoras de la naturaleza que los hombres no son capaces de controlar: los movimientos sísmicos, el granizo, los fuegos meteóricos. Fuerzas destructoras (transformadoras, en cierto modo) que propician que el *amaru* evoque al mismo tiempo la idea del *pachacuti* o cataclismo transformador, ése que afecta al orden cósmico y abre paso a una nueva era. Y desde esta perspectiva, considerándose en tanto que divinidad antioficial, fuerza ctónica contra la dominación, la serpiente se convierte también en símbolo de rebeliones desde la periferia, personificada en el caudillo rebelde y/o propiciando la rebelión. Estas tres dimensiones serán las que guíen las páginas siguientes, en las que, desde el análisis de diversas tradiciones –prehispánicas, coloniales y contemporáneas–, se explora la dimensión de la serpiente como una entidad que se opone al orden establecido y que conmueve desde su base a la organización social.

Pero antes de entrar en materia quisiera matizar el sentido de ese concepto de “divinidad subterránea” que utilizo en el título de este trabajo, pues en realidad no estoy seguro de que ni lo uno ni lo otro sean los términos más ajustados al sentido real de la serpiente en los Andes. Para empezar, más que como “divinidad”, creo que lo correcto sería referirse a la serpiente como una “entidad tutelar”. Por otra parte, circunscribir a la serpiente a un hábitat subterráneo tampoco sería lo más adecuado en términos andinos, siendo más correcto considerar éste como un mundo de adentro: del interior de la tierra, del interior de los cerros, de las profundidades de las aguas, lagos y lagunas. Y es que lejos de ese esquema tan de influencia cristiana que separa Cielo (arriba), Tierra e Infierno (abajo), para las culturas andinas el cosmos se divide en un plano de existencia espacio-temporal superior (*Hanan Pacha*, en quechua / *Alasaya Pacha*, en aymara), un plano terrenal del aquí y el ahora (*Kay Pacha* / *Aka Pacha*)

4 Amaru, Machacuay, Yacumama, Sachamama, Coa, Katari, Asiru, Pichinique, Chocora, por citar tan sólo algunos.

y un plano que es a la vez subterráneo y de adentro (*Ujku Pacha/ Majasaya Pacha*) y que no tiene por qué situarse específicamente abajo. Tres planos que juegan en estrecha comunicación y que se hayan traspasados por distintas entidades tutelares que, habitantes en uno u otro, se mueven más bien atravesando la totalidad espacio-temporal; tres planos que el ser humano puede traspasar igualmente en según qué circunstancias. En este sentido resulta bien ilustrativo el relato recogido en la cuenca del Ucayali (Perú) por Valcárcel (1964: 137-138) sobre Yacumama y Sachamama:

Ambos están representados por dos grandes sierpes o culebras, con la diferencia de que Sachamama es una serpiente de dos cabezas (anfisbena). Primero entran en el mundo de adentro [...]. Cuando suben estas culebras al mundo de aquí, o sea a la superficie de la tierra, una de ellas, Yacumama, reptaba y al arrastrarse por la tierra se convierte en gran río. Sachamama no reptaba sino que camina verticalmente [...]; con la cabeza de arriba va alimentándose de todos los seres voladores, aves e insectos, y con la cabeza de abajo va atrayendo a todos los animales que están sobre la superficie. Al pasar al mundo de arriba, Yacumama se transforma en rayo y Sachamama en arco iris. El arco iris es una deidad que fecundiza la tierra, que da color a todas las plantas y seres en general. Es el signo de la fertilidad y fecundidad de los seres vivos y de la tierra misma. En tanto que el rayo es dios de las aguas que caen sobre la tierra en forma de lluvia, en la tempestad que es anunciada por el relámpago con su luz y por el trueno con su sonido. Cuando están en lo alto, el rayo se llama Illapa y el arco iris Coichi.

Una idea ésta de la serpiente anfisbena que se mueve a la vez –o mejor dicho, indistintamente– por escenarios del arriba y el abajo/adentro, y que es a la vez río, rayo y arco iris, que derrama la lluvia pero también puede arrojar el granizo, que implica fecundidad pero al mismo tiempo puede suponer destrucción, de hondo calado en las cosmologías andinas, y que queda recogida iconográficamente en multitud de representaciones de un arco iris que brota de las fauces abiertas de dos serpientes representadas verticalmente<sup>5</sup>. Un emblema que saltó a la supuesta heráldica inca recogida en diversas fuentes españolas, y que se proyectó sobre los escudos de la nobleza indígena en época colonial.

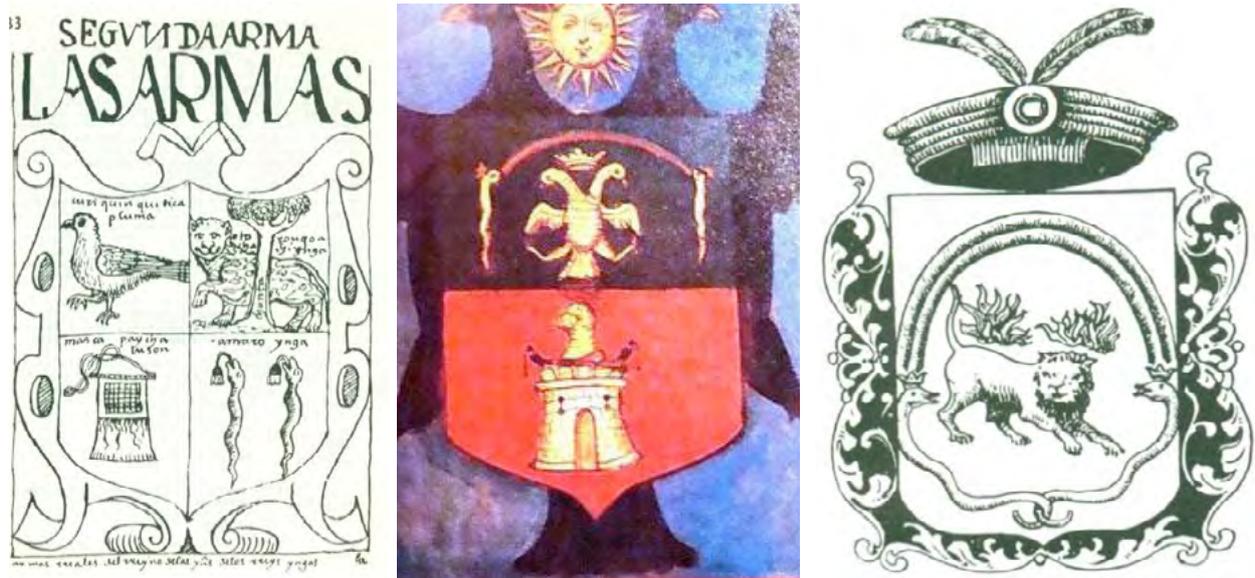


Figura 1 (izquierda): Escudo de armas de los Incas según Felipe Guaman Poma de Ayala (1615)

Figura 1 (centro): Escudo de armas de Juan Tito Tupa Amaro Quispesisa, concedido por Carlos V en 1545

Figura 1 (derecha): Ficticio escudo de armas de los Incas, obra de fray Alonso de la Cueva Ponce de León (siglo XVIII)

5 Por cuestiones de espacio no puedo entretenerme en este concepto del arco iris como serpiente anfisbena, o cuyos extremos brotan de la cabeza de dos serpientes, remitiendo al lector interesado a los trabajos de M. C. García (2007), a partir de los cuales podrá profundizar en la materia.

## Ser monstruoso investido de poderes sobrenaturales

La mayor parte de las fuentes coinciden en que la serpiente nace directamente de los dioses, ya fuera de Pariacaca, Wallallo Karwancho, Yuyu Uma, Tulumanya o el propio Viracocha; en ocasiones brotando de su pecho, otras de un huevo primordial, y hasta de un huevo puesto por una mujer; en cualquier caso, como un monstruo feroz, ora vinculado a las lagunas, ora a las interioridades de la tierra; a veces en solitario, aunque frecuentemente emparejado.

Américo Portella (1986: 22-23) apunta que fue un dios proveniente de regiones septentrionales quien, convertido en personaje alado, "dejó caer un huevo en cada una de las lagunas 'Ganchiscocha' y 'Yanacocha'. De estos huevos brotaron dos sierpes que vivieron largo tiempo sumidos en profundo sueño [...]. El culebrón hembra, que era el más grande, habitaba en 'Ganchiscocha', y el macho vivió en 'Yanacocha'. Estos seres eran tan enormes que eran capaces de recorrer el mundo en pocos días."

Carlos Villanes (1992: 14) señala que los atribulados wankas del valle del Mantaro (Jauja, Perú) invocaron a Viracocha con grandes sacrificios, que a su vez envió a Tulumanya (Arco Iris) en su auxilio, y apunta cómo éste "posó sus piernas de siete colores en los extremos del lago y produciendo un gran ruido, como el de rocas que se abrían, hizo nacer de su pecho a un macho de la gran serpiente alada llamada Amalu." Serpiente terrible a la que, según Ricardo Tello (1971: 9), siguió otra más.

Igualmente cansado de injusticias y vicios, cuenta Manuel Nieves (1998) cómo Yuyu Uma, dios creador, profirió un primer grito que resquebrajó la tierra y transformó el paisaje, del que hizo surgir quebradas y cerros, seguido de "otro grito prolongado y del aliento de su voz salió el Amaru en forma de una inmensa serpiente alada."

Como castigo en este caso del pueblo de Pillao (Pasco, Perú) refiere Víctor Domínguez (1995: 57-58) el episodio de una pastora de llamas que, luego de soñarse con un monstruo que terrestre, "sin haber conocido a hombre alguno, dio a luz dos huevos que los puso en un potito que servía para llevar fiambre y los dejó junto a una catarata. Cuando fue a ver habían nacido dos culebritas. Para otro día las culebritas habían crecido, eran gigantes que llenaban la quebrada."

Las distintas tradiciones andinas coinciden en caracterizar a este monstruo draconiano como un ser híbrido con cabeza de llama o de venado coronada de pelos erizados, fauces feroces dotadas de colmillos y barbas, cuadrúpedo, con garras poderosas, de grueso cuerpo cubierto de duras escamas, dorso espinado, larga cola, y alado, tal como aparece representado en iconografías prehispánicas y coloniales. Pudiera incluso esta serpiente aparecer corporizada en bestia de dos cabezas, aunque ésta no es su imagen más habitual (Ávila, [1608] 1987: 261; Salazar, 1997: 4).

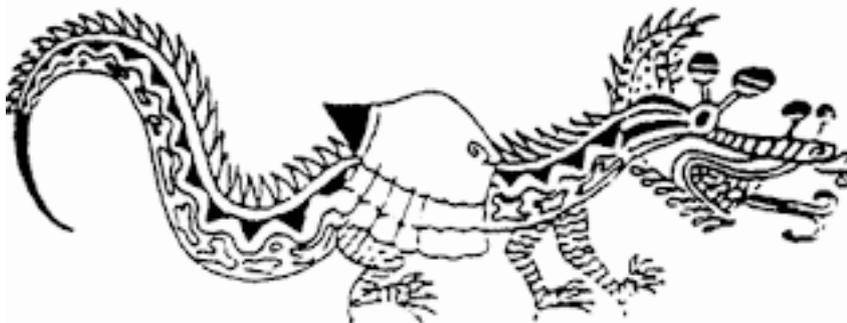


Figura 2: Contrincante o Adversario P, uno de los monstruos que hubo de enfrentar el dios Pariacaca en su epopeya, según la sistematización iconográfica de la cerámica moche realizada por J. Golte (1994: 100, fig. 17-8)



Figura 3: Vaso quero MO-10395 del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Siglo XVIII. Adviértase la relación entre el Amaru, el arco iris y lo que algunos autores han interpretado como lluvia o granizo.

El cronista indígena Joan Santa Cruz Pachacuti ([1613?, f. 21v] 1992: 225) describe a esta criatura como “muy fiera bestia, media legua de largo y grueso de dos brazas y media de ancho, y con orejas y colmillos y barbas [...] eran animales con alas y orejas y colas y cuatro pies, y encima de la espalda muchas espigas como de pescado, y desde lejos dicen [los indios] que les parecía todo fuego”.

En términos similares Valcárcel (1988) apunta que “era el Amaru el [monstruo] más temido, por su poder y ferocidad. Bestia de enorme cuerpo, reptil y serpiente con alas y garras, cubierto de durísima coraza, moviase con rapidez increíble y tan pronto atacaba en tierra, afirmándose en sus cortas y gruesas extremidades, como desde el aire, en que se cernía raudo como descomunal vampiro.”

De sus alas señala Villanes (1992: 14) que eran “membranosas y puntiagudas como las de un murciélago”, y que le salían junto a la cabeza, matizando Tello (1971: 9) que más bien eran “dos aletas no adaptadas al vuelo”. Sin embargo, en varios relatos encontramos al Amaru surcando veloz los cielos, escabulléndose entre las nubes tratando de pasar inadvertida, o enzarzada en brutal combate aéreo con el dios Pariacaca o con Santiago Apóstol, como enseguida comentaré.

Se dice de esta serpiente que al nacer provoca que toda la tierra retumbe, con gran ruido como de piedras que entrechocan, que los cerros se abran, que las aguas de lagos y lagunas se remuevan hasta las profundidades. Así señala Arturo Jiménez (1988: 454) que “en Paccha, Quicha y Chambará [Junín, Perú], cuando el cielo comienza a oscurecer y amenaza tempestad, dicen los campesinos que, se abren los cerros y sale Amaru.” Una salida la de esta sierpe que suele ir acompañada de transformaciones del paisaje como resultado de su paso por él. Portella (1986: 22-23) refiere cómo al salir de las lagunas Ganchiscocha y Yanacocha (Ayacucho, Perú) los dos amarus comenzaron a moverse pesadamente hacia el oeste, “y en ese avance iban formando las depresiones que hoy existen.” Y es en este punto donde hay que recordar el protagonismo de la serpiente como responsable de los movimientos sísmicos. Cerros y lagunas, accidentes emblemáticos del paisaje andino, que la serpiente puede incluso conectar en un ejercicio de construcción de escenarios fabulosos. Así por ejemplo, Santa Cruz Pachacuti ([1613?, f. 21v] 1992: 225) refiere cómo salió del cerro Pachatusán (Cuzco, Perú) una “yaurica o amaro [...] muy fiera bestia”, que, pasando por Yuncaypampa y Sinca, penetró en la laguna de Quibipay; todo ello al tiempo que otras dos de estas serpientes salieron de Asoncata y pasaron a Potina de Arequipa, y otra más volaba por encima de los cerros nevados hacia Huamanga [Ayacucho, Perú]. Parece que, al tiempo de recoger esta información, en Cuzco se hablaba de milagro y de misteriosa aparición de varios cometas en el firmamento, aunque para el cronista está claro que se trataba de estos monstruos, que desde lejos “parecían todo fuego”.

Agente transformador del paisaje, su actividad empero ha sido en ocasiones vista como el resultado de un castigo divino enviado a los hombres por desviarse de los cultos verdaderos. Así, Portella (1986: 22-23) recoge cómo las gentes que poblaban las comarcas konchukanas (Ancash, Perú) “habían incurrido en desobediencia, cometiendo pecados y sacrilegios, a punto de olvidarse de celebrar los rituales a sus dioses, a quienes anteriormente adoraban y ofrendaban con chicha, comida y en sacrificios animales y tiernas criaturas de ambos sexos”; por esta razón el dios Tisci Viracocha envió serpientes hambrientas para exterminarles. En un sentido aproximado, Felipe Guaman Poma de Ayala (1615, f. 74[74]) cita “biburas y culebras de cascabel que salta y cierpes, tigres, leones, hozos y lagartos”, para a continuación resolver que “todo son cierpes para el castigo de los malos que Dios dejó en el mundo”.

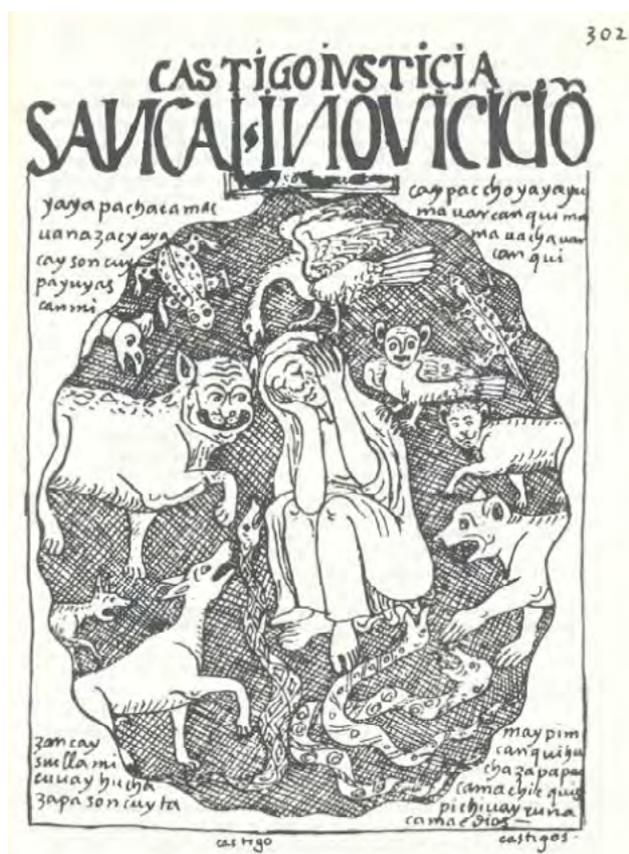


Figura 4: Tormentos del inframundo según Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), entre los cuales destacan varias serpientes

Pero a veces, también puede ser que el paisaje se transforme como consecuencia de su fijación al mismo, siendo la serpiente la que sufra el castigo divino, y quedando su cuerpo convertido en parte integrante del entorno. Así lo recoge Francisco Nestarez (1929:130-133) en su recopilación de cuentos quechuas: "Pero, al fin, queriendo el Dios Sol castigar la soberbia del monstruo, hizo caer sobre él un rayo de fuego que la tornó en un inmóvil muro de arena, y desde ahí cuentan los indios que procede esa forma gigantesca de serpiente que se advierte viniendo del interior hacia Cajamarca, en la histórica hacienda denominada 'Poyoc'." Igualmente, Villanes (1992: 17) recoge que el valle del Mantaro (Perú) se fue conformando encajonado entre dos cadenas montañosas resultantes de la litomorfosis de los cadáveres de dos grandes sierpes derrotadas por el Rayo.

Con todo, lo que confiere a la serpiente su mayor poder es la capacidad que se le atribuye para causar determinados fenómenos atmosféricos que, en principio, pueden resultar perjudiciales para los hombres: tormentas, granizadas y heladas; en algunas regiones también se la considera responsable de la neblina, así como de los vientos que alejan a las nubes de lluvia. En este sentido, para enfatizar la que caracteriza como "fiereza invernal del monstruo", Villanes (1992: 115) señala que "el Amalu respira y su aliento es un viento helado que sale como bocanadas de humo", para luego añadir que su cuerpo se halla "tachonado de granizo por fuera y por dentro", y que, enfurecido, se retuerce en el aire "como un gran torbellino". Remolino y granizo, que envuelven a la bestia y la ocultan entre las nubes para protegerla del rayo que quiere partirla en dos. La serpiente se oculta entre las nubes, atenta a no ser descubierta por el Rayo o por Santiago<sup>6</sup>, "tratando de fugar a la nube y desde allí desparramar su granizo sobre las plantas que apuntan sus primeras flores", "a su antojo inundar de granizo toda la sementera del valle, destrozarse fácilmente la cosecha" (Villanes, 1992: 17, 116, respectivamente); debe ocultarse entre las nubes, y "tanta es la desesperación y el esfuerzo que de la piel de la cola empieza a desgajarse el granizo" (Villanes, 1992: 116). Desde esta perspectiva, Santiago se ve investido así de la función de mantener a raya y derrotar al dragón (Valcárcel, 1988); según las tradiciones wankas del valle del Mantaro, para eso creó Viracocha a los dioses Rayo y Viento, que desde entonces libran feroz batalla contra unos amalus que, a pesar de vivir reclusos en la profundidad del lago o de las cuevas, a veces se escabullen entre las nubes para perpetrar sus correrías (Villanes, 1992: 14-17).

### Evocación del *pachacuti* o cataclismo transformador

En la lógica andina, la secuencia mitohistórica se divide en edades que empiezan y acaban a partir de un cataclismo renovador, un *pachacuti*, un volverse la Tierra sobre sí misma que, desde el caos reinstaura el orden. En este sentido, y a grandes rasgos, la idea del *pachacuti* se aplicará igualmente a todo proceso profundo de cambio o transformación que abra paso a un nuevo orden distinto del hasta entonces establecido; o al menos que intente transformarlo. En estos términos, este punto bien podría ligarse al siguiente en tanto que la serpiente encarnada en la rebelión, o mejor dicho, en el caudillo rebelde, evoca el *pachacuti*. Sin embargo, quisiera mantenerlo así por citar tres ejemplos en los que el componente rebelde, si bien está latente en dos de ellos, me parece que queda supeditado, al menos en el último caso, a otra variable sobre la que igualmente volveré más adelante: el milenarismo.

En primer lugar, refieren los mitos y tradiciones de Huarochiri recopilados por Francisco de Ávila [1608] que en el ordenamiento primigenio del mundo el héroe civilizador Pariacaca hubo de librar combate singular con una horrible serpiente de dos cabezas que el genio maligno Wallallo Karwancho

<sup>6</sup> Por efecto de ese tan manido sincretismo religioso resultante de la conquista espiritual de las Indias, en el escenario andino la divinidad de Yllapa (el Rayo) se convirtió en Santiago Apóstol, que de este modo quedó también ligado a las tormentas y los truenos.

había enviado a la tierra para truncar su obra; el héroe la punzó con su bastón de oro y la convirtió en piedra. Derrotados el monstruo y su dueño se abrió una nueva etapa marcada por la bonanza.



Figura 5: Pariacaca derrotando al Amaru, según dibujo de Jano V, sobre la base de la iconografía moche (Villanes, 1992: 117)

El segundo caso tiene que ver con el desarrollo imperial de los incas, la figura del Inca Pachacutec y la conquista del Condesuyo: contenido el ejército del Inca por distintos poderes sobrenaturales al servicio del enemigo, una "culebra temeraria" engulló a la práctica totalidad de los cien mil soldados

que lo integraban; pero en ésas bajó del cielo un águila que capturando a la serpiente la elevó a los cielos y la dejó caer con fuerza, a lo cual reventó su cuerpo y salieron de su vientre los soldados, que alcanzaron la victoria (Santa Cruz Pachacuti, [1613?, f. 23] 1992: 228-229). En este sentido, el episodio, que Fernando Montes (1999: 83) interpreta como ejemplo de rebelión de un poder periférico (los incas) que consigue con ello convertirse en hegemónico, bien puede entenderse en términos de orden civilizatorio contra el caos, resultando así esta derrota de la serpiente por el águila análoga en sentido a las ya comentadas a manos del héroe civilizador Pariacaca, el Rayo o Santiago. Una serpiente que encarna aquí a las fuerzas destructivas de la naturaleza en oposición al orden civilizado, y una victoria de los incas sobre ellas que leeremos en tanto que *pachacuti* que afecta a un poder hegemónico y transforma el orden cósmico.

Pero si bien la derrota de esta serpiente queda ligada al ascenso de los incas, otra serpiente victoriosa aparecerá, cargada de tientes milenaristas, en los últimos momentos de la civilización prehispánica: aquella culebra en la que, por gracia de su padre el Sol, habría de retornar Atahualpa, el último Inca, para vengar su muerte y la destrucción de su imperio (Cieza, [1553, cap. LIV] 1986: 188); una serpiente de hondo calado en la simbología política de los pueblos andinos y en mitos y movimientos mesiánicos desde época colonial hasta la actualidad. Una serpiente en la que late ya el temblor de la rebelión.

### Símbolo de rebeliones desde la periferia

En ese sentido de oposición al orden establecido y reajuste de posiciones, implícito en la idea del *pachacuti*, la serpiente pasa a encarnar a una divinidad antioficial, periférica, subversiva; una fuerza ctónica contra la dominación, un terremoto rebelde, por recuperar su asociación a los movimientos sísmicos antes señalada.

Desde la rebelión de Manco Inca II en Cuzco en 1535, el dominio español en el centro-sur andino se vio salpicado por diversos movimientos a partir de los cuales resurgían la figura de los incas históricos, las viejas *wakas* y la potencia del Tawantinsuyu. Los caudillos rebeldes se presentaban como herederos legítimos del Inca, y se anunciaba con tintes milenaristas el fin del tiempo de los españoles. La mayor parte de ellos decían tener poder para hacer temblar la Tierra y/o para detener el Sol, y buena parte de los que protagonizan estos movimientos fijan vínculos de un tipo u otro con la sobrenaturalidad de la serpiente. No es entonces casualidad que los grandes protagonistas de estas rebeliones coloniales incorporen a su nombre los de Amaru o Katari, la serpiente en toda su dimensión simbólica. En este contexto el Inca resucita bajo el auspicio de la serpiente sísmica, un símbolo ctónico rebelde que se encarna triunfante en el caudillo. La serpiente, reprimida por la cristiandad, malignizada, en buena parte olvidada, se hace nuevamente consciente, pasando a protagonizar un universo mítico revisitado que busca anclajes en el glorioso pasado prehispánico (Griffiths, 1998; Montes, 1999: 384).

Tupac Amaru I, el último de los Incas rebeldes de Vilcabamba, ejecutado en 1572, se presenta a sí mismo como la serpiente real o serpiente soberana, quedando la elección de su nombre muy posiblemente ligada a las circunstancias políticas del momento y al Taki Onqoy, movimiento revitalista y milenarista que proclamaba la resurrección de las viejas divinidades prehispánicas y sus antiguos cultos como antesala al fin de la dominación española (Cavero, 2001; Curatolla, 1977; Millones, 1990, 2007; Ossio, 1973). No en vano, la serpiente y el terremoto están resurgiendo con fuerzas renovadas y cargadas de simbología política. Y es así, por ejemplo, disimulada, como se mantuvo la danza del way-yaya, considerada la danza inca por antonomasia. En época prehispánica, hombres y mujeres bailaban en líneas paralelas, entrecruzándose, alrededor de la plaza principal en Cuzco, en presencia del Inca, su familia, los nobles y las momias de los gobernantes difuntos, agarrando sendas maromas

gruesas rematadas con una cabeza de serpiente. Ahora lo harían todos juntos, tomados de las manos, serpenteando de forma descontrolada por el espacio de las plazas, delante de las autoridades. La danza ha cambiado, pero la referencia simbólica a la serpiente se mantiene, y se carga además de tientes subversivos que incitan a la transformación.

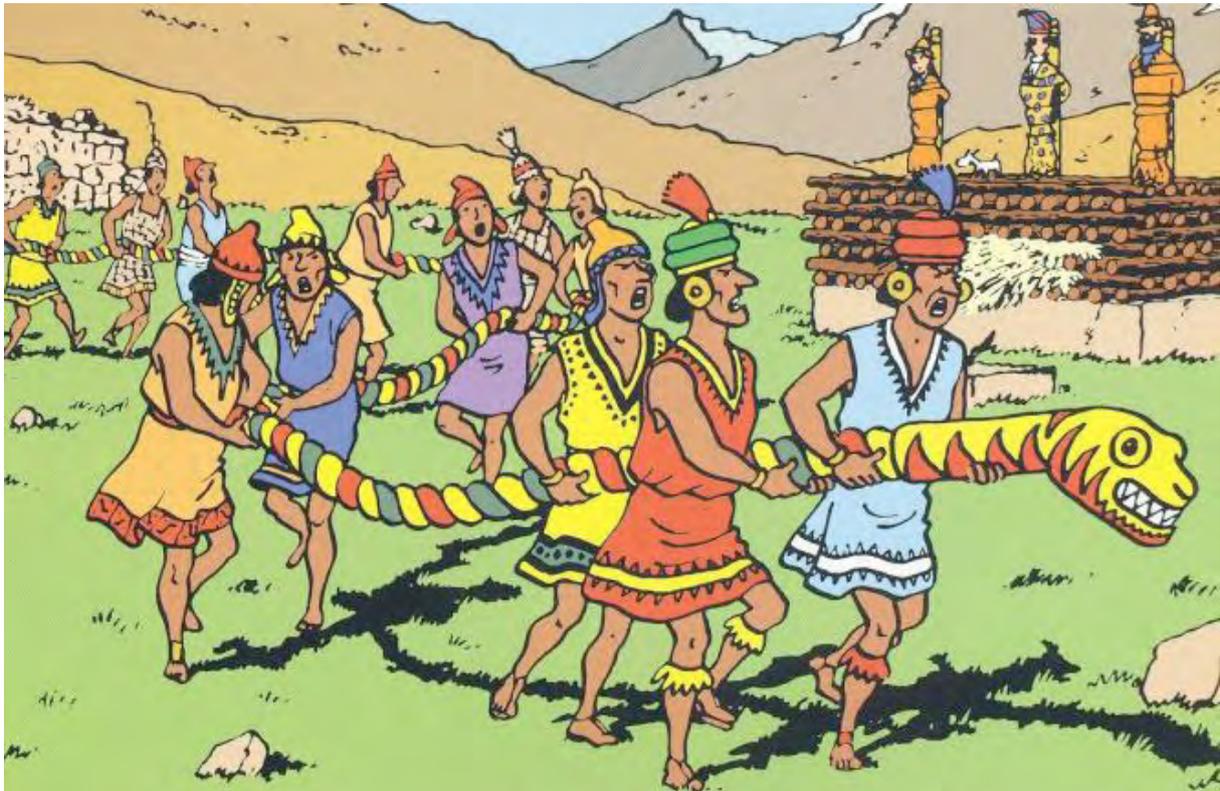


Figura 6: Danza way-yaya, según recreación de Hergé en *Le Temple du Soleil* (1949). En este caso, esa danza resemantizada forma parte de los previos al intento de inmolación de Tintín y sus compañeros de aventura

Las fuerzas del interior de la Tierra y las divinidades sísmicas van a incitar entonces a las actividades subversivas, convirtiéndose asimismo en castigadoras de quienes se habían olvidado de ellas o habían forzado que los indios lo hicieran, esto es, los españoles. En este sentido, y al hilo del terremoto que asoló Arequipa en 1600, en la vecina población de Ubinas, a la sombra del volcán del mismo nombre (Moquegua, Perú), “solían hablar con una culebra a quien llamaban Chipiroque, la cual se les aparecía en el río levantando el medio cuerpo sobre el agua, con rostro humano pero feísimo. [...] Antes del terremoto se apareció esta antigua divinidad y les reclamó por ya no adorarla ni hacerle más sacrificios, y los amenazó con enviarles un castigo memorable” (cit. in Curatolla, 1977: 71).

Sin embargo, fieles a la tradición andina, serían los caudillos rebeldes del siglo XVIII quienes hicieron actualizar verdaderamente a imagen de la serpiente y recuperaron toda carga simbólica, tanto desde la sobrenaturalidad como en el sentido de *pachacuti* y en la ligazón del poder transformador de éste a los movimientos sísmicos.

Sin pretender ni mucho menos realizar un recorrido secuencial por las rebeliones indígenas del último período colonial (Serulnikov, 2003; Stern, 1990; Walker, 1996), sí quisiera citar aquellos casos en los que la serpiente –o sus evocaciones– alcanza una mayor trascendencia. Así por ejemplo, valga mencionar cómo Juan Santos Atahualpa, líder de una rebelión en la selva central peruana en 1742, se presenta como el Inca redivivo, heredero directo de aquel otro Atahualpa, último de los Incas

prehispánicos, ejecutado por los españoles, y que había prometido en el cadalso retornar a la Tierra convertido en serpiente vengadora. En este sentido, afirmaba tener poderes para detener el Sol, augurando que el fin del tiempo de los españoles vendría marcado por un gran temblor provocado por la aparición de una gran serpiente, tal y como el Inca Atahualpa había profetizado (Curatolla, 1977: 75).

Mucho más evidente resulta la evocación de la serpiente por parte de los protagonistas de este terremoto rebelde en la figura de Tomás Katari, en cuyo apellido ya está presente la sierpe. Líder de un alzamiento indígena en el norte de Potosí en 1777, se proclamaba a sí mismo "Soberano Rey", "Inca Rey", "Oráculo de los naturales", y decía comunicarse con la antigua divinidad de Pachacamac, gracias al cual tendría poder una gran serpiente causante de movimientos sísmicos (Hidalgo, 1983: 129; Vega, 1969: 70).

Proclamado "Inca Rey del Perú, por la Gracia de Dios", también el cacique rebelde Tupac Amaru llevaba en su nombre la marca de la serpiente. José Gabriel Condorcanqui Noquera Tupac Amaru era descendiente por línea materna de aquel otro Tupac Amaru, último Inca rebelde de Vilcabamba ajusticiado en 1572, y al tiempo de rebelarse en 1780 tomó el apellido de su antepasado como apelativo, sin duda por las resonancias simbólicas e históricas que contenía: "serpiente real", "serpiente soberana". Con toda esta simbología como respaldo legitimador, Tupac Amaru se consideraba a sí mismo un enviado de Dios para restablecer la paz y la justicia del incario, investido para ello de poderes sobrenaturales: al igual que la sierpe mítica, a él se le atribuía la capacidad de hacer temblar la tierra y controlar los remolinos de viento (Hidalgo, 1983: 130; Montes, 1999: 369-371).

Autoproclamado en un primer momento como Nina Katari (Serpiente de Fuego), esas mismas evocaciones de la "Serpiente Real" y el "Inca Rey" son las que esgrimió Julián Apaza al iniciar el cerco de la ciudad de La Paz en 1781, pasando enseguida a asumir el nombre de Tupac Katari, y por ende a investirse de todo su poder; así por ejemplo, entre otras capacidades se dice de él que controlaba los remolinos de viento y de polvo, que a su antojo, y al movimiento de su sable, era capaz de convocar o deshacer (Hidalgo, 1983: 131).

A partir de aquí, lo cierto es que en el mundo andino proliferaron Amarus y Kataris, apelativos que varios sublevados de última hora contra la Corona tomaron tanto en el escenario peruano como en el boliviano (Albó, 1984; Hidalgo, 1983; O'Phelan, 1995; Serulnikov, 2010). Pero también más adelante, proyectándose la carga simbólica de la mítica serpiente ctónica y subversiva evocadora del cambio transformador sobre movimientos revolucionarios/terroristas (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, en Perú, y Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros, en Uruguay) y sobre ideologías indígenas de época contemporánea, la más destacada el katarismo boliviano, que precisamente buscaría hacer la revolución en el campo bajo el estandarte de Tupac Katari; la serpiente hará posible que el cuerpo descuartizado del legendario líder rebelde de 1781, desperdigado por cerros y pampas del altiplano, vayan reuniéndose por debajo de la tierra –lo cual provocará a su vez temblores sísmicos– hasta que esa serpiente, que en verdad no es otra cosa sino el caudillo convertido en héroe civilizador –como otrora lo fuese el Inca– regrese para liberar al campesino (Escárzaga, 2012; Hurtado, 1986; Montes, 1999: 350-359, 378-379).

## Consideraciones finales

En el imaginario andino se difumina cada vez más el Amaru, un ser mítico, relegado y reprimido, víctima de los profundos cambios operados en sus estructuras como consecuencia de la globalización. Sin embargo si examinamos con detenimiento las funciones que ha desempeñado en la cosmovisión andina, descubriremos que aquel viejo monstruo mítico todavía está vigente y presente. Este ser, en

sus múltiples denominaciones, tiene un pasado milenario, y de su presencia han quedado evidencias tangibles en la iconografía de la cultura moche, en keros incas coloniales, en los gráficos de los primeros cronistas, inserto en la emblemática y la heráldica de los Incas, incrustada su presencia en los linajes nobiliarios, en la simbología de las rebeliones coloniales, y también en la de los idearios indigenistas e indianistas, si bien sus connotaciones culturales y políticas han variado a lo largo del tiempo.

El poder de la serpiente andina deriva, amén de su origen divinizado, de su capacidad disociativa, de su papel castigador, de su furia, de la amenaza que suponen en tanto que controladora de fuerzas naturales. Y se ve reforzado además por aquel de los lugares donde habitualmente mora: cerros y lagunas. De las interioridades de la Tierra o la profundidad de las aguas emerge en exhibición furiosa, arrojando granizo, heladas, enfermedades. Otras veces descansa por años dentro de cerros, cuevas, minas, y cuando se despierta hace temblar la Tierra, pues la serpiente es una bestia ctónica que origina terremotos y temblores, tanto reales como metafóricos; un temblor ligado a la resistencia, y aún a la rebeldía, de los pueblos andinos.

En sus apariciones, la sierpe se enfrenta con diferentes dioses prehispánicos, con Santiago Apóstol, con el Rayo, evidenciando con ello su permanencia en el tiempo y su asociación con los grandes ciclos mitológicos de los Andes.

Una serpiente andina, que representa sabiduría y que encarna la trinidad vida-muerte-eternidad, cuyo simbolismo se transforma con el correr de los tiempos y los contextos culturales, pero cuya trascendencia se mantiene: la divinidad subterránea investida de poderes sobrenaturales, agente transformador e impulsor de cambios estructurales para los pueblos andinos.

## Bibliografía

- Albó, Xavier (1984). Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara / quechua (Kataris, amarus y bases, 1780-1781). En *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. Movimientos campesinos y etnicidad*. Fernando Calderón y Jorge Dandler (coords.). Págs. 51-118. Ginebra: UNRISD / La Paz: CERES
- Albornoz, Cristóbal de. [1583/84] *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. Ver Duviols, 1967.
- Ávila, Francisco de [1608] (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. G. Taylor (ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos — Institut Français d'ÉtudesAndines.
- Cavero Carrasco, Ranulfo (2001). *Los dioses vencidos: una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Humanga.
- Curatolla, Marco (1977). Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Oncoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto. *Allpanchis*, 10: 62-92. Cuzco.
- Domínguez Condezo, Víctor (1995). *Pachayachay*. Lima: Editorial San Marcos.
- Duviols, Pierre (1967). Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1): 7-39. París.
- Escárzaga, Fabiola (2012). Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. *Política y Cultura*, 37: 185-210. México.
- García Escudero, María del Carmen (2007). El Arco Iris en la cosmovisión prehispánica centroandina. *Gazeta de Antropología*, 23, artículo 15. <http://hdl.handle.net/10481/7046>
- Golte, Jürgen (1994). *Iconos y narraciones: la reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Griffiths, Nicholas (1998). *La Cruz y la serpiente*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guffroy, Jean (1999). *El arte rupestre del antiguo Perú*. Lima: Institut Français d'ÉtudesAndines.
- Hidalgo Lehuédé, Jorge (1983). Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica. *Chungara*, 10: 117-138. Arica.
- Huertas Vallejos, Lorenzo (1981). *La religión en una sociedad rural andina (Siglo xvii)*. Ayacucho: UNSCH.
- Hurtado, Javier (1986). *El katarismo*. La Paz: Hisbol.
- Jiménez Borja, Arturo (1988). Santiago Apóstol. En *Cien temas del folklore peruano*. Alejandro Vivanco G. (coord.). Pág. 454. Lima: Editora Lima.
- Lajo, Javier (1995). *Qhapaq Kuna... Más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*. Cusco: Pachawaray.
- Loza Balsa, Gregorio (1995). *Astronomía y calendario aymara*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Millones, Luis (2007). *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos – Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Millones, Luis (comp.) (1990). *El Retorno de las Huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy: siglo xvi*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Montes Ruiz, Fernando (1999). *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia [1994]*. La Paz: Editorial Armonía. (2ª ed. revisada).
- Nestarez, Francisco H. (1929). *De cuentos, tradiciones, leyendas y costumbres quechuas*. Lima: Talleres de la Penitenciaría.
- Nieves Fabián, Manuel (1998). *Mitos y leyendas de Huánuco*. Huanuco: Ediciones Rikchary.
- O'Phelan Godoy, Scarlett (1995). *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Ossio, Juan (comp.) (1973) *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Lima:

- Palao Berastain, Juan (1995). *Pukará Primera Gran Cultura del Altiplano Puno*: Proyecto Especial Pampa II-UE.
- Poma de Ayala, Felipe Guaman (1615). *Nueva crónica y buen gobierno*. El sitio de Guamán Poma / The Guaman Poma Website. Facsímil del manuscrito autógrafo, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales. Centro Digital de Investigación de la Biblioteca Real de Copenhague. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- Portella Egusquiza, Américo (1986). *Willanakushun (Contémonos) Relatos Populares Andinos*. Lima: Ateneo Andino Ediciones.
- Ravines, Rogger (s/f). *Escamosos y cocodrilos en el mundo andino*. Lima: CIBA-GEIGY Editorial ALFA.
- Salazar-Soler, Carmen (1997). La divinidad de las tinieblas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 26(3): 421-445. Lima.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de [1613?] (1992) *Relación de Antigüedades Deste Reyno del Piru*. En *Antigüedades del Perú*. H. Urbano y A. Sánchez (eds.). Págs. 171-269. Cónicas de América 70. Madrid: Historia 16.
- Serulnikov, Sergio (2003). *Subverting colonial authority: challenges to Spanish rule in eighteenth-century Southern Andes*. Durham – Londres: Duke University Press.
- Serulnikov, Sergio (2010). *Revolución en los Andes. La era de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Stern, Steve (1990). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes: siglos XVIII al XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tacca Quispe, Lorenzo W. (2010). La Serpiente en los Andes Prehispánicos (Imágenes en el valle de Arequipa). *Historia*, 9: 15-19. Arequipa.
- Tello Devoto, Ricardo (1971). *Historia de la Provincia de Huancayo*. Huancayo: Casa de la Cultura de Junín.
- Valcarcel, Luis E. (1964). *Etnohistoria del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (2ª edición).
- Valcárcel, Luis E. (1988). El matador de la serpiente alada. En *Cien temas del folklore peruano*. Alejandro Vivanco G. (coord.). Pp. 450 -452. Lima: Editora Lima.
- Vega, Juan José (1969). *Tupac Amaru*. Lima: Editorial Universo.
- Villanes Cairo, Carlos (1992). *Los dioses tutelares de los wankas. Mitos y leyendas peruanos*. Madrid: Miriguano ediciones.
- Walker, Charles (comp.) (1996). *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

CAPÍTULO II

EL ABRAZO DE LA SERPIENTE: RELATOS  
Y CREENCIAS SOBRE SERPIENTES  
GIGANTES EN VENEZUELA

**Elizabeth Manjarrés Ramos**

*Universidad de Salamanca*

## EL ABRAZO DE LA SERPIENTE: RELATOS Y CREENCIAS SOBRE SERPIENTES GIGANTES EN VENEZUELA

Elizabeth Manjarrés Ramos  
*Universidad de Salamanca*

Las serpientes de gran tamaño, como la boa constrictor y la anaconda, han jugado un papel esencial en la construcción de anécdotas, mitos y leyendas en el imaginario venezolano. Los primeros relatos sobre estos ofidios están recogidos en las crónicas de misioneros y de exploradores que desde el siglo XVI recorrieron la región topándose con una fauna tan exótica para el imaginario europeo que tuvieron que recurrir al bestiario medieval para poder entender lo que iban viendo y sobre todo para poder transmitir sus hallazgos a aquellos que se habían quedado en la otra orilla del Atlántico. Hoy en día, continúan existiendo numerosos relatos y canciones del saber popular, que advierten sobre los peligros y los poderes de estos seres míticos, poniendo un especial llamado de alerta sobre el mortal abrazo de este animal, que se relaciona con desapariciones y secuestros. En este trabajo, nos hemos enfocado en recopilar historias del acervo oral tradicional de Venezuela, que hacen referencia a ofidios de gran tamaño en las regiones de los llanos y del oriente del mencionado país, hábitat natural por excelencia de la anaconda y la boa constrictor.

Sabemos que, al ser transmitidas verbalmente, las expresiones y tradiciones orales tienden a variar y a generar múltiples versiones de una misma creencia, sin embargo, tal como lo expresaba Lévi-Strauss (1995:241) “no existe versión verdadera de la cual las otras serían solamente versiones deformadas. Todas las versiones pertenecen al mito”, por su parte, la Unesco (2003) señala que “Los relatos son una combinación de imitación, improvisación y creación que varían según el género, el contexto y el intérprete. Esta combinación hace que sean una forma de expresión viva y colorida, pero también frágil, porque su viabilidad depende de una cadena ininterrumpida de tradiciones que se transmiten de una generación de intérpretes a otra”. Así pues, los relatos orales son expresiones vivas y cambiantes de una misma inquietud; en función de ello, hemos recopilado diversas manifestaciones de una misma creencia, cuyo trasfondo responde a un mismo temor: ser secuestrados, y devorados, por una serpiente inmensa.

Las tradiciones orales y los mitos que ellas encierran, se encuentran amenazados por aspectos propios de la modernidad como el descrédito que producen los avances de la ciencia sobre las creencias populares, la sustitución de los espacios de sociabilidad cara a cara por la sociabilidad en red a través de medios digitales, entre otros. Tomando esto en consideración, este trabajo busca, resaltar el papel educativo de las tradiciones orales, así como resaltar el valor heurístico que tienen los mitos en la sociedad, pues, mediante ellos los humanos se plantean y dan respuesta a preguntas que abarcan diversos niveles del conocimiento, desde cuestionamientos sobre fenómenos naturales, hasta aspectos referentes a la vida social e individual.

### Grandes, fuertes, astutas y abundantes

Gumilla realizó labor misionera a principios del siglo XVIII por la cuenca del Orinoco, experiencia que recoge en su obra *El Orinoco Ilustrado*. En la misma, refiriéndose a la variedad y cantidad de serpientes que habitaban la cuenca del Orinoco señala que “Las plagas que el poder de Dios multiplicó en Egipto son menos en número que las que la justicia divina ha enviado a las vertientes del Orinoco y a

las vegas de los muchos ríos que le tributan para azote y castigo del bárbaro modo de proceder de sus moradores". (Gumilla, 1999:94). De esta afirmación del misionero, podemos extraer una serie de códigos simbólicos que relacionan a las serpientes con el pecado, códigos claramente pertenecientes al imaginario cristiano. Será muy frecuente en las crónicas indianas el uso de las adversidades naturales como validación del descontento divino, es decir, en este caso se usa la abundancia, denominada por Gumilla *plaga*, de serpientes de la cuenca del Orinoco, como un reafirmante de la idea de que los comportamientos indígenas no eran bien vistos por Dios. El uso de las calamidades naturales será una constante durante todo el periodo colonial, incluso, a inicios del periodo republicano, cuando un fuerte terremoto azotó la nascente república, el jueves santo del año 1812, los clérigos realistas pregonaron que el terremoto era una manifestación del desacuerdo divino ante la independencia de las colonias. En el fragmento anterior de Gumilla, las serpientes son la plaga justiciera enviada para castigar a los bárbaros, las serpientes en sí mismas, en este relato, no se identifican con el mal, sino, todo lo contrario, son agentes del bien, garantes de la justicia divina; las serpientes de la cuenca del Orinoco, son entonces, para los misioneros una plaga redentora.

De igual forma, es importante destacar en este fragmento la relación que establece Gumilla entre serpientes y zonas de agua dulce, específicamente él nombra las vertientes y vegas del Orinoco, señalando que son una *plaga*, es decir, son endémicas en la zona. Más adelante veremos que, dos de los principales mitos sobre serpientes gigantes que existen en Venezuela, el del origen de María Lionza y el de la Serpiente de la Piedra del Medio, nos hablan de que las serpientes gigantes reinan sobre ríos y lagunas de agua dulce.

Por otro lado, existe un dicho popular venezolano que versa *Caracas es Caracas, y lo demás es monte y culebra*; esta afirmación, más allá de ejemplificar el orgullo capitalino de los caraqueños, nos remite a la idea de que en los entornos rurales venezolanos abundan estos animales que en su momento Gumilla calificó de plaga. Aunque hoy día, no se relaciona la abundancia de culebras con las plagas de Egipto, sí se le continúa relacionando con la ruralidad y el atraso.

Más adelante el mismo clérigo narra con mucho asombro el siguiente episodio,

En uno de estos pueblos encontró mucho susto un padre a quien yo traté. Venía de Caracas hacia las misiones del Orinoco y repentinamente se halló con el espectáculo más horrendo que se pueda pensar: la lucha entre un tremendo buhío y un caimán formidable, que ya había sido atraído y engullido en su tercera parte. Sobre el resto del cuerpo del caimán la serpiente se había enrollado con tres vueltas. Al aviso acudió gente de unas casas vecinas, tres escopetas, dos o tres con lanzas y algunos otros con flechas sin veneno. Todos juntos hirieron al culebrón hasta que se llenó de sangre el charco donde estaba. Lanzó violentamente de sus fauces el trozo de caimán engullido, que estaba ya muerto. Pero el buhío dio mucho quehacer. Con una cuerda lo sacaron de la charca y en lo seco lo mataron. El amo de aquella gente mandó a desollarlo para enviar a caracas su piel, que estaba hermosamente dibujada de blanco y pardo. Después de secada alcanzó siete varas y tres cuartos de largo y tres tercias de ancho. Todos los sitios anegadizos de tierra caliente abundan de estos buhíos. No hay año en que no desaparezcan campesinos, de los que salen a pescar o cazar. (Gumilla, 1999: 95)

En esta narración, que recuerda el episodio mitológico de la titanomaquia, por el tamaño y la fuerza de los contrincantes, culmina con la trágica victoria de la sierpe que, mientras engulle al caimán, es encontrada por los pobladores, quienes aterrorizados por la bestialidad del momento, dan muerte al animal. Este relato de Gumilla, descrito como "el espectáculo más horrendo que se pueda pensar",

retrata salvajemente la fuerza con que la sierpe lucha, y el terror que este hecho infunde en los lugareños puesto que, “No hay año en que no desaparezcan campesinos, de los que salen a pescar o cazar”. Los testigos del hecho consideraban posible que la víctima, en vez de ser un caimán, bien podía haber sido un hombre, uno de ellos mismos. Serpientes como la del relato, que probablemente era una anaconda, se consideraban una amenaza para quienes andaban solos, incluso quienes salían armados para ir de caza podían ser víctimas de estos *culebrones* contra los que ni un *caimán formidable* podía vencer.

Antes que Gumilla, Juan de Castellanos narró un episodio menos salvaje, pero igualmente asombroso, en el que una hueste se topa de frente con

Una culebra monstruosa  
 Que tuvo veintisiete pies de largo,  
 De mas grosor que un hombre corpulento,  
 Con un venado dentro de la boca,  
 la cual mataron con los arcabuces,  
 y aquesta son de las que llaman bobas;  
 mas al fin son culebras, y esto basta  
 para que no se muevan sin astucia,  
 porque otra se halló más adelante  
 en grandeza mayor o nada menos,  
 tan harta que no pudo menearse;  
 y los indios del campo desde fuera  
 con una vara larga le pusieron,  
 bien como quien enlaza vaca mansa,  
 una cabria gruesa del pescuezo,  
 llevándola rastrando porque viesen  
 los españoles tan horrenda;  
 e iban todos a compás cantando,  
 según y como tienen de costumbre  
 cuando llevan maderos ponderosos,  
 sin que ella con su vista perpicace  
 diese demostraciones de braveza.  
 Mas un mozo mestizo (...) como más osado,  
 llegóse cerca della, con intento  
 de se subir encima la cabeza,  
 y enlazando un pie, súbitamente  
 lo sintió dentro del voraz cuello  
 (Castellanos, 1997: 1358-1359)

Esta anécdota de Castellanos pone en relieve la voracidad del animal y su descomunal tamaño, pero más allá de esto, lo que resalta del episodio versado es que Castellanos le atribuye dos caracte-

rísticas a la serpiente: astucia y perspicacia. En el pasaje citado, se deja entrever que la serpiente se dejó manipular por los indígenas fingiendo ser inofensiva, no dando *demonstraciones de braveza* hasta que un mozo mestizo, desconocedor de la *astucia* del animal se acercó a la sierpe y fue apresado por la misma. En este caso, a diferencia del anterior, no existe sólo una lectura de las desproporcionales capacidades físicas del animal, sino que Castellanos casi humaniza a la serpiente, revistiéndola de una cualidad que ya en el relato bíblico del Génesis le fue atribuida: la astucia; versa el Génesis: “La serpiente era más astuta que todos los animales salvajes que el Señor Dios había hecho” (Génesis, 3). Castellanos quiere transmitir esta idea sobre la serpiente, por ello señala que la misma no mostró rasgos de *braveza* hasta que vio el momento oportuno.

Durante el medioevo, la interpretación del comportamiento de los animales dio origen a asociaciones simbólicas con el comportamiento de los hombres<sup>7</sup>; Castellanos, buen heredero de la tradición medieval, nos transmite un relato de la serpiente en el que predomina la visión simbólica, según la cual los animales son considerados, como un reflejo de los vicios y virtudes de los hombres; así pues, la serpiente del relato de Castellanos es capaz de aprisionar al mestizo, no por su tamaño descomunal y su fuerza, sino por su astucia y perspicacia.

Los relatos de desapariciones y secuestros de humanos por parte de ofidios de gran tamaño como el la narración anterior, son un tema recurrente en la tradición oral venezolana; sin embargo, la mayoría las narraciones que tratan sobre el asunto en la actualidad están principalmente dirigidas al grupo humano más propenso a sufrir el ataque de estos animales: los niños.

### La primera amenaza del niño, el abrazo de una tragavenado

En una de sus alocuciones Hugo Chávez narró como, de forma casi mesiánica, su madre le salvó de ser devorado por una tragavenado<sup>8</sup>, la historia fue compilada en su libro de cuentos titulado *Cuentos del arañero* que se distribuyó gratuitamente en Venezuela. El cuento al cual nos referimos fue titulado *Yo estoy vivo de broma*; reproducimos a continuación, un fragmento del mismo,

Cuenta mi mamá que ella estaba ahí como a medianoche. Todo oscuro. Mi papá no había llegado. Yo estaba en la cuna. Adán estaba con mi abuela en el otro cuarto. Mi mamá oye un ruido en la oscuridad que hace: “¡Asss, ass!” Ella pela por la linterna y alumbrá. Cuando ve algo debajo de mi cuna, ¡era una tragavenado, compadre! Mi mamá me agarró y salió disparada. Llamó a mi tío Ramón Chávez, que en paz descansa, quien mató la culebra con un machete o un palo. A la tragavenado la colgaron del techo y la cola pegaba en el suelo. El grueso era como el de un caucho de carro. Era una culebra que tenía azotada a la conejera de mi abuela. Se había comido ya varias gallinas y andaba buscando un bachaquito, fijate. Yo estoy vivo de broma. (Chávez, 2012:10)

Como en los relatos anteriores, en éste el tamaño de la serpiente resulta de gran valía en la narración, por ello es un elemento constante tanto en el relato de Castellanos, como el de Gumilla y el de Chávez; el grosor y el largo del animal son piezas claves del discurso en función de las cuales se establece el peligro que puede infligir la constrictora.

7 M<sup>o</sup> Dolores Morales, en un artículo titulado *El simbolismo animal en la cultura medieval*, de la revista *Espacio, tiempo y forma*, realiza una tabla de asociaciones entre animales y rasgos de la personalidad, basándose no sólo en documentos escritos, sino en esculturas y pinturas de la época. Según su estudio, la serpiente en el mundo medieval es un ser dual, que se relaciona tanto con la maldad, pero también con el bien, dependiendo del mito en el que se inscriba.

8 Forma coloquial de llamar a la boa constrictor en Venezuela

El cuento de Chávez recuerda dos episodios de la mitología griega, el primero es un pasaje de la vida de Heracles en el cual Hera, por celos ante la unión de Zeus con Alacmea, decide asesinar al hijo de esta traición y envía a la cuna del joven Heracles dos serpientes gigantes y venenosas, pero la fuerza del niño era tal que, al percatarse de los animales los estranguló sin sufrir ningún daño. Así como la serpiente del relato del semidiós Heracles, la de Chávez se ha venido convertido, en el imaginario chavista, en la primera de una serie de adversidades enviadas por fuerzas desconocidas, que trataron de impedir que el héroe cumpliera su misión. En contraste con el relato de Heracles, en el del *Gigante de Sabaneta*<sup>9</sup> es la madre de éste quien le salva del peligro, en un acto que a su vez recuerda al pasaje mitológico en que Rea rescata a Zeus de ser devorado por su Padre, Cronos, hecho que, le permitirá sobrevivir y convertirse en el Rey del Olimpo; así pues, la madre de Chávez le salva de morir en las fauces de la tragavenado, para que el niño luego pueda convertirse el *mesías* del pueblo venezolano.

El episodio de la tragavenado a los pies de la cuna de un Chávez niño e inofensivo, ha despertado la opinión, entre los seguidores del ex mandatario, de que su vida estuvo desde el principio marcada por el peligro y la amenaza de muerte. Siendo así, la tragavenado dentro de la vida de Chávez se relaciona con todos aquellos que le adversaron a lo largo de su trayectoria. Reproducimos a continuación el fragmento de un texto que escribe uno de los seguidores de Chávez, tres días después de su muerte y que fue publicado en la página web póstuma del ex presidente:

La primera amenaza de su vida fue una culebra tragavenado que merodeaba su cuna cuando apenas tenía meses de nacido, pero en los 58 años que le quedaban por delante tendría que superar muchos más riesgos y obstáculos para cumplir un ideal que iba madurando a medida que transcurría el tiempo: justicia y equidad social. (Barrio, 2013)

Ciertamente, como lo advierte Modesto Emilio Guerrero, en su obra *Chávez el hombre que desafió a la historia*, posiblemente muchas de las anécdotas narradas por Chávez como personales no sean más que adaptaciones de cuentos de la región llanera de los cuales Hugo Chávez se apropia y los convierte en episodios de su vida. Sus larga alocuciones en cadena nacional se caracterizaban porque su discurso con facilidad era interrumpido para aliñarlo con supuestas vivencias propias o de familiares y amigos; además, como recurso narrativo para impresionar al oyente, era muy frecuente la exageración de los hechos. La periodista cubana Paula Companioni afirma que Chávez en varias alocuciones mencionó la existencia de un peligroso caimán, el cual "fue creciendo en cada emisión de Aló Presidente, hasta alcanzar 45 metros." (Companioni, 2013)

El cuento de Chávez *Yo estoy vivo de broma*, más allá de ilustrar sus pretensiones mesiánicas, también demuestra que muchas veces, los relatos pertenecientes a las tradiciones orales tienen tanta fuerza que es común que el narrador se apropie de ellos y los cuente como una vivencia personal, o sucedida a un pariente o conocido, dando así veracidad al discurso. El propio ex presidente, contó una anécdota sobre una conversación que tuvo con Fidel Castro en uno de sus programas televisados en cadena nacional, esta anécdota también fue recogida en su libro *Cuentos del araño*; según Chávez, Fidel Castro un día le dijo que él en sus relatos agregaba cosas, a lo que Chávez respondió: "No, yo no le agrego. Entonces [Fidel] dijo: No, no les agregas, sino que a veces rellenas" (Chávez, 2012: 222). No sería entonces de extrañar que en la historia de la serpiente bajo su cuna haya algunas piezas de relleno.

9 Gigante de Sabaneta es uno de los apelativos con los que se hace referencia a Chávez tras su muerte.

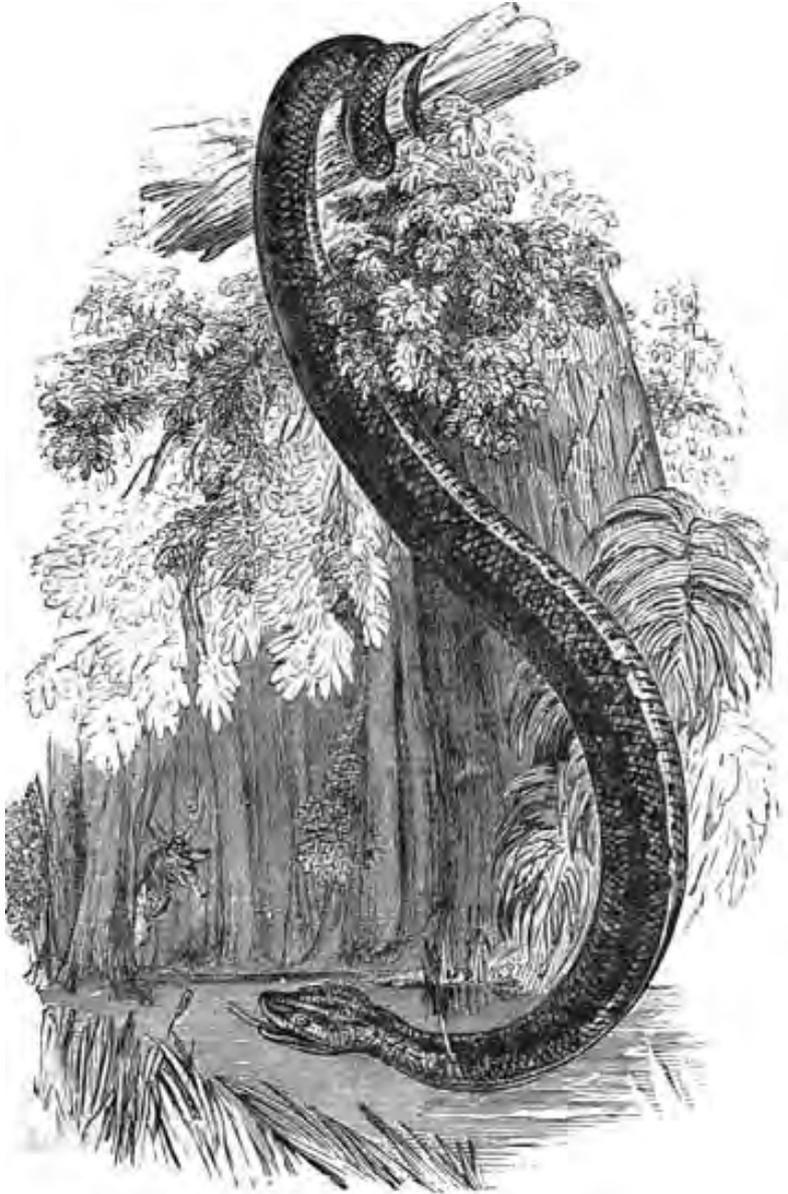


Figura 1: The Anaconda (Johonnot, 1887: 80)

La imagen anterior, publicada en el libro *Natural history series-Some curious flyers, creepers, and swimmers* de James Jhonnot de 1887, acompaña un apartado en el cual se habla tanto de la anaconda como de la pitón y de la boa constrictor. Lo que resulta interesante de resaltar es que, en la imagen de Jhonnot, para resaltar el gran tamaño de la culebra, se opta por ponerla en posición vertical, deslizándose de la rama de un árbol, por lo cual se puede apreciar su gran tamaño; sí en la imagen simplemente se hubiese dibujado el animal deslizándose sobre la tierra, no hubiese sido tan fácil apreciar la monstruosidad del largo del animal. Se trata del mismo recurso utilizado verbalmente en el relato oral de Chávez quien, para asombrar a los oyentes culmina la narración diciendo que “A la tragavenado la colgaron del techo y la cola pegaba en el suelo” (Chávez, 2012: 10). Vemos entonces que, oralidad y representación gráfica comparten este mismo recurso, el de ejemplificar el tamaño del animal a través de resaltar su longitud en posición vertical, sin necesidad de hacer mención de las medidas métricas (o de otro sistema de medición numérico) de la serpiente.

Por otro lado, aunque siguiendo el mismo orden de ideas, existe una canción popular en el oriente de Venezuela que se acompaña con una danza típica, llamada *La culebra de Ipure* que, así como el cuento de Chávez, también tiene como moraleja o mensaje de trasfondo, el aleccionar a los niños acerca del peligro de andar solos; la canción versa así,

¡Oh, pueblo de san Antonio te venimos a saludar,  
 con el baile de la culebra que te vamos a presentar!  
 El conjunto esta formado de catorce tocadores,  
 y la culebra vestida de dos bonitos colores.  
 Esta culebra se baila con bastante signatura,  
 porque ella esta compuesta de veinticinco coyunturas.  
 Yo le puse a esta culebra nombre rabo amarillo,  
 porque cuerea con el rabo y muerde con los colmillos.  
 Si esta culebra los muerde no la vayan a matar,  
 porque usted no paga el precio de lo que pueda costar.  
 Culebra rabo amarillo yo te pensaba matar,  
 pero yo te tengo miedo porque te vas a enrollar.  
 Culebra rabo amarillo ¿Por qué estas en ese estado?  
 Enrollarse la cabeza también enrollaste el rabo.  
 Esta Culebra de Ipure venimos a presentar,  
 ya que se encuentra enrollada se puede desenredar.

Columba del Valle Salazar fue una de las grandes impulsoras de esta canción, pues, basándose en una historia de los indígenas chaima, que escuchó a una amiga de su madre, creó una danza que ilustra la tragedia de Ipure. Columba escuchó a la comadre de su madre decir que hace tiempo, en las adyacencias del sitio donde ahora se encuentra la laguna de Ipure, vivía una familia. Un día, el padre y la madre salieron y ordenaron a los niños que no fueran a recoger agua del pozo; los niños, desobedeciendo, fueron allí con las taparas en mano, y mientras recogían el agua, la niña fue devorada por una serpiente gigante que habitaba el pozo. El niño corrió en busca de su padre, quien al enterarse corrió al lugar del siniestro y asesinó a la serpiente abriéndola por el vientre, del cual extrajo el cuerpo ya inanimado de su hija. El padre se llevó a la fallecida en brazos y volvió con fuego para quemar a la culebra. La sorpresa fue que al volver, la serpiente ya no estaba y en su lugar había un pequeño pozo de agua que poco a poco se fue convirtiendo en la Laguna de Ipure.

Columba, basándose en esta historia, creó una coreografía que consta de 25 mujeres, cada una representando una vértebra de la culebra, que se mueven emulando el zigzageo de la serpiente, además, en ciertos momentos de la coreografía, el grupo de mujeres se enrolla y estira, a imitación del comportamiento de las constrictoras cuando asfixian a sus presas. Un pasaje de la canción versa “Culebra rabo amarillo yo te pensaba matar, pero yo te tengo miedo porque te vas a enrollar”, haciendo clara referencia al temor de ser enrollado y morir aprisionado en el abrazo de esta serpiente.

Tal y como lo afirma María Élide (2009), pobladora del estado Monagas, “Cuentos de niños indígenas devorados por estos reptiles mientras sus madres lavaban o buscaban agua en quebradas o casimbas, los oíamos a cada rato cuando éramos niños y quisiéramos o no, teníamos que ir a bañarnos o a buscar agua a esos sitios, de bocas de los padres o los abuelos. Aun hoy lo cuentan los campesinos”.

Así pues, tanto esta danza como el cuento de Chávez, se inspiran en relatos indígenas que tienen como finalidad instruir a los niños acerca de los posibles ataques de las serpientes de gran tamaño, sobre todo en zonas rurales y pantanosas.

### La serpiente de siete cabezas

Entre Ciudad Bolívar y la Soledad, corre el río Orinoco, y justo en medio de su caudal, en la parte más estrecha, una inmensa piedra divide el cauce del mismo en dos; esta piedra de gran tamaño es conocida técnicamente como “el orinómetro” debido a que es usada por los rivereños para conocer el nivel y los reflujos del río, aunque en el lenguaje popular de la zona también se le conoce simplemente como “la piedra del medio”.

Uno de los relatos sobre serpientes gigantes más conocidos en Venezuela, es el mito de la Serpiente de Siete Cabezas, mito que tiene como lugar central esta famosa “piedra del medio” bajo la cual los lugareños aseguran que reposa un ofidio de tamaño descomunal, que posee siete cabezas, cada una de ellas emplazada en un lugar histórico de la ciudad –una cabeza está bajo la catedral; otra bajo la Casa de San Isidro, en la que Bolívar se hospedó durante el Congreso de Angostura; la siguiente en la Laguna los Francos; la cuarta en la Isla Degredo; la quinta bajo la Laguna El Porvenir, ubicada en el Jardín Botánico de la ciudad; la sexta en la Isla El Panadero y la séptima, centro neurálgico del ofidio, se encuentra bajo la Piedra del Medio mencionada anteriormente. (Ramírez, 2007).

El historiador Sócrates Ramírez, afirma que esta leyenda comenzó en los años previos a 1764 cuando se muda Santo Tomé de Guayana hacia la zona de Angostura, donde se ubica la actual Ciudad Bolívar, y un gran número de indígenas de las Misiones del Caroní fue llevado a la naciente ciudad; los indígenas, al ver los remolinos de agua que se forman junto a la piedra, y al notar los cambios en el nivel del río en distintas épocas del año, intuyeron que allí habitaba una bestia gigante que tragaba y escupía agua.

Como reseña el cronista de Ciudad Bolívar, Américo Fernández (2013) “Los misioneros jesuitas establecidos en el siglo dieciocho por la región del Alto Orinoco próxima a los raudales de Atures y Maipure, captaron de los habitantes autóctonos del lugar la existencia de un saurio con todas las señales de un Dragón.” Es decir, los primeros datos que se tienen sobre la existencia de este animal, provienen de los relatos de los misioneros jesuitas del siglo XVIII, en los que se habla de una suerte de bestia con las características de un dragón, más no de una serpiente.

En 1756, el interés por encontrar las fuentes del Orinoco llevó a que José Solano, comisionado de límites, desatendiendo los consejos de los sacerdotes y pobladores del lugar, atravesara el cauce sobre el temido lugar donde vivía el que entonces se conocía como el dragón de atures, y salió ileso de la proeza, “El Padre Superior de los Jesuitas, al conocer la noticia, dijo a Solano: Me alegro que haya Ud. sujetado al dragón mientras estaba dormido, que al despertar con las crecientes ha de bramar por hallarse burlado”. (Américo, 2013).

Del extracto que nos suministra el cronista, queda claro que, el mito que en principio era de origen indígena fue también asimilado por miembros de la sociedad criolla colonial, y amoldado al bestiario europeo, por ello se le denomina *saurio* o *dragón*. Con el paso de los años, el mito ha ido readecuándose a los tiempos históricos y entre los cambios más significativos que ha sufrido, se encuentra, nuevamente, el cambio de *saurio* a serpiente; y, posteriormente, este animal de una cabeza pasa a poseer siete que se emplazan en diversos lugares claves de la ciudad antes mencionados.

Los mitos de dragones, como tantas otras creencias y representaciones, fueron trasladados al Nuevo Mundo y se incorporaron a los mitos indígenas existentes; por ello, no sería de extrañar que, lo que para los indígenas era una serpiente gigante, fuese entendido, asimilado, y por ende *traducido* en el imaginario y lenguaje español como un *dragón*, por ello que el mencionado jesuita del siglo XVIII, se refiere a este mítico ser como un *dragón* y no como una serpiente gigante, pues para él, las serpientes gigantes eran dragones. Vemos pues que, como toda narración de transmisión oral, este mito posee múltiples versiones y ha ido nutriéndose a través del cambio social y cultural de los agentes transmisores del mismo.

Posteriormente, la historia cobró fuerza tras dos hechos muy significativos para los pobladores de la zona; el primero ocurre en febrero de 1952<sup>10</sup>, cuando una chalana conocida como “La Múcura”, que transportaba un cargamento de vehículos, se hundió junto a la famosa piedra donde ya en otras ocasiones habían desaparecido pequeñas embarcaciones y nadadores. Posteriormente, se contrató a un buzo margariteño para que explorase la zona y encontrase el paradero de la chalana, hecho que no fue posible puesto que, a los pocos minutos de haberse sumergido, el buzo comenzó a halar desesperadamente la cuerda para que le sacaran del agua. Al salir, lleno de temor, afirmó haber visto “un extraño animal, con un solo ojo del tamaño de una torta de cazabe” (Ramírez, 2007). El intento por recuperar la chalana fue inútil pero el revuelo que causó entre los habitantes fue de tal magnitud que, el suceso interesó a un grupo de investigadores de la Universidad de Oriente, quienes mediante ondas ultrasónicas determinaron la existencia de una fosa de 150 metros de profundidad alrededor de la piedra del medio, y que posiblemente es la razón de los constantes remolinos que se forman a los lados de la misma. (Ramírez, 2007:102)

Todos los sucesos que se desencadenaron tras el hundimiento de la chalana, reafirmaron esta creencia popular. El hecho de que un buzo afirmase haber visto uno de los ojos inmensos de la serpiente fue fundamental para la alimentación del mito a mediados del siglo XX, siglo en el que los avances de la ciencia comenzaban a desmentir creencias populares. Así pues, cuando los investigadores de la Universidad de Oriente determinaron la existencia de una fosa gigante, los lugareños tomaron esta información y la incorporaron al mito, afirmando que lógicamente es allí donde reposa el cuerpo de la descomunal serpiente.

El mito de la serpiente de siete cabezas es un mito vivo y cambiante, que se nutre de cuentos, anécdotas, leyendas urbanas y experiencias personales de los lugareños, por lo cual no ha perdido vigencia, prueba de ello es que cada año, durante la competencia “Cruce a nado del Orinoco” en la que participan personas provenientes de toda Venezuela, es común ver a participantes y familiares de los nadadores, arrojar ron, anís, invocar oraciones de protección y pedir permiso a la serpiente para cruzar su reino: el río Orinoco y que así les conceda llegar sanos a la otra orilla.

Las leyendas urbanas se insertan dentro de unas formas de sociabilidad que contribuyen a dar sentidos colectivos a un episodio. Las leyendas urbanas pertenecientes a la tradición oral, como es el caso de la serpiente de siete cabezas, resultan ser un fenómeno social huidizo en los confines del mito y el rumor, y muchas veces es una ardua tarea rescatar del desorden de discursos inacabados y cambiantes una idea firme, pues se trata de discursos de expresión popular que remiten a usos estratégicos del discurso, y que permiten solidificar opiniones.

El mito de la serpiente de la piedra del medio ha ido variando adecuándose a los tiempos históricos y a los intereses de los narradores. Un ejemplo claro de ello es la incorporación de hallazgos científicos

10 El cronista de la ciudad, Américo Fernández (2013) señala el año de 1952 como el año del hundimiento, mientras que, el historiador Ramírez (2007) fija el acontecimiento en 1955.

que son usados por los lugareños, para reforzar el mito; cuando ciertamente, el intento de los investigadores de la Universidad de Oriente, desmontar el mito que, con la inmersión del buzo se había repotenciado. Así pues, el mito de la serpiente de siete cabezas ha existido desde hace varios siglos; sufriendo algunas variaciones propias de los tiempos históricos que ha atravesado, aunque ciertamente mantiene una estructura lógica que subyace a lo largo de los años.

La función social de este mito es la de explicar ciertos fenómenos naturales como los remolinos alrededor de la piedra, o los sismos –se cree que un día la serpiente levantará sus siete cabezas y Ciudad Bolívar desaparecerá– y las desapariciones de bañistas y embarcaciones ocurridas cerca de la piedra del medio (Ramírez, 2007).

### La serpiente que devoró a María Lionza

Sobre el origen de la diosa María Lionza<sup>11</sup> existen varias versiones del mito, una de las más conocidas es la de Gilberto Antolínez, la cual fue recogida por Angelina Pollak-Eltz (1985) en su libro *María Lionza, mito y culto*, dice así,

Hace muchos años, antes de la conquista española, un jefe de los indios Caquetíos de la región Nirgua (Estado Yaracuy), tuvo una hija, una bella muchacha de ojos claros. Según las tradiciones indígenas una niña de ojos claros traería mala suerte a la tribu. Pero como era tan hermosa, el cacique no tuvo el coraje de matarla sino que la escondió en su bohío. Cuando ya era mujer, un día la joven salió de la casa a plena luz del sol y se acercó a una laguna donde por primera vez vio el reflejo de su bella cara en el agua. Pero la vio también el dueño de la laguna, una serpiente Anaconda, y se enamoró de la virgen. Raptó a la muchacha, pero la fiera fue castigada por este acto criminal: se hinchó más y más hasta que llegó a abarcar toda la laguna. El agua salió inundando todo el territorio de la tribu. Los indios perecieron. Por fin el monstruo se reventó. La bella muchacha se convirtió en la dueña del agua, protectora de los peces y más tarde extendió sus poderes sobre la naturaleza, la flora y la fauna selvática en el territorio vecino. Así surgió la imagen de la diosa protectora de la selva. (Pollak-Eltz, 1985:23)

Este relato, recogido hace ya treinta años, no ha perdido vigencia y continúa siendo una de las versiones más citadas para explicar los orígenes de la diosa; sin embargo, a efectos de esta investigación, sólo nos interesa resaltar la labor desempeñada por el ofidio dentro de este mito genésico.

En clara semejanza con el relato de *La Serpiente de la piedra del medio*, la serpiente marialioncera también habita en el fondo de una laguna de agua dulce de la cual es dueña hasta que un día, como castigo por haber secuestrado a María Lionza, la serpiente revienta, e inunda el pueblo, causando la muerte de todos los indígenas. De forma análoga a este relato, los habitantes de Ciudad Bolívar creen que un día, la serpiente de la piedra del medio alzar sus cabezas y causará la destrucción de toda la ciudad. De esta forma, ambos relatos comparten la idea de que esta serpiente, causante de desapariciones de lugareños, terminará por ser la causa de la desaparición de todos los habitantes del pueblo/ciudad.

11 María Lionza es la diosa de un culto sincrético que lleva su mismo nombre, y que es practicado en Venezuela desde inicios del siglo xx. El culto es resultado de la conjunción de creencias y prácticas ancestrales de los diversos grupos étnicos y sociales que conforman el país. El marialioncismo se ha propagado con extraordinaria rapidez en Venezuela y se estima que uno de cada dos venezolanos ha tenido contacto de forma directa con el culto. Para conocer más sobre el mismo ver: Pollak-Eltz, Angelina (1985) *María Lionza, mito y culto*. Caracas: UCAB.

Resulta también importante resaltar el papel iniciático de la serpiente en la transformación de María Lionza de muchacha a diosa, pues es a causa del secuestro de esta serpiente que María Lionza logra convertirse en diosa y protectora de la naturaleza. Siguiendo un poco esta idea, podemos recordar el relato de Hugo Chávez citado anteriormente, con el cual marca el inicio de los peligros que sorteó a lo largo su vida, asignando también un rol iniciático a esta experiencia que pudo superar airoso.

Este relato recuerda una vez más el imaginario bíblico, en el cual la serpiente es capaz de convencer a la mujer y esta complicidad entre ambas es la causante de la expulsión del paraíso; haciendo una lectura diferente del mito edénico, podríamos ver en la serpiente el ente desencadenante del cambio en el modo de vida de los hombres. De la misma forma, en el mito de María Lionza, es la serpiente la que determina el antes y el después. Se trata entonces, de seres liminales e iniciáticos, en el sentido en que marcan el fin de una etapa y propician el inicio de algo nuevo.

Por último, no deja de ser un elemento importante en la narración sobre los mitos de estos ofidios el cómo y el por qué elige a sus presas. En el relato de María Lionza, es la virginidad, la belleza y los ojos claros lo que hacen que la serpiente se enamore y rapte a la doncella; en el relato de Castellanos, es la inexperiencia del mozo, lo que hace que la serpiente lo elija a él como víctima y no a los demás que la cargaban a costas y, en el relato de Chávez, una vez más, es el carácter infantil de la criatura; así pues, virgen/mozo/niño, son las categorías humanas consideradas más propensas a sufrir los ataques de los grandes culebrones que tanto abundan en la cuenca del Orinoco.

## Reflexiones finales

El conjunto de relatos y mitos que hemos compilado, muestra una serie de constantes sobre la figura de la serpiente en los relatos orales de Venezuela. En primer lugar, la mayoría de estos relatos habla de serpientes de dimensiones gigantes que poseen una fuerza descomunal y superior a las fuerzas humanas, y que, por lo general, tienen la forma y el comportamiento de una anaconda pues suelen vivir en aguas dulces.

En contraste con el temor que genera la picada de una serpiente, las serpientes de gran tamaño, como las que nos guiaron a lo largo de esta investigación, no son temidas por su veneno sino por su abrazo fatídico, el cual se asocia con desapariciones misteriosas de personas, especialmente niños; aunque también, como reseña el relato de Juan de Castellanos, se les adjudica la desaparición de adultos. Se crea así, una imagen de la serpiente como un ente secuestrador, que elige con astucia a sus presas.

Las anacondas, cuyo hábitat natural son los ríos y pantanos, y cuyo nombre científico *eunectes* en griego significa buen nadador, han dado pie a la creación de relatos sobre serpientes que reinan en el fondo de aguas dulces, a las cuales hay que pedir permiso para atravesar su territorio, es por ello que, aún hoy día, quienes atraviesan el Orinoco por la zona de la piedra del medio, como sucede durante la competencia anual *Cruce a nado del Orinoco*, suelen llevar ofrendas y hacer oraciones antes de atravesar sus aguas, manteniendo así vivo el relato.

Por otro lado, en términos arquetipales, las serpientes, desde el mito edénico, se les ha relacionado con la astucia y la viveza; cuestión también manifiesta en las representaciones y concepciones que se tienen en Venezuela sobre las serpientes de gran tamaño. Como señaló Castellanos en su anécdota, a las serpientes gigantes "son de las que llaman bobas/ mas al fin son culebras/ y esto basta para que no se muevan sin astucia". Con ello, se nos da a entender que, para los europeos del siglo XVI, dentro del reino de las serpientes existe una escala de "astucia", estando las serpientes gigantes en los últi-

mos escalones de esta jerarquía, pues se le considera “bobas”, posiblemente debido a sus pesados movimientos y a la ausencia de veneno; sin embargo, aunque Castellanos la considera “boba” en comparación con sus otras primas, bien acota que estas serpientes no dejan de ser astutas y perspicaces.

Finalmente, cabe resaltar que en Venezuela abundan relatos de este tipo de serpientes, en los que se resalta la talla del animal, mientras que los relatos sobre serpientes venenosas y de menor talla son menos frecuentes en el imaginario venezolano, sobre todo en la zona de los llanos y a lo largo de la cuenca del Orinoco.

## Bibliografía

- Barrios, A (2013) El Gigante de Sabaneta. En <http://www.chavez.org.ve/anecdota-cronica/el-gigante-de-sabaneta/#.VUIKZc6pq-Y> Consultado el 19 de abril de 2015.
- Castellanos (1997) Elegías de Varones Ilustres. Bogotá: Editor Gerardo Rivas Moreno.
- Chávez, H (2012) Cuentos del Arañero. Caracas: Vadell Hermanos.
- Clarac, Jacqueline (1970) El culto de María Lionza. *América Indígena*, XXX-2: 359-374.
- Claude Lévi-Strauss (1995) Antropología estructural, Barcelona: Paidós.
- Companioni, P (2013) Leyendas desde la Sencillez de un Llanero Venezolano. En <http://www.lajiribilla.cu/articulo/3579/leyendas-desde-la-sencillez-de-un-llanero-venezolano> Consultado el 21 de abril de 2015.
- Diccionario de Historia de Venezuela (1997) Caracas: Fundación Polar.
- Fernández, A (2013) La leyenda de El Dorado. En [http://mitoscuentosleyendasanectotas.blogspot.fr/2013\\_08\\_01\\_archive.html](http://mitoscuentosleyendasanectotas.blogspot.fr/2013_08_01_archive.html) Consultado el 20 de abril de 2015.
- Gumilla, J. (1999) El Orinoco Ilustrado. Caracas: Libros de El Nacional.
- Johonnot, J (1887) Natural history series. Some curious flyers, creepers, and swimmers. New York: Appleton and company. En <http://www.gutenberg.ca/ebooks/johonnot-flyers/johonnot-flyers-00-h-dir/johonnot-flyers-00-h.html> Consultado el 19 de abril de 2015
- Morales, M (1996) El simbolismo animal en la cultural medieval. *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Medieval*. 9: 229-255
- Padrino, U (2013) La curiosidad de Ulises. En <http://elcodigodelasplantas.blogspot.fr> Consultado el 20 de abril de 2015
- Pollak-Eltz, Angelina (1985) María Lionza, mito y culto. Caracas: UCAB.
- Ramírez, S. (2007) La serpiente de siete cabezas del Río Orinoco (Ciudad Bolívar). Un ensayo etnográfico. *Presente y Pasado*, 23: 97-106
- Unesco (2003) Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial En <http://www.unesco.org/culture/ich/?lg=es&pg=00053> Consultado el 20 de abril de 2015.

CAPÍTULO III

PRESENCIA DE LA *CHAAYIL KAAAN* Y  
OTRAS SERPIENTES EN LA TRADICIÓN  
ORAL MAYA DE QUINTANA ROO, MÉXICO

Marcos Núñez Núñez

CONACYT-Universidad del Papaloapan-Tuxtepec

## PRESENCIA DE LA CHAAYIL KAAN Y OTRAS SERPIENTES EN LA TRADICIÓN ORAL MAYA DE QUINTANA ROO, MÉXICO

Marcos Núñez Núñez

CONACYT-Universidad del Papaloapan-Tuxtepec

### Introducción

La serpiente es un animal representativo de las tradiciones mesoamericanas y en especial de la cultura maya de todos los tiempos. Su importancia ha sido estudiada por diversos especialistas para los periodos prehispánicos y el colonial, privilegiando las fuentes arqueológicas, los códices y los manuscritos coloniales, sin dejar de lado el contexto contemporáneo<sup>12</sup>. Sobre el caso de la tradición oral ha sido relativamente menor la cantidad de investigaciones realizadas, sobresale el estudio de Carlos Evia Cervantes (2007), que revisó el mito de Tzukán en Calcehtok, Yucatán; más allá este estudio, abundan compilaciones como el de Francisco de Asís Ligorred (1990), que reúne textos sobre la Xtabay y las serpientes, o el de Roberto López Méndez (2009) que contiene una colección amplia de la tradición oral en el estado de Yucatán, en la cual también se incluyen narraciones sobre reptiles. Finalmente, aunque con un enfoque literario, está el trabajo de Roldán Peniche Barrera (2011), donde la serpiente es uno más de los personajes sobrenaturales que son recreados con estilo narrativo y con ilustraciones de Juan Ramón Chan Alvarado.

Para este capítulo se ha elegido el caso de la Chaay Kaan o Chaayil Kaan, que está vinculada con la Xtabay, un personaje sobrenatural que se presenta en forma de mujer hermosa para seducir a hombres y así perderlos, matarlos o comérselos, según los textos compilados en trabajos de campo. Los ejemplos que se analizan más adelante narran este vínculo entre la serpiente, lo femenino y la Xtabay. Por tal situación, el presente estudio gira en torno a la caracterización de la Chaayil Kaan como tema recurrente de la tradición oral maya en el estado de Quintana Roo, que en especial se transmite en el municipio de Felipe Carrillo Puerto y más en específico en las localidades de Chankaj Veracruz, San Andrés, Chan Santa Cruz, X-Hazil Sur y Naranjal Poniente, de acuerdo con las residencias de los interlocutores que hicieron el favor de compartir sus testimonios. Para identificar a la serpiente conocida con este nombre, se advirtió que no existe consenso en las descripciones de los pobladores. Por un lado, hubo quienes sugirieron la especie *spilotes pullatus*, una sierpe entre amarilla y verde encendido con manchas oscuras, que llega a medir hasta tres metros, es famosa por “volar” entre los árboles y por usar su cola para golpear, algunos en español le dicen chicotera. Por otro lado, se nos proporcionaron datos que apuntaron hacia la especie *leptophis ahaetulla*, una culebra verde con amarillo y leves manchas oscuras, delgada y que llega a medir casi dos metros, del mismo modo se le reconoce la capacidad de golpear con su cola; el autor Olivier Le Guen (2012), de acuerdo con las descripciones que obtuvo en la localidad de Kopchén, afirma que la Xtabay está asociada con la Ya’ax kaan, nombre con el que se reconoce a la especie *Oxybelis fulgidus*, una serpiente más delgada que las anteriores. Ante la diversidad de propuestas, se estima que para esta ocasión la serpiente *leptophis ahaetulla* es la que más se acerca a la Chaay Kaan que describieron los narradores de los textos compilados. El objetivo de su revisión aquí es observar a dicha serpiente para comprender sus características como

12 Los trabajos que se han revisado en relación a los periodos prehispánicos y época colonial, se puede mencionar el trabajo de Mercedes De la Garza (1984); Claude-Francois Baudez (2004) y Alfredo López Austin (2013).

tema narrativo y como un animal que forma parte de un sistema de creencias más amplio que incluye a todas las serpientes y su diversidad de especies que habitan la selva en la península de Yucatán. Este capítulo se divide en dos partes. La primera comprende la descripción de las serpientes en la cultura maya de Quintana Roo, aquí se repasan algunas creencias contemporáneas que se pudieron identificar en los sitios que se visitaron en diferentes periodos entre los años 2006 y 2016. En la segunda parte se citan y analizan comparativamente, a partir de motivos narrativos, los ejemplos de la tradición oral sobre la Chaay Kaan, los cuales fueron grabados y transcritos en español. Una vez hecho esto, se proponen algunas consideraciones finales sobre la actualidad de la Chaayil Kaan y las demás serpientes en la narrativa oral maya.

## Apuntes sobre las serpientes entre los mayas de Quintana Roo

En relación a las serpientes abundan distintas opiniones que, en apariencia, pueden considerarse contradictorias, aunque esto sólo confirma la diversidad de significaciones que tienen. Según la situación que se trate, pueden ser peligrosas o benéfica para las personas, lo cual depende del contexto y/o el tipo de serpiente que se trate: si es una cuatro narices, el peligro radica en su mordedura mortal y en la mala fortuna de la persona; si es una cascabel, puede ser que se trate de un peligro ante su mordedura, aunque podría tratarse de un agente donante de una habilidad artística; si es una Chaay kaan, lo más seguro es que sea un presagio de muerte o la presencia del mal en la viva encarnación del Kisin (diablo) o la Xtabay. De este modo, en los trabajos de campo se pudo advertir, al menos en los testimonios de los interlocutores, que la aparición de una serpiente, ya sea en los patios de las casas, en la selva e incluso en los sueños, está enmarcada por una serie de consideraciones que la gente se toma en serio, que tienen que ver con la cultura y con un profundo conocimiento sobre la diversidad de especies que habitan el entorno natural. En especial, llama la atención el carácter mestizo de este sistema de creencias, que dejan ver al ofidio como algo de vital importancia al ser portador de significaciones que son históricas<sup>13</sup>.

## Las serpientes, el mal y la muerte

Según versiones de los pobladores, las serpientes en la mayoría de las veces se consideran peligrosas. De acuerdo con el patrón de la Iglesia de Chankaj Veracruz, Celestino Cruz Peraza, en toda su vida ha tenido que ver, y a veces matar, a serpientes de cualquier tipo, desde las venenosas, las boas, hasta las ratoneras; esto le ha sucedido más en el interior de la selva, en entorno a su milpa, que en su casa. Afirmó que también es recurrente que las serpientes ingresen al pueblo y a las casas, donde la gente las mata de inmediato, a machetazos, para prevenir la mordedura sobre algún familiar o algún animal de patio. Por su lado Santiago Cruz Peraza, hermano de Celestino, fue uno de los primeros interlocutores que refirió la serie de creencias y tradiciones orales que existen sobre las serpientes. Aseguró haber matado varios de estos reptiles, desde una ratonera hasta una cuatro narices, lo cual ha tenido que hacer por miedo o porque no tenía otro remedio.<sup>14</sup> Agregó que los habitantes en la zona

13 Hubo interlocutores que fueron enfáticos al señalar que lo relacionado con las serpientes no eran creencias, sino realidades, tal es el caso de Marcelino Yam Chable, de Chan Santa Cruz, doña Alina Morales, de Chankaj Veracruz o Hilario Chi Canul, de Naranja Poniente. Con sus aclaraciones se entendió que para ellos la creencia es sobre algo que pudiera no ser real, algo supuesto. En este sentido, en el presente estudio, se usa el término sistema de creencias como algo propio de la cosmovisión o visión del mundo

14 La cuatro narices es también conocida como cuatro nariz o *kanpéel ni'* (*bothrops asper*), dato proporcionado por Hilario Chi Canul.

maya le tienen miedo a cualquier tipo de serpientes porque a veces son tamaxchi', es decir augurios de desgracias e incluso el anuncio de la muerte de un ser querido<sup>15</sup>.

Rigoberto Che Tun, vecino de X-Hazil Sur, comentó que las personas cuando ven una serpiente en sus casas o en sus patios, les da miedo, porque creen que es un mal augurio o se trata de una maldad que alguien ha mandado a su familia. Comentó que si ese alguien le tiene mala voluntad a determinada persona, el mal que le desea llega a través de un k'aak'as iik o en forma de serpiente. Entonces lo que se hace es matarla y después quemarla con chile con la intención de que le arda el trasero a la persona que tuvo la mala voluntad, ya sea por sí sola o por medio de un brujo. Según sus palabras, la quema de la serpiente sirve para erradicar el mal; en otras ocasiones, la serpiente es dejada en el monte sobre una mata de espinas con la intención de devolver el mal con mayor dificultad a la persona de quien vino. Asimismo, Rigoberto opinó que lo referido es parte de las creencias antiguas, ya que él al ver una serpiente en su casa trata de pensar que sólo es un animal que buscaba comida o un refugio, entonces la mata y la arroja a la calle tratando de no pensar que era alguna maldad.<sup>16</sup>

Alfonso Villa Rojas (1987: 299) afirma que para los mayas las culebras venenosas son representaciones de Kisin, el diablo. Algo similar refirió Hilario Chi Canul, originario de Naranjal Poniente, al decir que el diablo tiene capacidad de transformarse y hacerse visible en la forma de una serpiente, por esta razón son temidas y evitadas tanto en la vigilia como en el sueño, porque, además de ser representantes del mal, pueden portar el tamaxchi, el presagio de la muerte de un ser querido.<sup>17</sup> Sobre su aparición en el sueño, dice que las serpientes representan la sogá con que se amarra el ataúd de una persona muerta. Este tipo de imágenes oníricas son preocupantes, porque destacan la asociación entre el cuerpo de la serpiente con la forma de una sogá gruesa. De acuerdo con Hilario Chi Canul, también hay personas que suponen que el sueño de serpientes significa la envidia, empero negó que ésta sea una creencia propiamente maya, porque aparenta ser más una influencia de las creencias venidas desde la población mestiza que habita en las ciudades. No obstante, en las localidades visitadas hubo interlocutores como Celestino Cruz Peraza y Alina Morales, ambos de Chankaj Veracruz, que precisamente señalaron que el sueño con serpientes representa a la envidia o a la muerte según sea el caso.

El encuentro con serpientes en la vigilia, continuó Hilario Chi Canul, también puede significar la muerte de algún conocido, especialmente si se las ve comiéndose una a la otra. En este caso la persona tiene la obligación de matarlas para que sean las propias sierpes las que se hicieron el tamaxchi' y así su presagio de muerte no recaiga sobre los humanos. Respecto a esta situación, Hilario nos compartió una narración anecdótica, la cual viene a ser nuestro primer ejemplo de oralidad sobre la Chaay Kaan.

Esto en la vida real lo hemos vivido. Una vez fuimos a buscar la leña, fuimos a leñar con mi mamá, mi cuñada Fátima, mi madre doña Trinidad, mis hermanos Aurelio y José y los hermanos de mi cuñada. Nosotros fuimos cerca del vivero que es de la comunidad, donde había una cueva y donde siempre encontrábamos a los changos, y por allí estaba la casa de una difunta hechicera. Y bueno, nosotros estábamos leñando dentro del monte y empezamos como niños a jugar, a colgarnos en los bejucos y gritamos como Tarzán y reíamos y jugábamos. Entonces nos regañaban, nos decían que nos calláramos, porque no es bueno gritar

15 Entrevista formal realizada el 20 de julio de 2008 en Chankaj Veracruz.

16 Entrevista formal realizada el 25 de marzo de 2016 en X-Hazil Sur.

17 Entrevista formal grabada el 26 de abril de 2016, vía Whatsapp.

dentro del monte, porque hay seres que cuidan, ahí están los yúumtsilo'ob y hay que tener cuidado con ellos, no hay que molestarlos, hay que tomar parte de los árboles, la leña, pero no hay que gritar, porque vamos a molestar a los yúumtsilo'ob.<sup>18</sup> Nosotros nunca hicimos caso, seguimos jugando y no tardó en que empezamos a escuchar que hay otras personas que se estaban riendo como a unos cinco mecates o unos cien metros de donde estábamos nosotros, y nosotros nos asustamos bastante.<sup>19</sup> Mi mamá nos dijo "mira, ahí ya te están haciendo el éets', ya te están burlando, ya te están contestando lo que estás haciendo, tus risas. Entonces nosotros fuimos a ver qué es lo que era, nos armamos de valor y fuimos, llegamos y encontramos que eran dos serpientes grandes del Ch'aayil kaan que se estaban besando y se estaban riendo, estaba unidas, se enrollaron y estaban haciendo los sonidos como los que estábamos haciendo, se estaban divirtiendo, nos cayó un miedo tremendo que regresamos, cargamos todo, nos retiramos. Ese lugar hasta la fecha, cuando lo cruzamos me da mucho miedo. No está lejos, como a un kilómetro y medio de Naranjal Poniente, yendo para el sur. Entonces eso es otro, de saber que eso existe, que cuando las serpientes se "ríen", "juegan", hacen esto es porque alguien va a morir, en este caso también anuncian la muerte. Y no tardó, precisamente, murió una de las señoras de la comunidad que practicaba la hechicería, practicaba la magia negra, eso fue lo que anunció y por eso la relacionábamos a la serpiente con la muerte, porque eso fue lo que vimos.

El relato refiere, entonces, que encontrar a las serpientes comiéndose entre sí, "besándose" o emitiendo sonidos similares a la risa, podría significar el anuncio de muerte de un conocido en la localidad. Cabe mencionar que el tema del miedo es recurrente en los testimonios de los interlocutores, lo cual permite sostener la serie de creencias y tradiciones que se difunden sobre las serpientes, porque se consideran representantes del mal, de las entidades sobrenaturales y porque tienen que ver con situaciones de incertidumbre existencial, como es el caso de la muerte.

### El beneficio de las serpientes

Al referir que estos reptiles pueden aportar un beneficio a los humanos, habrá de matizarse la afirmación, porque esto no anula su supuesta relación con entidades malignas como el diablo. Antes de proseguir con este argumento, debe mencionarse que en localidades como Chan Santa Cruz y Naranjal Poniente, se piensa que las serpientes pueden servir para curar enfermedades. Marcelino Yam Chablé (q.e.p.d.) mencionó en 2009 que las serpientes pueden servir a los j-meeno'ob (curanderos) para traspasarles la enfermedad o el dolor de un paciente, a partir de un proceso curativo que consiste en pasarlas sobre la zona afectada. Algo similar refirió Hilario Chi Canul en 2016, al decir que si una persona tiene mucho dolor de espalda, puede curarse a partir de tomar la serpiente y tronarla en el lugar afectado, es decir estirándola hasta reventarla. Esto hace que el dolor se traspase a la serpiente en un proceso que se llama Ich k'inal pach kaan. De acuerdo con su testimonio, esto casi no se hace, porque la gente cree que utilizar a la serpiente en situaciones curativas significa asociarse con el diablo.

No obstante algunas personas como Hilario Chi Canul, don Claudio Canul Pat, de San Andrés y Alina Morales, de Chankaj Veracruz, agregaron que las serpientes pueden otorgar el poder para curar sus mordeduras. Según Hilario, se cree que si una persona logra sobrevivir a siete mordeduras, la

18 Yuumtsilo'ob: Se refiere a los "dueños" del mundo, entidades sobrenaturales de la cosmovisión maya.

19 Los mecates son unidades de medida correspondientes a un área de veinte metros por otros veinte, las cuales son utilizadas especialmente en las parcelas donde se hace la milpa, es decir la siembra de maíz y otros productos que lo acompañan en el sistema tradicional (Ver Terán y Rasmussen, 2009: 91).

octava no le hará daño, porque ha quedado inmune al veneno; esto, según sus palabras, pasa de ser un daño a ser un don de la naturaleza, debido a que la persona se convertirá en el mejor curador de mordeduras de serpientes. Alina Morales<sup>20</sup> coincidió con el número de mordeduras requeridas, pero no mencionó que eso hará de la persona un curador; del mismo modo, Claudio Canul<sup>21</sup> omitió esta mención y en su caso refirió que se necesitan cinco mordeduras para ser inmune en la sexta. En Naranja Poniente, a la entrada del pueblo vive un señor llamado Jacinto, de quien se dice le han mordido cinco veces las serpientes y ha podido sobrevivir. Hilario Chi Canul, afirmó que ante eso, los vecinos, incluso él mismo, viven a la expectativa de que se pueda comprobar la creencia de las siete mordeduras, aunque eso no significa que le deseen el mal a su vecino. Este tipo de creencias están extendidas en buena parte del centro y norte del estado de Quintana Roo. Incluso se han escuchado comentarios similares al caso de picaduras de abejas, que a determinada cantidad llega el punto en que las abejas no le harán daño a quien han picado en demasiadas ocasiones, dándole a su víctima, de este modo, la capacidad de ser un gran apicultor.

Las serpientes también pueden otorgar habilidades especiales, que en algunos casos se adquieren a un costo alto al suponerse como parte de un pacto con el diablo. Una de estas habilidades es la fuerza. De acuerdo con Hilario Chi Canul, se ha dicho que si una persona logra atrapar viva una serpiente, si la levanta con las dos manos, la estira con todas sus fuerzas y logra romperla en dos pedazos, se convertirá en el ser más fuerte del mundo; según sus palabras: "Si tú lo logras, toda la fuerza de la culebra se transforma en ti y te conviertes en la persona más fuerte, esa es otra de las cosas que se cree, hasta donde yo tengo conocimiento, pues nunca yo lo vi, pero todo mundo aspirábamos, yo al menos en la comunidad aspiraba a romper a una culebra, pero nunca lo logré porque nunca vencí el miedo de poder tocar una".<sup>22</sup>

En las localidades visitadas se ha mencionado la capacidad que tienen las serpientes para otorgar el don de realizar actividades creativas y artísticas. Esto primero fue comentado en 2007 por Marelin Yam Chablé de Chan Santa Cruz, quien prefirió aprender por sí mismo a tocar la guitarra y el violín, sin la ayuda de la Tsáab Kaan, la serpiente de cascabel (*Crotalus durissus*), que, según había escuchado le ha otorgado a otras personas la habilidad de tocar la guitarra después de introducir el crótalo en la caja de resonancia. Según esta creencia, la habilidad se desarrolla a tal grado y con tanta facilidad que la persona puede interpretar las piezas musicales más complicadas nada más con desearlo. Sin embargo, don Marcelino consideró que este don es otorgado por el diablo, quien podría cobrarse con la vida del músico y que por tal motivo no se atrevió a intentar hacer trampa con el crótalo. Por su lado Rigoberto Che Tun, a esta creencia refirió que efectivamente es muy conocido el don que otorga la Tsáab Kaan, aunque las versiones varían, mientras unas personas aseguran que basta con introducir la cascabel adentro de la guitarra, otros, como en su caso, saben que a la Tsáab Kaan hay que matarla, cortarle la cabeza y con los dientes arrancar de la piel serpentina tiras largas, mismas que serán trabajadas para volverlas cuerdas; una vez colocadas en la guitarra, la garantía de un sonido encantador es infalible y hace que el guitarrista principiante sepa desenvolverse como un experto. El interlocutor agregó que el don de la música tiene duración limitada de quince años, ya que el diablo en forma de serpiente vendrá a cobrarse con la vida del músico. Para evitar eso, antes que el tiempo se agote, lo que tiene que hacer es envolver las cuerdas en una tela negra y dejarlas en una esquina del camino. Si otra persona encuentra esa tela, la habilidad para tocar la guitarra le será entregada y será la que esté

20 Entrevista formal en Chankaj Veracruz, 27 de septiembre de 2007

21 Entrevista formal en San Andrés, Quintana Roo, 12 de junio de 2010

22 *Op. cit.*

en peligro de muerte pasados otros quince años. Un asunto que llamó especialmente la atención en el relato de Rigoberto, fue que el guitarrista beneficiado por la Tsáab Kaan no podrá tocar su guitarra en el interior de las viviendas y mucho menos en la iglesia, sólo podrá hacerlo en la calle y así es como la gente, según sus palabras, se da cuenta que tiene el pacto con el diablo. El dato es interesante, porque deja ver un rasgo que le es vedado al diablo: el ingreso a los lugares sagrados o humanizados, como las viviendas o el interior de las iglesias (Núñez, 2015).

Así como la Tsaab Kaan beneficia a los hombres con determinadas habilidades, en el caso de las mujeres sucede algo similar, especialmente con las bordadoras. Según mencionó Claudio Canul Pat, la cascabel es aliada de las mujeres cuando ellas guardan el crótalo entre sus cosas, eso les da la posibilidad de bordar con la mejor calidad y sin esfuerzo, especialmente los vestidos tradicionales como los huipiles. En la versión de Hilario Chi Canul, el tema es distinto. Según sus palabras, lo más importante del Tsáab Kaan es su espalda y el crótalo. Para beneficiarse la mujer tiene que pasar nueve veces la mano encima de la espalda (Jáax ti ku pach) de la serpiente, lo cual la hará una excelente bordadora de hilo contado y le dará precisión para trazar sobre la tela las figuras romboidales que aparecen en la espalda de la sierpe. El problema de esto, según el narrador, es que la serpiente estará todo el tiempo cerca de la mujer, buscándola, yendo con ella a cualquier parte, apareciendo de bajo del banquito donde se sienta a trabajar, porque de alguna manera se establece un pacto en cuestión. De este modo, sin saber cómo, la Tsáab Kaan puede aparecer enrollada adentro del xaak (canasta) donde la mujer guarda sus bordados.

Los ejemplos mencionados ayudan a concluir que las serpientes, por los beneficios que otorgan, no siempre se relacionan con el mal. Sin embargo, queda claro que para los informantes al final de cuentas el diablo o la sensación del mal siguen presentes. Hay una reciprocidad subyacente, un precio que se tiene que pagar, como pasa en el caso de los guitarristas; hay un pacto inevitable que deja a las bordadoras muy cerca de las serpientes que las siguen. Como dijieran Hilario Chi Canul y Santiago Cruz Peraza, las serpientes “huelen” (en el sentido de percibir) lo que es de ellas, se sienten atraídas por sus crótalos, siguen a los que tienen partes de sus cuerpos. Incluso, estos interlocutores han asegurado que las serpientes siguen buscando a aquellos que han mordido, porque “huelen” las heridas de sus víctimas. La mordedura en esta situación adquiere el sentido una especie de marca, de signo o sello de una relación. Es por esta razón que en Naranjal Poniente don Jacinto, según Hilario Chi Canul, ha sido mordido cinco veces, porque las serpientes lo buscan y al parecer pretenden darle el don de curar las mordeduras.

La Tsáab Kaan llama la atención porque es una especie que ha sido estudiada en su relación con la cosmovisión mesoamericana, especialmente en los periodos prehispánicos. El trabajo de José Díaz Bolio (1955) es un ejemplo, donde analiza a esta serpiente como mito y como eje hipotético de las culturas mayas. Del mismo modo, la investigación de Mercedes de la Garza (1984) es una de las más relevantes, precisamente sobre esta serpiente y en general de todas las que aparecen en el sistema de creencias maya, aunque pone mayor atención a los periodos prehispánicos y coloniales, como es el caso de José Díaz Bolio. Más adelante la autora volverá a ser citada en este trabajo cuando se aborde el tema de la Chaayil Kaan.

## Las mujeres y las serpientes

Antes de citar los cuentos compilados en campo, habrá de mencionarse la cercana relación que tienen las serpientes, y en especial la Chaay kaan, con las mujeres. Ya se ha anticipado sobre esto desde el apartado anterior, sin embargo, falta referir otras creencias que tienen que ver específicamente con las mujeres. Se dice, por ejemplo, que las serpientes se debilitan o se “atarantan” al estar cerca

de mujeres embarazadas, aunque a veces sucede ante aquellas que no lo están. Según comentarios de Marcelino Yam Chablé, cuando una persona mayor se da cuenta que una culebra se quedó quieta o atolondrada ante la presencia de una muchacha, se puede dar cuenta que está embarazada aunque ella intente ocultarlo; en su testimonio contó la anécdota de una serpiente ratonera que se quedó atolondrada en el patio de su casa; ese día su vecina, una niña de catorce años, visitaba a él y a su familia y fue allí que se dio cuenta que estaba embarazada. La niña no sabía de su condición, pero Marcelino pudo advertirlo al descubrir a la ratonera que se dejó levantar con el machete porque estaba “atontada”. No hubo necesidad de matarla, estaba quieta y lo que hizo fue arrojarla al monte.<sup>23</sup> Asimismo Hilario Chi Canul agregó que una mujer embarazada puede ser mortal para una serpiente, porque le roba toda su fuerza. Incluso la mujer puede tomar un pedazo de bejuco, tocar levemente a la sierpe y matarla sólo con eso, porque ya estaba a merced. Para ampliar su versión, el interlocutor continuó con lo siguiente:

Eso también sucedió porque lo hemos visto en la vida real, cuando nos dicen, por ejemplo, mordieron a mi hermano Candelario por una serpiente y mi cuñada Fátima estaba embarazada, estaba en la casa, y cuando eso sucedió no teníamos luz en la casa, no había llegado la electricidad, y mi papá dijo hay que salir, esa serpiente no se fue lejos, debe estar aquí cerquita, porque no creo que estando una mujer embarazada pueda alejarse y entonces fuimos a buscarla y es verdad, cuando salimos la encontramos cerquita, no avanzó mucho.

En esta línea, Hilario refirió que una mujer embarazada también puede ser peligrosa para una persona que ha sido mordida por una serpiente.

Cuando nos muerde una serpiente tenemos que estar en cuarentena, tenemos que estar cuarenta y cinco días solamente comiendo tortillas recalentadas en las brasas, acompañadas de sal nada más. Y si vamos a comer algo de comida tiene que ser sin manteca o sin aceite, tiene que ser simple. Entonces es una cuestión de cuidado, por eso es cuarentena, porque cuando uno ha sido mordido por una serpiente, el cuerpo se vuelve muy lento, muy débil, nos convertimos como en la serpiente de hecho, pasamos a formar parte de hecho. Si nosotros estando mordidos por la culebra antes de los cuarenta días, antes de que se sane, nos encontramos o nos ve una mujer embarazada, eso es mortal, nos puede matar. Todo el *k'í'inam* de la mujer embarazada o de cualquier otra persona que tenga *k'í'inam*, que es más bien lo que viene en la palma de las manos, nos puede matar, es mortal.<sup>24</sup> Una persona mordida se vuelve como la serpiente, como bien te comentaba. Si una mujer embarazada ve una serpiente lo deja inmóvil, lo mismo nos pasa a nosotros, se puede hinchar la herida, se puede enlagarse y eso nos puede causar la muerte si no se trata de manera adecuada. Se tiene que involucrar a la miel al chile habanero y muchas otras cosas que hay que involucrarlos en la cura.<sup>25</sup>

Llama la atención cómo entre las serpientes y las mujeres hay una relación de oposición cuando las segundas están embarazadas. Sin embargo, en otros contextos, la relación entre ambas es muy estrecha, como se verá a continuación con los relatos. La versión de Hilario distingue una especie de

23 Apuntes de diario de campo, Chan Santa Cruz, Quintana Roo a 20 de diciembre de 2008.

24 La palabra *K'í'inam* significa dolor, pero también suele usarse *k'inam* para referirse al vigor, a la energía, incluso al veneno o ponzoña de animales.

25 *Op. cit.*

transformación que sufre una persona que ha sido mordida, ya que es considerada de algún modo una serpiente que puede recibir el mismo daño si está cerca de una mujer embarazada. Las razones de estas vinculaciones entre serpientes y mujeres, entre serpientes y personas mordidas, así como el rasgo de la transformación o la reciprocidad que se han mencionado más arriba, son difíciles de rastrear. Aquí nos hemos limitado a referir las creencias y las cosas que las personas hacen con las serpientes, tanto en la vida cotidiana como en su producción narrativa. Queda claro que estos reptiles son significativos, llevan en sí una carga de sentidos que continuamente se va produciendo, que abrevan de tradiciones tanto prehispánicas como judeo cristianas. En relación a lo prehispánico, de acuerdo con el trabajo de Mercedes de la Garza, se han podido ubicar los vínculos estrechos entre deidades femeninas y las serpientes, el cual lleva un rasgo terrestre, relacionado con la fertilidad, la fecundidad y el agua (De la Garza, 1984: 209-212).<sup>26</sup>

Por último, queda por mencionar a la conocida Ekuné o Éek'uneil, una serpiente, que según el relato de Rigoberto Che Tun es identificada en X-Hazil Sur de color negro, tamaño grande y que llega a medir los tres metros. Se le ha visto devorando a serpientes de otras especies y sobre ella existe la creencia de que bebe la leche materna a mujeres que recién se han hecho madres. De acuerdo con la versión del informante, la serpiente tiene la cola partida en dos puntas, la cual le permite meter cada una en las fosas nasales de la mujer, mientras eso suceder, la Éek'uneil aprovecha para mamar la leche. Esto puede suceder en las noches, por tal motivo los familiares que tienen esta creencia vigilan las rendijas de la casa, incluso desvelándose, para evitar la incursión de la serpiente que sabe "oler" cuando una mujer está en periodo lactante.<sup>27</sup>

### Tradición oral maya y la Chaayil Kaan

Como ya se vio en los apartados anteriores, la narrativa oral en torno a las serpientes es abundante y diversa en cuanto a temas. Son parte de una producción constante que conforma inevitablemente nuevos textos surgidos determinados contextos, de este modo se ubican en géneros de mitos, cuentos, voladas, leyendas, anécdotas y otras como las audiovisuales que recientemente han proliferado como medios de expresión. Entre los mitos, hay uno referido por Hilario Chi Canul, quien dice lo siguiente:

Empezaré diciéndote, por ejemplo, que en parte está lo que podemos encontrar sobre el paso de Juan de Dios o Dios sobre la tierra, cuando se hizo el Loj Kaaj, el Noj Yokol k'aab<sup>28</sup>, el más grande, pues de allí que Dios, Jesús, Kí'ichkelem Yúum, caminando en las veredas, en los caminos, cuando lo estaban persiguiendo los judíos, todo eso que se conoce, entonces los diferentes tipos de animales empezaron a pedir ciertos dones ¿No? Ciertamente poder a Dios y así como les tocó a todos, la serpiente le pidió a Dios permiso para morder a los seres vivos con dos pies: "Mi gran señor yo sólo te pido que me des el poder, el permiso de poder morder a los que tienen dos pies", haciendo referencia a nosotros, a los seres humanos. Y entonces Kí'ichkelem yúum le dijo: "Está bien, tienes permiso para morderlos, sólo que no te vas a ir a guardar dentro de la maleza, las hierbas, sino que vas a estar encima del camino, porque si tú te pones dentro de la maleza, los de dos pies desde lejos van a ver dónde estás."

26 Ver también lo que dice Carlos Evia Cervantes (2007) sobre la serpiente *Tsukán*, que está relacionada con lo terrestre, lo subterráneo y el agua en un contexto contemporáneo.

27 *Op. cit.*

28 Se refiere a cuando se creó el mundo o se puso orden en él por parte de Dios.

En cambio si te pones sobre el camino no te van a ver y vas a poder morderlos. Entonces la serpiente aceptó esa condición de Ki'ichkelem Yúum y es por eso que la serpiente no todo el tiempo está dentro de la maleza, de hecho la encontramos sobre el camino, para que el ser humano la vea y no sea mordido por la serpiente. Entonces es de las cosas que Dios fue poniendo en su lugar cuando andaba caminando sobre el Yokol k'aab haciendo la limpieza del mundo, eso es lo que tiene que ver con la persecución de los judíos, porque eso es lo que encontramos.<sup>29</sup>

Esta narración mitológica presenta a la serpiente en los tiempos primordiales donde se da cuenta de su relación actual con los seres humanos. Si bien intenta fijarse en el tiempo más remoto, lo cierto es que en gran parte expresa una concepción cultural, constantemente actualizada, acerca del ofidio. El texto evidentemente deja ver sus rasgos mestizos al presentar a Jesucristo huyendo de los judíos, ambos personajes provenientes de la tradición judeocristiana. Sin embargo esta versión no deja de ser propiamente maya, elaborada desde una particular percepción del mundo o cosmovisión, donde la serpiente ocupa un lugar determinado en el sistema de sentidos culturales, la selva, la llamada maleza, aunque en última instancia tiene posibilidades de acceder a los espacios humanizados, los caminos de las personas donde puede ser vista y evitada. Se la expone como una creación más de Dios en el texto mitológico, aunque en el fondo lo que se dice tiene que ver más con el lugar que los seres humanos le han otorgado en su manera de comprender el mundo.

El relato no relaciona a la serpiente directamente con el diablo, ni con la muerte, aunque para eso es factible citar, como bien nos hicieron ver los interlocutores mayas, el mito adánico, donde aparece dicho reptil representando al diablo para ofrecer el fruto prohibido a Eva, el cual termina con un periodo maravilloso de la creación. Desde aquí es importante subrayar la cercanía entre la serpiente, lo femenino, lo diabólico y el mal a partir de la mitología occidental. Ahora bien, como ya se mencionó con Mercedes de la Garza (1984), las tradiciones mesoamericanas, especialmente la maya, también expresaban la relación efectiva entre las serpientes y las mujeres en determinados sentidos de la cosmovisión prehispánica, esto era parte de lo que se concebía entre la fertilidad, lo terrestre, el poder y lo regenerativo. Por tanto, ambas tradiciones tienen el binomio serpiente-mujeres, aunque cada cual en distinto sentido. Al final de cuentas, y es por donde gira nuestra comprensión, lo que se tiene en la actual tradición oral sobre esta vinculación es una producción constante, histórica, de textos con rasgos y sentidos mestizos, donde predomina la significación girada hacia lo diabólico, aunque la parte prehispánica, como también se ha visto y se seguirá viendo en adelante con los ejemplos, continúa latente en distintos momentos, por ejemplo, cuando se representan los espacios destinados para el ofidio, que son la selva, las ceibas o las cuevas. Para apreciar esto, a continuación vienen los ejemplos de la chaay kaan.

### 2.1. Narraciones sobre la Chaay kaan

En los trabajos de campo fue común escuchar historias de la famosa Chaayil Kaan, una serpiente que es asociada, como ya se dijo, con el diablo, la muerte y especialmente con la Xtabay.<sup>30</sup> Del mismo modo se ha dicho que no hay consenso sobre la especie biológica a la que corresponde. En donde sí hay coincidencias es en su relación con el género femenino, el peligro que representa para los hombres y los lugares donde habita. Los interlocutores, como Marcelino Yam Chablé, han afirmado que uno de los lugares donde suele ubicarse la Chaay Kaan son las ceibas, las cuales en determinados

29 Op. cit.

30 La relaciones con el diablo y la muerte las comparte con las demás serpientes.

contextos festivos de los mayas adquieren un uso simbólico y ritual. En maya se le conoce como ya'ax che' (árbol verde). Según las palabras del interlocutor:

MYC: Ese ya'ax che' natural dicen que es la ceiba en español. Dicen que ella levanta un tronco así, grueso, pero en medio se va inflando como a unos tres metros, eso hace que parezca más gruesa esa ceiba. Entonces decían los abuelos de que allí se guardaba el Xtabay, por eso es que está inflado el tronco en medio (...)

MNN: Entonces el ya'ax che' sí tiene mucho significado.

MYC: Sí, eso que te cuento es sobre la ceiba natural en el monte, no es lo que se siembra en la fiesta, ese es otro, es sólo una señal de que es ya'ax che', pero no es ya'ax che', es otro. Eso lo empezaron a decir de que así se llama en la fiesta porque así es la gente, nomás le puso así. La mera ceiba natural que te digo, la que sale en el monte, es donde te digo que se guardaba el Xtabay. En otros tiempos pus andaba el Xtabay. No hombre, hace poco, como cuatro años, cuando fuimos a tocar en la fiesta de Petcacab, allí había un señor muy borrachín, no se calmaba de tomar. Por poco ese señor no se lo llevaron por el Xtabay. Después de tres días lo comenzó a comentar qué es lo que le pasó: dijo que en su tomadera se cayó en un charco de agua. Entonces lo despertaron allá, diciéndole "¡Vamos!" Y él se asomó a ver qué era lo que le estaba hablando, cómo ya estaba en el charco, pues ya se le quitó un poco la borrachera. Entonces le vio de que era una mujer

–Vamos –le dijo.

–Dónde me llevas.

–Vamos, no me preguntes, vamos a descansar.

Él vio de que era una mujer, no hombre, bonita, pero vio también que sus patas están delgadas como de pavo. Se levantó como pudo, salió del charco y nomás no se dio cuenta cómo se salvó, porque si no, quién sabe cómo le habrá ido, si le estaba diciendo la Xtabay que se vaya con él, le pidió prestado su mano para que ella lo levante, no ni madres, no le dio su mano, se peló, tuvo miedo. Se arrepintió, como era un señor grande sabía que eso no era persona, sino que era un Xtabay. Por eso ni se dio cuenta cómo se levantó. Después de los tres días nos comentó a nosotros qué le pasó, qué fue lo que vio.

MNN: Pobre, la libró

MYC: Si, pobre, se le quitó el gusto de su borrachera.

MNN: Don Marcelino, por ahí me han contado que la Xtabay también es llamado Chaay Kaan, ¿qué me puede decir de eso?

MYC: Sí, sí es eso. Hay un cuento de Xtabay Chaay Kaan, siempre es un cuento bueno. Ese cuento es de un rancharo, un milpero. Bueno, es por demás que lo empiece, porque si lo empiezas y no lo terminas se te quema el pantalón, jejeje

MNN: ¿Se quema el pantalón?

MYC: Así se dice jeje, al empezar el cuento lo debes terminar, porque si no...

MNN: Bueno, mejor otro día lo cuenta, ya es muy tarde.

MYC: Si, mejor...<sup>31</sup>

A partir de este primer fragmento de entrevista, es posible apuntar las características de los relatos sobre la Chaayil kaan y su vínculo con la Xtabay. Si bien lo que se presenta en esta cita es cómo el ya'ax che' funge como lugar donde habitó este personaje, Marcelino Yam confirma su cercanía con la serpiente. Entre otros rasgos vale la pena adelantar algunos motivos que comienzan a sobresalir: 1) el hombre encantado por la mujer falsa, 2) el personaje sobrenatural que se muestra como mujer hermosa, 3) los rasgos animales en la Xtabay, en este caso las patas de pavo, 4) la petición al hombre de irse o quedarse con ella, 5) la huida del hombre para contar su anécdota, 6) la mención del refugio de la Xtabay, el ya'ax che' y 7) lugar del encuentro entre el hombre y la mujer falsa, que no se especifica.<sup>32</sup> Una vez que se dio la oportunidad, Marcelino Yam Chablé compartió su versión del cuento "El milpero", que se cita a continuación:

MNN: Señor Marcelino, ¿me podría contar el cuento del milpero, por favor?

MYC: Claro, te lo voy a contar para que lo escuches cómo está la historia de un milpero decidido a formar su rancho. De repente así salió un hombre trabajador que se dedicó a la tumba de seis mecates diarios en su rancho, esa tumba era para su milpa. El primer año hizo como seis hectáreas de milpa, que las sembró y las cosechó y luego las entrojó. Sus trojes eran grandes, de un lado tenía lleno su maíz, del otro también y en medio sólo tenía un espacio para caminar. Allí vivía y en ese año estaba trabajando ocho hectáreas, era muy trabajador porque él se preparaba su comida; cuando volvía de su trabajo se ponía a moler, a amasar su masa y hacerse sus gordas con su caldo. En eso, un día se puso a pensar: "¿Cuándo voy a terminar la vida así? Quiero tener una mujer, si la tuviera nada me haría falta, todo lo tengo. Hay mucho maíz, ¿cuándo lo voy a acabar? Si tuviera mujer aquí criamos nuestros animales, nuestras gallinas, pavos. Una mujer me ayudaría, así dejo de hacer comida, quiero comer tortillas calientitas". De vez en cuando así lo decía.

En esa época, la Xtabay estaba libre, no como ahora que ya no se ve mucho. Ella estaba escuchando lo que decía ese milpero. Cerca de allá había una cueva de un cenote, esa era la casa de la Xtabay. Un de repente, el milpero se fue a trabajar, tumbó sus seis mecates y regresó, cuando entró en su casa encontró la comida preparada en la mesa, le está saliendo su humo rico porque la acaban de preparar, las tortillas echaban su humo, olían desde el joma' y se antojaban. El milpero dijo "Dios mío, es hermosa esa mujer que hizo toda esa comida ¿De dónde viene? ¿Cómo vino?" Él estaba un poco desconfiado, pero con el olor de la comida se animó a comer. "Tal vez Dios lo puso todo esto, tal vez él me mandó una mujer para que haga mi comida". Se sentó a comer y pensó: "Voy a esperar a que venga, tiene que venir la mujer a limpiar los trastes, voy a ver. Agarró su libro, se puso en su hamaca a leer, luego de una hora el libro se lo puso en el pecho y se quedó dormido. Cuando despertó, ya están limpios los trastes. No se dio cuenta a qué hora vino ella a limpiarlos. Vio que la mesa estaba limpia, todo bien lavadito "¡Coño, caramba, ese pinche libro que leí, me quedé dormido y no vi cuando vino!". Creyó así que a la cena ella llegaría, así lo imaginaba. No se equivocó, la

31 Entrevista realizada en Chan Santa Cruz el 11 de agosto de 2006. MYC significa Marcelino Yam Chablé (entrevistado) y MNN, Marcos Núñez Núñez (entrevistador).

32 Se toma el concepto "motivo" como una herramienta que sirve para el análisis de los textos narrativos. Los motivos son unidades de reconocimiento, contenidos estables en la transmisión de textos que a veces pueden variar en el discurso, pero son reconocibles en la diversidad de versiones. Véase Donají Cuéllar Escamilla (2013) y Aurelio González (2012).

mujer le atendió, pero el milpero no pudo darse cuenta, porque volvió a quedarse dormido. Sí la iba a ver, pero no tan rápido. Cuando se despertó, allí estaba la cena, su galleta, su café. Cenó y después pensó: “Mañana voy a tumbar cinco mecates, que no sean seis, a ver si así la encuentro. Cuando amaneció, ya estaba listo el desayuno, él despertó y todo estaba servido. Pues se sentó a desayunar. Hasta su pozol tenía hecho y lo tenía puesto en su morralito. Al terminar se levantó, cargó su morral, su ánfora y se fue a trabajar.

Solo cinco mecates avanzaron, con ganas estuvo trabajando, para regresar rápido a ver a la mujer que le hacía la comida. De allí, se paró un momento para tomar su pozol, no se sentó, así parado hizo su pozol, se lo tomó, levantó su hacha otra vez y regresó a trabajar. Al terminar los cinco mecates, volvió de prisa a su casa, tenía hecho su camino recto, cuando estuvo a seis mecates para llegar a su rancho, se estaba fijando a ver si la veía, ya ni se fijaba en su camino. No vio nada. Cuando entró, allí estaba la comida bien hecha. “No la alcancé a ver”. Se sentó a comer, pero pensó que: “Hoy sí la veré, no voy a agarrar mi libro, tal vez es eso lo que me da sueño, veré si viene a lavar los trastes”. Después de comer, se descansó unos minutos, después se fue a bañar, se cambió de ropa y se acostó, pero sin agarrar su libro. Allí estaba meciéndose en la hamaca, se durmió. Cuando despertó, ya estaban limpios los trastes. Se pensó: “¿Por qué me da sueño la comida? Bueno, pero en la cena la voy a esperar. No voy a dormir, aquí me voy a sentar, cerca de la puerta”. Allí estuvo, al atardecer, como a las seis, no pudo más, se fue a acostar en la hamaca y se durmió. Al despertar, ya estaba lista la cena “¡Chingue su madre! ¿Quién hizo la cena? ¿De dónde viene esa mujer? Si la llevo a encontrar no dejaré que se vaya, sí la voy a querer, aquí se va a quedar, me voy a casar con ella”, dice, “ahora ya no hago la comida, me daría gusto encontrar esa mujer, pero mañana ya no voy a tumbar cinco, voy a hacer cuatro mecates, para que la encuentre.”

Amaneció, ya estaba listo el desayuno y comió. “Hoy sí la voy a encontrar”. Se fue y sólo cuatro mecates trabajó. Al medio día regresó de prisa para alcanzar a la mujer; igual se asomó desde la brecha para buscarla en la casa y vio que allí estaba andando esa mujer “¡Ey, ahí está esa mujer”, se dijo y se rio, hasta corriendo llegó. Ya cuando estaba a cuarenta metros, la mujer se dio cuenta y se salió por la otra puerta de la casa y se fue. El milpero entró, la buscó y no la vio: “Se fue esa mujer, sí es mujer, ya la vi”. Estaba feliz, porque no se equivocó, estaba muy bonita y no tenía su pecho cubierto, no sabía que era Xtabay, pero le estaba gustando. Se sentó a comer: “Por poco y la encuentro aquí en la casa. Mañana sólo tres mecates voy a hacer.” Anocheció, no se dio cuenta que la cena estuvo hecha, porque se volvió a dormir, pero el milpero no se preocupó.

Al otro día, agarró su lonche, digo, su pozol y se fue a la parcela. Sólo trabajó tres mecates. Rápido regresó, cuando llegó allí estaba la mujer poniendo la comida en la mesa. El milpero se entró y se habló: –Ah, tú haces la comida.

–Ah, sí –dijo ella– yo vengo a atenderte, desde hace tiempo estás diciendo que eres trabajador y que quieres que te hagan la comida. Yo lo escuché y pues me mandaron a que yo te atienda. Vamos a comer, ven.

–¡Vamos!

Se sentaron a comer, en eso estuvieron platicando después de la comida. Luego mientras la mujer limpiaba los platos, él se acostó un rato en su hamaca. En eso el milpero le dijo cuando vio que ella terminó de limpiar:

–Vente a mi lado.

–Sí –se fue a acompañar al hombre allí en la hamaca, se sentó y se acostó.

Al poco rato el milpero hizo como que se está durmiendo, pero estaba despierto y vio que la mujer seguía a su lado. Entonces empezó a agarrarla, le agarró su pecho, le acarició sus tetas. Como ella tiene un pedazo de tela en su cintura para abajo, pues no le vio todo. Ahí la estaba acariciando, de repente le metió la mano debajo de su tela, le empezó a acariciar las piernas, pero sintió algo raro, sintió que agarró un pedacito de algo en su pierna, como si estuviera enrollado. La mujer estaba con los ojos cerrados. Entonces él levantó la tela y vio que en sus piernas estaba enrollada una culebrita, chiquitita, ahí estaba ese Chaayil Kaan. Puta, en cuanto la vio, con cuidado se levantó, pero cuando eso pasó, ya se estaba haciendo grande la Chaayil Kaan. Rápido se fue, jaló su carabina y muchos tiros, agarró esos cartuchos y en seguida se levantó la señora y habló:

–¿Por qué corres, hombre? No debes de correr, porque tú deseabas tenerme así. Ahora aquí estoy.

Pero el milpero no escuchó, en vez de disparar corrió.

–¡Espérame! ¡Espérame! –le gritó ella– ahí te voy.

Esa Chaayil Kaan que estaba en su pierna, que estaba chiquita, de pronto se creció, se hizo una grande serpiente. Allá iba detrás persiguiendo. Cuando el milpero sintió que ya lo iban a alcanzar se paró para soltar los tiros de su carabina. Preparó cartucho y disparó, allí se paró la Xtabay, le estaban disparando, pero es puro serpiente. De pronto él se siguió corriendo y mientras va preparando su máuser, preparando cartucho, va huyendo y va detrás la Xtabay, a veces como mujer, luego como Chaayil Kaan. Entonces apenas sintió el milpero que lo estaban alcanzando, se paró a disparar otra vez. Hizo fuego y la Xtabay allí se detuvo para recibir los disparos, nada le pasó. Ya cerca del pueblo, como a un kilómetro se quedó la Chaayil Kaan, el milpero ahí la dejó y entró en el pueblo. Mare, estaba muy agitado ese hombre, no buscaba qué decir, apenas, si se estaba cayendo, pues ya había corrido como ocho kilómetros. La gente lo vio muy mal.

–¿Qué te pasó? –le preguntaron.

–No, hombre, está atardeciendo ahorita, sino vamos a ver a una mujer que me correteó, bueno, era mujer, pero no sé qué clase de mujer, porque tiene un rollo de culebra en la pierna y se hace grande.

–¡Ah, es Xtabay! ¿Dónde?

–¿Será?

–Sí es ¿Por qué corriste?

–¿Cómo no voy a correr? Si tengo miedo, porque es culebra.

–¿Pero cómo te escapaste? ¿Cómo lo supiste? –le preguntaron.

–Pues yo estaba en mi casa y ella hacía mi comida.

–Déjalo, mañana la vemos, ¿qué le hiciste?

–Yo la balaceé, le solté como veintiséis tiros.

–¿Le pegaste?

–No sé, pero le estaba tirando y ella ahí venía recibiendo los balazos.

–Mañana vamos a verla, ahí nos muestras por dónde.

–Sí.

Se juntaron como seis soldados de antes, al otro día se fueron allá en ese rancho. Fueron bien armados con sus carabinas y cartuchos. No vieron nada.

–¿Por dónde le disparaste –le preguntaron al milpero.

–Por aquí le empecé a tirar.

No vieron nada, ni rastros de sangre, nada. La empezaron a buscar.

–Creo que tiene una cueva –dijo uno de los soldados.

Anduvieron por ahí, alrededor de la milpa, se fueron más allá y encontraron una cueva.

–¿Será que vive aquí? –se preguntó el milpero.

En eso vieron una hoja seca manchada con sangre.

–¡Aquí está la muestra! –gritó otro soldado.

–Ahh, aquí está esa cabrona Chaay Kaan, vamos a tirarle.

–¿Pero cómo, quién atreve a meterse allá dentro?

–Yo no entro –dijo uno

–Yo tampoco –dijo otro– si entro allá, capaz ustedes me dejan solo.

Pues entonces el pobre milpero dijo:

–Aquí ya voy a abandonar mi rancho. Lo que sí, le voy a pedir al pueblo que me ayude a llevar todo mi maíz. Tengo seis trojes llenas, años de puro trabajo.

–Bueno, entonces vamos a tirarle desde acá afuera –dijeron los soldados.

Y empezaron a tirarle hacia adentro, pero como la cueva tiene una vuelta, no atinaron los tiros, aun así la Xtabay estaba bien herida por los balazos que le había dado el milpero. Allá la dejaron. Después regresaron al pueblo y pidieron apoyo para que la comunidad ayude a bajar sus trojes del milpero, porque ese rancho lo iba a abandonar, no quería volver a encontrar esa Chaay Kaan, tenía miedo que se lo vaya a comer. Al otro día la gente lo ayudó a traer su maíz, el milpero rentó una casa para poner allí todo y desde entonces ese rancho sigue abandonado. Allí queda el cuento.<sup>33</sup>

Este cuento es uno de los más interesantes en el breve corpus que se ha elegido para el presente capítulo. Abunda en información valiosa para la etnología de los mayas, porque permite apreciar la representación narrativa de distintos elementos de su cultura. Por ejemplo la forma del trabajo campesino, las medidas de longitud en mecatres que aún son utilizadas, el método roza, tumba y quema de la milpa tradicional que todavía persiste, el estilo de almacenamiento en trojes y también formas de vida en torno al trabajador, ya que aún hay campesinos que viven en la selva cerca de sus parcelas. El cuento además hace un acercamiento a cómo se conciben las relaciones entre hombres y mujeres, muestra la división sexual del trabajo y el aspecto de los roles afectivos entre ambos. La mujer hace las tortillas, cocina, lava los trastes, prepara la cena y el hombre se dedica al trabajo en la milpa. Finalmente hay aproximación a la manera como se duerme en la zona maya, en hamacas, y hasta es posible advertir manifestaciones de la sexualidad.

En comparación con el relato anterior, en este cuento sí se expone la relación directa que existe entre la serpiente y la Xtabay. Se dice que la Chaay kaan está pequeña, enrollada entre las piernas de la mujer y cuando es descubierta por el milpero, comienza a crecer, a ejercer una sus características principales, tal como refiere Olivier Le Guen (2012: 153), que es la capacidad de transformarse. Aquí el fenómeno sucede una y otra vez, intercalando las veces de serpiente y las veces de mujer. No hay una muestra de las patas de pavo, porque en este caso lo importante es la sierpe, aunque la parte animal del personaje en el fondo es coincidente. De igual modo que en el caso anterior, existe un personaje masculino encantado, que aquí es el milpero y no un borracho. Asimismo, el cuento cumple con los motivos de la mujer hermosa, la petición al hombre de quedarse con ella, la huida del milpero y el refugio de la Xtabay, que en este ejemplo es una cueva, un lugar que tiene en común con el ya'ax che' el hecho de encontrarse en lugares apartados de los asentamientos humanos, porque está en la selva. Finalmente, un rasgo distintivo de "El milpero" es que los hechos se concretan afuera de los asentamientos humanos. Llama la atención cómo la Chaay kaan persigue al milpero a lo largo de ocho kilómetros, sin ingresar al pueblo y en vez de eso deja que el milpero se refugie entre la gente, lo cual no es una casualidad si se tiene en cuenta que los espacios habitados por los humanos le son vedados en el plano simbólico.

Toca el turno del siguiente ejemplo, que en esta ocasión es un cuento breve llamado por el interlocutor, don Claudio Canul Pat, con el nombre de volada. El texto ya fue publicado por éste autor en un documento que contiene otras voladas en la Revista de Literaturas Populares (2013-1). El título de la volada es "El origen del apellido Can".

Había un señor que vivía solo en su rancho. Estaba en su milpa cuando oyó un ruido. Se fue a ver qué era ese ruido. Llegó entonces donde estaba una culebra enrollada, muy grande era ese animal. Vio al cielo y descubrió que la estaba acechando un águila negra. Cuando la culebra vio al señor le pidió un favor, qué tal si con el tiempo ella también se lo devolvía. Entonces el señor buscó palos, como estacas, les sacó punta de los dos lados y los clavó en la tierra. Entonces los puso en varios lugares, para que el águila allí se clave cuando quiera atrapar a la serpiente.

Al día siguiente el señor se fue a ver qué es lo que pasó. El águila allí estaba clavada, se trabó cuando quiso agarrar la serpiente, no pudo comerla. Bueno, entonces le dijo la culebra:

—Pues vírate un momento, vírate para que no me veas. Quita todas las estacas —el señor las quitó, arrojó el águila negra por allá y se quedó virado, no veía hacia atrás. Entonces la culebra se convirtió en una hembra. Cuando el señor viró a verla se dio cuenta que era muy simpática esa hembra. Quiso abrazarla, pero...

–No, no, no, ahorita, pérate –le dijo ella– vamos en tu casa, después allí me abrazas, vámonos.

Entonces se fueron. Ella no tenía ropa, no tenía nada, estaba desnuda. Él le buscó su ropa, le dio su hipil de mestiza, muy simpática se veía con su cabello largo y sus ojos de muchacha joven. Desde ese día vivieron juntos y tuvieron tres hijos. Bueno, un día de tantos, los localizaron las otras culebras y le dijeron a ella.

–Nosotras pensamos que te comieron.

–No, aquí vivo.

–Pasado mañana vendremos a buscarte –dijeron las culebras.

Entonces, cuando se metieron en el monte, ella espero a su marido para decirle:

–Oyes, esposo, tú ándate en el pueblo, llévate a nuestros hijos, porque ya me vinieron a ver, me tienen que llevar al monte mis compañeras las serpientes. Si te ven a ti, pues te van a comer, ándate, porque si no te van a comer. No me despido porque ya no te quiera, sino porque ha llegado mi hora de regresar.

–Ta bueno –dijo él medio triste. Al día siguiente llegaron las culebras y se la llevaron. El señor regresó a los cuatro días a ver su casa, no había nada, ni los banquillos para comer, puro monte quedó. Fue así que ese señor cuidó a sus hijos y pensando en su esposa les puso el apellido Can.<sup>34</sup> Fue así que nació ese apellido, eso pasó en la antigüedad.<sup>35</sup>

Esta volada es semejante al cuento “El milpero”, de Marcelino Yam Chablé. En ambos casos hay un hombre solitario que vive en su rancho y que por fortuna se encuentra con una mujer hermosa que resulta ser sobrenatural. En “El origen del apellido Can”, sin embargo, la trama tiene un transcurso distinto, porque la mujer vive con el hombre y juntos forman una familia. El texto carece del momento climático provocado por la sorpresa de saber que la mujer es falsa; por el contrario, desde un principio se establece que el hombre y la serpiente llegan a un acuerdo de reciprocidad por un favor otorgado. Con el paso del tiempo, la mujer es reclamada por su origen serpentino y entonces se tiene que disolver este convenio de familia. Ella vuelve a ser serpiente y el hombre tiene que llevarse a sus hijos al pueblo.

Sobresale el carácter mitológico-etiológico de esta volada, porque tiene como objetivo la exposición del origen de un apellido común en la Península de Yucatán, que hace alusión precisamente a la serpiente: Can. Los hijos resultantes de la unión entre la serpiente y el hombre al final portan dicho apellido para demostrar su ascendencia especial.

Respecto a los motivos que auxilian nuestro análisis, podría suponerse que de entrada “El origen del apellido Can” no cumple con todos. Esto es parcial: 1) El hombre sí está encantado con la serpiente que se ha convertido en mujer, tanto así que decide hacer una familia con ella. 2) La serpiente, al transformarse, resulta ser una mujer “simpática”, que en el caso de Claudio Canul Pat pudo referirse al hecho de que era hermosa. 3) Existen rasgos animales que corresponden a la serpiente. 4) No existe propiamente una petición de la mujer para que el hombre se quede con ella, pero aún así forman una familia; aquí lo medular es

34 *Kaan* en maya significa serpiente.

35 Entrevista formal el día 10 de febrero de 2007 en San Andrés, Quintana Roo.

la retribución de la serpiente por el favor recibido, el cual se convierte en compromiso para estar juntos. 5) Respecto a la huida, en esta volada no sucede, en su lugar se presenta el rompimiento de la unión que había entre el hombre y la serpiente, quien se lleva a sus hijos al pueblo. 6) El refugio de la serpiente no coincide cabalmente con los ejemplos anteriores, donde se dijo que eran el ya'ax che' y la cueva; en este caso, el lugar es la selva, que al final de cuentas lleva en sí el sentido de estar fuera de los espacios habitados por los humanos. 7) El lugar de encuentro nuevamente es interesante, porque sucede afuera del pueblo, en los territorios donde no se ubica lo sagrado, sino lo profano.

Sólo queda por citar el último ejemplo, un relato que pertenece al género leyenda, el cual fue narrado por Celestino Cruz Peraza en Chankaj Veracruz y al que se le ha puesto como título: "Leyenda de Chaay Kaan".<sup>36</sup>

Esto sucedió hace muchos años en un lugar llamado Chichimilá (Yucatán). En ese pueblo muchos hombres veían a una mujer hermosa que se perdía en la oscuridad, se paseaba por las calles y se salía poco a poco hacia el monte. Los hombres que la veían eran principalmente los borrachos. Un día de esos, un señor ya borracho, vio a esa mujer y le llamó la atención, porque estaba muy bonita, con su cabello largo así y su cara muy finita. Y el hombre la siguió, y sin darse cuenta cómo fue, se vio de pronto en una cueva, ya estaba en una cueva que dejaba pasar un poco de luz de la luna. Allí la Xtabay, porque así se llama esa mujer, lo mató y dicen que se lo comió. Así poco a poco en el pueblo se dieron cuenta que los hombres se iban acabando y las mujeres se fueron quedando solas.

En una ocasión, venían dos hombres borrachos, uno más que el otro. Entonces allí en la calle, les tocó ver a esa hermosa mujer, que tenía su vestido largo y que daba forma a su cuerpo. Esos borrachos encantados la siguieron y la siguieron hasta que la vieron entrar en la cueva. Uno de ellos, el que estaba más borracho, se metió con ella, mientras el otro, que ya sabía lo que pasaba en el pueblo, no lo hizo. Se regresó y le dijo a la gente que su amigo estaba en una cueva con la Xtabay. A las seis de la tarde de ese mismo día, fueron todos con lámparas, velas y el waxako'. Esos tiempos eran de Lázaro Cárdenas, en los años treinta o cuarenta, no había luz. Los que fueron a la cueva vieron que había como quince cabezas de los que se habían perdido. Allí, a lo más profundo de la cueva encontraron a la Xtabay convertida en víbora. Con el waxako' los viejos le pegaron con ese lazo, como si fueran latigazos y la mataron. Y aunque mataron en esa ocasión a la Chaay kaan-Xtabay, siguen existiendo más y más, porque nunca se terminan esas culebras.

El waxako' se podía comprar allá en Valladolid, está hecho de la fibra de henequén y se parece a una sogá delgadita.

Cuando veas a una Chaay kaan debes correr lo más rápido que puedas. A otras culebras como la boa o la ratonera, la gente no les tiene miedo. A la Chaay kaan sí, es verde, gruesa y vive en el árbol ya'ax che' (ceiba). Ese animal pega con la cola, pasan los meses y salen llagas, con el tiempo causa la muerte. Cuando le pegas a esa culebra con un machete, la mitad se queda jugando y la mitad se va para volver a crecer como estaba. Lo que pasó en Chichimilá fue que el waxako' la mató, dicen que fue efectiva porque de ese material hicieron el látigo

36 Se entiende por leyenda una narración de tradición oral donde se mezclan "tanto la fantasía y la realidad en cuanto que ubica en el tiempo y en el espacio tanto a sus personajes como, frecuentemente, al narrador al que asume como involucrado en la historia asumida como verosímil". Una de sus características principales es, precisamente que lo narrado contiene para los interlocutores cosas que se cree que en verdad sucedieron (Pérez Martínez, 2015: 116-117).

con el que le pegaron a Jesucristo. Si se le dan latigazos con el waxako' a la Chaay kaan puede ser matada, porque esos animales son del diablo. Esto me lo contó un señor llamado Guadencio Caamal, un señor de Chichimilá que era chiclero. Murió poco después de que me dio esta historia.



Pintura de la Xtabay-Chaayil Kaan ubicado en la Casa de Cultura de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. El autor de la obra es Marcelo Jiménez Santos. Fotografía tomada por Marcos Núñez Núñez en diciembre de 2009

“Leyenda de Chaay kaan” fue uno de los primeros textos compilados en trabajo de campo y generó interés por el carácter verídico que le imprimió Celestino Cruz Peraza en el momento que lo transmitió. Refirió que los hechos de la Xtabay tuvieron lugar en Chichimilá, Yucatán, en un contexto histórico preciso, la década de 1930 que denominó “tiempos de Cárdenas”, haciendo alusión al periodo presidencial de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Asimismo indica quién fue la persona que le compartió esta leyenda, un tal Guadencio Caamal, quien se dedicaba a la chiclería y era de Chichimilá. Efectivamente en la primera mitad del siglo xx, la actividad de extracción de la resina al árbol chicozapote gozaba de apogeo en las localidades mayas de la Península de Yucatán, especialmente en lo que ahora corresponde al estado de Quintana Roo. También es de interés la mención del waxako’, un látigo elaborado con fibras de henequén, un material típico de la región peninsular. Éste waxako’ es utilizado para “matar” a la Chaay kaan con el argumento de que con él golpearon a Jesucristo, lo cual lo vuelve un objeto cargado de simbolismo. Al mismo tiempo este waxako’ es un arma que alude a un rasgo conocido de la serpiente, su capacidad para usar la cola para golpear como si se trata de un chicote.

Los motivos que se pudieron identificar en este ejemplo son los siguientes: 1) Los encantados con la Xtabay son hombres en estado de ebriedad, tal y como también sucede con el primer relato de Marcelino Yam Chablé. 2) Esta leyenda coincide con el resto de las versiones, porque la Xtabay se presenta como una mujer hermosa y le son mencionados su cabello largo y cara “finita”. 3) Indudablemente el rasgo animal o zoomorfo es mencionado en esta versión, sobresaliendo el rasgo de serpiente. 4) Empero, no hay mención clara de si hay una petición, de parte la Xtabay hacia los hombres, de irse con ella; más bien se los lleva y en esto podría ayudar a deducir que sí sucede. 5) La huida sí es mencionada, porque uno de los dos borrachos logra escaparse para avisar a la gente. 6) El refugio de la Xtabay coincide con el resto de los textos, porque en “Leyenda de Chaay Kaan” se mencionan tanto la cueva como el ya’ax che’, aunque es en la cueva donde sucede el asesinato de la Xtabay. 7) Al final se refiere, como sucede en el cuento “El milpero” y en “Origen del apellido Can”, que el encuentro con la serpiente sucede afuera de los asentamientos humanos.

Ahora bien, en un intento por demostrar el ejercicio comparativo que se ha realizado en torno a las narraciones orales sobre la Chaay kaan, se puede observar en el Cuadro 1 cómo prácticamente todos cumplen con al menos seis de los siete motivos que pudieron desprenderse de este breve corpus. Ya sea en la versión de relatos, cuentos o leyendas, estos motivos, salvo mínimas excepciones, son tomados en cuenta a la hora en que los narradores entextualizan sus versiones. De igual forma, la comparación permite señalar que la serpiente es uno de los aspectos zoomorfos más comunes del personaje sobrenatural que es la Xtabay, aunque habrá de matizarse la afirmación señalando que los rasgos de ave (pavo) y mamífero (cabra) también le son conocidos. Con esto, sólo resta comprobar si esta serie de motivos serán útiles para próximas investigaciones, debido a que la Xtabay y también la Chaay kaan son elementos de la tradición oral que continuamente se reproducen en textos nuevos y en otras formas de la expresión narrativa, como los medios audiovisuales, de los cuales ya abundan sus ejemplos en internet.

**Cuadro 1. Comparación de motivos en los textos alusivos a la Chaay kaan**

Motivo/narración	Relato de Marcelino Yam Chablé	El milpero	Origen del apellido Can	Leyenda de Chaay Kaan
1. El hombre encantado por la falsa mujer	X	X	X	X
2. Personaje sobrenatural que se muestra como mujer hermosa	X	X	X	X
3. Los rasgos zoomorfos (serpiente) de la Xtabay	X	X	X	X
4. Petición al hombre de quedarse con ella (Xtabay)	X	X	X	No se menciona
5. La huida del hombre	X	X	No se menciona	X
6. El refugio de la Xtabay (Cueva, selva, ya'ax che')	X	X	X	X
7. Encuentro fuera los asentamientos humanos	No se menciona	X	X	X

## Conclusiones

A lo largo de este capítulo la intención ha sido mostrar las características que tiene la serpiente Chaay kaan en la tradición oral maya de Quintana Roo. Se ha visto su asociación directa con el diablo, las premoniciones de muerte y en especial con la Xtabay, un personaje sobrenatural que representa un factor de riesgo para el género masculino. En nuestro análisis se pudo demostrar que la oralidad sobre esta serpiente constituye una producción constante, histórica, que puede entextualizarse en diversos géneros de la narrativa tradicional, como el mito, el cuento, el relato, la leyenda, entre otros. Para que esto suceda, se ha detectado, que dicha producción recurre a indicadores llamados motivos, los cuales pueden variar en su presentación, sin dejar de ser en el fondo ellos mismos.

Los textos analizados también permitieron la observación de otros asuntos que se plantean oportunos para el conocimiento etnológico de los mayas contemporáneos. Se pudo advertir la exposición parcial de las relaciones de género, la división del trabajo, la manera de referir la concepción del espacio y el tiempo y fue posible distinguir que en el sistema de creencias relacionado con las serpientes sobresale por su carácter mestizo; es decir, que él mismo posibilita su observación como resultado de un proceso largo de significación y resignificación de dos tradiciones civilizatorias que tenían, aunque cada cual con un sentido específico, la vinculación de la serpiente con lo femenino.

Por último, conviene cerrar el presente capítulo con lo que se expuso al inicio. Se consideró necesario exponer la diversidad de creencias que existen sobre la diversidad de serpientes que habitan y enriquecen los ambientes naturales de la península de Yucatán. Entre las coincidencias, se detectó que la mayoría de las personas le temen a estos reptiles, ya sea por su peligrosidad natural o por la serie de creencias, generalmente cercanas a la idea del diablo o de la muerte, que se le tribuyen. No obstante, se pudo advertir que en medio de esta fijación con el mal, existen casos como el de la Tsáab kaan, que puede otorgar ciertos dones a las personas que hacen un pacto con ella. De aquí destacaron los dones artísticos, la fortaleza física y también la capacidad para curar las mordeduras de serpiente.

Fue posible exponer, entre otras cosas, que la serpiente tiene especial debilidad ante las mujeres embarazadas y que la mordedura tiene la capacidad de "convertir" a la persona en una serpiente, con

los mismo riesgos de morir ante una mujer en dicha condición maternal. Todas estas creencias referidas sirvieron para contextualizar mejor el caso de la Chaay kaan, una serpiente a veces mencionada como grande, verde, a veces amarilla, “voladora”, que grita como si fuera una mujer, que persigue a las personas y que puede golpear con la cola como si fuera un chicote. Como ya se comprobó, este ejemplar de ofidio es parte del sistema de creencias maya, es de los que tiene una atención central en la oralidad. Al final queda sólo una duda que necesita ser respondida: ¿Por qué esta serpiente llamada Chaay kaan? Parte de la respuesta está en el estudio de la propia serpiente como ser vivo, determinando su especie y sus características, y parte está en la cultura del pueblo maya. A la fecha son escasos los estudios que se han hecho en ambos rumbos, pero hemos intentado avanzar en el segundo. Sólo esperamos que este capítulo sirva como una contribución para un camino de investigaciones que tiene todavía mucho por delante.

## Bibliografía

- Baudez, C-F. (2004). *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. México: UNAM, CEMCA, Centre Culturel et de Coopération pour l'Amérique Centrale.
- Cervantes, C. E. (2007). *El mito de la serpiente Tsukán*. Mérida, Yucatán. México: UADY.
- Cuéllar E., D. (2013). Variantes regionales en textos narrativos sobre la Xtabay: Chiapas, Yucatán y Quintana Roo. En *Variación regional en la narrativa tradicional de México*. A. González, N. Rodríguez V. y M. Zavala G del C. (Ed.). México: El Colegio de México y El Colegio de San Luis.
- De la Garza, M. (1984). *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: UNAM.
- Díaz Bolio, J. (1955). *La serpiente emplumada. Eje de culturas*. Mérida, Yucatán: Registro de Cultura Yucateca.
- González, A. (2012). El motivo: Unidad narrativa en los romances caballerescos. *Revista de poética medieval*, 26: 129-147.
- Le Guen, O. (2012). The place of Supernatural Entities in Yucatec Maya Daily Life and Socialization. *Maya daily life*. 13th EMC proceedings, Verlag Anton Saurwein. *Acta Mesoamericana*, 21: 151-169.
- Ligorred P., F. (1990). *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*. México, INAH.
- López Austin, A. (2013). La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación). En *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. L. Millones y A. López Austin, (Ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- López M., R (2009). *Leyendas, cuentos, mitos y fábulas del Mayab*. México: Editorial Área Maya.
- Núñez N., M. (2013). Voladas, cuentos breves de la tradición oral maya de Quintana Roo. *Revista de Literaturas Populares*, XIII (1): 5-28.
- Núñez N., M. (2015). El diablo en la tradición oral y en la cosmovisión de los mayas de Quintana Roo. En *Los habitantes del encanto: Seres extraordinarios en comunidades indígenas de América*. C. Rocha y C. Carranza (Coord.) México: El Colegio de San Luis A. C. y Secretaría de Cultura de San Luis Potosí.
- Peniche B., R. (2011). *Mitología maya. Serpientes, gigantes y pájaros mágicos*. Mérida, Yucatán, México: Editorial Dante.
- Pérez Martínez, H. (2015). *Por las sendas del folklore literario mexicano*. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.
- Terán, S. y Rasmussen, C. (2009). *La milpa de los mayas: La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*. México: UNAM y Universidad de Oriente.
- Villa Rojas, A. (1987). *Los elegidos de Dios: Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: INI.

CAPÍTULO IV

*CHAAY KAAAN, XTÁABAY Y YA'AX CHE':  
REPRESENTACIONES DE LA SERPIENTE Y  
SU ÁMBITO FEMENINO ENTRE LOS MAYAS*

**Berenice Araceli Granados Vázquez**

*Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM*

## CHAAY KAN, XTÁABAY Y YA'AX CHE': REPRESENTACIONES DE LA SERPIENTE Y SU ÁMBITO FEMENINO ENTRE LOS MAYAS

Berenice Araceli Granados Vázquez  
Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM

### I

En algunas fuentes históricas de origen maya aparece una deidad asociada a la sogá. El arqueólogo Erick Thompson la identificó en la lámina 53a del código Dresde como Ixtáab, la diosa de la horca, representada como una mujer muerta con una sogá al cuello que cuelga de una banda celeste: una deidad de carácter lunar.<sup>1</sup> Actualmente entre los grupos mayenses circula una serie de materiales orales sobre una entidad llamada Xtáabay, a quien se le ha relacionado con esta deidad prehispánica. A diferencia de la representación pictórica de la diosa, Xtáabay no pende de una cuerda, sino que puede ser una mujer, una serpiente o una ceiba. En este trabajo vincularé a ambas entidades, la prehispánica y la contemporánea, a partir de sus ámbitos de significación. Se divide en cuatro partes, en la primera se realiza una caracterización de Xtáabay y los sitios donde suele presentarse. a partir de los relatos de personas que fueron entrevistadas en trabajo de campo, entre junio de 2006 y septiembre de 2014, en algunas poblaciones de Quintana Roo: Nuevo Durango, Punta Laguna, Cobá, San Juan, Xel Ha y Playa del Carmen. En la segunda parte se hace un breve rastreo histórico para vincularla con algunas deidades mesoamericanas de origen prehispánico. En la tercera se indaga sobre el significado de sus representaciones simbólicas en la tradición oral de los pueblos mayenses. En el apartado cuatro presento las conclusiones.



Mapa de Mesoamérica donde se aprecia el área maya (Fuente: FAMSI, <http://www.famsi.org/spanish/maps/>)

1 "Representa a una mujer muerta. Alrededor de su cuello pasa holgadamente una cuerda que cuelga de la banda celeste. Se le ha identificado como Ix Tab, La de la Cuerda, una diosa que supuestamente busca suicidas para el cielo, aunque yo sospecho que es una manifestación de la diosa de la luna" (Thompson, 1988: 176).

Xtáabay aparece en tradiciones orales desde Chiapas hasta Belice. Se cuentan relatos sobre sus apariciones, se le invoca en ciertos conjuros o se le desafía en ciertos ensalmos para curar el mal viento que deja a su paso. Se le describe como una entidad que puede presentarse en tres formas: es persona, es culebra, y es una ceiba.

Pues que es una mujer que se transforma en culebra, una serpiente de color verde —en maya es *yax kan*—, y entonces esa mujer que se convierte en serpiente, viene desde hace tiempo a buscar a los hombres, a los borrachitos, mayormente son borrachitos porque ellos son los que más se distraen al ver, ¿cómo se llama?, a la Xtáabay. Siempre cuando se presenta a los hombres aquí, viste su traje regional de aquí: un hipil con cositas floreadas, así un hipil. Entonces, se... mayormente se transforma en una mujer conocida de la persona, por ejemplo, su esposa o una amiga, algo así, y la seduce hasta que los mata. Y los lleva en su árbol que se llama ceiba, que tiene muchas espinitas, tonces ahí los mata.

Alejandro Hau, Nuevo Durango, Quintana Roo, junio de 2013.



Fotografía de ceiba pentandra, carretera Cobá-Cancún (Berenice Granados, septiembre de 2014)

Xtáabay, se dice, seduce también a mujeres, pero mayormente a hombres que transitan borrachos y a deshoras por estos sitios. En su forma humana a veces se convierte en una mestiza, pero en la mayoría de los relatos se transforma en alguien conocido que puede ser la esposa o el amante de su víctima. En su forma serpentina duerme a las recién paridas y mientras absorbe su leche asfixia al recién nacido.

No tiene ratos oigo que hay cosa que pasa así, alrededor de la casa y tenía yo hecho un *chan...* un, un... encendí la candela, como mi finada mamá me dice: "Hija, ahí te vas en el monte, dice, no te vayas a dormir, sin candela, porque allá en donde estás yendo, hay muchos tigres, hay muchos leoncillos, ahora los pajaritos no dañan, hay víbora, cuídala mucho, y la niña que estás llevando, cuídala mucho, porque hay víboras: las víboras verdes, me dice, este, a ver si las ves, esas víboras verdes, si te llega a bajar en sus hamaquitas de la niña, si tú no lo ves, se atrapa a la niña. Se mete su cola en la nariz de la niña y lo puede matar, me dice, por eso cuídala, me dice, cuida esa niña que estás llevando. No debes de ir, porque está muy chica. Llevas un peligro para esa niña, me dice".

Felipa Dzul Chan, Nuevo Durango, Quintana Roo, julio de 2013.

Las formas humana y serpentina de Xtáabay se relacionan en los relatos a partir del sonido que producen: aunque bajo su faceta humana posee la voz de una persona normal, su risa la delata, es el chirrido de la culebra *chaay kaan*. Es una entidad ruidosa, que ríe, canta y habla.

La culebra que le dice, le decíamos en maya *chaay kaan*, era una culebra verde con sus flores así de blanco. Esa culebra ríe, habla, es la que dice que era Xtáabay. O sea, canta, dicen que canta, los meros meros, los que han visto, dicen que sí canta, dicen que sí ríe: habla: ¡Ah!, pues es malo, así pues es mal espíritu, así lo pienso, pues que ahí se quedó y se fue.

Isidro Uicab, Nuevo Durango, Quintana Roo, julio de 2013.

Xtáabay también tiene un olor particular: huele. Según las personas entrevistadas su olor es el de las serpientes, como huele el *leek* o jícara, donde se guardan las tortillas. A decir de ellas, tiene un olor apestoso, a marisco echado a perder, un olor a humedad y a amoniaco.



Leek o jícara que se utiliza para guardar las tortillas (Berenice Granados, julio de 2013)

Y pus allá se le quitó la borrachera, pero a mi papá se le quedó el olor, también apesta, apesta pero feo, feo feo. No le digo, porque si le digo me va a regañar. Pero cuando entra la casa, dice mi mamá:

–Tu' abook, péenen ichk'il.<sup>2</sup>

Tu', porque en maya le decimos tu', pero es lo que apesta.

–Tu' abook, péenen ichk'il.

Le dieron su baño y... pero se bañó. Pero ni así, la ropa se le quedó, y hasta que lo lavaron se le quitó. Sí, está bien... apesta un chingo. Y ya, a él no lo lleva. Dicen así, porque sólo que se le acordó cómo se, cómo te lo digo, se le acordó cómo se podía defender, cómo es la maña para que se pueda deshacer eso, si no lo habían chingado, lo habían llevado. Aunque no lo hubieran llevado, lo habían matado.

Máximo Hau, Nuevo Durango, Quintana Roo, julio de 2013.

La gente asegura que Xtáabay habita en el árbol llamado ceiba o *ya'ax che'*, en su tronco verde y espinoso, tronco hueco que aseguran está lleno de agua. Dicen que si se acaba con la vida de la víbora, el árbol también muere, como si fuera una extensión de la planta.

Bueno, según ellos dicen que el Xtáabay es una mujer que fue maldicionada, que vive en el... en la barriga del árbol ese. Eso dicen, que es su casa la madera esa. Dicen que el arbolito desde que tú, cuando tú lo plantas y vaya creciendo, nace el Xtáabay, el Xtáabay, nace la víbora en ella. Fíjate que yo he tratado de averiguar —igual me gusta mucho observar y cuando dicen algo así, siempre lo trato de ver si es verdad— ese es veredicto, que sí está la víbora, siempre está, pero está en el árbol, siempre. Si ves una planta de ceiba grande, tiene la víbora. Y otra cosa que dicen, que si tú matas a la víbora se muere el árbol. Eso sí también algunas personas te lo dicen.

Manuel Couó, Nuevo Durango, Quintana Roo, septiembre de 2014.

Xtáabay se hace presente sólo de noche en lugares no poblados —en el monte, en los cruces de caminos, junto a los cenotes— y seduce y adormece a sus víctimas con un fin: causarles un mal. En su forma de persona puede llegar a matar: una vez que ha introducido a su presa en los cenotes o en las cavernas, retoma su forma serpentina y se enreda en el cuello de las personas introduciéndoles su cola en la nariz para secarlas, aunque también los ahorca o los asfixia, tal como hace con los niños recién nacidos.

Y entonces empezaron a desaparecer la muchacha. Un día no tenía la cita con su novio, pero la entró la idea o la envidia o, bueno, la emoción de su mente, que es cuando uno se enamora llega una emoción: te gusta una mujer o te gusta un hombre, quieres verlo cada rato. Entons ella así le pasó. Y se fue. Entons cuando llegó estaba su novio parado en la puerta de la cueva. Y le dice:

–Hace rato te estoy esperando. Ayer vine y no veniste y hoy ya...

–Sí vine.

–Vámonos.

Metió a la muchacha en la cueva, empezaron a platicar, era su novio como quien dice. Y de ahí metió su cola en la nariz de la muchacha y ya chupó todo y lo mató. Todo su cuello estaba rojizo donde se enrolló, lo ahorcó. Y murió la muchacha. A los quince... a los tres días la encontraron.

Hermilo Camal, Cobá, Quintana Roo, julio de 2013.

2 Apesta, hueles feo, ve a bañarte.



Cenote Azul (Yenifer Vences, agosto de 2012)

Aquellos que logran escapar de cualquiera de las formas de Xtáabay contraen fiebres altas o pierden la razón, no vuelven a ser normales. Para curar su mal deben recurrir a un *hmeen*, un especialista ritual que es el encargado de restituir la salud al enfermo, a partir de un cambio, una ceremonia ritual en la que el enfermo trueca su enfermedad por la salud de siete gallinas negras, es decir, “cambia su destino”.

Así lo contó el muchacho. Entonces, pues el muchacho por poco no murió. Se curó, pero dicen que tardó como más de una, dos, tres semanas, porque el chamán, él hizo santiguar trece veces. El trece es el *noj*,<sup>3</sup> es el gran ceremonia para cambiar. Dice que *k'eex*<sup>4</sup> en maya, dice que tiene que cambiar su suerte con gallinas por el chamán. Dice que mataron como siete gallinas negras. Son gallinas negras. ¿Conoces gallinas? Hay gallinas negras, todos los gallinas que mataron tiene que buscar gallinas negras, siete gallinas negras lo mataron en su cabeza del muchacho. Cuando estaba el chamán cuando estaba girando el gallina en su cabeza, cuando cierra los trece vueltas o los siete vueltas, el gallina ya está muerto, lo tira y lo agarra otro. Siete gallinas mataron su cabeza. Después lo prepararon para la ceremonia. La gallina lo sacaron. No sé cuántos, pero creo que los trece jícaras que utilizaron, sí. Entonces así lo curaron: cambiaron su suerte por las gallinas. Sí, es un *k'eex* en maya, se llama *k'eex* para cambiar el... la suerte o la enfermedad que tienen. Sí, *k'eex* en maya. Pues dicen que se sanó el muchacho, pues así se fue la historia de la Xtáabay, cómo lleva una persona.

Nicolás Canché Caamal, Cobá, Quintana Roo, junio de 2006.

3 *noj*: ‘grande, gran’.

4 *k'eex*: ‘trocar, cambiar, permutar’.

Hasta aquí la descripción de Xtáabay y sus desdoblamientos como culebra y como ceiba en los relatos de tradición oral recopilados en la Península de Yucatán.

## II

La palabra maya *táab* significa 'cordón', 'lazo'. Es en este sentido que a Xtáabay se le relaciona con Ixtáab y con su advocación Táabay. Ixtáab es la diosa representada en el códice Dresde como una figura femenina que cuelga de una banda celeste. Tiene las piernas dobladas y se encuentra de perfil, posee una mancha negra en la mejilla, que simboliza la putrefacción de su cuerpo: está muerta.



Ixtáab, lámina 53a Códice Dresde

Diego de Landa, en su *Relación de las cosas de Yucatán* del siglo XVI, se refiere a ella en estos términos: "Y así había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajos o enfermedades, se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su gloria donde, decían, los venía a llevar la diosa de la horca que llamaban *Ixtab*" (Landa, 1973:148). Según Landa, cuando una persona moría, su alma iba a reposar bajo la sombra de un *ya'ax che'*, una ceiba. En este sitio Ixtáab era la encargada de recibir a los ahorcados.

Los descansos que decían habrían de alcanzar si eran buenos, eran ir a un lugar muy deleitable donde ninguna cosa les diese pena y donde hubiese abundancia de comidas y bebidas de mucha dulzura y un árbol que allá llaman *yaxché* muy fresco y de gran sombra, que es (una) ceiba, debajo de cuyas ramas y sombra descansarían y holgarían para siempre (Landa, 1979: 60).

Esta diosa también figura en contextos bélicos, pues el ahorcamiento con lazo era una forma común de ejecución de los vencidos en batalla, tal como puede apreciarse en los murales de Mul Chic, Yucatán, donde se representan personajes ahorcados con un lazo: uno colgado de un árbol, otro en el suelo.

A continuación vienen tres hombres con piedras en las manos, los cuales están dando muerte a un enemigo; y por detrás de ellos aparece un árbol, de una de cuyas ramas cuelga un ahorcado vomitando sangre y agarrándose el miembro en erección. Del brazo derecho del ahorcado cuelga una cuerda que se enreda al cuello de otro hombre, y éste se encuentra sentado, con las manos atadas por detrás de la espalda, arrojando sangre (Piña Chan, 1964: 63 y 64).



Sección derecha del muro sur (Piña Chan: 65)

Las cuerdas, según Allain Gras, podrían aludir a la diosa: “El mural hace referencia a una guerra, en la cual, los vencidos son atados con un lazo y ahorcados [...]. Las cuerdas implican la presencia de la diosa y se relacionan posiblemente con el cordón umbilical” (2005: 118).

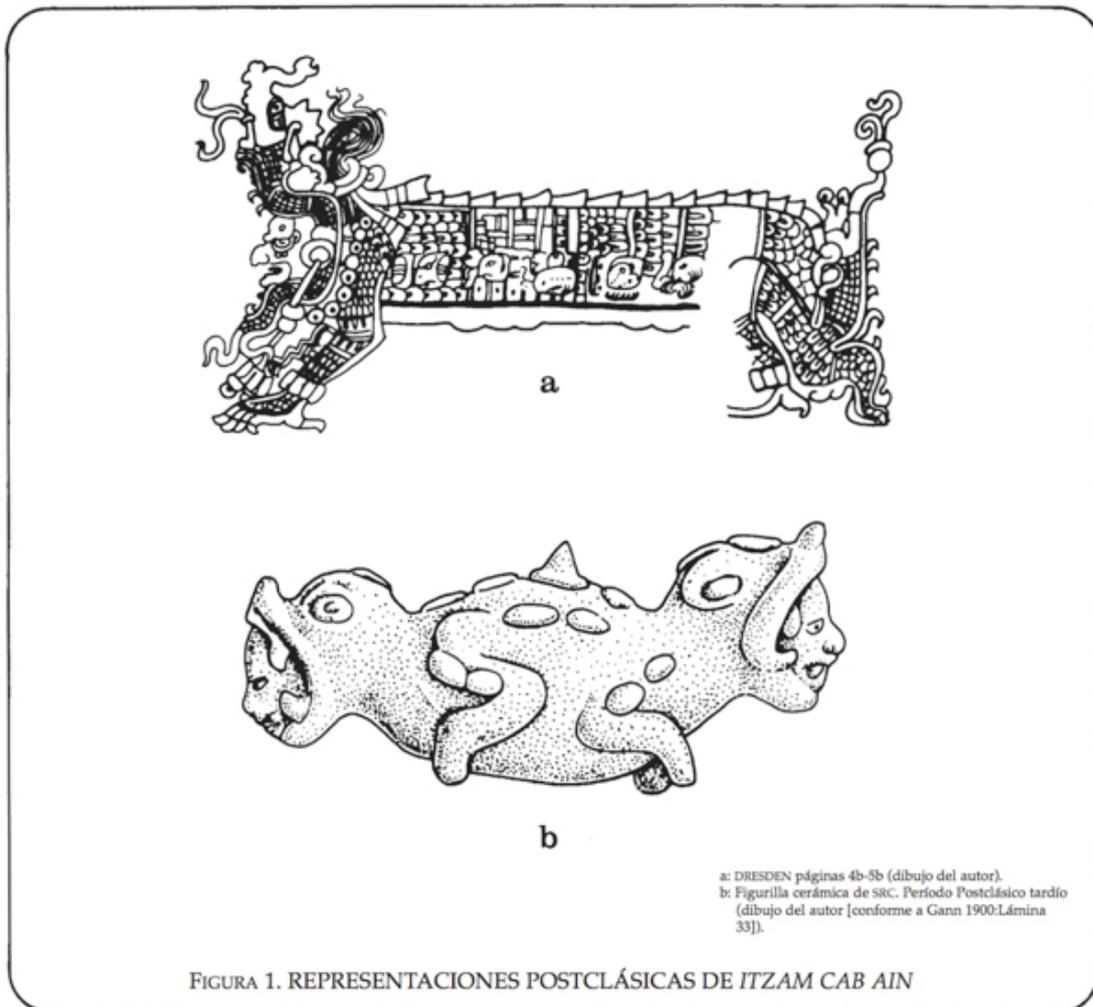
Por otra parte, Táabay, otra de las advocaciones de Ixtáab, es la deidad de la caza con lazos. El mismo Diego de Landa menciona que en el mes de zip: “con su mucha devoción invocaban los cazadores a los dioses de la caza, *Acanum*, *Zuhuyzib*, *Zipitáabay* y otros, y repartíanles el incienso, el cual echaban al brasero; y en tanto que ardía, sacaba cada uno una flecha y una calavera de venado” (Landa, 1973: 148).

Táabay e Ixtáab son representaciones lunares que aparecen en contextos de muerte: la caza y la guerra. Ambas deidades, al igual que Xtáabay tenían ámbitos de acción específicos: la noche, el monte o la selva, la ceiba.

Además de la relación directa de Xtáabay con estas deidades, hay que recordar que en muchas fuentes históricas se describe a las diosas lunares mesoamericanas como patronas de las aguas subterráneas, de los nacimientos y de la medicina. Se dice que habitaban junto con los dioses acuáticos en cavernas y cenotes, en el inframundo, el sitio al que iban a morar los difuntos. En las mismas fuentes,

las diosas prehispánicas vinculadas a la luna y a la tierra tenían formas o rasgos serpentinos: es un baticio, pez o lagarto quien da origen a la vida terrestre. Entre los mayas esta figura recibía el nombre de Itzam Cab Ain. Entre los pueblos del altiplano central se conocía como Cipactli:

A la luz de la pintura de Cobá y de otras escenas mayas, resulta claro que los mayas yucatecos del período Postclásico tenían una concepción muy parecida del caimán terrestre a la de los habitantes del altiplano mexicano. En ambas regiones, al caimán se le identificaba estrechamente con una deidad anciana, asociada estrechamente a su vez con la creación y el sustento. Si bien no se conocen ejemplos de la metáfora del caimán-tierra anteriores al período Postclásico en el centro de México, hay fuertes indicaciones de que se hallaba presente entre los mayas del período Clásico. No obstante, la identificación de *Itzamná* con el caimán en forma de *Itzam Cab Ain* es característica sobre todo del período Postclásico entre los mayas. Muy probablemente, el uso yucateco del vocablo *itzam* para designar una ballena o caimán se derive de la tardía identificación de *Itzamná* con el caimán cosmológico (Taube, 2009: 9).



Itzam Cab Ain (Taube, 2009: 3)

## III

De alguna manera en las sociedades algunos símbolos permanecen, a pesar de los cambios y adaptaciones generados en los distintos procesos históricos. Todos somos usuarios de un sistema de códigos comunes pertenecientes a un grupo social y contamos con un vasto acervo para reelaborar nuestra realidad, pero esas posibilidades de elaboración están siempre limitadas por una cosmovisión, por nuestra visión de mundo, ese “conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística” (Alfredo López Austin, 2011). El pensamiento y actuar de los pueblos mesoamericanos está organizado a partir de un limo primordial, una raigambre cultural que sirve como cimiento de la memoria, el discurso y el gesto de sus miembros. Para poder establecer un vínculo entre los elementos presentes en las deidades mayas y la Xtáabay de nuestros días es preciso atender algunos aspectos de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos.

Uno de los principios rectores del cosmos es el de opuestos complementarios: el principio de que el universo estaba conformado por dos fuerzas que convivían de forma permanente creando un flujo constante que permitía la continuidad: lo femenino y lo masculino. Cada uno de ellos estaba asociado a distintas categorías que conformaban campos semánticos bien definidos. Lo masculino estaba vinculado con el universo de arriba, el sol, lo seco, lo estéril, los instrumentos de aliento, el color amarillo, la guacamaya, el quetzal, etc. Lo femenino, en cambio, implicaba al universo de abajo: al inframundo, la luna, la oscuridad, lo húmedo, lo frío, el caos, los instrumentos de percusión, el color verde/azul, la serpiente (como la *chaay kaan* para los pueblos mayas), etc.

En la división complementaria del mundo mesoamericano, en lo femenino “recaía todo el peso de la vida sexual, particularmente el de la reproducción. La sexualidad, por tanto, se asociaba a las categorías clasificatorias de lo terrenal, lo frío, lo muerto, incluso de lo maloliente, lo podrido y lo oscuro del vientre preñado, donde el semen ya corrupto servía para crear una nueva vida” (López Austin, 2010: 32). Entre los pueblos mesoamericanos las diosas agrícolas eran entidades con una fuerte carga simbólica sexual: “la unión sexual era la expresión suprema de la creatividad y de la fertilidad” (González Torres, 2010: 72). Las deidades femeninas agrícolas eran representadas con atributos que aludían a su sexualidad, su olor fétido, por ejemplo, olor a pescado, a sexo.

Otra de las características del mundo prehispánico mesoamericano es que los dioses poseían una cualidad que los hacía adaptables: se fusionaban y se fisionaban. Así, de la diosa madre lagarto derivaban una serie de representaciones numinosas, no siempre antropomorfas, que aludían a aspectos específicos: el agua, la tierra, las plantas, la luna, la vida, la muerte. Una misma diosa podría dividirse en cuantas formas implicara su ámbito de acción y no por ello dejaba de ser la misma. La luna entre los mayas, por ejemplo, se podía representar en su forma humana como Ixchel joven o anciana. Acpaxapo era el nombre dado a la deidad del lago de Xaltocan, entre los otomíes, ella era proveedora de peces, emanaban de su cuerpo y por ende eran también parte de la diosa-lago: “en cuanto había guerra, humanamente les hablaba a menudo su dios, que salía del agua y se les aparecía, se llamaba Acpaxapo; es una gran culebra; su rostro, de mujer; su cabello enteramente igual al de las mujeres, así como el suave olor”. (Velázquez, 1992: 25). Todas estas representaciones numinosas son desdoblamientos simbólicos de fenómenos cíclicos: humanos, vegetales, animales, astrales, geográficos, climatológicos, etc.

## IV

Por su caracterización en las tradiciones orales mayas, sabemos que Xtáabay refleja esta concepción del cosmos y que quizás tiene un antecedente en Ixtáab. Es una entidad que se inscribe en el ámbito simbólico de la oscuridad y la muerte, seduce a sus víctimas y las conduce a cenotes o a ceibas donde las mata. A los que logran escapar los enferma de mal viento, un síndrome de filiación cultural que aqueja al creyente cuando se produce un desequilibrio cosmológico en su cuerpo provocándole fiebres y dolores de cabeza.

A partir de los contextos en los que figura Xtáabay —recordemos que se le invoca en conjuros para evitar encuentros con aparecidos o se le desafía en ensalmos para quitar el mal viento que enferma a los que la miran— podríamos suponer que se le considera una entidad numinosa, cercana al mundo de Dios, de los ángeles, del Diablo, de los aluxes, del Yum Balam, etc. Xtáabay no sólo se encarga de normar la conducta de los hombres, sino que es un recordatorio puntual de que el hombre no debe transgredir lo sitios que corresponden a lo sagrado porque puede poner en riesgo su salud, la estabilidad de su familia, o el equilibrio de su comunidad.

Podemos percibir esta sacralidad en las formas de Xtáabay. La ceiba, como en tiempos prehispánicos, todavía tiene un carácter comunicante: sirve como puente entre el inframundo, el mundo al que van los muertos y el mundo de los vivos. Se dice que es el *Ahu Xtáabay*, una especie de altar ceremonial donde se rinde culto a los ancestros. La ceiba conserva en nuestros días ciertos atributos del pasado mesoamericano; entre los tzotziles, por ejemplo, según el registro etnográfico de Marie Odile Marion, se cree que cuando los niños pequeños mueren siendo lactantes son cuidados por una enorme ceiba “provista de numerosas mamas que le sirven para alimentarlos”<sup>5</sup>.

En cuanto a la víbora, no quiero dejar de mencionar que Hernando Ruiz de Alarcón, religioso perseguidor de idolatrías el actual estado de Guerrero, consignó en su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* un conjuro para los lazos utilizados en la caza del venado. En el *nahualahtolli* —la palabra de los nahuales— el conjurador busca incidir en la realidad para propiciar un estado que le sea favorable mediante la utilización de un discurso en el que llama a los seres a través de sus esencias cosmogónicas:

Y tu mi hermana culebra (a las cuerdas),  
hembra que hazes officio de  
muger; que sientes desto. Aquí estarás  
muy de asiento, como en nuestra cassa  
y habitación, que esclauos somos y  
trauajamos para otros.

5 Según Marion, “La ceiba se halla estrechamente asociada a las X-Táabay, ya que se dice (tanto en Yucatán como entre los lacandones) que de su tronco surgen unas jóvenes maravillosas que seducen a los hombres. Tanto la ceiba como las diosas que alberga están relacionadas con el principio de la vida y de la muerte, de manera que este árbol mitológico ha sido siempre considerado como el puente de unión entre los diversos espacios del Universo. Viene a representar así, el soporte de un simbolismo axial característico del pensamiento mesoamericano. Es entonces concebible que este árbol sea utilizado por las X-Táabay para llegar del inframundo a la selva de los hombres verdaderos. Las X-Táabay surgen del tronco de la ceiba para seducir a los lacandones y para hacer que la sigan hasta la muerte, tras de la cual, ellas les acompañarán” (Marion 1999: 334-335).

Aquí te holgarás,  
 Aquí tendrás placer,  
 que presto te reboluerás,  
 y vna con otra  
 como quien se abraça  
 te enredarás con el palo y ramas (con que esta armado y cubierto)  
 que ya yo te compusse,  
 ya te di ser y te acabé muy perfectamente.

En este conjuro, la cuerda por semejanza de forma es nombrada como culebra, y la culebra, como hemos visto, en la cosmovisión mesoamericana se coloca en el ámbito de lo femenino del que hemos hablado, de ahí el difrasismo: mi hermana culebra, mi hermana mujer. El lazo tiene como fin último enredarse en las astas del venado, el palo, las ramas, para provocar el efecto deseado: la obtención de la presa. En este sentido Xtáabay es también un lazo, recordemos que en su forma serpentina se enreda a los cuellos de los hombres y mujeres, los ahorca o los asfixia. Es una forma de vagina dentada que toma el pene del hombre y lo constriñe (véase Félix Báez Jorge)

Cabe mencionar que en el pensamiento de los pueblos originarios, muchas de las deidades prehispánicas, al ser filtradas por la ideología cristiana, tuvieron que pasar a una de las categorías taxonómicas que rigen el mundo católico: lo malo y lo bueno, lo que es de Dios y lo que es del Diablo. Así, pues, aquellas deidades que no tenían cabida en el santoral católico, porque por sus características y atributos no encajaban en el canon de las figuras celestiales, fueron insertadas en el mundo del Diablo, de lo malo. "Xtáabay es el mal", dicen:

Esa serpiente se transforma de una mujer, como tu mamá, tu hermana, tu tía, como... ella se puede transformar. Pero nunca, no cuando tú tienes bautismo. Cuando Dios murió en la cruz y resucitó y nos dio una nueva vida, y cuando tienes el bautizo no se muestra su cara. Ese demonio nunca se muestra su cara.

Es una, una mujer así de cabello largo hasta aquí le llega, y sus brazos así también largos, tiene nomás cuatro manos, sólo cuatro manos [señala cuatro dedos], y entons de ahí, de ese serpiente, sale esa mujer que es el demonio. Y entonces cuando eso... si tú eres joven o eres señorita, te lleva. A la señorita lo que hace le mete su cola en su nariz, le chupa todo el, lo que es el espíritu, o sea, que ahí le chupa todo y se lo lleva: lo mata. Al hombre no, lo ahorca, o lo lleva en un cenote o en una cueva, allí lo mata. Sí, porque no es, no es un dios, es un demonio. Sí, entonces, esa así aparece. Es chaay kaan.

Hermilo Camal, Cobá, Quintana Roo, julio de 2013

La serpiente actualmente se inserta en el imaginario de los pueblos mayas como una figura que representa el mal, entendido en el contexto de evangelización, pero que implica otro tipo de cargas culturales asociadas con el pasado prehispánico: Xtáabay es un ser frío porque proviene del inframundo; es un ser ruidoso y huele a marisco como olían las viejas deidades mesoamericanas fuertemente erotizadas, aquellas que pertenecían al ámbito femenino.

Xtáabay, como las diosas prehispánicas, se fisiona en persona, en ceiba, en serpiente, todas ellas formas acuáticas y nocturnas. Xtáabay conserva muchos de los atributos de Ixtáab: es una diosa lunar, vinculada con los lazos, y con los umbrales al inframundo. Es, como antaño, una conductora de los muertos.

De esta manera, las formas de Xtáabay articulan un complejo cultural alimentado por el pensamiento de los pueblos mesoamericanos y adaptado a los procesos históricos de los pueblos mayenses.

Los relatos de tradición oral sobre Xtáabay son manifestaciones de su configuración sagrada entre los pueblos mayas, discursos orales que sintetizan procesos históricos y formas de entender, percibir y sentir el mundo. Estas palabras ponen en movimiento el aparato ritual que existe en nuestros días en torno de esta entidad. Quiero finalizar mi presentación con un bellissimo ejemplo sobre la síntesis discursiva de este complejo cultural mujer-muerte-luna-sexo aludido a lo largo de esta presentación. Este conjuro fue recopilado por D. Bruce entre los pueblos lacandones de Chiapas a fines de los años sesenta y compilado por Gabriel Zaid en su *Ómnibus de poesía mexicana*, se titula “Conjuro para disuadir a un aparecido”, en él se pide a las almas de los difuntos que no se aparezcan en los caminos, se les nombra de una manera peculiar: “hombre de Xtabay”.

¡Oh tú, hombre de Xtabay! Te di tu última comida.  
 Yo te di tus tostadas, te di tu pinole blanco.  
 ¡Vete de una vez! Vete a tu sepultura.  
 Oh hombre de Xtabay, no [te quedes] aquí.  
 El camino final de pasos contados has de andar,  
 oh hombre de Xtabay.  
 Y yo ¿acaso no te encaminé en tu viaje  
 hacia el bajo mundo, hacia Xtabay?  
 Jamás habrás de salir a este mundo  
 ni verás la luz del día.  
 Lo que verás será el bajo mundo.  
 Yo te encaminé por última vez.  
 Descansa ya en el bajo mundo, pues te he dado  
 [para tu viaje con mis ofrendas].  
 Yo hice tu casa, la hice para ti.  
 Hice tu casa debajo de la tierra.  
 Descansa para siempre.  
 Yo te di tus tostadas, tu pinole blanco,  
 tu jícara; yo te los di.  
 Te irás a la casa del Hermano Mayor

en el bajo mundo.  
 Duermes allá con el Hermano Mayor  
 de Nuestro Joven Señor.  
 No te quedes aquí viéndome pasar.  
 Te dejé allá para que te vayas por el camino bajo.  
 Con Xtabay queda su hombre; nunca se levanta.  
 No habrá de salir aquí el hombre de Xtabay  
 No mires mis pasos cuando vengo  
 [por el camino]; cuando estoy andando.  
 Yo te di tus perros de guía  
 [para que te llevaran al bajo mundo].  
 Yo te he dado todo [lo que necesitas].  
 Hasta tu vela te he dado para tu viaje al bajo mundo.  
 Allí tendrás que ir. Cuando estabas acostado,  
 yo te volví la vista hacia el oriente.  
 Con el joven Señor del Sol [del bajo mundo].  
 Para siempre se ha quedado el hombre de Xtabay  
 en la tierra,  
 en la tierra del bajo mundo (Zaid, 2005: 21 y 22).

En este discurso Xtáabay recupera su papel de antaño. La entidad femenina y los muertos reciben las palabras como una ofrenda acompañada de toda una parafernalia ritual funeraria: sepulturas, jícaras, tostadas, pinole blanco, perros de guía. Xtáabay, la entidad femenina sobrenatural, como la diosa prehispánica Ixtáab, es la encargada de llevar a los difuntos a su última morada: al bajo mundo. Para rematar, nuevamente en un acto de desdoblamiento como en el caso de la mujer-ceiba-serpiente, el conjuro nos revela: Xtáabay está en y es el bajo mundo, la casa debajo de la tierra a la que todos los hombres habrán de ir.

## Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix. (2000). *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Jalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Códice Dresde, versión Förstemann. En [http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/5\\_dresden\\_fors\\_schele\\_pp46-59.pdf](http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/5_dresden_fors_schele_pp46-59.pdf)
- Mapa de Mesoamérica. En <http://www.famsi.org/spanish/maps/>. Consultado el 5 de noviembre de 2014.
- Gras Allain, Nathalie. (2005). *De mujeres y diosas: un acercamiento a lo femenino en la cosmovisión prehispánica maya*. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Landa, Diego de. (1973). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.
- López Austin, Alfredo. (2010). La sexualidad en la tradición mesoamericana. *Arqueología mexicana*, XVIII (104): 28-35.
- \_\_\_\_\_(2011). Apuntes del seminario *Ritualidad y magia en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2 de febrero.
- Marion, Marie-Odile. (1999). *El poder de las hijas de luna*. México: Plaza y Valdés, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Piña Chan, Román. (1964). Algunas consideraciones sobre las pinturas de Mul-Chic, Yucatán. *Estudios de Cultura Maya*, IV: 63-78.
- Thompson, J. Eric. (1988). *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taube, Karl A. (2009) [1989]. Itzam Cab Ain: Caimanes, cosmología y calendario en el Yucatán del período Postclásico. Traducción de Itzam Cab Ain: Caimans, Cosmology, and Calendrics in Postclassic Yucatán. *Research Reports on Ancient Maya Writing 26*. Center for Maya Research. En [www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW26-es.pdf](http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW26-es.pdf). Consultado el 11 de noviembre de 2014.
- Velázquez, Primo Feliciano (1992). *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de Los Soles*. México: UNAM.
- Zaid, Gabriel. (2005). *Ómnibus de poesía mexicana*. México: Siglo XXI.

## Entrevistas

- Alejandro Hau, Nuevo Durango, Quintana Roo, junio de 2013.
- Felipa Dzul Chan, Nuevo Durango, Quintana Roo, julio de 2013.
- Isidro Uicab, Nuevo Durango, Quintana Roo, julio de 2013.
- Máximo Hau, Nuevo Durango, Quintana Roo, julio de 2013.
- Manuel Couó, Nuevo Durango, Quintana Roo, septiembre de 2014.
- Hermilo Camal, Cobá, Quintana Roo, julio de 2013.
- Nicolás Canché Caamal, Cobá, Quintana Roo, junio de 2006.

CAPÍTULO V

# LA METAMORFOSIS DE LA SERPIENTE EN LA CULTURA MIXTECA

Ivy Alana Rieger

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades

*Universidad Autónoma de San Luis Potosí*

## LA METAMORFOSIS DE LA SERPIENTE EN LA CULTURA MIXTECA

Ivy Alana Rieger

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades  
*Universidad Autónoma de San Luis Potosí*

### Introducción

**D**esde la época prehispánica, la figura de la serpiente ha estado presente en las creencias mitológicas y religiosas de las culturas indígenas de Mesoamérica. Generalmente, la serpiente es considerada como un símbolo de fertilidad asociada con el agua. Este vínculo frecuentemente está representado como una serpiente emplumada, la cual simboliza la deidad de la lluvia. Los mixtecos (conocidos como Nivi ña ñuu savi, o “gente del pueblo de la lluvia” en mixteco) son un grupo indígena que se encuentra en los estados mexicanos de Oaxaca, Guerrero y Puebla. La imagen de la serpiente formaba parte de su mito de creación y representaba la conexión divina entre el cielo, la tierra y el inframundo para los mixtecos prehispánicos. Los mixtecos honraban a los dioses de la lluvia a través de rituales, ofrendas y sacrificios practicados en cuevas y otros santuarios naturales. Hoy en día, creencias cosmológicas sobre seres sobrenaturales asociados con la lluvia todavía forman parte de las tradiciones, costumbres y religiosidad de la cultura mixteca. En algunas comunidades, el símbolo de la serpiente continúa en la imaginación y memoria colectiva, mientras que en otros contextos ha desaparecido por completo, sustituido por distintas representaciones simbólicas de la lluvia.

Este capítulo analiza la historia y la transformación de la imagen de la serpiente en la cultura mixteca. La primera sección presenta una historia breve de la cultura mixteca, desde el periodo prehispánico hasta el presente. La siguiente sección está enfocada en un análisis de las representaciones de la serpiente presentes en los mitos, códices prehispánicos y en la cosmovisión contemporánea mixteca. A continuación, describo las maneras en que los mixtecos honran los dioses de la lluvia hoy en día, con un enfoque en la comunidad de San Juan Mixtepec, Oaxaca, donde realicé una investigación etnográfica para mi doctorado en antropología social. La última sección ofrece algunas conclusiones sobre la imagen de la serpiente en la cultura mixteca.

### Una historia breve de la cultura mixteca

Los mixtecos contemporáneos son un grupo definido por un marco sociocultural colectivo basado en características lingüísticas, geográficas, sociales, arqueológicas e históricas compartidas basadas en los valores, idioma, historia y organización social de la sociedad prehispánica mixteca. La región geográfica original en la que actualmente viven quienes se autodefinen como “mixtecos” está ubicada en la parte sureña del estado de Puebla, la parte oriental del estado de Guerrero y la parte occidental del estado de Oaxaca. Dentro de Oaxaca, la Mixteca está dividida en tres distintas áreas geográficas: La Mixteca Alta, la Mixteca Baja y la Mixteca de la Costa.

Durante los periodos del Clásico (circa A.D. 200 – 900) y Posclásico (circa A.D. 900 – 1520), la florecencia de lo que los arqueólogos e historiadores clasifican como “la cultura mixteca” ocurrió principalmente dentro del nexo de las tres regiones de la Mixteca Oaxaqueña (Joyce, 2010; Terraciano, 2001). Fue principalmente durante estos periodos que los mixtecos experimentaron una “época

de oro”, durante la cual tecnologías de subsistencia, prácticas de tenencia de la tierra, intercambio socioeconómico y sistemas de organización religiosa, cultural y política estaban en su apogeo (Spores y Balkansky, 2013). Antes de la conquista española, la sociedad mixteca estaba organizada en tres jerarquías principales: la de la clase gobernante hereditaria, la nobleza hereditaria y la clase plebeya (Spores y Balkansky, 2013). La clase gobernante hereditaria consistió en linajes reales de descendencia, sucesión y matrimonio; sus miembros incluyeron linajes dinásticos de reyes y reinas, quienes recibieron tributo de sus comunidades. La nobleza fue una clase de la realeza la cual operaban dentro de redes interregionales de élites. La clase plebeya consistía en comerciantes, campesinos, siervos y esclavos. En adición a esta jerarquía de organización sociopolítica, los mixtecos prehispánicos también se organizaron a través de la ñuu, o linaje familiar (Terraciano, 2001). Las comunidades, reinos y ciudades de los mixtecos fueron dispersados por toda la Mixteca, principalmente en las cimas de las colinas. Sin embargo, no podemos decir que estas dinastías formaron parte de un solo reino. Aunque alianzas a través del matrimonio entre la nobleza ocurrieron en la región, los líderes reales típicamente mantuvieron su autonomía territorial (Terraciano, 2001). La mayoría de estas comunidades, aldeas y ciudades que estuvieron activas durante el periodo prehispánico siguen siendo pobladas por los mixtecos hoy en día, salpicando la región con pueblos tan numerosos y antiguos como las cimas de las montañas y valles que ocupan.

La década de 1520 trajo a Oaxaca la llegada de las fuerzas religiosas y militares españolas, acompañadas por una alianza de ejércitos indígenas de la región central de México, la cual marcó el principio de la conquista española de esta región (Sousa y Terraciano, 2003). Francisco de Orozco y Pedro de Alvarado, quienes fueron emisarios del famoso conquistador Hernán Cortés, utilizaron métodos militarizados de subordinación para dominar y convertir al catolicismo a las poblaciones nativas de Oaxaca, entre ellas, las de los mixtecos (Terraciano y Sousa, 1992). Antes de la conquista, los mixtecos tuvieron una cosmovisión socio-religiosa basada en la reverencia de un panteón de dioses de la tierra, la lluvia y otros elementos naturales combinada con mitos de creación enfocados en la aparición de los primeros mixtecos desde un árbol de la vida sagrado, el cual estaba ubicado en la comunidad de Apoala, Oaxaca, según los códices e historias mixtecos. Hoy en día, los mixtecos practican una forma sincrética de su fe, combinando prácticas católicas con estas tradiciones cosmológicas prehispánicas (Monaghan, 1995).

Como fue el caso en toda Mesoamérica, durante el siglo XVI se produjeron eventos catastróficos que disminuyeron la población debido a las enfermedades, el genocidio, la esclavitud y una multitud de otros factores. Para controlar mejor los pueblos y ciudades de la realeza mixteca, los españoles también forzaron la reubicación de estas comunidades desde las cimas de los cerros hacia locaciones más accesibles, como los valles y llanos, a través de un proceso llamado “congregación” (Terraciano, 2000: 10). Esta reorganización resultó en la creación de “cabeceras”, comunidades céntricas bajo las cuales todas las aldeas y pueblos de los alrededores se organizaron, las cuales todavía están en uso en la región.

El concepto prehispánico del gobierno hereditario también estaba alterado por la imposición de conceptos españoles de organización sociopolítica. En toda la Mixteca, gobernantes locales, sus familias y sus descendientes estaban reclasificados bajo el concepto de cacicazgo, lo cual generalmente se refiere a “un estado de nobleza indígena” (Monaghan et al., 2003: 131). Específicamente, el cacicazgo estaba definido como “el prestigio, poder e influencia derivados de y relacionados con el título y posición de un gobernante-cacique nativo” (Spores y Balkansky, 2013: 30). En las comunidades mixtecas con linajes reales establecidos, emergieron caciques y cacicas (Schroeder et al., 1997). En muchos casos, la corona española reconoció legalmente las posesiones de estos caciques y legitimó la continuidad de herencia familiar a través de linajes reales prehispánicos de descendencia (Spores y Balkansky,

2013). La institución de cacicazgo representaba una forma de gobierno indígena provinciano que, en efecto, asistió a las fuerzas españolas para mantener control de la región a través del uso de una versión alterada de las formas prehispánicas de gobernación basadas en redes tributarias.

El cacicazgo, como era practicado en la Mixteca, se mantuvo activo en la región hasta el siglo XIV y, en algunos casos aislados, hasta el siglo XX (Monaghan et al., 2003). Después de la guerra de la independencia, este sistema inició su decadencia, pero las comunidades indígenas de la Mixteca continuaron con sus prácticas agrícolas y mercantiles, que existían antes de la imposición del cacicazgo. En los años que sucedieron a la Revolución Mexicana, las comunidades mixtecas empezaron a organizarse en municipios, dentro de los cuales funcionan los gobiernos locales o ayuntamientos, que están localizados en las comunidades cabeceras y están vinculados con el gobierno estatal. Sin embargo, algunos vestigios de la organización sociopolítica prehispánica, como el sistema de cargos, se conservan en muchas comunidades mixtecas.

Las comunidades contemporáneas mixtecas muestran un nexo entre tradición y cambio basado en diferentes prácticas las cuales manifiestan la creación de sentidos de pertenencia. La Mixteca, y su gente, son reconocidos por sus prácticas de migración regional, nacional y transnacional, una tendencia que empezaba ya en la década de 1930 en algunas partes de la región (Alcalá y Couturier, 1994; Barabas y Bartolomé, 1999; Caballero y Morales, 2004; Stephen, 2007). Sin embargo, muchos mixtecos continúan la práctica de sus tradiciones festivas, formas ancestrales de organización sociopolítica como el sistema de cargo y usos y costumbres, rituales sincréticos religiosos con los que honran a los dioses y espíritus prehispánicos y, finalmente, mantienen el idioma mixteco en la región.

### La imagen de la serpiente en la cultura mixteca

Los códices, artefactos y sitios arqueológicos mixtecos proporcionan un vasto cuerpo de información sobre la importancia social, política, cultural, histórica y religiosa de la imagen de la serpiente para esta cultura milenaria. Estas fuentes señalan las conexiones pertinentes que todavía existen entre la simbología de la serpiente, la lluvia, el viento, los rayos, los nahuales y el paisaje natural; así como de sus manifestaciones en las cascadas, las cuevas, los cerros, los cañones y los ríos que delimitan la región de la Mixteca hoy en día. En toda Mesoamérica, la imagen de la serpiente ha ocupado una parte destacada de la cosmovisión indígena desde la época prehispánica. Simbólicamente, la serpiente puede ser considerada un ser con poderes sobrenaturales, relacionada con la tierra, el viento, los rayos, las nubes, la lluvia y el agua que forma los ríos y los océanos (Rossell Gutiérrez, 1997). La serpiente ha sido representada en la iconografía mesoamericana desde, al menos, el periodo preclásico en la civilización olmeca (Coe, 1968).

Esta imagen frecuentemente se convertía en una serpiente emplumada, representada con características aviarias como plumas, alas y penachos. Las imágenes de la serpiente emplumada se asociaban con la deidad de Quetzalcóatl, la cual encarnaba la unión o conexión cosmológica y espacial entre el mundo celestial, el plano terrestre y el inframundo (López Austin et al., 1991; Rossell Gutiérrez, 1997; Sugiyama 2000). La serpiente emplumada estaba típicamente vinculada con conceptos de "conocimiento, liderazgo, las artes, creatividad, el viento, agua, el fuego transformativo y regeneración, comercio, sacrificio, fertilidad, tiempo y espacio" (Lucero y Panganiban, manuscrito: 2). Además, la imagen simbólica de la serpiente emplumada estaba asociada "con la gubernatura, teniendo connotaciones de totalidad, dualidad, cosmogonía y acceso al poder" presente en diferentes civilizaciones prehispánicas (Gillespie, 2008: 387).

En la sociedad prehispánica mixteca, la imagen de la serpiente y la serpiente emplumada figuraban en varios aspectos de su cosmovisión, incluyendo su mito de creación, que describe los paisajes circundantes de la comunidad de Santiago Apoala, Oaxaca. El manuscrito del Códice de Viena detalla el origen mitológico de los mixtecos a través de un cuento sobre la Pareja Primordial (Ñuhu Señor 1 Venado Culebra-Puma y Ñuhu Señora 1 Venado Culebra-Jaguar), quienes moraban en el “Lugar del Cielo” ubicado cerca de Apoala (Florescano, 1997; García, 1981; Jansen y Pérez Jiménez, 2008). El Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis) describe el nacimiento de los hijos de la Pareja Primordial en el Lugar del Cielo, los cuales son representaciones de la serpiente emplumada y la serpiente de fuego:

Estos Ñuhus, Padre y Madre de todos los Ñuhus,  
 estando en sus palacios y corte,  
 tuvieron dos hijos varones  
 muy hermosos, discretos  
 y sabios en todas las artes.  
 El primero se llamó Señor 9 Viento Culebra  
 [Emplumada].  
 El segundo se llamó Señor 9 Viento Yahui  
 [Serpiente de Fuego].  
 Estos dos niños fueron criados en mucho regalo:  
 El nahual del mayor era un águila  
 que andaba volando por los altos,  
 el nahual del segundo era una serpiente alada,  
 que volaba por los aires  
 con tanta agilidad y sutileza,  
 que entraba por las peñas y paredes,  
 y se hacía invisible (Jansen y Pérez Jiménez, 2008: 91).

Para los mixtecos prehispánicos, 9 Viento personificaba la representación deificada de la serpiente emplumada, y fue responsable por la creación de los primeros linajes matrimoniales y la fundación de los reinos de la nobleza mixteca (Florescano, 2002). Además, 9 Viento cargaba agua hacia la tierra desde el cielo, donde repartió “las aguas fertilizadoras en distintos lugares...hasta formar...una suerte de bautizo y elogio de la tierra mixteca” (Florescano, 2002: 311). Este vínculo cosmológico entre la imagen de la serpiente emplumada y la llegada de la lluvia permanece todavía en algunas partes de la Mixteca (Monaghan, 1995).

Otra encarnación de la serpiente en la cultura mixteca prehispánica fue la serpiente de fuego, o yahui, la cual representaba no solamente un ser sobrenatural sino los sacerdotes quienes “se encargaban de la tesorería real, encabezaban las ceremonias religiosas públicas y eran sacrificadores de humanos” en la sociedad mixteca (Lind, 2008: 24). En los códices, la serpiente de fuego estaba representada como un animal fantástico cuadrúpedo con una cabeza y cuerpo de serpiente y una cola que “viene rematada con un largo cuchillo de pedernal flanqueado por dos volutas y dos vírgulas enroscadas que a veces tienen forma circular” (Hermann Lejarazu, 2009: 67). Los sacerdotes que estaban asociados con la serpiente de fuego también eran conocidos como yahui y poseían la habilidad mágica de transformarse en un nahual (Hermann Lejarazu, 2009). El poder de transformarse en un espíritu

gemelo animal es algo que todavía está asociado con los que practican magia, brujería y curanderismo en algunas comunidades mixtecas hoy en día.

Más allá de su asociación con la nobleza mixteca prehispánica y los mitos de creación, la imagen de la serpiente y de la serpiente emplumada están vinculadas específicamente con el elemento de agua, lo cual se representa en el paisaje físico de la Mixteca en la forma de ríos, cascadas, lagos y, por supuesto, la lluvia. En la comunidad mixteca de Santiago Nuyoo, los mixtecos todavía hablan de la serpiente emplumada como “la serpiente de la lluvia” o *koo savi*, un animal fantástico que vuela en el cielo durante el principio de la temporada de lluvias “para provocar que las nubes se levanten para que la lluvia pueda caer” (Monaghan, 1989: 16). Aunque el *koo savi* no es considerado un dios, los mixtecos de Nuyoo creen que la presencia o ausencia de este animal en el paisaje físico directamente afecta la fertilidad de la tierra (Monaghan, 1989). La serpiente representa un faceta integral de la cosmovisión prehispánica mixteca la cual todavía figura en las creencias de algunas comunidades mixtecas, aunque el recuerdo de su imagen se ha transformado o ha desaparecido por completo en otras áreas de la Mixteca. La siguiente sección explora esta metamorfosis a partir del análisis de cómo los mixtecos continúan honrando e interactuando con los dioses de la lluvia en el contexto etnográfico contemporáneo.

### Honrando a la lluvia en la cultura mixteca contemporánea

En el periodo prehispánico, los mixtecos realizaron rituales, sacrificios y ofrendas en lugares asociados con el agua, principalmente en cuevas, éstas simbolizaban la entrada al inframundo y uno de los hogares de la serpiente emplumada, símbolo de la lluvia y de fertilidad (Barabas, 2006; Fitzsimmons, 2005; Joyce 2010; Palka 2014). Los mixtecos continúan haciendo peticiones a los dioses o espíritus de la lluvia en estos y otros espacios sagrados y, en muchos lugares de la Mixteca, todavía existen creencias que vinculan a ciertos seres sobrenaturales con el ciclo agrícola, la lluvia, la fertilidad, el agua, y los rayos y relámpagos (Staller y Stross, 2013). Aunque tal vez no toman la forma de una serpiente, estas prácticas están vinculadas directamente con la iconografía y simbolismo asociados con esta imagen prehispánica. Hoy en día, miembros de la comunidad mixteca de San Juan Mixtepec, conocidos como “Mixtepequenses”, conservan creencias cosmológicas prehispánicas a través de la veneración de los dioses y espíritus de la tierra y de la lluvia durante ciertas fiestas — como el Carnaval (Kastalenche en mixteco) y la fiesta patronal de San Juan Bautista — durante las cuales hacen ofrendas de sangre y de alcohol para asegurar una siembra productiva y la lluvia de temporal. Los Mixtepequenses también practican el concepto de etnoterritorios, típicamente definidos como lugares físicos que poseen un significado religioso o mitológico específico para la población local. En particular, Alicia Barabas observó que “para los actores sociales no hay territorios abstractos sino aquellos marcados por lugares poderosos, tatuados por las gestas de los héroes míticos y los rituales que los cargan de significados” (2006: 53). Estos lugares de poder, o etnoterritorios, frecuentemente se encuentran en el paisaje físico y dentro de estos moran los “dueños de lugar”, quienes pueden ser definidos como “potentes entidades territoriales, con voluntad y figura...que viajan de sitio en sitio y van estableciendo lugares y marcas emblemáticos del etnoterritorio, que se traen desde la memoria a las narraciones y prácticas rituales contemporáneas” (Barabas, 2006: 53).

El paisaje que rodea San Juan Mixtepec está lleno de etnoterritorios. Por ejemplo, entre San Juan y Santa Cruz Mixtepec está la Casa de la Lluvia (*Ve’e Savi*), una cueva de poca profundidad localizada en la orilla del Río Chiquito donde los dueños del lugar, asociados con la lluvia y con el agua, viven. Este santuario natural condensa la humedad del entorno y produce el goteo de sus estalactitas durante la temporada de lluvia, causando un efecto análogo al de la precipitación pluvial dentro de la cueva.

Como un lugar de poder y la casa de los espíritus de la lluvia, los Mixtepequenses traen ofrendas de veladoras, comida y mezcal y practican rituales de petición para los dueños del lugar. En adición a la Casa de la Lluvia existen otros santuarios naturales como la cascada y manantial del Río Timbre —donde los gallos son sacrificados como ofrendas a los dueños de este lugar— y la totalidad del Río Mixteco, el río principal que fluye por el centro de Mixtepec.

Como notó Barabas (2006), los etnoterritorios poseen fronteras porosas y dinámicas, a través de las cuales pasan los seres humanos en sus actividades diarias. Sin embargo, a veces los dueños de los lugares se molestan por esta intrusión en su espacio y afectan al transeúnte con diversas enfermedades o espantos. Los niños y las crías del ganado bovino y equino son los seres más susceptibles a estos problemas. Para prevenir la influencia negativa de sus poderes sobre los niños y animales, los Mixtepequenses visten a sus bebés con sombreros rojos y amarran listones del mismo color sobre los cuellos de los animales, porque el rojo es el color de la protección. Además, los padres nunca pronuncian los nombres verdaderos de sus hijos cuando están ante los hogares de estos seres, por ejemplo, cuando se encuentren en la ribera del Río Mixteco. Cuando los adultos se percatan de que ellos mismos, sus hijos o sus animales han sufrido un ataque sobrenatural, contratan a un curandero para limpiar al afligido y hacer una ofrenda que complazca a estos espíritus.

Durante mi investigación, los Mixtepequenses compartieron varias experiencias que han tenido dentro de los etnoterritorios. Algunos platicaban sobre las piedras sagradas, también conocidas como “las piedras de lluvia”, las cuales han desaparecido y, aseguran, poseen un poder sobrenatural. La historia de las piedras —las cuales fueron grabadas con las caras de las deidades de la lluvia y ubicadas en un santuario localizado en la cima de un cerro cerca de San Juan Mixtepec— es extremadamente complicada y está entrelazada con las prácticas de ambos seres: agentes sobrenaturales y actores humanos. Históricamente, los Mixtepequenses hicieron peregrinaciones a un santuario para dejar ofrendas, como veladoras, comida, licor, cigarros y animales sacrificados a los dueños del lugar, quienes moraron en las piedras para pedir una buena temporada de lluvia y para honrar a San Marcos, un santo asociado con la lluvia. Sin embargo, en algún punto en el pasado, un arqueólogo foráneo y su equipo visitaron San Juan Mixtepec y tomaron las piedras sin permiso. A las piedras, consideradas como seres vivientes, no les gustaba ser movidas y, a través de acciones sobrenaturales, pidieron su propio regreso a Oaxaca. Eustacio, un mayordomo de San Juan Bautista, me contó la historia de su viaje y regreso:

Ahora, no sé cómo leer ni escribir, pero yo sé estas cosas. ¿Ves esta cima del cerro por allí? [Levantando y apuntando con su dedo a una cima del cerro en la dirección noroeste] Allí. Justo allí. Habían ídolos en una cueva. Alguien, algún gringo, los tomó sin permiso. Dicen que caen los rayos sobre ti si tomas las piedras. Él lo hizo. Él tomó las piedras y las llevaba hacia los Estados Unidos. Y luego, los rayos cayeron sobre él y, de alguna manera, las piedras regresaban. ¿Tú crees eso?

Después de que las piedras regresaron, fueron exhibidas en el museo comunitario por años, hasta el cierre mismo en fechas recientes, cuando las piedras desaparecieron de nuevo. La locación actual de las piedras de la lluvia sigue siendo desconocida y los Mixtepequenses continúan esperando su regreso a la comunidad.

Los Mixtepequenses también creen en “los espíritus del bosque”, conocidos como tatsa. El tatsa es un espíritu que se mueve a través de los rayos y por medio del tiempo. A pesar de que este ser casi nunca es visto por los seres humanos, ha habido ocasiones aisladas en las cuales ellos aparecen. Durante mi estancia en Mixtepec, varios interlocutores me contaron sobre un incidente que ocurrió hace cinco o diez años. Algunos obreros estaban trabajando cerca del puente peatonal que atraviesa el Río Mixteco (un lugar sagrado asociado con los dioses y espíritus de la lluvia) cuando un rayo cayó

en un árbol sabino en la orilla del río. Cuando el humo se desvaneció, apareció un anciano, desnudo con una barba blanca y cubierto en hollín, sentado debajo del árbol. Cuando el anciano se dio cuenta que los trabajadores lo podían ver, se escapó y nunca fue visto de nuevo. Esto demostró a los testigos que efectivamente se trataba de un tatsa.

Los etnoteritorios, dueños de lugar y varios espíritus que viven dentro y alrededor de Mixtepec interactúan con los Mixtepequenses casi todos los días. Estas entidades están vinculadas con lugares específicos en el paisaje físico y viven en la imaginación social y la memoria colectiva de los Mixtepequenses, quienes a veces explican enfermedades, pesadillas, malas cosechas, inundaciones, violencia intercomunitaria, problemas políticos o sociales y otras cosas como productos de relaciones tensas entre el mundo sobrenatural y el mundo humano. Los Mixtepequenses realizan varias prácticas, principalmente dentro del ciclo tradicional de las fiestas, para mantener diálogos y relaciones activas con los seres sobrenaturales a través de la creación de lugares y espacios encarnados dentro de los cuales hacen sacrificios, ofrendas, rituales y celebraciones para los espíritus, dioses y santos de la comunidad.

Uno de los rituales más destacados, que simboliza el vínculo cosmológico que los Mixtepequenses todavía tienen con la lluvia, es la despescuezada de gallos, que se lleva a cabo durante la fiesta patronal de San Juan Bautista y durante la fiesta de San Pedro a finales del mes de junio cada año. El ritual honra los santos de San Juan Bautista y San Pedro, respectivamente, a través de una práctica sincrética dentro de la cual los Mixtepequenses sacrifican gallos en la orilla del Río Mixteco para venerar a los dioses de la lluvia y hacer peticiones para el inicio de la temporada de lluvias en la comunidad. La despescuezada ocurre durante las tardes del segundo y tercer día de la fiesta de San Juan Bautista y durante los mismos días en la fiesta de San Pedro. En Mixtepec existe un sistema de cargos dentro del cual los mayordomos actúan como los encargados de las fiestas religiosas de la comunidad y las autoridades municipales actúan como copatrocinadores durante la fiesta patronal de San Juan Bautista y la fiesta de San Pedro. Cada santo y virgen celebrado (de los cuales hay trece) tiene a su mayordomía, la cual incluye el/la mayordomo/a, su pareja o co-mayordomo/a y sus diputados.

Para empezar este ritual, los mayordomos/as, sus parejas, los miembros del cabildo, el presidente municipal, la reina de la fiesta y su princesa adornan sus propios gallos en sus casas con listones, flores y moños de papel crepe, lo que resulta en el sacrificio de aproximadamente cuarenta gallos. Luego los mayordomos, cargando sus gallos adornados, salen en procesión hacia el ayuntamiento municipal para encontrarse y compartir palabras de bienvenida, así como una invitación a participar en el ritual con los miembros del cabildo, quienes también cargan sus aves. Después de este encuentro, los mayordomos y el cabildo caminan juntos, acompañados por una banda de viento, al sitio donde se realiza la danza de los gallos. Esta danza es representativa de una chilena típica de San Juan Mixtepec. Los mayordomos y miembros del cabildo bailan con los gallos en sus brazos, ofrendándoles cerveza y mezcal mientras bailan. Después de terminar esta danza, el grupo, acompañado por la banda de viento y el público, hace una procesión hacia la orilla del Río Mixteco y el sitio propio del sacrificio, donde les esperan cientos de personas que han viajado desde todas las partes del mundo para observar y participar en este ritual tan representativo de las tradiciones culturales de San Juan Mixtepec.

El área del sacrificio consiste en dos postes de madera de aproximadamente tres metros de altura y con aproximadamente cuatro metros de distancia entre sí, conectados por un mecate ajustable donde se cuelgan los gallos de sus patas. Cuando llegan los mayordomos al sitio sacrificial, empiezan a formar dos filas, los hombres en una fila y las mujeres en otra, con los mayordomos de San Juan Bautista, miembros del cabildo y la reina tomando los lugares más cercanos a los postes. El grupo empieza a bailar otra chilena con los gallos en sus brazos, mientras que la banda toca las canciones y los jinetes, los voluntarios responsables de arrancar las cabezas de los gallos, se acercan en sus caballos para em-

pezar el ritual. Éste empieza cuando los *chaa ka'a tsavi*, o parangones, ofrecen palabras de bendición y tiran un poco de mezcal, tepache o cerveza para honrar a los dioses de la tierra. Luego, la reina, los miembros del cabildo y los mayordomos de San Juan Bautista suben sus gallos y los jinetes empiezan a quitar y tirar las cabezas a la audiencia mientras que los otros mayordomos, los disfrazados y el público siguen bailando. Cuando ellos quitan todas las cabezas de un grupo de gallos, los siguientes mayordomos amarran los suyos al mecate, y el ritual continúa hasta que todos los gallos son sacrificados.

El sacrificio puede durar por dos horas o más, dependiendo en la cantidad de gallos y el tiempo que les toma a los jinetes quitar las cabezas. Según la tradición Mixtepequense, la llegada de la lluvia durante la despescuezada es una señal positiva, una repuesta de los dueños del lugar que indica que el sacrificio de sangre fue bien recibido. En adición, además de ser un sacrificio para los dioses y espíritus de la lluvia, constituye un ritual en honor de San Juan Bautista y San Pedro, quienes fueron decapitados. Como una ofrenda a San Juan Bautista, la despescuezada también representa un sacrificio para la comunidad en su totalidad porque San Juan —un ser viviente que cuida a la comunidad de San Juan Mixtepec y está asociado con el agua— necesita ser honrado directamente para que los Mixtepequenses puedan seguir recibiendo sus bendiciones. Debido a su asociación con los rituales de la lluvia, podemos plantear una hipótesis de investigación que explore la posibilidad de que la imagen de San Juan Bautista pueda ser considerada como un “hombre serpiente”, ya que al parecer es una transformación directa de la imagen del reptil y encarna las características simbólicas del mismo.

## Conclusiones

La imagen de la serpiente en la cultura mixteca se ha transformado desde la época prehispánica. Sin embargo, los mixtecos, la gente del pueblo de la lluvia, incluyen el elemento del agua, en todas sus formas, en su cosmovisión indígena. Como en toda Mesoamérica durante la época prehispánica, los mixtecos veneraron a los dioses y espíritus de la lluvia. Algunos de los cuales fueron representados como serpientes emplumadas, una representación generalizada del dios Quetzalcóatl, el cual apareció en diferentes culturas prehispánicas, tales como la cultura teotihuacana y la cultura mexicana, entre otras. Además, la imagen de la serpiente emplumada figuraba en el mito de creación de los mixtecos, representando una parte intrínseca de la formación de la cultura, religión y organización sociopolítica de esta cultura milenaria. Porque la serpiente emplumada, como símbolo y dueña de la lluvia, era vista por los mixtecos como un ser que atraviesa el cielo, la tierra y el inframundo. Los rituales de honramiento y de sacrificio se llevaron a cabo en los santuarios naturales asociados con el agua, como las cascadas, ríos, lagos, manantiales, y en las cuevas, las cuales representaron la intersección terrestre entre estos mundos.

En algunas partes de la Mixteca, la imagen de la serpiente y su transformación en la serpiente emplumada todavía forman parte de las creencias de los mixtecos contemporáneos. La existencia del *koo savi* en la comunidad mixteca de Santiago Nuyoo refleja el vínculo entre la imagen de la serpiente y las creencias locales acerca del poder simbólico de la lluvia. La realización de rituales o peticiones a los dioses y/o los espíritus de la lluvia en muchas partes de la Mixteca también simboliza una continuación directa de las prácticas prehispánicas. Además, los lugares donde se llevan a cabo estos rituales, como cuevas, cascadas y ríos, son representaciones simbólicas de la imagen de la serpiente emplumada y su hogar. Aunque las peticiones contemporáneas a los dioses de la lluvia tal vez ya no invocan la simbología de la serpiente explícitamente, su estructura y los espacios donde se realizan reflejan la continuación de la cosmovisión prehispánica asociada con esta imagen y sus características.

En San Juan Mixtepec, puede argumentarse que la imagen de la serpiente ha experimentado una metamorfosis hacia distintas representaciones que siguen encarnando el concepto cosmológico, pero

que ya no reflejan la forma simbólica. Los dueños de los lugares, representativos de los dioses o espíritus de la lluvia, y los tatsa, los espíritus que viajan por las nubes, rayos y el tiempo en los bosques de Mixtepec, son dos ejemplos de esta posible transformación. El cuento sobre las piedras de la lluvia y los rituales que existen para honrar a los dioses de la lluvia como la despescuezada de gallos también indican que las prácticas contemporáneas de los mixtecos están entrelazadas con creencias cosmológicas que recuerdan el poder transformador del elemento acuático y que contribuyen a los sentidos de pertenencia para los miembros de esta cultura indígena.

## Bibliografía

- Alcalá, E.D. y Couturier, T.R. (1994). *Migrantes mixtecos: el proceso migratorio de la Mixteca Baja*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas, A.M. (2006). *Dones, dueños y santos: Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas, A.M. y Bartolomé, M.A. (1999). *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías. Volumen 1*. Oaxaca: CONACULTA - INAH.
- Caballero, J.J., y Morales, M.R. (2004). Impacto de la migración transnacional entre los ñuu savi (mixtecos) y los bene xhon (zapotecos de la Sierra Norte) de Oaxaca. En *La Ruta Mixteca*. S. Escárcega y S. Varese, (Ed.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Coe, M.D. (1968). San Lorenzo and the Olmec Civilization. En *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*. E.P. Benson, (Ed.) Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Fitzsimmons, J. (2005). Pre-Hispanic Rain Ceremonies in Blade Cave, Sierra Mazateca, Oaxaca, Mexico. En *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*. J. Brady y K. Prufer, (Ed.) Austin: University of Texas Press.
- Florescano, E. (1997). Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica. *Anthropologica*, 15(15): 71-95.
- \_\_\_\_\_(2002). Los paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado: El mito de la creación del cosmos; la fundación del reino maravilloso (Tollán) y Quetzalcóatl, el creador de estados y dinastías. *Historia mexicana*, 52(2): 309-359.
- García, fray G. (1981[1607]). *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. México: FCE.
- Gillespie, S.D. (2008). "Pájaro-serpiente" y la gobernatura en Mesoamérica. En *Ideología política y sociedad en el periodo formativo*. A. Cyphers y K.G. Hirth, (Eds.) México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Hermann Lejarazu, M.A. (2009). La serpiente de fuego o yahui en la Mixteca prehispánica: Iconografía y significado. *Anales del Museo de América*, XVII(2009): 64-77.
- Jansen, M. y Pérez Jiménez, G.A. (2008). Paisajes sagrados: Códices y arqueología de ñuu dzaui. *Itinerarios*, 8(2008): 83-112.
- Joyce, A.A. (2010). *Mixtecs, Zapotecs, and Chatinos: Ancient Peoples of Southern Mexico*. Sussex: Wiley-Blackwell.
- Lind, M. (2008). Arqueología de la Mixteca. *Desacatos*, 27(2008): 13-32.
- López Austin, A., López Luján, L. y Sugiyama, S. (1991). The Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan: Its Possible Ideological Significance. *Ancient Mesoamerica*, 2(1991): 93-105.
- Lucero, L.J. y Panganiban, J. (Manuscrito). *The Ideology of the Absent: The Feathered Serpent and Classic Maya Rulership*. Chicago.
- Monaghan, J. (1989). The Feathered Serpent in Oaxaca: An Approach to the Study of the Mixteca Codices. *Expedition*, 31(1): 12-18.

- \_\_\_\_\_. (1995). *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.
- \_\_\_\_\_, Joyce, A.A y Spores, R. (2003). Transformations of the Indigenous Cacicazgo in the Nineteenth Century. *Ethnohistory*, 50(1):131-150.
- Palka, J.W. (2014). *Pilgrimage to Ritual Landscapes: Insights from Archaeology, History, and Ethnography*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Rossell Gutiérrez, C. (1997). *Los animales en los códices mixtecos*. México: CIESAS – Instituto Oaxaqueño en las Culturas-Porrúa.
- Schroeder, S., Wood, S y Haskett, R. (1997). *Indian Women of Early Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sousa, L. y Terraciano, K. (2003). The “Original Conquest” of Oaxaca: Nahua and Mixtec Accounts of the Spanish Conquest. *Ethnohistory*, 50(2):349-400.
- Spores, R. y Balkansky, A.K. (2013). *The Mixtecs of Oaxaca: Ancient Times to the Present*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Staller, J.E. y Stross, B. (2013). *Lightning in the Andes and Mesoamerica: Pre-Columbian, Colonial, and Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Stephen, L. (2007). *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham: Duke University Press.
- Sugiyama, S. (2000). Teotihuacan as an Origin for Postclassic Feathered Serpent Symbolism. En *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*. D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions, (Eds.) Boulder: University Press of Colorado.
- Terraciano, K. (2000). The Colonial Mixtec Community. *Hispanic American Historical Review*, 80(1):1-41.
- \_\_\_\_\_. (2001). *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Nudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Terraciano, K. y Sousa, L. (1992). The “Original Conquest: of Oaxaca: Mixtec and Nahua History and Myth. *UCLA Historical Journal*, 12(0):29-90.

CAPÍTULO VI

DE LA SERPIENTE A LA CUERDA, UN  
COMPLEJO TRANSFORMADOR  
MESOAMERICANO QUE SE REPRODUCE EN  
LA SOCIEDAD MESTIZA

**Frédéric Saumade**  
*Aix-Marseille Université*  
*Idemec-CNRS*

## CAPÍTULO VI

## DE LA SERPIENTE A LA CUERDA, UN COMPLEJO TRANSFORMADOR MESOAMERICANO QUE SE REPRODUCE EN LA SOCIEDAD MESTIZA

Frédéric Saumade

*Aix-Marseille Université**Idemec-CNRS*

**M**i primer encuentro en el campo con la serpiente no fue nada venenoso, aunque si tuviera un cierto grado de peligro por la violencia de las peleas rituales que tuve que presenciar en aquellos momentos. Eso fue en el año 2000, mientras trabajaba sobre los carnavales de pueblos ubicados entre las faldas del volcán la Malinche y el valle Tlaxcala-Puebla, donde una “danza de la culebra” era animada por los llamados “charros”. Éstos parodian el protagonista de la charreada (deporte nacional oficial de la república mexicana, forma mexicana de rodeo), un personaje que representa el arquetipo masculino mexicano por excelencia. Llevando una máscara de “catrín” (tipo aburguesado blanco con ojos azules), vestidos con sombreros velados y capa ricamente bordada, los charros del carnaval tlaxcalteca, reunidos en la camada de su barrio respectivo, se presentan en línea delante el público, enfrentándose uno al otro, y armados con un látigo de cuerda de ixtle (chirrión), animan la “danza de la culebra”. Al compás de una música alegre y repetitiva, incansablemente tocada por una pequeña banda callejera, cada charro intercambia latigazos con el compañero que se le enfrenta. En este caso, la coreografía no expresa sino una violencia medida que inspira más alegría que espanto; los golpes de chirrión están cautelosamente dirigidos hacia los tobillos que son previamente protegidos por espinilleras.

**Serpiente, violencia festiva y reproducción social**

A primera vista, la evocación de la serpiente en el carnaval tlaxcalteca resulta del aspecto de los chirriones en el momento del desfile de las camadas por las calles, cuando los charros los rastrean por el suelo, así como del movimiento de estos látigos de cuerda en la danza, cuando vuelan por el aire para luego enrollarse alrededor de los tobillos de los charros. Los exégetas del pueblo de San Miguel Tenancingo que pude entrevistar dicen que para los hombres que la protagonizan, esta danza es una manera de purgarse de toda la maleza acumulada a lo largo del año. En un plano simbólico de primer grado, parece que la culebra sea el agente de tamaña purificación, o sea un mediador catártico. Burlando el charro nacional y su reata (lazo hecho de cuerda de ixtle), estos “maestros de serpientes” representan más generalmente el blanco-mestizo y rico, hombre de a caballo, o sea la alteridad por excelencia en aquellos pueblos nahuas de tradición agrícola. Los sombreros, las máscaras de blanco, las lujosas capas bordadas a mano con hilos y lentejuelas, subrayan el efecto espectacular requerido. Generalmente, en los carnavales de la región, los que salen vestidos de charros son gente de un cierto nivel económico, sobre todo los que enarbolan un vestido nuevo y encabezan el desfile de sus camadas al inicio del carnaval para lucir el prestigio de su barrio. Su chirrión, lo llevan enrollado en la mano cuando no lo utilizan, así como suelen hacerlo los caballistas charros con su reata. Parangones del poder masculino, desfilan y danzan alrededor de un grupo de muchachos (con máscara de catrín) y muchachas (sin máscara), respectivamente llamados “vasallos” y “vasallas”, en una coreografía cuyo simbolismo sexual y matrimonial analicé ampliamente en otro lugar (Saumade 2008: 141-168 y 215-231).

El grito agudo que los charros lanzan al compas de las danzas evoca de manera muy llamativa el cloquear del guajolote (pavo), el animal doméstico prehispánico cuya presencia sonora marca la vida

cotidiana de los pueblos del centro de México. Animal de gran importancia simbólica en las cosmogonías nahuas, el guajolote es asociado con el matrimonio por la danza de boda que sigue celebrándose aquí, el *xochipitzahua*. Existen varias versiones de esta danza nupcial, según las regiones mexicanas donde se celebra<sup>37</sup>. En San Miguel Tenancingo, se trata de una danza colectiva dirigida por el padrino de boda, que sujeta primero un guajolote cocido y luego un guajolote vivo por las patas, llevándolo por encima del hombro e irguiéndolo de vez en cuando por el aire; detrás de ellos viene el conjunto de los padrinos y madrinas, más otros familiares, cada quien sujetando utensilios de cocina, ollas, macetas, botellas de alcohol etc., como si se tratase de hacer bailar la casa y todo lo que contenga que sea relacionado con la mujer y el bienestar de su esposo<sup>38</sup>. Cuando la presencié, la coreografía era acompañada con la misma música repetitiva de las camadas de carnaval y, en un momento dado, el padrino de boda se puso el sombrero de charro de carnaval, como para reiterar en otro contexto ritual el papel fundamental de este personaje bufo: proteger la deseable virginidad de unas muchachas del pueblo promovidas como “buenas para casar”. En la fiesta de carnaval, se enaltece tanto el rol protector del charro como la fuerza de atracción sexual de las vasallas. Éstas, entrecruzando sus bailes con los vasallos, van sin máscara vestidas con prendas pseudo aztecas, o bien con atuendo de candidatas de concursos de belleza, de estilo gringo, o más vulgar aún. Ostentadas como objetos de prestigio por cada barrio a través de su camada, las muchachas erotizadas son las fuerzas vivas en el ciclo de reproducción del pueblo.

Al lado de esta exaltación de la unión matrimonial legítima, en las márgenes de la ebullición festiva se da también una representación paródica, protagonizada por unos viejitos: el casamiento de indios. Así se subraya en el rito la realidad sociológica de un pueblo que, como muchos otros, está cambiando bastante rápidamente. En lo concerniente a San Miguel Tenancingo, que era hasta los años 1970 un pueblo nahua de cultivadores de maíz, está hoy en día muy marcado por el mestizaje e impregnado por las influencias de las culturas urbanas e industriales (estamos a medio camino de Tlaxcala y Puebla, en una región de industrias textiles y maquiladoras), una realidad que la emigración a los Estados Unidos hace aún más ineludible. En lo concerniente a los cambios, hay que señalar que hasta los mismos años 1970, así como en casi todos los carnavales de pueblos mexicanos, eran puros hombres los que bailaban en las camadas. La mujer la representaban en modo paródico unas vasallas que eran en realidad hombres vestidos de mujer. No fue sino a partir de finales de los años ochenta que entraron las muchachas, como un signo local de la evolución global de las sociedades occidentales hacia un mayor protagonismo de las mujeres en la vida pública. En el caso de San Miguel Tenancingo, esta evolución conlleva una reestructuración del rito carnavalesca con la cual se enfatizan las dinámicas de la reproducción social de un pueblo nahua que ha integrado el mestizaje como un componente fundamental de su organización y de su cosmogonía.

Hay más, en este pueblo, y en algunos otros alrededor, se nota la presencia de unas personas involucradas en negocios ilícitos, narcotraficantes y sobre todo alcahuetes, dichos “padrotes”, que se han vuelto verdaderas figuras locales, aun nacionales por los canales mediáticos que denuncian regularmente sus actividades con reportajes alarmantes. Los padrotes son reconocibles por su vestimenta costosa y vulgar, sus casonas desmedidas y de mal gusto, con zaguanes dorados de apertura automática, y sus flamantes coches deportivos de marca estadounidense. Ellos suelen comprarse una respetabilidad haciendo dones en efectivo a la camada de su barrio. Como empezaron a prosperar en los años setenta, provocaron, juntos con las remesas mandadas por los “norteños”, un incremento

37 Ver por ejemplo Dehouve (1978), Galinier (1990: 602), D’Aubeterre Buznego (2000: 204 y siguientes).

38 Para más detalles y nuestro análisis antropológico del *xochipitzahua*, ver Saumade (2008: 218 y siguiente).

considerable de los gastos y del lujo ostentado por las camadas en el carnaval. En cierta medida, son ellos también los “protectores” de las muchachas del pueblo, pues, según se dice, sólo trabajan con prostitutas reclutadas en otras partes, en México DF, Oaxaca, Veracruz, y en particular Michoacán y Jalisco, dos estados reputados aquí por sus bellezas de tipo más hispánico que indígena, aun muchachas rubias, que son las más cotizadas. Las morenitas del pueblo, por su parte, están destinadas a casarse en el barrio, según un ideal endogámico tradicional que tiende a regresar, hoy en día, bajo la progresión de las influencias urbanas y extranjeras (Saumade, 2008: 144-145); las más guapas, y deseables económicamente, se requieren para bailar en las camadas de carnaval, bajo la custodia de los charros, entre los cuales no se excluye la presencia de algunos padrotes. Nótese que estos últimos años, el casamiento se ha vuelto también una estrategia de enganche de unas pobres muchachas seducidas afuera para luego ser enviadas a los Estados Unidos por los padrotes para alimentar sus negocios.

Otra danza carnavalesca de fuerte impacto simbólico: la “danza de la muñeca”, realizada por un charro suelto que agarra una muñeca rubia de tipo “Barbie” (o sea puta), que es el emblema de la camada. Mientras danza, el charro recita una copla que dice así:

*Este es el rico tesoro  
- es obra del mismo Dios  
Y a su semejanza  
-el mismo nos dejó la humanidad  
Vengan todos a un tiempo  
- vengan todos a formar  
Formados estamos ya  
- en esta triste soledad  
Vengan ya el hijo de Dios  
- para darle adoración*

*Todos, todos con amor  
- amemos al redentor  
En la más triste situación  
- en donde este niño nació  
En paja y en pesebre  
- es nacido y en Belen  
A las once de la noche  
- aquí llegó el hijo de Dios  
En medio de resesarias (sic)  
- que aquí lo esperaban ya  
Estos fueron los primeros  
- los que lo adoraron ya  
Y a la ves lo adoran  
- todita la vecindad  
Noche tenebrosa ira  
- pero era noche de alegría  
Los ángeles del cielo  
- bajaron a visitar  
Bajaron a visitar  
- al Mesías verdadero*

*Que es el hijo de José  
- y María llena de Gracia  
Y los pastores también  
- vinieron a arrullarlo  
Solo con el aliento  
- quisieron calentarlo  
Los tres Reyes del Oriente  
- lo vinieron a adorar  
Los humildes se acercaron  
- a sus plantas veneraron*

*A tiempo le ofrecieron  
- oro, incenso, mirra  
Estos tres reyes fueron  
- Gaspar, Melchor y Baltazar  
Solo criados vinieron  
- de una misma estrella  
Y una misma estrella  
- de lejos nos alumbrara  
San Lucas y San Marcos,  
- San Juan y San Mateo  
Que lindo es el cerro  
- la Virgen de los Remedios  
Entre ya el Hijo de Dios  
- en su humilde habitación  
Ya pues nos informaremos  
- de todita su misión  
Nuestra venida solo es  
- cada tiempo de este mes  
Ya nos vamos pues, adiós  
- lejos, lejos de aquí  
Vamos todos con velos*

Es un relato de los orígenes pues, que asocia el nacimiento del Cristo, la venida de los reyes magos y la muñeca rubia, la güera que es al mismo tiempo un paradigma de la alteridad mestiza-blanca, el modelo por excelencia de la muchacha que hace ganar dinero a los padrotes, y mediante el carnaval, a todo el pueblo.

La complejidad de la representación —entre mesías y puta— se hace aún más patente al final del carnaval, en la mañana del domingo que sigue el miércoles de Cenizas, cuando salen unos espantosos personajes enmascarados llamados “toreros”. La gente no sabe quienes son; sólo son reputados por ser malísima gente, peligrosos para las muchachas. Ellos salen a la plaza armados con el mismo chirrión de los charros, pero no para animar un baile gracioso, como es la danza de la culebra, sino para protagonizar una tremenda batalla entre los cuatro barrios del pueblo, una contienda de una violencia impresionante. En un principio propinan golpes en los tobillos protegidos de los contrarios, tal como lo hacen los charros en la danza de la culebra, pero como va incrementado la violencia y degenerando la lid, acaban pegándose por casi todas las partes del cuerpo. El barrio ganador es el que consigue dominar a los otros tras un combate que puede durar hasta una hora y del que no pocos resultan heridos. A pesar de la mala fama que tienen y del miedo que inspiran, los toreros salen de nuevo por la noche para protagonizar la corrida del torito de cohetes, que ellos mismos dirigen de una manera muy autoritaria, antes de reunirse en un baile común, junto con los charros, los vasallos y las vasallas, marcando así la conjunción ritual del pueblo entre sus fuerzas de vida y sus fuerzas de muerte.

### Cuerda de ixtle y dualidad sexual

Ante los hechos aquí resumidos, se impone una serie de preguntas: ¿Porqué la culebra de los “buenos” charros, con la simbólica matrimonial de sus danzas, parece oponerse al torito de los toreros, con la simbólica guerrera de su pelea? ¿Que tienen que ver estos charros con los charros de la charreada nacional? ¿Porqué la exaltación de la reproducción social por los charros y vasallas debe de ser acompañada por unos personajes tan malos como lo son los toreros?

Una respuesta cabe en el análisis antropológico del instrumento que se encuentra al centro de este complejo ritual-simbólico nahua-mestizo: la cuerda de ixtle, un material con el que se fabrican tanto el chirrión del carnaval como la reata de los charros. Desde el punto de vista etnográfico, ya demostramos que la reata y su uso enaltecía la virilidad idealizada del charro, héroe nacional, capaz de agarrar tanto animales cerriles como soldados enemigos tirando hábilmente su lazo (Saumade, 2008: 33-73; Saumade y Valenzuela, 2013). Este simbolismo se refuerza cuando se evidencia, sin que sea necesario de caer en la especulación sicoanalítica, el aspecto fálico de la cabeza de la silla charra, cuyos modelos clásicos están cubiertos con una piel seca de testículos de toro, y que es el eje alrededor del cual el charro enrolla la extremidad de su reata cuando trata de detener un animal capturado. Además de la gestual y de los comentarios picantes y resueltamente machistas del locutor cada vez que un charro acierta en este efecto técnico, tirando su reata hacia las patas de una yegua lanzada al galope para derribarla, son innumerables los mexicanismos que subrayan la metáfora sexual: “echar reata”, “echar un pial”, “ser muy reata” etc.

Empero, al mismo tiempo, el manejo de la reata valora, paradójicamente, un lado femenino escondido en el charro, revelado por las suertes del floreo. Las figuras del floreo, llamadas “arracadas”, “espejo”, “crinolinas”, “canastas”, aun la misma denominación de “floreo”, subrayan una estética coreográfica gratuita, que sale completamente de la eficacia vaquera y se aparenta claramente con la gracia femenina. A veces, ocurre que el charro se equivoque floreando y llegue a cogerse a si mismo, lo que, más allá de lo ridículo que pueda parecer un hombre víctima de su torpeza, recuerda la función

de trampa de la reata, y evoca los orígenes cinegéticos prehispánicos de esta arma, cuando se utilizaba en la caza del venado.

Antiguamente, o sea antes de la generalización del rifle entre los cazadores indígenas de México, los venados se cazaban con lazos de ixtle. Las redes se tendían entre los ramos de árboles situados en un paso por el cual los grupos de cazadores, persiguiéndolos y rodeándolos, obligaban los animales a dirigirse, hasta que éstos acabaran atrapados en las cuerdas. Luego, los ciervos cogidos vivos se mandaban a sacrificar, o se ofrecían a los caciques y a los príncipes aztecas como pago de tributo. Ahora bien, esta técnica cinegética, que tiene sus equivalentes en toda América del norte y aun en Siberia (Ingold, 1980: 53-81), evocaba, en los medios nahuas de la temprana época colonial, una metáfora sexual que subraya la connotación femenina del lazo de ixtle. Así el folklorista Ruiz de Alarcón (1988 [1892]: 99-107) cita un canto a las cuerdas de cazadores nahuas del 1629 que el autor traduce así:

Ya llevo a mi hermana la culebra hembra, la que hace oficio de mujer, ya seguiré el camino ancho y el que se divide en dos que ni tiene principio ni medio. (...) Aquí se lo vestirá (el collar de rosas sacrificiales nldr), y se lo pondrán mis hermanas las diosas dignas de estima, (las redes) que están en guarda deste camino Real y pasajero (...) Tú mi hermana culebra (a las cuerdas), hembra que haces oficio de mujer; que sientes desto. Aquí estarás muy de asiento, como en nuestra casa y habitación, que esclavos somos y trabajamos para otros. Aquí te holgarás, aquí tendrás placer, que presto te revolverás, y una con otra como quien se abraza te enredarás con el palo y ramas (con que está armado y cubierto) que ya te comuse, ya te di ser y te acabé perfectamente. (...) Aquí serán tus contentos, aquí tus gozos, aquí tus alegrías, aquí con cuidado atenderás a la entrada y portada y camino real del que ya viene y ha de entrar por aquí, el espiritado de las siete rosas (por el venado), habitador de la tierra de los dioses. Aquí ha de ponerse y vestirse su vestidura rozagante y su collar de rosas el espiritado vividor de los montes. Hola hermana, culebra hembra (por el lazo, a las cuerdas), que trabajas como mujer: no se te haga de mal ni echas a perder o malogres esta obra por impaciencia. Tampoco te suceda errar por espanto, y para esto no atiendas a las caras y cabezas del espiritado habitador de los montes, cuya carne gorda deleita a la culebra que tiene cara de león.

El texto pone en relación un venado, llamado “espíritu de las siete rosas”, y la cuerda que permite capturar el animal. Este trasto, tal como la vagina dentada en las mitologías amerindias analizadas por Lévi-Strauss, trabaja “como una mujer”, para atraer al animal, llevarlo vivo y sacrificarlo. Los huicholes del norte de Jalisco cazaban así antaño, y siguen haciéndolo de vez en cuando hoy en día, por la belleza del deporte. Los cazadores huicholes dicen, como se sugiere en el texto citado por Ruiz de Alarcón, que el venado capturado “se ofrece”, entrega su cuerpo y su sangre a los hombres para que ellos puedan hacer ofrendas a las divinidades y celebrar así la reproducción del alimento y de las fuerzas vitales que animan el cosmos<sup>39</sup>.

Hay más: la invocación de los cazadores nahuas del siglo xvii dice que la cuerda es una culebra. Desde luego, se podría pensar en la culebra de la danza de los charros de carnaval, pero también en la reata de los charros serios. Desde un punto de vista formal, la cuerda evoca la serpiente porque se enrolla en un eje cilíndrico: sea el tobillo de un personaje de carnaval, sea el ramo de un árbol, el cuello o la pata de un ciervo o de un toro, sea, en fin, la cabeza de una silla, cuando el charro acierta

39 Esta creencia de que el ciervo se “ofrece” a los cazadores cuando se prende en los lazos de cuerda se encuentra en grupos étnicos tan alejados en el continente americano como los Cree de Canadá o los huicholes de México. Ver por ejemplo Ingold (2000: 13) o Gutiérrez y Neurath (2003: 313).

y enrolla rápidamente la extremidad de la cuerda alrededor de aquella para derribar una yegua o un becerro. Ahora bien, a esta analogía corresponde, en el imaginario mesoamericano, una equivalencia metafórica: la cuerda atrae y fascina como la serpiente, son ambos seres letales y vitales, símbolos de muerte y de reproducción.

### Cuerda y serpiente en las tradiciones mesoamericanas

Expresando el poder sexual, tanto por el lado varonil como por el lado femenino, la cuerda es el instrumento mediador de la reproducción del cosmos y de la sociedad humana; en esto, parece que la cultura mestiza de la charreada y de los carnavales mexicanos se quedara fiel a una representación prehispánica. Así por ejemplo, en un rito azteca que representaba la gesta del héroe cultural Mixcóatl por el intermediario de cuatro guerreros-águilas y guerreros-jaguares opuestos a unos prisioneros de guerra, las "víctimas estaban ceñidas por una cuerda atada a una muela de piedra en la que, ya vencidas, se inmolaban por cardioectomía y decapitación. Luego, eran desolladas y unos penitentes recorrían las calles durante veinte días vestidos de sus pieles. Atados por cuerdas que se llamaban 'cuerdas de nuestra subsistencia o de nuestro maíz', los sacrificados eran asimilados a elotes"<sup>40</sup>.

Bien se sabe el significado cósmico del sacrificio humano (Duverger, 1979). En el ejemplo citado, la cuerda se relaciona con la reproducción de las fuerzas cósmicas y con la muerte. El ciclo de la vida y de la muerte es significado por la cuerda, un objeto cuya estructura retorcida, o trenzada, ("mi hermana torcida a una mano" dice el pregón náhuatl citado por Ruiz de Alarcón) expresa por sí mismo la idea de combinación. También el lazo de cuerda se asimila con el animal que mejor expresa la idea de torsión, la serpiente, así como lo ilustra el mismo pregón. Más antiguamente, la relación metafórica entre cuerda y serpiente pudo haber sido establecida por los cazadores indígenas que acostumbraban atrapar a los reptiles echándoles un lazo cuando éstos levantaban la cabeza (Clavijero, 1917: 234).

En las antiguas tradiciones mesoamericanas, la serpiente acuática, hibridada con el jaguar y luego con el ave quetzal, era la "manifestación sobrenatural de la deidad dispensadora de la lluvia, del agua celeste y de la fertilidad". (Piña Chan, 1995: 23). Esta asociación de la serpiente con el elemento acuático aparece con toda su fuerza entre los huicholes de hoy, quienes consideran el réptil un signo de fertilidad femenina y de reproducción social, vida y muerte, que se encuentra por el lado oscuro y húmedo del cosmos. Según el explorador noruego Carl Lumholtz, pionero de la etnografía de los huicholes a fines del siglo XIX, la serpiente acuática Tatei Naaliwami, que aparece en el relámpago, trae lluvia del este. El ganado, las mulas y los caballos están bajo su custodia (Lumholtz, 1986: 38). Otra serpiente, Ha'tsi, trae suerte a las mujeres en sus trabajos textiles (ibid: 65-72): "Cuando se encuentra accidentalmente una de estas serpientes, el esposo, padre o madre de una mujer la atrapa y ayuda a ésta a que propine cinco golpes en el lomo de la serpiente, desde la cabeza hasta la cola (...) Otra serpiente es llamada Kopi'rka. A ella le imploran los hombres que quieren confeccionar trampas para atrapar venados." Así, "una serpiente de tierra llamada Hulia'kami... con un anillo sobre su cabeza (que) representa una trampa para atrapar venados. Antes de iniciar la caza del venado, los huicholes oran a esta serpiente antes de poner sus trampas, ya que, como se recordará, el venado debe ser atrapado para asegurar el crecimiento del maíz".

Un antropólogo de los huicholes contemporáneo, el austríaco Johannes Neurath (2004: 98), precisa la relación entre serpiente, feminidad, trampa de cuerda, fertilidad y, lo que no puede dejar de llamar nuestra atención, el mundo charro:

40 Graulich (1987: 377).

En la mitología nayarita, el destino del Sol obedece a la misma lógica que el de Venus. Cada anochecer y cada solsticio de verano el astro diurno se transforma en una deidad oscura conocida como el “charro negro” (o “mestizo awul”, Teiwari Yuawi), que se identifica con la peligrosa planta kieri (*Solanda brevicalyx*), con el Santo Entierro o, incluso, con Sautari<sup>41</sup>. Según los huicholes, al iniciar las lluvias en el solsticio de verano, el Sol es seducido sexualmente por la gran serpiente del inframundo, que se le aparece en forma de una sirena o muchacha con cola de serpiente. Al cometer esta transgresión sexual la serpiente lo devora con su vagina dentada. Simultáneamente, el astro diurno se transforma en su alter ego oscuro, el Sol nocturno, conocido como el “mestizo azul” (Teiwari Yuawi).

Recíprocamente, el Sol naciente mata a la serpiente marítima y nocturna, que amenaza de inundar el mundo. El reptil se ofrece al dios solar en sacrificio, lo que transforma su energía destructiva en bendición (Neurath, op. cit: 103). El efecto de este sacrificio mítico es equivalente al sacrificio del toro (ibid: 192), un animal doméstico al que los huicholes asignan, así como a la serpiente, valores femeninos, nocturnos y acuáticos. Según una lógica mesoamericana de transitividad que analicé en profundidad en otras publicaciones (Saumade, 2008 y 2013), que permite de asociar, en el contexto mestizo que impera desde la época colonial, el toro y el venado en un mismo complejo semántico, el ritual huichol establece una analogía entre venados y serpientes de lluvia: ambos se entregan a los hombres, son seres benditos que favorecen la fertilidad y la vida social (Neurath, op. cit: 260).

Equivalente semántico de la serpiente, la cuerda simboliza la continuidad de la vida humana más allá de las vidas individuales. Si el ejemplo de la trampa de lazo para atrapar venados – y su correspondencia con la vagina dentada de las mitologías panamericanas – podrían dejar al lector el sabor arcaico de un pasado remoto, hay que tener en cuenta los numerosos ejemplos en la etnografía contemporánea que atestiguan la importancia del esquema de las cuerdas y de la enlazada en otros ritos propiciatorios mesoamericanos<sup>42</sup>. De hecho, una relación prehispánica entre cuerda, enlazada y matrimonio sigue viva hoy en día, tanto en los medios indígenas como entre los mestizos. En el Códice de Otlazpan de 1549, aparece « un hombre con una cuerda para representar a los que estaban a cargo de unir a la gente en matrimonio » (Lockardt, 1999: 495). Hoy en día, en un rito matrimonial náhuatl del estado de Tlaxcala, el padrino de boda se presenta ante los invitados con un metate (muela de piedra para moler el maíz y elaborar tortillas y tamales, un utensilio femenino por excelencia) atado con una cuerda por la espalda. El hombre viene ofrecer el metate a su ahijada; de esta manera, parece garantizar la perennidad de la unión, la continuidad de la producción alimenticia doméstica y de la reproducción familiar.

Otro ejemplo, más cercano a nuestras preocupaciones: la reata charra, desde las innumerables metáforas sexuales y matrimoniales que se aplican al buen lazador en el lienzo, hasta el rito de la boda charra tradicional donde los novios se presentan ante el sacerdote atados con una reata especial llamada « mancuerna ». Ésta no es sino la versión charra del cordón matrimonial que se usa tradicionalmente en las bodas celebradas en México. Ahora bien, en las sociedades rancheras de Jalisco, núcleo de la tradición charra, la mancuerna es una cuerda que se ata entre los pitones de un toro domado para que aprenda a un toro bravío a seguir el camino recto en la « reata », o sea en la fila de los animales que trabajan al servicio del hombre. En esto, se puede medir hasta que punto el simbolismo

41 Para un análisis sistemático de la relación ambigua de los huicholes con la cultura ranchera charra mediante el personaje mítico del charro negro, ver Medina Miranda (2006).

42 Para unos interesantes ejemplos en el oeste mexicano, en la región del Gran Nayar, ver Alvarado Solís, 2004 o Kindl, 2014.

de la mancuerna de boda afirma los valores varoniles de la sociedad mexicana y la necesaria sumisión de la mujer. Ésta aparece como una fuerza vital desenfrenada, una “vagina dentada” tan peligrosa como una serpiente o un toro bravo, una fuerza que el hombre necesita controlar – o por lo menos necesita creer que la controle mediante el aparato ritual – para que ella entregue su poder fertilizante a la sociedad.

### Reata, serpiente y emblemática nacional

Si descartamos toda perspectiva esencialista que pretendiera separar lo que en la cultura mexicana sería “puramente indígena” y lo que sería mestizo, o sea híbrido, entonces sí podemos considerar que existen unas fuertes relaciones de continuidad entre los ritos, mitos, elementos cosmológicos de origen mesoamericanos y los fundamentos de la civilización occidental difundida a partir de la época colonial. Estos rasgos de procedencia externa – tales como la religión cristiana, la ganadería y la economía de mercado – han sido paulatinamente integrados por las comunidades indígenas que los aprovecharon para dinamizar sus propias celebraciones, dándoles una nueva pertinencia en el universo trastornado en que tenían que vivir. Paralelamente, las comunidades mestizas, sean rurales o urbanas, integraron, hasta de manera no consciente, cantidad de elementos que tenían, en las civilizaciones indígenas, una gran importancia tecnológica, económica y mítico-ritual. Así, por ejemplo, como lo hemos demostrado en otro lugar (Saumade, 2008: 304-320), la reata charra ha mantenido el significado que tenía la cuerda en los tiempos prehispánicos: exalta la unión matrimonial legítima y la continuidad de los linajes, más allá de la muerte de los individuos que los componen. No hay que olvidar que en la jerga de la ganadería brava – una actividad que se relaciona, en México, con las elites charras – « reata » quiere decir “estirpe” de los ejemplares seleccionados según el concepto consanguíneo y racial que procede de la ideología aristocrática hispánica (Saumade, 1994). Esta recuperación de la cuerda prehispánica, símbolo de fertilidad y de continuidad sociológica, por la elite mestiza mexicana, se funda en la opción tecnológica que marcó definitivamente la especificidad de los modales americanos de la vaquería con respecto al modelo originario venido de Andalucía por la colonización. Es así que el uso de la reata, perfectamente exótico en España, se ha vuelto el signo inconfundible de la mexicanidad de a caballo, y después de 1848, del cowboy norteamericano que lo adoptó (Saumade 2008; Saumade y Maudet 2014).

Dadas las estrechas correspondencias entre cuerda y serpiente que hemos subrayado en este artículo, la importancia, tanto simbólica como técnica, de la reata en la constitución de la identidad mexicana ¿tendría algo que ver con la proyección de su homóloga formal y simbólica, la serpiente azteca, en el corazón de la bandera mexicana? Signo del carácter demoníaco de los cultos prehispánicos a ojos de evangelizadores españoles, parece que la serpiente haya sido un emblema reivindicativo para los criollos, en contra de la tiranía colonial, así como lo fue la reata, arma favorita que los chinacos independentistas utilizaban para capturar soldados españoles y, un poco más tarde en el siglo XIX, soldados franceses. Así, mediante la figura mestiza de Quetzalcoatl-Santo Tomás, curiosa pero significativa asociación de la serpiente emplumada con el santo escéptico, y a pesar de la connotación negativa, excesivamente femenina, que tenía esta especie animal en la Biblia, la imagen del reptil ya había sido promovida por los sacerdotes criollos del siglo XVII, tal como Diego Durán (Lafaye, 2002: 224). Ahora bien, estos clérigos fueron en gran medida los ancestros fundadores de la ideología nacionalista-independentista mexicana, los ancestros del Padre Hidalgo cuyo celebre “grito” es, cada año, reiterado con un fervor particular en los medios patrióticos de la charrería. Serpiente azteca y reata charra ¿un mismo combate? He aquí una hipótesis que cabría ahondar.

## Bibliografía

- Alvarado Solís, N. (2004). *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Clavijero, F.-X. (1917). *Historia antigua de México*. México: Departamento Editorial de la Dirección General de las Bellas Artes.
- D'Aubeterre Buznego, M.-E. (2000). *El pago de la novia. Matrimonio, vida conjugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. Zamora-Puebla: El Colegio de Michoacán-Benemérita Universidad de Puebla.
- Dehouve, D. (1978). Parenté et mariage dans une communauté nahuatl de l'Etat de Guerrero (Mexique), *Journal de la société des américanistes*, LXV: 173-208
- Duverger, C. (1979). *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*. Paris: Le Seuil.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Mexico: UNAM, CEMCA, INI.
- Graulich, M. (1987). *Mythes et rituels du Mexique ancien et préhispanique*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Gutiérrez, A. y J. Neurath (2003). Mitología y literatura del Gran Nayar (Coras y huicholes), in J. Jáuregui y J. Neurath (eds) *Flechadores de Estrellas*. México, Instituto nacional de antropología e historia: 289-337.
- Ingold, T. (1980). *Hunters, Pastoralists and Ranchers. Reindeers economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000). *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Abingdon-New York: Routledge.
- Kindl, O. (2014). Le corps et la corde. Le rite d' « enlçage » des peyoteros huichol (occident du Mexique). *Ateliers d'anthropologie*, 40 : <http://ateliers.revues.org/9645>.
- Lafaye, J. (2002). *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Lockhardt, J. (1999). *Los Nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la Poblacion indigena del México central, siglos XVI-XVIII*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Lumholtz, C. (1986). *El Arte decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indígena.
- Medina Miranda, H. (2006). El ancestro transgresor: la figura del charro en la mitología de los huicholes de Durango, in Á-B. Espina Barrio (ed.), *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, IX. Casa Forte-Recife- Pernambuco, Fundación Joaquim Nabuco- Editorial Massangana: 271-276.
- Neurath, J. (2004). El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio, *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1): 93-118.
- Piña Chan, R. (1995). *Quetzalcoatl. Serpiente emplumada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz de Alarcón, H. (1988 [1629]). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios*. México: Secretaria de Educación Pública.
- Saumade, F. (1994). *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- (2008). *Maçatl. Les transformations mexicaines des jeux taurins*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux
- (2013). Toro, venado, maíz, peyote: el cuadrante de la cultura wixarika, *La Revista de el Colegio de San Luis*, III, 5: 16-54.
- Saumade, F. y J-B. Maudet (2014). *Cowboys, clowns et toreros. L'Amérique réversible*. Paris: Berg International.
- Saumade, F. y A-G. Valenzuela-Zapata (2014). El venado y la cuerda: el origen de la interpretación mexicana de la tauomaquia, in Juan Javier Rivera Andía (éd.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá*, *Bonner Amerikanistische Studien* 51: 401-428.

CAPÍTULO VII

LA REGIÓN DE LA ALIANZA DE LAS  
SIERPES: LOS RÍOS EN LA MITOLOGÍA  
WIXARIKA

**Héctor M. Medina Miranda**

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades

*Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México*

## LA REGIÓN DE LA ALIANZA DE LAS SIERPES: LOS RÍOS EN LA MITOLOGÍA WIXARIKA<sup>43</sup>

Héctor M. Medina Miranda

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

La mitología *wixarika* emplea dos conjuntos narrativos para relatar el origen del universo, en los que describen –entre otras cosas– la hidrografía de la región asociada con serpenteantes ancestros deificados. Uno de estos conjuntos narrativos comprende los eventos que tuvieron lugar en torno al diluvio provocado por la Abuela Nakawe, diosa telúrica de la fertilidad y deidad genérica que suele asumir forma de serpiente. El otro conjunto cuenta que la creación del universo comienza cuando los ancestros deificados (*kakaiyarixi*) emergieron del mar para iniciar una peregrinación en la que dieron forma al mundo y promovieron el nacimiento del Sol. En muchas ocasiones se dice que estos ancestros emergieron con la forma del reptil ofidio.

Ambos conjuntos narrativos, el que narra el origen a través del diluvio y el que lo explica a lo largo de una peregrinación, se conforman de episodios por demás distintos. No obstante, parecen coincidir en una misma descripción del mundo primigenio. Tanto en uno como en otro, el universo era oscuro y húmedo. En términos más específicos, el mundo fue anegado para después ser drenado. En los relatos del diluvio, el cuerpo de la diosa Nakawe inunda la tierra; en los relatos de la peregrinación, la familia primigenia –que emerge de la misma serpiente– inunda el mundo con sus formas serpenteantes. Es decir, los dos grupos de relatos parecen describir un mismo proceso que convierte al mundo húmedo en un lugar seco y luminoso.

En estos contextos míticos, Takutsi “Nuestra Abuela” Nakawe ocupa un papel central, del cual luego será desplazada con el advenimiento de los personajes solares. De hecho, los relatos tienen como uno de sus principales mitemas la pérdida de dicho protagonismo. Tras haber sido confinada a los límites del universo cosmogónico, Nakawe será identificada como la enorme serpiente que rodea la tierra y se constituye con las aguas marinas y con los caudales de los ríos que en ella desembocan. Su presencia hegemónica en el universo nos remite a un pasado oscuro y acuático, a una previa destrucción del mundo para su posterior reconfiguración. Como bien observó Preuss, para los *wixaritari*, como para sus vecinos los coras, “[la] serpiente que vive en el mar occidental representa al cielo nocturno. Su obscuridad es concebida como agua [...] se cree que en el pasado [...] esta serpiente efectivamente destruyó al mundo y a la humanidad” (1998 [1931]: 379). La destrucción del mundo tuvo lugar durante el diluvio original, tras el cual los torrentes serpentinos se retirarían hacia los extremos del universo donde devoran al Sol al caer la tarde y lo regurgitan al amanecer. Carl Lumholtz, a partir de la información que le proporcionaron sus informantes, lo explicó de la siguiente manera:

El mar, que, según los huicholes, está rodeando al mundo, es considerado por su movimiento ondulatorio [entre otros aspectos] la mayor de todas las serpientes, la gran devoradora, y le atribuyen dos cabezas. El sol se sumerge al pasar sobre sus abiertas fauces cuando el día se hunde en la noche y las tinieblas cubren la tierra, y con el sol desaparecen los seres humanos que la misma serpiente devora (1986b [1902], II: 232).

43 Esta investigación se realizó en el marco del proyecto Ciencia Básica CONACyT 243126.

El cuerpo de esta deidad ancestral es descrito también como una unidad que cíclicamente se fragmenta en diferentes diosas acuáticas, las cuales se manifiestan como las cinco madres de la lluvia que habitan los extremos y el centro del universo cosmogónico, también figuras que son representadas con la forma del reptil (véase Lumholtz, 1986a [1900]: 39-40). Precisamente, fueron estas las que produjeron la inundación. En una de las versiones registradas por Robert M. Zingg, la lluvia que produce el diluvio emana del cabello de Nakawe: “[Los ancestros] rezaron a Nakawé y a los grandes dioses del mar [...] Nakawé escuchó las plegarias y se soltó la red del pelo (*wipi*), de esta manera liberando mucha lluvia, que cayó tupidamente. Llovió durante cinco días y noches” (1998 [circa 1937]: 37). En otro relato, Takutsi Nakawe se presenta ante el primer sembrador pronunciando el siguiente discurso:

“Soy Nakawe”, dijo la vieja. “[...] yo voy a hacer que el mundo se acabe. Todo alrededor de la circunferencia de la tierra el mar está lleno de serpientes, que están enojadas y van a poner fin a la tierra y a todos sus animales. Después podremos empezar de nuevo. Por lo tanto, tú no necesitarás plantar durante cinco días, pues el mar se saldrá de sus límites. Temprano corta el árbol de *salate* (*Ficus* sp.) a la orilla del mar [...] Sigue mis instrucciones y haz una canoa” (Zingg, 1998 [circa 1937]: 148).

Como podemos ver, los mitos cuentan que el diluvio duraría cinco días, que corresponderían a cinco años de nuestra época. Cada día la canoa alcanzaría uno de los extremos de la cosmografía *wixarika* y el quinto descendería en el centro. Así se marcarían sus límites en los rumbos cardinales, aunque después la diosa Nakawe tendría que acrecentar el mundo, pero esa es otra historia (véase Medina, 2012: 150-151, 163-167). Una vez que trazaron las fronteras y el centro del universo cosmogónico, Nakawe ordenó a las aves que con sus picos labraran los cauces de los ríos para drenar el mundo. En la versión registrada por Lumholtz, la nave sería un tronco ahuecado con dos tapas en cada uno de sus extremos. Este relato de principios del siglo xx cuenta que:

[el joven huichol] se encerró con la perra negra, y la vieja puso la tapa, cubriendo todas las aperturas con cola. Entonces se sentó encima con una guacamaya en el hombro. La caja anduvo sobre el agua durante un año con dirección al sur, otro hacia el norte, un tercero hacia el poniente y el cuarto al oriente. El quinto año fue levantada muy alto, pues el mundo se había llenado de agua, y hasta el sexto [no] comenzó a descender y se detuvo en una montaña, cerca de Santa Catarina, donde puede verse todavía. El indio levantó la tapa y vio que aun estaba la tierra llena de agua. Pero las guacamayas y los loros abrieron las barrancas con sus picos, y cuando las aguas empezaron a correr, las separaron en cinco mares. Entonces se comenzó a secar la tierra y nacieron los árboles y la yerba (1986b [1902], II: 190).

La versión de Zingg también señala que la canoa descendió en “una gran montaña, cerca de Santa Catarina” (1998 [circa 1937]: 149). Se trata de un sitio sagrado donde reside Tatei Ni’ariwame, la diosa madre de la lluvia oriental (véase Lumholtz, 1986a [1900]: 39). Como veremos más adelante, algunos *wixaritari* aseguran que en ese sitio nace el río Chapalagana. En fin, lo que ahora nos interesa es que, en este conjunto narrativo, los cauces de los ríos fueron creados por las aves como un medio para drenar el mundo tras la inundación. En la versión narrada por mis informantes, originarios de Uweni Muyewe (Bancos de Calítique, Durango), se dice lo siguiente:

A los cinco días [...] se vino bajando el agua hasta que llegó a la tierra. Ahí arriba [de la canoa] venían todos los pajaritos que hay, como guacamayas, urracas, pájaros carpinteros, todos los que hay en la sierra. Hay uno que le dicen codorniz, que cuando andaban ahí el agua le cubrió la cola, por eso tiene una colita chiquita. A los cinco días se secó el agua. Nakawe encargó a esos pajarillos que escarbaran con su piquito, porque en ese tiempo no había

machete ni pico. Las guacamayas y las urracas hicieron con su piquito arroyitos para que corriera el agua. Así se formaron los arroyos [y los ríos]. Nakawe le dijo a Watakame: “Ahora sí ya puedes trabajar, ya no va a pasar nada, ahora sí puedes hacer el trabajo que puedes hacer” (relato de Julio Carrillo, José Cayetano y José Aguilar; versión completa en Medina, 2012: 27).

A través de los lechos, labrados por las aves sobre la faz de la tierra, corren incesantemente las serpientes que se retiran hacia el poniente para hacer del mundo un sitio seco y luminoso. Sólo entonces, Watakame –el primer sembrador– volvería a sus labores agrícolas y descubriría que debajo de la piel de su perrita había una mujer con la que procrearía varios hijos, de quienes descendería toda la humanidad. En otras versiones se dice que de esta pareja primordial descienden sólo los *wixaritari*, los mestizos tendrían otros ancestros, quienes, junto con otros ancestros *wixaritari*, formaban parte del contingente que realizó la primera peregrinación. A estos les llaman comúnmente los “santitos”.

\* \* \*

Los relatos alternativos, correspondientes al segundo conjunto narrativo, el de la peregrinación, cuentan el origen de los ríos de manera distinta. Como ya he mencionado, explica que el territorio sagrado fue trazado y limitado a partir de la peregrinación que llevó a cabo la familia primigenia que emergió del poniente en busca del lugar del amanecer, donde nacería el Sol y darían lugar al orden actual de las cosas. Sólo los iniciados llegarían a este sitio y permanecerían ahí, los demás quedarían en el trayecto, pero finalmente todos se transformarían en cerros, cuevas, manantiales, plantas, animales y otros elementos del entorno.

Frecuentemente se dice que los *kakaíyarixi* o ancestros deificados emergieron del océano Pacífico en forma de serpientes, todos eran reptiles que cambiarían paulatinamente su forma para convertirse en una diversidad de elementos del entorno. La versión registrada por Zingg (1998 [circa 1937]: 61-72) acerca de la primera peregrinación relata que las estrellas habían emergido del mar, tras un periodo de lluvia, y subieron al cielo. En el mar había serpientes de muchos tipos y Nakawe pidió a las estrellas que mataran a todas menos a una, a quien encomendó una importante tarea: “no te mandé matar porque debes tener una familia” (ibídem: 62). Los hijos de esta sierpe salieron del mar en forma de bolas de algodón<sup>44</sup> o piedras,<sup>45</sup> pero al mismo tiempo eran serpientes –precisa el texto–. La serpiente parió dos camadas de reptiles. La primera estaba conformada por un conjunto de serpientes hembras, entre las que figura Tatei Ni’ariwame, la lluvia. En la segunda nació un grupo de ofidios machos, entre los que se encontraba Tamatsi Kauyumari, el hermano mayor que guiaría a los peregrinos.

Coincidiendo en el origen serpentino de los ancestros, el artista *wixarika* José Benítez Sánchez – en la explicación de alguno de sus cuadros– señala que los líderes del contingente de peregrinos se transformaron en los ríos serpenteantes:

Los senderos de los cuatro Espíritus Antepasados: Cauyumarie [Kauyumari, el hermano mayor venado], Tatehuarí [Tatewari, “El Abuelo Fuego”], Tahueviécame [Tawewiekame, “El Sol”] y Páriya [“El que Camina al Amanecer”] se tornaron en cuatro serpientes; en efecto, cada uno de estos dioses se transformó en una vena de agua, que se abrió un camino hacia la superficie de la tierra. Al final de cinco años, los Espíritus divinos convertidos en serpientes

44 Fibra que en las prácticas rituales, específicamente en las ofrendas, se asocia con las nubes y la lluvia.

45 Quizás asociadas con las piedras *kawi* que se encuentran en los sitios sagrados y –se dice– encarnan a los propios dioses.

y escarbando sus canales en la roca con sus lenguas, emergieron en la Tierra Santa (Negrín, 1977: 94).

La “Tierra Santa” a la que se refiere es Wirikuta, el lugar sagrado que marca el extremo occidental del territorio sagrado huichol. Región desértica del altiplano potosino, donde apareció el Sol en el horizonte por primera vez. Llama la atención que los caminos de los peregrinos son ríos y ellos mismos son serpientes que abren los cauces con dirección al oriente. También cabe subrayar una idea muy difundida en la tradición *wixarika*, la cual señala que los ríos son las venas del mar, de la enorme serpiente subterránea. Es decir, los peregrinos emergieron del cuerpo de la enorme serpiente y forman parte de éste como su torrente sanguíneo.

Los discursos míticos *wixaritari* indican que estas venas del mar se extienden sobre la superficie y por debajo de la tierra. Por los cauces subterráneos transitan las serpientes ancestrales que buscan llegar al oriente, donde se transforman en nubes. Luego, se precipitarán sobre los campos y sus cuerpos acuosos terminarán por concentrarse en los caudales de los ríos. Estos a su vez, correrán hacia el poniente para reincorporarse en el mar, la serpiente del inframundo.

A este mismo conjunto narrativo corresponden las versiones que se centran en cuatro miembros del contingente, a los que identifican con los principales ríos de la región *wixarika*. Se dice que estos cuatro peregrinos eran serpientes, que en algún lugar del trayecto decidieron volver hacia el poniente, sumergiéndose en la tierra y emergiendo en forma de ríos. Una de ellas era el río Chapalagana, que según su explicación, emergería de la tierra en un lugar conocido como Nꝰariwame (lugar donde reside la diosa madre de la lluvia) en los alrededores de Santa Catarina.<sup>46</sup> Este personaje era un varón huichol. Al mismo tiempo, emergerían otros dos varones: un cora, muy cerca de la laguna de Santa Teresa, que sería el río Jesús María; y un tepehuán que brotaría en las inmediaciones de Hauxamanaka (el Cerro Gordo en Durango), para conformar el río San Pedro.

Los tres varones fijarían su atención en una bella mujer blanca, su nombre era Tatei Xinura o Tatei Hatuxame, el río Grande de Santiago, y jugaron una carrera para ver quien sería el primero en darle alcance. Hatuxame había emergido del Lago de Chapala, aunque algunos aseguran que en un primer momento había brotado en Tatei Matinieri, manantial sagrado en Yoliatl, San Luis Potosí, paso obligado en las peregrinaciones a Wirikuta, la tierra del peyote. No obstante, en ese mismo sitio volvió a sumergirse y reapareció en el estado de Aguascalientes. Cuando se dice esto, quizás se piensa en alguno de los afluentes del río Santiago. También suele comentarse que pasó por Guadalajara porque quería que ahí se fundara la capital de la nación comandada por los indígenas, pero el proyecto se malogró.

La filiación étnica de la bella mujer es un tanto ambigua y es un rasgo que aquí es preciso aclarar. Cuando se dice que provenía de Wirikuta o Tatei Matinieri se destaca su carácter huichol, ya que fue de las deidades que consiguió llegar al lugar del amanecer. Este evento forma parte de un subconjunto relativo a la peregrinación, que describe la pérdida del poder político y económico que se consuma con la fundación de la capital mexicana y la determinación de que su silueta aparecería en las monedas y el escudo nacional. Efectivamente, Hatuxame o Xinura es identificada en la tradición *wixarika* con el águila que devora a la serpiente mientras se posa en un nopal, ave que a su vez es identificada con la virgen de Guadalupe. Ésta intentó fundar la capital en la sierra huichola, luego en la ciudad de Guadalajara, pero finalmente la estableció en la Ciudad de México. Ahí, los mestizos se la apropiaron y la hicieron su “madre”. Es decir, ella formaba parte de la familia primigenia *wixarika*, pero tras una serie

46 Al parecer se trata del mismo sitio donde algunas versiones del diluvio aseguran que descendió la canoa de los sobrevivientes.

de acontecimientos se convertiría, progresivamente, en el ancestro apical de la alteridad. Por ello, Hatuxame es también identificada como mestiza, sobre todo cuando es pensada como la fundadora de la riqueza y el poder político que detenta la capital mexicana.<sup>47</sup> El perfil mestizo de río Grande Santiago se acentúa también cuando se asegura que sus aguas provienen de las tierras mestizas de Chapala o del centro de México. Dicho esto, volvamos ahora al relato de la alianza de las sierpes.

Por su parte, los tres varones de diferente origen étnico iniciaron una carrera con dirección al sur. El huichol se llamaba Haiku Xure, el cora era Haiku Yuwi y el nombre del tepehuán era Kuyaurika. Todos ellos querían reunirse con la bella Hatuxame, antes que los demás, para poder desposarla. El huichol y el cora tomaron ventaja, pero en algo que se explica como un error de cálculo unieron sus caudales. Una vez unidos, muy cerca de ahí, alcanzaron a Hatuxame, en el lugar donde está el sitio sagrado de Anaki Mayumana. Ahí las tres serpientes se entrelazaron y rodaron juntas hacia el mar, convertidas en un solo torrente. En el pensamiento mítico, la confluencia de los tres caudales se expresa como el matrimonio poliándrico entre el huichol, el cora y la bella mujer blanca. Se dice que gracias a este evento, en la actualidad, hay mujeres que tienen varios maridos y hay varones con relaciones poligínicas.

Kuyaurika, el tepehuán, se había quedado rezagado y, al ver que la alianza de las sierpes se había consumado, decidió cambiar de rumbo, dirigiéndose hacia el poniente, con dirección a Tuxpan. Estaba enfadado ante la derrota, por lo que prefirió no llegar al mar, convirtiéndose en la Laguna Grande de Mexcaltitán y en los pantanos de los alrededores, "ahí decidió sumergirse en la tierra".

Independientemente de que todos los ríos hayan llegado a la costa, se indica que todos ellos, al final de su recorrido, se sumergieron en el inframundo. Este espacio lo conforma la enorme serpiente marina que –según el pensamiento mítico– devora al Sol cuando éste se pierde en el horizonte al caer la tarde. La idea es que esta víbora es el mismo mar, mientras que el mundo es una especie de disco o jícara que flota sobre el acuoso cuerpo de la serpiente. Como ya he mencionado antes, este temido reptil es una deidad genérica conocida como Takutsi Nakawe, cuya personalidad se segmenta en diferentes personajes de culto, o que se compone de muchas otras deidades que se manifiestan como serpientes. Por decirlo de otra manera, los ríos son desdoblamientos de Nakawe, que fluyen hacia el inframundo para constituirlos.

La creencia indica que la gran serpiente está permanentemente tratando de aniquilar al astro diurno, lo que ocasionaría el fin del mundo. Por ello, el sol designó al lucero de la mañana (Venus) para que se encargara de matar a la bestia acuática, con la ayuda de las demás estrellas que disparan sus flechas, sus destellos fugaces, contra la serpiente. Macario Matías Carrillo explicó la importancia de ese cotidiano triunfo solar de la siguiente manera:

De donde esté la estrella baja y donde esté la serpiente la tiene que destruir. Esté en el fondo del mar, esté en alguna grieta, en la tierra, donde esté; baja y la destruye, donde esté. Porque si la deja, esa serpiente va a crear alas, le van a salir alas, va a volar y va a destruir al mundo. Y así van a nacer muchas serpientes y nos van a acabar. Entonces, nuestro dios Tawexikia (el Sol), es lo que no quiso, por eso hay esa comisión de estrellas que tienen que bajar a destruir a esa serpiente, no las deja que se desarrollen. Son las que nos están defendiendo por otro lado. Eso es lo que está pasando (Potrero de la Palmita, Nayarit, 2012).

Macario Matías Carrillo es un anciano *wixarika* que habita en una comunidad que se encuentra a la otra orilla de Anaki Mayumana, el lugar sagrado donde convergen los tres ríos, el sitio donde tuvo lugar

47 Acerca del conjunto narrativo que habla del águila del escudo nacional, la virgen de Guadalupe y la fundación de la capital véase Medina (2015).

el matrimonio poliándrico de las serpientes. En nuestras charlas no sólo ha explicado los relatos asociados con los ríos, también ha explicado la relevancia ritual de dicho sitio, en el que los peregrinos contemporáneos suelen depositar las ofrendas en su camino hacia el poniente. Asimismo, ha manifestado los temores que han surgido, entre los habitantes de la zona, derivados de la construcción de presas.

\* \* \*

Tras la construcción de la presa de Aguamilpa el sitio sagrado quedó bajo el agua, lo que dificulta a los peregrinos depositar sus ofrendas y produce la furia de los ríos serpenteantes. Además de que esta transformación del paisaje impide que las deidades reciban adecuadamente sus ofrendas, éstas se enfurecen constantemente, ya que su camino es interrumpido por la presa hidroeléctrica. Más aun, existe la creencia de que las flechas, las estrellas fugaces que el Sol manda disparar para matar a la serpiente, ya no llegan a su destino. En palabras de Macario:

[...] hay una disconformidad también aquí. Por el cierre de la presa. Porque está enojada, la Tatei Xinura [el río Santiago] está enojada, y los otros. Porque es un camino donde le tapan. En su historia, ellos tienen su ruta, el agua camina o ellos caminan. Ellos [...] recorren desde el nacimiento hasta el mar. Van recorriendo, diario, en el día, en la noche, pero no los vemos. Ellos están caminando. Entonces así es como nos traen las lluvias. Bajan o suben [...]

Hay sequías porque están tapando los caminos de los ríos. Muchos se quedaron atrapados. Andaban acá arriba y quedaron atrapados, ya no pueden pasar. Otros de arriba andaban acá abajo y también quedaron allí.

Eso es lo que hay en este sitio sagrado, muy, muy, muy disconforme. Y ahora dicen [los dioses] que nosotros somos los culpables, porque nosotros tenemos conocimiento de todo. O sea, a nosotros nos están pidiendo, aunque no hayamos hecho nosotros la obra (Potrero de la Palmita, Nayarit, 2012).

Ahora los *wixaritari* que habitan en torno al embalse de Aguamilpa se sienten obligados a realizar sacrificios con frecuencia para aplacar la furia de las sierpes. Principalmente jícaras, flechas y velas ungidas con sangre de los animales sacrificados. De no hacerlo así los niños podrían enfermar y morir. En las largas conversaciones que he mantenido con los amigos de Uweni Muyewe se ha confirmado constantemente la peligrosidad de esas deidades que habitan en el lugar de la alianza de las sierpes, cuya furia sólo puede ser aplacada con las ofrendas. Anualmente ellos deben realizar una peregrinación ritual en la que visitan los extremos del territorio sagrado. Recordemos que dichos límites fueron marcados por la barca de Watakame durante el diluvio, así como por el periplo que llevó a cabo el grupo primigenio de peregrinos que emergió del mar. A lo largo de la peregrinación ritual, ambos relatos son evocados con frecuencia, tanto en las charlas informales como en los cantos de los *mara'akate* o chamanes. El propósito es entregar ofrendas a los ancestros deificados que habitan en el límite oriental, occidental, meridional, septentrional y central; así como a aquellos que se asentaron sobre las rutas que conducen a estos.

De acuerdo con estos mismos informantes, el tipo de jícara que debe entregarse a cada río depende de las propiedades de cada uno de estos. De hecho, el nombre ritual con el que se les designa destaca sus colores como un rasgo característico. Este lenguaje propio de los *mara'akate* emplea frecuentemente distintos recursos retóricos que homologan dos o más objetos que comparten algunos rasgos distintivos. En este caso, el color de las aguas del río se asocia con el color de la piel de una serpiente. A su vez, la brillante piel escamada y tornasol de las serpientes, asociadas con los ríos, es análoga a una composición de pequeñas cuentas de chaquira, como las que los huicholes suelen ad-

herir con cera sobre las jícaras o sobre las piezas zoomorfas de madera labrada. De esta guisa, el río, el ofidio y la composición de abalorios son análogos en este contexto mítico-ritual. Más aun, los ríos tienen una filiación étnica, lo cual permite a los *wixaritari* identificarse con una de estas sierpes, con aquella que irriga con fértiles aguas sus comunidades. En años recientes, la intervención del hombre en el entorno ha modificado notablemente las características de los caudales, pero la memoria *wixaritari* segura que sus aguas se caracterizaban por un color particular, con lo cual sabían de qué ofidio se trataba y el tipo de ofrenda que le correspondía.<sup>48</sup>

Bajo ésta lógica, las aguas rojizas del Chapalagana merecían la denominación convencional de Haiku Xure, nombre con el que se designa a una serpiente de color negro con cabeza roja. Literalmente, “*hai*” significa “nube” y “*ku*” equivale a “serpiente”, por lo que “Haiku” puede traducirse como “serpiente de nubes”. El nombre ritual de este río es Kuka Xureme, “Chaquira Roja”, por lo que las jícaras dedicadas a dicha deidad deben contener abalorios de este color, el primero del espectro solar, que por supuesto está identificado con los *wixaritari*. El torrente azulado del río Jesús María sería Haiku Yuwi, nombre con el que también denominan a una serpiente azul oscuro. Su nombre ritual es Kuka Yuawi, “Chaquira Azul”, por lo que su jícara debe tener cuentas de este color. Su filiación étnica es cora. Las aguas del río Grande Santiago eran blanquecinas, muy claras y transparentes, por lo que llevan el nombre común de Tatei Hatuxame (“Nuestra Madre el Agua Blanca”) y su nombre ritual es Kuka Tuxame (“Chaquira Blanca”). También se le conoce en el habla cotidiana como Tatei (“Nuestra Madre”) Xinura, término que se emplea para designar a la mujeres jóvenes mestizas y, al parecer, puede tratarse de una asimilación *wixarika* de la palabra “señora” (véase Iturrioz, 2008).<sup>49</sup> Como ya se ha mencionado antes, su filiación étnica es un tanto ambigua, aunque en sus denominaciones parece prevalecer un perfil mestizo.

Finalmente, está el río San Pedro, que es conocido comúnmente como Kiyaurika, termino acerca del cual no tenemos una traducción. Los nativos de San Sebastián me han indicado que en su variante dialectal el nombre de este río es Kiyeweurika, aunque tampoco han podido explicar su significado. Lo importante es que en todos los casos es identificado como una serpiente de color negro. De ahí que los *wixaritari* de Uweni Muyewe hayan señalado que, en el lenguaje ritual, se le conoce como Kuka Yuwi, “Chaquira Negra”.<sup>50</sup>

El propósito aquí no es proporcionar el modelo general de relaciones mítico-rituales que aplique en todas las comunidades *wixaritari*. El mismo relato puede expresarse en diferentes versiones. A su vez, la relación entre ofidio, río y ofrenda puede variar en cada comunidad o templo ceremonial y puede complejizarse si incluimos otros elementos plásticos, más allá del color de la chaquira, como aquellos que involucran los diseños de las jícaras, la elaboración de flechas y otros tipos de ofrendas; o si decidimos profundizar en las prácticas sacrificiales y performativas que preceden a la distribución

48 En mis entrevistas no he conseguido obtener el nombre en castellano de dichas serpientes, para ellos no parece relevante, por lo menos no tanto como la relación cromática entre los caudales y los reptiles, así como su forma serpenteante.

49 Agradezco a Paul Liffman esta última observación. Por un proceso análogo parece haber transitado la palabra “santo” que se incluyó durante el siglo XVIII en la lengua nativa como “*xaturi*” (Iturrioz, 2008: 174-175 y ss.).

50 En una animada plática que sostuve con el maestro Jesús Lara Chivarra, en la que amablemente me obsequió su última publicación acerca del vocabulario *wixarika* (Lara, 2013), abordamos dicho tema. Este amable profesor originario de San Sebastián dijo no estar seguro del significado del término, pero se aventuró a decir que quizás la palabra derivaba de *kiye*, término que significa “leña”. Cuando le mencioné que en la región occidental se dice que este caudal nace en Hauxamanaka, pensó que quizás eso podría confirmar su hipótesis, pero no se atrevió a afirmarlo. Hauxamanaka es el lugar de la madera flotante (“*driftwoods*” en inglés). Empero, sólo eran especulaciones propias de una conversación informal.

de las ofrendas. El objeto es ilustrar el enorme esfuerzo y la complejidad que representa establecer el diálogo con los ancestros deificados, congraciarse con ellos, aplacar su furia y conseguir que estos provean de lo necesario para el crecimiento de los cultivos y la salud de la familia. Para ello, para conseguir que las ofrendas sean eficaces y cumplan su función, los *wixaritari* deben conocer y comprender las reglas de formación y transformación del lenguaje ritual, el cual debe lidiar con eventos contingentes que transfiguran el entorno y garantizar la comunicación con los ancestros.

Las charlas acerca de las “disconformidades” de las deidades, encarnadas en los ríos, son frecuentes en las comunidades que se encuentran en torno al embalse de Aguamilpa, como habitual es en la sierra que la ausencia de lluvias se atribuya a este tipo de obras. En Potrero de la Palmita, se dice que algunos de sus habitantes han sufrido ataques de locura inducidos por Tatei Xinura, lo que les ha obligado a construir un templo para rendirle culto y congraciarse con la diosa madre ofendida. Todo esto –aseguran– como parte del “pago de la deuda” contraída, tras haber “permitido” la construcción de la presa.

Nombre del torrente ancestral	Nombre castellano del río	Sexo	Filiación étnica	Origen mítico	Situación tras la alianza	Nombre ritual y color de chaquira para sus ofrendas
Haiku Xure	Río Atengo o Chapalagana	Varón	Huichol	Sierra huichola, nace a un lado de Santa Catarina, sitio llamado N+’ariwame	Se encontró con el cora, luego fue pareja poliándrica	Kuka Xureme (chaquira roja)
Haiku Yuwi	Río Jesús María	Varón	Cora	Laguna de Santa Teresa, en la región cora.	Se encontró con el huichol, luego fue pareja poliándrica	Kuka Yuawi (chaquira azul)
Tatei Hatuxame o Tatei Xinura	Río Grande de Santiago	Hembra	Huichola	Acentúan su filiación <i>wixarika</i> señalando que el río nace en Wirikuta o en Tatei Matinieri. Forma parte de la familia primigenia.	Se casa con el cora y con el huichol	Kuka Tuxame (chaquira blanca)
			Mestiza	Su carácter mestizo se acentúa cuando aseguran que sus aguas provienen de las tierras mestizas, de Chapala o del centro de México. En los relatos que hablan de la fundación de la capital, es la madre de los mestizos ( <i>teiwarixi</i> ).		
Kuyaurika	Río San Pedro Mezquital	Varón	Tepehuán	Hauxamanaka, el Cerro Gordo de Durango	Se queda sólo, no llegó al mar	Kuka Yuwi (chaquira negra)

Las presa de Aguamilpa fue inaugurada en 1994. Paradójicamente, las comunidades *wixaritari* que se encuentran en torno al embalse no cuentan con agua potable, ni energía eléctrica corriente. El proyecto original prometía “un nuevo ecosistema acuático” que favorecería la pesca. En la actualidad, la mayor parte de las especies nativas se han extinguido y la pesca deja muy pocos rendimientos. Prometieron también la instauración de sistemas acuiculturales, que no se han generado. Además, la inundación impide también el cultivo de maíz que antes se realizaba en las playas.

Sin embargo, se ha echado a andar un nuevo proyecto para la construcción de otra presa en el río San Pedro. Con esta iniciativa se inundarán un sinnúmero de sitios sagrados, se trasladarán comunidades y se destruirán los únicos panteones con tumbas de tiro que aun siguen en uso en el presente, entre las comunidades coras. Para los *wixaritari*, se bloqueará otra ruta ancestral, por la que transitaban los dioses para crear el universo y por la que marchan incesantemente para recrearlo con los ciclos naturales. Para ellos estos eventos no sólo son pasado, sino también presente. Un pasado y un presente que deja constantemente su huella sobre el paisaje y en su propia vida comunal. Como en interminables charlas mis amables y pacientes interlocutores me han tratado de explicar: las serpientes ancestrales son seres acuáticos que en su constante trajinar conducen el agua a la sierra, para precipitarse sobre los cultivos en forma de lluvia y, luego, regresar al poniente convertidas en ríos. Pero algunas se quedaron atrapadas cuando la presa interrumpió su constante peregrinaje. Lo que les ha impelido a descargar su furia insaciable sobre los hombres.

## Bibliografía

- Iturrioz Leza, José Luis (2008). “Reconstrucción del contacto entre huichol y español a través del análisis diacrónico de los prestamos”. *UniverSOS. Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, 5: 169-189.
- Lara Chivarra, Jesús (2013). *Wixarika niukieya tsutua mieme. Palabras principales en wixarika*. Guadalajara: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Jalisco.
- Lumholtz, Carl (1986a [1900]). “El arte simbólico de los huicholes”. En *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de artes y tradiciones populares, 3), pp. 25-322.
- Lumholtz, Carl (1986b [1902]). *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*. México: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la antropología, 11), 2 volúmenes.
- Medina, Héctor (2012). *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixarika del sur de Durango*. México: Miguel Ángel Porrúa / Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Medina, Héctor (2015). “Nuestra Madre la Joven Águila Wexika: La imagen de la virgen de Guadalupe en la mitología wixarika”. *Revista Euroamericana de Antropología*, núm. 0: 49-58.
- Negrín, Juan (1977). *El arte contemporáneo de los huicholes*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-Centro Regional de Occidente, Museo Regional de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Preuss, Konrad Theodor (1998 [1931]). “Acerca del carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado”. En *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (compiladores). México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México-Instituto Nacional Indigenista, pp. 369-383.
- Zingg, Robert Mowry (1998 [circa 1937]). *La mitología de los huicholes* (Jay C. Fikes, Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand, editores). Guadalajara: El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Cultura de Jalisco (Colección Occidente).

Capítulo VIII

REMOLINOS, SERPIENTES FLECHADAS Y  
ANIMALES DIABÓLICOS: LA FIGURA DE LA  
VÍBORA ENTRE RELATOS MISIONEROS Y  
MITOLOGÍA CORA

**Maria Benciolini**

UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM,  
Becaria del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

## Remolinos, serpientes flechadas y animales diabólicos: la figura de la víbora entre relatos misioneros y mitología cora

Maria Benciolini

UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM,  
Becaria del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

### Introducción

**E**l objetivo de este texto es mostrar un ejemplo de cómo en tiempos de la conquista y evangelización de los pueblos mexicanos, los imaginarios de conquistadores y conquistados entraron en diálogo en épocas muy tempranas. En este caso nos ocuparemos de la figura de la serpiente y de cómo ésta ha transitado del imaginario de un pueblo indígena mexicano al de los misioneros que los contactaron, y de las transformaciones que este tránsito a causado. Lo que proponemos es un ejemplo del diálogo a veces disonante que se creó entre los pueblos originarios de América y los diversos actores que intervinieron en su conquista, en este caso, los misioneros.

El pueblo indígena en cuestión es el de los náayeri (coras) que actualmente habitan las montañas de la sierra madre occidental, en el estado mexicano de Nayarit. En épocas distintas, este pueblo tuvo varios contactos con misioneros franciscanos y jesuitas, quienes en sus crónicas relatan, entre otras cosas las costumbres políticas y religiosas de los coras.

Para desarrollar la reflexión, en un principio se presentarán algunos fragmentos de las crónicas de los misioneros que realizaron viajes a la sierra con el fin de conocer y convertir a los coras. Como se verá, en estos textos la serpiente aparece como un animal demoníaco que exhorta a los coras a cumplir maldades o bien amenaza la vida de las personas y de comunidades enteras. En un segundo momento se analizarán algunos mitos y cantos indígenas, en los que la serpiente aparece como un ser relacionado con el mundo subterráneo y acuático, asociado con el cielo nocturno y el océano Pacífico, que se encuentra al occidente de las comunidades coras, finalmente, una comparación de la figura de la serpiente con la del venado, nos permitirá precisar sus cualidades y su posición en el conjunto de los seres que habitan el mundo cora.

Como se verá, Tanto para los coras como para los misioneros, la serpiente ocupaba una posición precisa en la visión del mundo, y algunas cualidades propias de la serpientes del mundo cora, le facilitaron a los misioneros su ubicación en un contexto "diabólico". No obstante, dicha traducción no puede llevarse a cabo de forma tan automática.

La hipótesis que proponemos demostrar es que en algunos aspectos de la mitología cora ligada a las serpientes le fueron útiles a los misioneros para crear, desde el catolicismo, sus propias representaciones de la religiosidad y los rituales de este grupo. ¿Qué mejor de una demoníaca serpiente para describir religiones percibidas como "paganas" y "sanguinarias"?

## Náayeri y misioneros: relaciones intermitentes

Los coras habitan las montañas de la sierra madre occidental, en el estado mexicano de Nayarit. La población vive asentada en comunidades, cada una de ellas cuenta con varios anexos constituidos por ranchos distribuidos en las laderas de la sierra. La lengua cora pertenece a la familia yuto-nahua, y según el censo de población y vivienda, en 2010 los hablantes de alguna variante de la lengua cora eran 20793 (INEGI 2010).

El sustento principal de las familias coras deriva de la agricultura y, en medida menor, del pequeño comercio; los apoyos gubernamentales también constituyen una parte relevante de los ingresos de las familias coras.

Al igual que otros pueblos indígenas mexicanos, los coras tienen una intensa vida religiosa, que se manifiesta sobre todo en su rico calendario ritual. A lo largo del año, las comunidades y los ranchos celebran una gran cantidad de rituales, dedicados a los ciclos de vida de diferentes seres: el maíz, los seres humanos, Cristo, los santos, etc.

Todos los rituales forman parte de lo que los náayeri llaman “el costumbre” (*yeyra*), término con el que se hace referencia al conjunto de prácticas y prescripciones que rigen la vida de las personas y regulan las relaciones tanto entre los seres humanos como entre éstos y los dioses. Debemos subrayar el hecho de que respetar el costumbre no tiene que ver solamente con la correcta ejecución de los rituales, sino también con otro tipo de prescripciones y de actividades. Para los coras, como para otros pueblos, el ritual no se separa del trabajo. Un ejemplo de esto es el cultivo del maíz, que es una de las actividades que caracteriza a los seres humanos y los distingue de las divinidades. Además, en las milpas, junto con el maíz de consumo, se siembra también el maíz ritual empleado en los rituales agrícolas. Las actividades agrícolas y el transcurrir de las temporadas a lo largo de un año tienen una estrecha relación con los rituales, y unos y otros no podrían ser pensados por separado.

Se puede afirmar que entre los náayeri existe una continuidad entre la siembra del maíz, las danzas y el diálogo entre dioses y antepasados. Todas estas actividades se conciben como un tipo de trabajo (Benciolini 2014: 70).

En todas las comunidades coras, se llevan a cabo diferentes tipos de rituales, algunos de ellos refieren a la vida de Cristo o de ciertos santos, siendo la Semana Santa la celebración más intensa y participativa. Este tipo de rituales retoma obviamente las enseñanzas de los misioneros y ciertos pasajes de los evangelios. No obstante, hay que subrayar el hecho de que, al apropiarse de ciertos contenidos bíblicos, los coras los han transformado acorde a su propia forma de concebir la religión, los dioses, y las relaciones que éstos entretienen entre sí y con los seres humanos. Otro tipo de rituales, los mitotes<sup>51</sup> (Ibid: 68) están dedicados al ciclo de vida del maíz en sus diferentes etapas (siembra, nacimiento de las mazorcas y recolecta) y a ciertos momentos importantes en la vida de las personas. La complejidad de este tipo de rituales no permite aquí describirlos en detalles, los elementos que los caracterizan son generalmente la presencia de un cantado y la ejecución de danzas circulares y de complejas coreografías a lo largo de una noche entera, no obstante, esta no es siempre la regla, ya

51 Empleo aquí la palabra mitote porque es la que más se utiliza en la literatura sobre este pueblo. En cora este tipo de rituales reciben nombres distintos dependiendo de la comunidad. En la comunidad de Mesa del Nayar he registrado la palabra *metinietaka*, que hace referencia al acto de danzar y *mejít chuica*, que se refiere a los cantos. Valdovinos (2008: 13) ha registrado la palabra *mehtyinyieta'aka*, que ella traduce como “los que danzan”. Por su lado, en Santa Teresa, Coyle (1997: 89-90) observa que tanto en los mitotes celebrados en los ranchos como en los comunales se usa la misma raíz verbal –ñé, que significa “danza”.

que como lo ha mostrado Coyle (1997) en la comunidad de Santa Teresa se celebran mitotes sin la presencia de cantos y danzas.

Los denominados mitotes y los rituales relacionados con la vida de Cristo y los santos deben considerarse como parte de un todo, puesto que en su conjunto forman el calendario ritual de las comunidades, y todos se relacionan, aunque en formas distintas a los ciclos estacionales de secas y lluvias, a los movimientos solares anuales, y a ciertos momentos de la vida política de la comunidad.

Para entender las peculiaridades del costumbre cora es útil conocer algunos datos históricos acerca de la forma en que fueron conquistados, así como de las relaciones intermitentes que este pueblos ha mantenido con diferentes órdenes misioneras a lo largo del tiempo. Conocer estos datos también será importante para comprender la forma en que los misioneros describieron a los coras, sus costumbres y su religión.

Los primeros misioneros que entraron en contacto con los náayeri fueron los franciscanos, quienes se aventuraron en la sierra antes de la conquista militar de la zona. No obstante, la obra de esta orden tuvo muy escaso éxito a causa de la falta de apoyos por parte de las instituciones eclesiásticas y políticas, y también porque estos misioneros se habían establecido en conventos situados en las pequeñas ciudades cercanas a la sierra y en realidad nunca llegaron a asentarse en ella ni a establecer allí misiones permanentes (Magriñá 2002: 177).

La conquista militar de los coras, conocida como reducción, ocurrió en 1722, y fue en esta ocasión que se instalaron las misiones jesuitas. Anteriormente a estos eventos, los coras vivían en rancherías dispersas sobre el territorio y tenían un centro ceremonial conocido como Mesa del Tonati y que se ubicaba en el lugar en el que hoy se encuentra la comunidad de Mesa del Nayar (Meyer 1997: 69). Después de la reducción, los jesuitas fueron los encargados de evangelizar a los coras (Gutiérrez 2007: 33). A partir de su llegada a la sierra, los misioneros intentaron obligar a los coras a congregarse en poblados e intentaron establecer cierto control sobre ellos estableciendo algunas instituciones.

El asentamiento forzado ha tenido consecuencias profundas en la forma de concebir el espacio, un ejemplo de ello, es la posición de "centro" ocupada por la iglesia en muchos rituales, en los que, por otro lado se sigue manteniendo una concepción del espacio basada sobre los cuatro rumbos (Valdivinos 2002, Benciolini 2014). No obstante los cambios aportados por la creación de los pueblos, y así como ocurrió con las enseñanzas de los misioneros, los coras se apropiaron de la organización del espacio comunitario y la combinaron con sus propias concepciones. Tanto es así que actualmente, en la comunidad de Mesa del Nayar, la iglesia construida por los jesuitas es de uso exclusivo de los mayordomos, quienes allí llevan a cabo algunos de los rituales del costumbre.

A partir de la reducción y hasta el año de su expulsión de América (1767), los jesuitas intentaron evangelizar a los coras a través del catecismo. Sucesivamente, la conversión de este pueblo quedó nuevamente a cargo de los franciscanos, no obstante, diversos eventos históricos interrumpieron la labor misionera: tanto en la guerra de independencia (1810-1821) como en la rebelión de Manuel Lozada<sup>52</sup> (1857-1873), no hubo ningún tipo de presencia misionera en la sierra (Coyle 1997: 197).

Según este autor (Ibid: 191), el costumbre cora empezó a formarse en la época de los jesuitas, aunque fue especialmente en el periodo del reinado de Lozada, cuando los indígenas gozaron de cierta autonomía política y religiosa, que el costumbre se organizó como un único sistema (Ibid: 208).

52 Manuel Lozada organizó una lucha armada en la sierra manteniendo una parcial independencia de los poderes coloniales. En el transcurso de estos años los indígenas gozaron de cierta libertad política y religiosa. Según Meyer (1997: 111), "por un lado, Lozada anuncia las luchas agraristas del siglo xx; por el otro, resucita las guerras del siglo xvi".

## Víboras y remolinos de nubes: los informes de los misioneros

Como se mencionó arriba, los primeros misioneros en adentrarse en la sierra fueron los franciscanos, quienes intentaron establecer algunas misiones entre los coras.

Al igual que en otras regiones de la Nueva España, algunos de los franciscanos involucrados en las obras de conquista y evangelización de los pueblos indígenas de la sierra, se dedicaron a escribir diferentes crónicas e historias de la labor misionera. Los objetivos de estos textos no eran solamente la descripción del proceso de conversión de los “naturales”, sino también la obtención de mayor reconocimiento por parte de las jerarquías eclesiásticas y políticas en el marco de las disputas por el poder que existían entre diferentes actores en la época colonial (Muriá 2001: 248).

Entre los cornistas que se dedicaron a escribir la historia de las labores misioneras en la sierra se encuentra Fray Antonio Tello, originario de Galicia, quien se formó en el convento de Salamanca y llegó a Nueva Galicia en 1619 (Ibid: 244).

La obra de Tello es conocida como *Crónica Miscelánea* y se compone de seis libros, de los cuales el primero está perdido. El segundo describe el territorio de la provincia y hace una historia de su fundación y desarrollo hasta llegar al siglo XVII; el tercero habla de los “varones ilustres y siervos de Dios” que recorrieron la provincia; el cuarto describe las fundaciones de los conventos en la Provincia de Xalisco; el quinto está dedicado a los aportes de los franciscanos al cristianismo y el sexto a la historia de la provincia de Santiago de Compostela (Muriá 2001).

En todo el trabajo de Tello se percibe su preocupación para la conquista y evangelización de los coras, a menudo descritos como un pueblo hostil y cuyas comunidades son difíciles de alcanzar debido a la orografía de la sierra, tanto que la descripción de las dificultades para alcanzar las comunidades, parece casi una metáfora de la dificultad de los evangelizadores para convertir a los indígenas.

A continuación se presenta un fragmento del capítulo 7 del cuarto libro, en el que Tello narra la fundación del convento San Juan Bautista de Jalisco; según la crónica, en una cueva ubicada cerca del pueblo, vivía una temible serpiente.

[...] en aquel cerro hay una cueva que tiene tres leguas por debajo de la tierra, de la cual salía una serpiente que tenía el cuerpo muy grueso y con alas: la cola delgada y por donde pasaba hacía con la cola un surco como de un arado, levantando piedras y tierra, y haciéndose una nube muy negra despedía de sí tantos rayos que quemaba el convento cada año y las personas que en él estaban y de esta suerte se consumía mucha gente; y viendo esto el Padre Fr. Bernardo de Olmos le pareció que sería bien acudir a Dios, y llamando el fiscal y un muchacho, con agua bendita, estola, y cruz, fué [sic] a la cueva a conjurarla y habiendo llegado halló la serpiente de estatura disforme, hechada [sic] dentro de la cueva y conjurándola el dicho Padre que de parte de Dios le dijese [sic] por qué hacía aquel mal, respondió que porqué toda aquella gente no le sacrificaba ya, como solía, y que así se fuesen de aquel puesto, que era su posesión, pues ya no tenía provecho de sus moradores, y esta es la razón por qué el Padre Fr. Bernardo de Olmos, en el año de 546 pasó el pueblo y convento adonde agora está, media legua poco más o menos de distancia del antiguo

Tenían costumbre los indios de aquel pueblo, en su gentilidad, sacrificar criaturas a aquél ídolo serpiente, y hoy en día permanece la cueva, aunque derrumbada por partes y con mucha arboleda alrededor, y en nuestros tiempo han visto la serpiente algunos indios, y particularmente uno llamado Bartolomé natural del dicho pueblo de Xalisco, y desde aquel día vivió macilento y asustado hasta que murió.

Hoy en día se forman las mismas serpientes de esta cueva y alrededor de este cerro, término de dos o tres leguas en el que van caminando hacia otro cerro que está enfrente, que llaman San Juan guey dando tan terribles truenos que atemorizan y espantan la gente, porque parece el día del juicio, según la angustia y confusión en que se ven las gentes que habitan. Muchas veces, y apenas pasa un año en que en el uno y otro no coyan [sic] rayos, y en los pueblos, quemando casas y matando mucha gente. (Tello apud Calvo 1990 [1653]:215-216)

En el texto, la serpiente descrita llama a la mente las imágenes de serpientes de la edad media (el cuerpo grueso, las alas...) y está en una clara asociación con la "idolatría" de los indígenas, tanto que el fundador del convento intenta enfrentarla armado de agua bendita, estola y cruz. Y efectivamente, la serpiente pide que los pobladores se vayan ya que debido a su conversión no recibe provecho de ellos. No obstante, como se observará más adelante, algunas de las propiedades de este animal llaman a la mente la mitología cora.

En la primera parte del relato, la serpiente podría aparecer como un animal mítico, muy presente en el imaginario cristiano y empleado para explicar algunos sucesos históricos. Hay que observar que el relato no termina con el traslado del pueblo lejos de la cueva, sino que la serpiente es asociada a otras montañas y a los truenos. Esta descripción hace referencia a un fenómeno meteorológico que se puede observar en temporada de lluvias en la región cora en la zona en donde se ubican dos volcanes: el Sangangüey y el cerro de San Pedro. A veces se forma una nube en la cumbre de cada uno de los dos cerros y por el movimiento de las corrientes ascendientes y descendientes que se mueven entre ellos, las dos nubes empiezan a cambiar de formas y a acercarse, asumiendo la apariencia de dos serpientes que se enfrentan y se enrollan entre sí. Este fenómeno meteorológico ha sido descrito por Ornelas, otro misionero franciscano, setenta años después de Tello.

Ornelas así describe las serpientes de nubes.

[...] lo que hay de notable en [...] estos pueblos [Xalisco y Tepic] es que de las pequeñas nubes que coronan los montes, una suele estar sobre el Coatepeth, y otra en distancia de cuatro leguas, sobre el alto y áspero cerro de Sanhuanhuei, y de estas dos nubecitas, en tiempo de aguas, se forman dos culebras tan altas, que llegan desde las nubes hasta la tierra. Luego que se forman corren por el aire con más ligereza que las aves que vuelan: la del Sanhuanhuei corre a Coatepetl, y la de Coatepetl a Sanhuanhuei; y esa a un mismo tiempo un y otra carrera, y muy cerca la una de la otra; y repetida y encontrada la carrera, hasta que, como los gallos de la tierra, se traban por los pescuezos, y bajan las cabezas trabadas hasta la tierra, y las caudas quedan allá en las nubes; y como si fueran dos arados, surcan la tierra, a trechos, y en partes las dos cabezas, hasta que perdiendo esta forma y figura, vuelven a su ser nubes, y habiendo durado siempre la pendencia como dos horas, dura otras dos la tormenta, con que atormentan, arrojando al valle muchísimos rayos, y algunos y muchos, quitan la vida y matan a los animales y a los hombres (Ornelas 1941 [1719-1722]: 24 Apud Magriñá 2002: 259-260)

Por último, debemos citar el "Informe" del franciscano Arias y Saavedra, quien nació en Tepic en 1627 y entró a la orden franciscana en 1644 (Calvo 1990: 283). El informe, que data de 1673, describe como muchos otros documentos las actividades de los misioneros en la sierra, pero también contiene un apartado titulado "De los ritos y ceremonias bárbaras que observan, cultos y adoraciones que veneran estos gentiles y apóstatas". En este texto, el misionero presenta algunos aspectos de la religiosidad de los coras, buscando entre ellos "centellas" de cristianismo que quizás estos indígenas puedan haber recibido de algún evangelizador que lo precedió.

En el informe de Arias y Saavedra, las serpientes tienen un rol preponderante, ya que en el relato, después de la creación de la tierra, salen dos “demonios” en forma de cangrejo y de serpiente. Los dos demonios tienen ciertas cualidades que se asocian con las actividades de algunos especialistas rituales de los antiguos coras. Finalmente, también se mencionan las culebras “que aparecen en las nubes en tiempos de agua” entre los dos volcanes ya mencionados.

[...] después de haber creado Dios el cielo y la tierra, habían salido dos demonios. Uno de la parte del norte y otro de la parte del sur que se llamaron Naycuric y Tzotonaric, que quieren decir Naycuric cangrejo creador del peyote y Tzotonaric antiguo y tentación de mujer, los cuales rodearon toda la tierra, el Naycuric, en su forma de cangrejo, el cual se quedó en medio de la tierra y a este invocan para sus pactos y hechizos [...]. El Tzotonaric tomó forma de culebra y después de haber rodeado toda la tierra y se entró en el mar donde esta la estatua de la Uxuu, le invocan para la adquisición de mujeres, para tomar formas distintas y hacer hablar los cuerpos, volar por el aire [...] y el lugar de la invocación de este demonio ha de ser mirando la propiedad de esta culebra que es vivir en cueva o en agua, a los cuales les resulta para la adquisición de mujeres, para saber de los adulterios, para tomar formas distintas, volar por el aire y hacer hablar los cuerpos y otras cosas que obran por arte nigromántico o de hechicería [...] con estos demonios los cuales dicen dejaron estatuas milagrosas y de particular existencia en un cerro inmediato al pueblo de Xalisco llamado Choatepet que quiere decir “cerro de la culebra”, donde dicen quedó el Tzotonaric y otro llamado Sanhuanguey que interpretan “el de las ancas grandes”, donde dicen quedó el Naycuric, donde hasta hoy se ven sus efectos en formas de culebras que aparecen en las nubes en tiempo de aguas, batallando con rayos y truenos, la que sale de un cerro con la que sale de otro, donde ellos dicen en su historia que se juntaron, se comunicaron y quedaron. (Arias y Saavedra *apud* Calvo, 1990 [1673]:301-302).

El informe de Arias y Saavedra es acompañado de una imagen, en la que se observan las montañas de la sierra rodeadas de agua. En la parte alta de la imagen se puede ver una representación de las cuatro momias que según Arias y Saavedra (*Ibid*), se conservaban en una cueva en las cercanías de Mesa del Nayar. Entre las montañas se observan dos serpientes que se dirigen hacia lados opuestos. Un aspecto interesante de esta figura es que el mundo está representado rodeado de agua, así como es concebido por los coras (Guzmán 2002: 85).



Descripción y explicación de los ritos y ceremonias que observa el Gentilismo de Nayarit. Arias y Saavedra, 1673

Como se puede observar en los fragmentos citados, en los textos de los misioneros la figura de la víbora aparece siempre asociada con las “idolatrías” de los antiguos coras y con sus costumbres “bárbaras”, es decir, con los enemigos del cristianismo. En el primer relato, la serpiente se siente ofendida por la conversión de los habitantes del pueblo, y el misionero se enfrenta directamente al animal.

Sin duda, la asociación de la serpiente con “idolatría” estaba bien radicada en el imaginario de los misioneros cristianos, pues debemos recordar que el pecado original fue causado por una serpiente, que hizo caer en tentación a la primera pareja en el jardín del edén, además, en el apocalipsis, un dragón, o “serpiente antigua” explícitamente asociada con el diablo intenta devorar el niño que nace de la mujer vestida de sol.

Claramente la figura de la serpiente tenía referentes muy importantes en el imaginario católico de los misioneros, no obstante, hay que observar un hecho: para esta tradición, la serpiente, o el dragón, son seres que se asocian con el mundo terreno, en oposición al celeste. Entonces ¿porqué los misioneros hablan de remolinos y serpientes de nubes? Quiero proponer que esto se debe a que el imaginario católico sobre estos animales entró en dialogo con el imaginario indígena, en el que también hay referentes míticos importantes en torno a las serpientes: pasemos a ello.

### Las serpientes en la mitología náayeri

Con el término de *tyajkuatyie*, los coras hacen referencia a un conjunto de seres que reúnen los que en español se traducirían como “dioses”, pero también a los espíritus, las humanidades que habitaron la tierra antes de la actual (Valdovinos 2008: 35), los antepasados, etc. Junto con los humanos, estos seres habitan el mundo y actúan en él, siendo los rituales el contexto en el que humanos y *tyajkuatyie* establecen una relación más directa (Benciolini 2014). Al igual que para muchos otros pueblos amerindios, la mitología cora es el ámbito en el que se pueden observar las hazañas y relaciones de estos seres, entre los que aparece la serpiente, quien ocupa una posición importante en el conjunto.

En los cantos del mitote se relata cómo el Hermano Mayor, divinidad asociada con el venado y la estrella de la mañana, flecha a una serpiente que amenaza a los seres humanos y es asociada con el agua y lo nocturno. Una vez muerta la serpiente, un águila, ser relacionado con el sol, se regocija con el cuerpo de la serpiente.

La importancia del contenido de estos cantos queda evidente al observar que éste ha permanecido a lo largo del tiempo: Preuss (1912: 50-52) ha recopilado una versión resumida del canto, mientras que Valdovinos (2008, Vol.2: 359-384) presenta una versión integral del mismo.

En el texto se narra de cómo el venado se alista para ir en búsqueda de la víbora y matarla. En la primera parte se describe la forma en que el Hermano Mayor se alista vistiéndose, pintado su cara y preparando su arco y su carcaj. Algunas mujeres le dicen al Hermano Mayor que “la víbora del agua” (*Ibid*: 365) les hace daño, y le piden que la mate. Al encontrar la víbora después de una larga búsqueda, el venado la flecha:

- (507) Algo sacó chispas
- (508) y desapareció.
- (509) El múrixai puro
- (510) le hizo daño
- (511) a víbora del agua.
- (512) Algo sacó chispas
- (513) y desapareció.

- (514) Allí retumbó
- (515) Allí tronó
- (516) allí retumbó
- (517) allí tronó.
- (518) Encima del agua
- (519) allí desapareció
- (520) la flecha peligrosa." (*Ibid*: 373)

La relación de las víboras con el mundo acuático no solamente se afirma en los cantos, sino que también queda plasmada en ciertos elementos del paisaje. Me refiero en particular a la laguna de Santa Teresa, lugar sagrado que se ubica en el territorio de la comunidad homónima. En esta laguna, que según algunos guarda las aguas de un diluvio primordial (Guzmán 2002: 85) se recolectan las aguas necesarias para llevar a cabo ciertos rituales (Coyle 1997, Benciolini 2014). Según el mito narrado en Santa Teresa, donde ahora se ubica la laguna había una pradera donde algunas personas celebraban un mitote. Una piedra grande empezó a vibrar y de allí salió una enorme serpiente que amenazaba a las personas, finalmente, la estrella de la mañana mató a la serpiente con una flecha y ésta cayendo en el suelo creó la cuenca en la que ahora se recolecta el agua de la laguna. La cabeza de la víbora se rompió en pedazos que quedaron alrededor de la laguna como grandes piedras. Según algunos, la víbora todavía se encuentra en las profundidades de la laguna, mientras que otros afirman que se fue con el flujo de agua que sale de la laguna, atravesando los cañones que finalmente desembocan en el mar (Coyle 1997: 98-99). En el territorio alrededor de la laguna se encuentran, según Coyle (*Idem*) una gran cantidad de víboras de cascabel, además los cañones por los que sale el agua en temporada de lluvias tienen formas serpenteantes. Finalmente, en el centro de la laguna se encuentra una isla con una cueva que, según los tereseños, lleva al mundo de abajo, donde vive la víbora (*Idem*).

En otras comunidades coras de la sierra, específicamente Mesa del Nayar y Jesús María, existen versiones más desdibujadas del mismo mito, en las que se afirma que la laguna es habitada por una víbora que, a través de la mirada, es capaz de jalar las personas en la laguna hasta que allí desaparezcan.

Finalmente, debemos mencionar que al observar los textos de los cantos coras, se observa cómo la víbora se opone estructuralmente a otro animal, muy presente en la mitología: el venado.

No solamente, como hemos visto, es el Hermano Mayor (una transformación del venado) quien mata a la víbora de un flechazo, sino que también, en los cantos recopilados por Valdovinos (2008, Vol 2: 141-188) y Preuss (1912: 40-42) el venado es un animal asociado con la montaña y el mundo de arriba, este animal también muere flechado y es arrojado al fuego, pero se levanta de las cenizas y le enseña a los seres humanos a danzar y ejecutar los mitotes.

## Conclusiones

Los datos mencionados hasta aquí muestran claramente la asociación que existe, para los coras entre las víboras y el mundo acuático, además, estos animales siempre se caracterizan como seres intencionados a hacerle daño a los seres humanos.

A su llegada entre los coras, los misioneros traían consigo todo el imaginario europeo y medieval en torno a las víboras, y encontraron, en este pueblo, otras víboras, asociadas con el agua, el origen y la oscuridad. Es fácil entender cómo pudiera haberse establecido un diálogo entre el imaginario de unos y de otros, mismo que observamos reflejado en las crónicas misioneras cuando mencionan las serpientes de lluvias o muestran en sus dibujos el mundo rodeado de agua y serpientes.

No obstante, a este respecto hay que hacer una observación: si bien para los misioneros las víboras se ubican de manera contundente del lado del “demonio” y de la idolatría, y por lo tanto tienen una connotación totalmente negativa, la situación no es tan tajante entre los coras.

La serpiente es quien se encuentra en la oscuridad, cierto, pero también en el “agua de la vida”, asociada con el cielo nocturno, los océanos, y las divinidades femeninas. El “agua de la vida” es el lugar de donde, para los coras, surgen todos los vivientes. Por lo tanto, su presencia es necesaria, y establece una relación de complementariedad con el mundo luminoso dominado por la luz diurna y el sol, en el que se encuentran el venado y el águila.

## Bibliografía

- Arias y Saavedra O.F.M., Antonio (1990 [1673]) Información rendida en el siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la sierra de Nayarit y sobre culto idólatrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras *Los Albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*. T. Calvo, (Ed.) Ciudad de México: Colección de documentos para la historia de Nayarit; Universidad de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines: 283-309
- Benciolini, Maria (2014). *Iridiscencias de un mundo florido: estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora*. Tesis doctoral no publicada, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México
- Calvo, Thomas (1990). *Los Albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*. Ciudad de México: Universidad de Guadalajara, CEMCA
- Coyle, Philip Edward (1997). “Hapwan chánaka” (“on the top of the Earth”) the politics and history of public ceremonial tradition in Santa Teresa, Nayarit, México. Tesis Doctoral, The University of Arizona
- Guzmán, Adriana (2002). *Mitote y universo cora*. Ciudad de México: INAH, Colección Etnografía en el Nuevo Milenio.
- INEGI-Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). *Censo de Población y vivienda 2010-Tabulados básicos*; <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27302&s=est> (fecha de consulta: 10 de marzo de 2012)
- Magriñá, Laura (2002). *Los coras entre 1531 y 1722*. Ciudad de México: CONACULTA, INAH, Universidad de Guadalajara.
- Meyer, Jean (1997). *Breve Historia de Nayarit*. Ciudad de México: El Colegio de México, Fidecomiso Historia de las Américas, CONACULTA.
- Gutiérrez, Cecilia (2007). Misiones del Nayar: la postrera obra de los jesuitas en la Nueva España. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*; 91: 31-68
- Guzmán, Adriana (2002). *Mitote y universo cora*. Ciudad de México: INAH, Colección Etnografía en el Nuevo Milenio.
- Muriá, José (2001). Un breve apunte de Antonio Tello, cronista de Xalisco. *Caravelle* 76-77: 243-253
- Ornelas Mendoza y Valdivia, O.F.M, Rodrigo (1941 [1719-1722]). *Crónica de la Provincia de Santiago de Xalisco*. Guadalajara: Tipografía Jaime
- Preuss, Konrad Theodor (1912). *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora Deutsch*. Leipzig: editorial Teubner
- Tello, O.F.M., Antonio (1990 [1653]) En que se trata de la nación cora que cae junto a Acaponeta. De sus ritos y ceremonias y del estado que hoy tiene. *Los Albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*. T. Calvo, (Ed.) Ciudad de México: Colección de documentos para la historia de Nayarit; Universidad de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines: 279-282.
- Valdovinos, Margarita (2002). *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*. Tesis de licenciatura no publicada, Escuela nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_\_(2008) *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle*; Tesis doctoral no publicada; Universidad de París X.

Capítulo IX

LA VÍBORA, SUS PERSONAJES Y  
TRANSFORMACIONES RITUALES ENTRE  
LOS MEXICANEROS (NAHUAS) DE  
DURANGO, MÉXICO. UNA MIRADA  
RETROSPECTIVA

Neyra Alvarado Solís

*El Colegio de San Luis, A.C., México*

## LA VÍBORA, SUS PERSONAJES Y TRANSFORMACIONES RITUALES ENTRE LOS MEXICANEROS (NAHUAS) DE DURANGO, MÉXICO. UNA MIRADA RETROSPECTIVA

Neyra Alvarado Solís

El Colegio de San Luis, A.C., México

### Introducción

Los mexicaneros, indígenas nahuas de la Sierra Madre Occidental, comparten esta región con coras, huicholes y tepehuanos, siendo una minoría. En la lengua náhuat que habla esta población, es común encontrar términos nahuatlizados del español, fenómeno encontrado desde las gramáticas y artes de la época colonial de la costa del Pacífico. Aquí es importante subrayar, como lo menciona Sybille de Pury<sup>53</sup>, que se trata de términos en español de nahuatlato y no de personas que hablaban español como lengua materna, como lo indagó en el Arte de Cortés y Zedeno.

En el título indico una mirada retrospectiva, debido a que a lo largo de 10 años visité las comunidades mexicaneras, esencialmente San Pedro Jícoras, aprendí esta variante del náhuat y cuyos resultados fueron presentados como tesis de licenciatura (1996) y doctorado (2004). El último año en que lo visité fue 1999, pero entre 2008-2014 tuve nuevos encuentros en la sierra y en la ciudad de Durango. Descubrí que aún cuando la situación de violencia y narcotráfico los envuelve, continúan haciendo los rituales temporales colectivos y las sesiones terapéuticas, además de haber jóvenes estudiando licenciaturas y maestrías, hecho muy raro en la década de 1990. Entonces, la reflexión de lo aquí presente, proviene de diferentes periodos a lo largo de veinte años.

Para los mexicaneros la víbora *koat* toma diversas formas, esencialmente la de Tepusilam “la vieja de fierro” quien sufre varias transformaciones en los mitos y en los rituales. Sobre éstos últimos enfocaremos la atención a las sesiones terapéuticas destinadas a las enfermedades “delicadas” como la corrida del alma *timokotonal* “nos trozamos”, no sin antes abordar el mito de origen mexicanero.

### Mito de origen

Tepusilam era la abuela *noabuel* antropófaga que se comía o desaparecía a su prójimo. Algunos acuerdan que Tepusilam se parecía a una víbora, otros a un animal sin cabeza, pero hablaba, tal como las piedras y los animales hablaban, como lo hacen los mexicaneros. En el mito de origen, cuando Tepusilam bailaba en “el costumbre”<sup>54</sup>, solicitaba una nieta *noabuel* y el auditorio observaba que las desaparecía, no sabían si las metía por su sobaco. El baile del costumbre se efectúa durante la noche del penúltimo día del ritual, alrededor del fuego, y por momentos, en parejas del mismo sexo. De

53 Conferencia *El enigma del Vocabulario manual de Pedro de Arenas, 1611. ¿De qué manera les hablaban los españoles a los indígenas?* presentada en el Colegio de San Luis, A.C. en septiembre 2010.

54 Término en español nahuatlizado que designa los rituales estacionales, comunitarios y de patrilinajes, destinados a la petición de lluvias, bendición del maíz y del elote, así como a los rituales del ciclo de vida, como el de reconocimiento de un nuevo miembro en el patrilinaje y el paso a la edad adulta *moahuicho* “rociarse”.

manera que cuando le proporcionaban con quien bailar, la desaparecía. Esto mismo hizo con 5 nietas. Los señores mexicaneros se reunieron para definir qué hacer, pues Tepusilam acababa con los suyos. Acordaron hacer un costumbre y la mandaron llamar, como sucede actualmente con el aviso que hace el alguacil<sup>55</sup> a los participantes de este ritual. Fue el *witsitsil* "chuparrosa" quien la trajo al patio<sup>56</sup>, debido su vuelo ligero que le permitió esquivar las tormentas que le impedían llegar al patio con ella. En otras versiones del mito, hubo intentos del sapo para traerla al patio pero no lograba llegar con ella pues los fuertes vientos que desataba y las lluvias lo impedían. Después de muchas artimañas lograron engañarla poniéndose de acuerdo varios sapos en diferentes puntos del recorrido, de tal forma que cuando un sapo desaparecía, otro estaba listo y continuaba llamándola hasta llevarla al patio. Ya en este lugar, le prepararon una bebida fermentada de maíz *tejuino*, para ofrecérselo. Inició el costumbre y ella pidió una nieta, luego otra hasta desaparecer a las cinco. La gente decía que se las metía en el sobaco, se las comía. Le dieron *tejuino*, le dieron mucho, hasta que se emborrachó. Viendo que ya estaba borracha, inmediatamente apilaron leña y le prendieron fuego, cayendo ésta en la lumbre. Su cuerpo explotó y con él se formó el paisaje y la topografía de la Sierra, donde viven actualmente los mexicaneros. Sus venas son los arroyos, su cuerpo la tierra y los cerros, su hígado cayó en una poza de un arroyo y sus costillas en un paredón. En este momento apareció la estrella grande *wey sital*, endureciendo el mundo, así como el sol y el movimiento del mundo *malina* "torcer la cuerda". El esposo de Tepusilam era la iguana *kochpal*, preguntó por ella y vio que estaban preparando la comida ritual *chuina*<sup>57</sup>, que es habitual en el costumbre. Le ofrecieron un plato y lo comió sin saber que la *chuina* estaba preparada con la carne de su esposa. Se enteró por el pájaro amarillo *toto kostik*, que se quedó petrificado frente al paredón donde quedaron las costillas de Tepusilam, al endurecerse el mundo. Este pájaro le dijo "te estás comiendo a tu esposa". La iguana se enojó mucho y reunió los huesos de Tepusilam, mismos acción que la estaban reviviendo, pero cuando se enteró que ella se comía a su prójimo, le dio una patada y la mandó al mar, de donde ya no pudo regresar.

Actualmente encontramos en el paisaje de la comunidad mexicanera de San Pedro Jícoras, un arroyo denominado "víbora" en donde se reconoce que Tepusilam salió por primera vez. También encontramos la toponimia del primer costumbre, el del mito de origen. En la poza del arroyo donde quedó su hígado hay una gran piedra representándolo y el tamaño alude a una víbora de gran dimensión. Sus costillas quedaron impresas en un paredón cercano a la poza y la iguana, quedó petrificada en lo alto del mismo paredón. Enfrente hay un patio, el lugar en donde se efectuó el primer costumbre y en la cima de otro paredón, quedó petrificado el pájaro amarillo *toto kostik*. Más adelante, rumbo al pueblo, quedó impresa la sombra de un jinete con sombrero al que denominan diablo. Cuando la gente pasa de noche por este lugar, se les ponen los pelos de punta porque escuchan ruidos, gritos y en ocasiones se le aparece una víbora que con su aliento atrae y seduce al viajero, transformándose también en hombre o mujer.

Con el sacrificio de la ogresa antropófaga se crea el paisaje mexicanero y el movimiento del mundo, ella misma existe como víbora y diablo, se transforma en hombre o mujer seduciendo al viajero (a) siempre en lugares cercanos a los cursos de agua. Estas posibilidades de transformación solamente las ubicamos en el nahualismo que posibilita la transformación del hombre en animal y viceversa, en

55 Cargo que forma parte de las Autoridades civiles.

56 Espacio ritual ubicado en la cima de un cerro.

57 Hispanización de *suinmal* "venado" en tepehuano, comida ritual del costumbre que ahora se hace con el venado resultado de la cacería.

el monte, espacios alejados de los habitados. En la terminología de parentesco, se comprimen tres generaciones con el mismo término *noabuel*, que designa tanto a la abuela como a la nieta.

Estas transformaciones de Tepusilam las encontramos de forma diferente en los rituales terapéuticos.

## Sesiones terapéuticas

Las enfermedades delicadas que son tratadas en las sesiones terapéuticas son señaladas como *inin trabajoso* "eso es trabajoso" y atañen a todos los miembros de la familia. Existen la "pulgación", el *kochiste* "sueño", el *timokotonal* "nos trozamos" y la brujería. La pulgación es denominada *pulga* y refiere a enfermedades venéreas. El *kochiste* "sueño" refiere al malestar ocasionado por las transgresiones sexuales de los padres en tiempo de ayunos rituales y que afectan a los hijos, también cuando los bebés por ser seres tiernos se dice *kipi difunto* "tienen difunto". Los malestares se manifiestan por poseer en el cuerpo alimentos podridos que ocasionan diarreas, vómitos y falta de apetito. El *timokotonal* "nos trozamos" indica el rompimiento ritual del vínculo de los vivos con un difunto de la familia o la comunidad. La brujería es una enfermedad ocasionada por la seducción que una persona ejerce sobre otra, mediante el trabajo de un especialista al que se le denomina *texuchtiani*<sup>58</sup> "el que domina el arte de la seducción". La enfermedad se expresa con la falta de apetito, enflaquecimiento de la persona y puede llegar a ocasionar la muerte. Sólo este tipo de trabajo es posible mediante un objeto personal del individuo deseado: trozo de rebozo, cabello, una vela, un carrizo, entre otros.

Estas enfermedades son atendidas por el *curander*, de quien se dice "que sabe, que siente" *kimati*. Este especialista ritual puede atender cualquiera de las enfermedades antes mencionadas. El *curander* sabe por un sueño o por una enfermedad, durante la infancia, que debe curar a su prójimo. Cuando es adulto sigue una preparación de ayunos en la cima de un cerro, un mes cada año, durante cinco años. Al término de esta iniciación debe construir una flecha de carrizo con plumas de aves atadas en la parte superior –águila, aguililla, garza- si se trata del *timokotonal*-, y debe pintar en color rojo, el número de líneas correspondientes al número de días que dura el costumbre de su familia. Utilizará otras flechas en todas las sesiones terapéuticas. Estas pueden ser flechas con copos de algodón silvestre –para el diagnóstico- o con perlas verdes o azules de chaquiras –para el "sueño" y la corrida del alma. El *curander* utiliza el humo del tabaco silvestre que emana de su pipa y por ello, se dice que él sabe fumar *kimati tachichina*, ya que el humo del tabaco llega como mensajes a los seres que envían la enfermedad y la curación. Se trata de acciones políticas, que mantiene este especialista entre las divinidades y los humanos para lograr el equilibrio social.

Los mexicaneros mencionan que en situaciones de enfermedad el águila tiene agarrada a la enfermedad. Esta última es la serpiente y nos remite a la imagen del escudo de la bandera mexicana. En las prácticas rituales terapéuticas, el *curander* le pide al águila que suelte la enfermedad, es decir, a la víbora, para lograr la curación del individuo y de su familia.

Cuando los padres de familia visitan a un especialista ritual para que los cure a ellos y a su familia, se ponen de acuerdo en el día en que comenzarán con las sesiones y se llevan las instrucciones de otorgarle, el primer día, de los cinco que durará la sesión terapéutica, una flecha con copos de algodón, la cual deben pasar por el cuerpo de cada uno de los miembros de la familia. También deben presentarse con ayuno, es decir, abstinencia de comida, agua, sal y sexual. El *curander* hará el mismo ayuno.

58 Término compuesto por el prefijo indefinido "humano" (/te:-/) y el verbo *xoxa* "embruja". En las Artes de Cortez y Zedeño (1765) y de Guerra (1900 [1692]) aparecen la entrada *xochiuiá* "encantar o enlabiar a la mujer para llevarla a otra parte o, hechizarla, enlabiar" también aparece como "dar bebedizos o hechizos para que quiera bien el hombre a la mujer". Entre los mexicaneros se aplica bien estas definiciones.

Cuando llega el momento del encuentro, que generalmente es a medio día o al ocultarse el sol, los padres hacen entrega de la flecha con copos de algodón y visualizan el altar del *curander*, con las flechas, agua, pipa, tabaco y en ocasiones una fotografía enmarcada de una imagen milagrosa católica.

El *curander* los sienta en fila, en el patio de su casa, comenzando por el padre, la madre y los hijos, del mayor al menor, viendo hacia el este. Inicia con una imploración en náhuat, dedicada a los padres eternos, al concluir inicia el recorrido de la fila, pasando sus flechas por el cuerpo de cada miembro de la familia, les asperja agua y humo de su pipa. Solicita a los padres de manifestar alguna transgresión ritual, ya que los hijos padecen la misma enfermedad. Así procede durante los cinco días, mientras llega el día en que se le revela la trasgresión mediante sueños. El día de la revelación, comenta que soñó fruta podrida y que los federales o el ejército querían destruir su altar. Recuerda con esto, los padecimientos que sufren en la comunidad, por parte del ejército, ejerciendo así una coerción. Es el momento de que los padres enuncien la trasgresión, ante el peligro de que la enfermedad los acabe. En ese momento, el *curander* solicita un pago por la transgresión, se entiende que para obtener la curación, se debe dar algo. Es el intercambio de dones que puede resarcir la falta y este pago, enfatiza, puede ser un chivito o dinero. El trasgresor dice, dinero no tengo, pero un chivito sí. El *curander* indica que en su sueño había unos federales donde se bifurca el camino, es decir, ellos permiten si el enfermo se va hacia el lugar de los muertos –el oeste- o a la vida –el este-. El *curander* insiste, ¡“veamos si me dejan comer”! Aquí se refiere a si el águila va a soltar a la enfermedad, es decir, a la víbora, para poder extraer mediante succión la podredumbre de los cuerpos de los pacientes. Comer se dice en náhuat *kikwa*, término que designa el “comer, devorar”, como el *tekuaní* “el que devora”, pero también hace alusión al grito de *nimayan* “tengo hambre”, del viejo de la danza que monta un caballo de otate, durante las fiestas patronales, frase que alude al apetito sexual.

Con la autorización de extraer la podredumbre de los cuerpos, el *curander* solicita que la fila de los miembros de la familia, ahora se disponga viendo hacia el oeste. El extrae mediante succión, la podredumbre de la fruta podrida ubicada en el estómago del hombre y en el pecho de la mujer. Su rostro refleja el disgusto del sabor de la sustancia, misma que escupe en su mano y analiza con la punta de su flecha, para posteriormente desecharla en los confines del patio casero. Señala que efectivamente se trata de *kochiste*. Para finalizar, les da a beber a cada uno, una infusión de plantas y concluye la sesión.

La ubicación este/oeste, en el camino que se bifurca, indica el camino de la vida y la muerte de los pacientes. En la sesión terapéutica, es necesario que los miembros de la familia, antes de que se les extraiga la podredumbre de sus cuerpos, estén orientados hacia el este, lugar de la vida, pero para extraerla, deben orientarse hacia el oeste, debido a que los federales quienes representan al águila, dieron la autorización de poder “comerla”. Es decir, los pacientes pueden curarse al enunciar su transgresión y al aceptar dar un pago, siguiendo la operación adivinatoria del *curander*, misma que funciona como un procedimiento judicial invertido (Zempleni, 1985:20), donde la enfermedad funciona como un regulador social.

En las sesiones terapéuticas, observamos que la trasgresión ritual, se liga también a relaciones sexuales fuera de la pareja y esto ocasiona la enfermedad en el otro miembro y en los hijos. La fruta podrida a la que alude el *curander*, no es otra cosa que la transformación en podredumbre de los fluidos intercambiados en la relación sexual. De manera que Tepusilam está representada por la enfermedad. La aceptación de la transgresión y el pago ante la falta, son las premisas para que el águila deje extraer la podredumbre del cuerpo de los pacientes. Aquí el *curander* se parece al *tsopilot* “zopilote”, ave carroñera. Este llega a acuerdos con el águila, los federales y el ejército, -autoridades y transformaciones del águila, solares- para que no le destruyan su altar, para que le dejen extraer la enfermedad y para que dejen al paciente en el lugar de la vida. La enfermedad se ubica en el cuerpo

del hombre en el estómago, mientras que en el de la mujer, en el pecho. Este último, es la parte del cuerpo de Tepusilam, la que heredaron de ella los humanos *takakekeketik* "cosa que tiene mi cuerpo". Se trata del torso, una parte de los antebrazos y sin cabeza, como si fuera una serpiente. Es donde se ubica el íhio "aliento" que ennegrece con las enfermedades pues el solar se obtiene al nacimiento. La falta de apetito y el desarreglo social depende de la acción del *curander*. Los hijos padecen también la enfermedad de los padres debido a que son seres tiernos, pues aún no alcanzan la madurez mediante los rituales, del cuerpo del adulto. Esta enfermedad debe ser atendida, para evitar que el niño pueda morir, pues como se dijo, el "sueño" se expresa también por "tener difunto". En los rituales que cortan el vínculo entre los muertos y los vivos intervienen otros procesos de transformación.

### Timokotonal "nos trozamos"

Este ritual se dedica a un difunto y se efectúa al año o años después de su fallecimiento. En realidad, el tiempo lo determina la colectividad en cuestión, debido a las enfermedades que el difunto envía a los vivos. Estas enfermedades se reconocen como una señal que obliga llevar a cabo el *timokotonal*, para evitar que acaben con los animales o con las personas. Si se trata de un difunto, miembro de una familia, el linaje ritual al que pertenece lo organiza. Pero si se trata de un especialista del costumbre comunitario, son las autoridades y los miembros de la comunidad los concernidos. El lugar donde se efectúa puede ser el patio de una vivienda, el patio del costumbre del linaje o el de la comunidad. Previamente, cada padre de familia aporta al *curander* una flecha con un copo de algodón atado a ésta; también un nudo de lana negra para que sean transformados en hilos blancos y negros, respectivamente. El *curander* guía este ritual y acordada la fecha, todos se reúnen en el patio en cuestión, al anochecer. Niños y adultos están presentes. Un altar elevado de carrizo con pétalos de flores amarillas de *sempaxochit* en el piso, conforman un camino perpendicular dirigido hacia el oeste. Este camino guía la ruta que seguirá el aliento *ihio* del difunto hasta el altar y su regreso al oeste. Los participantes se sientan en fila, en el suelo, de frente al altar, mientras que el *curander* pasa el hilo de algodón entre un miembro y otro, atándolos como una planta que crece como una guía. Enseguida, hace una madeja con este hilo y lo conserva hasta depositarlo en la cueva del patio del linaje o de la comunidad, según sea el caso. Enseguida emite gritos, es la señal de que el difunto ha llegado. Habla con él, le pide que se acerque pues en el altar le han dejado tortillas para que coma y agua. Insiste en que exprese su inconformidad. Cada uno de los presentes expresa las diferencias que tuvieron con el difunto, le solicitan su comprensión, preparándole comida para que se vaya tranquilo. Enseguida, el *curander* pasa por entre cada persona de la fila, el hilo de lana negra, haciendo un gesto como si lo trozara entre una persona y otra. Al concluir, hace madeja el hilo negro y en un fuego ubicado al oeste del patio, lo quema. Despide al difunto y todos se disponen a descansar.

El hilo blanco se denomina *istak* "blanco, sal" y el negro, *tiltik*, colores asociados a la vida y a la muerte o la enfermedad, respectivamente. Estas dicotomías existen de otra forma en el *timokotonal*, como el este y el oeste, siendo el *curander* quien interactúa entre estos mundos; el de los humanos y el de los ancestros. Los mexicanos dicen que los difuntos se van al mundo de los muertos, al *chamét* y allí se encuentran bailando, tomando cerveza o mezcal, como en las fiestas, pero en tiempo de lluvias pueden salir en calidad de rayos. A esto se debe que cuando el viejo de la danza, participante en las fiestas patronales, entabla un diálogo con las autoridades, denominadas "locos furiosos" *tahuelilom*. Estos últimos son mal hablados, tienen una vida sexual desarreglada y tienen a las almas presas, como en una cárcel y las dejan salir en tiempo de lluvias. A esto se debe que el *timokotonal* no se efectúe durante las lluvias para evitar un mayor daño. Vemos diseñarse el mundo de Tepusilam, de la víbora en una gama amplia de personajes, espacios y colores: enfermedad y muerte, el negro, el oeste, el mundo de los muertos, el difunto, la noche, los locos furiosos, es decir, el mundo otro. Pero, Tepusi-

lam posee características de ambos sexos, se transforma en hombres, mujeres y animales, como los nahuales. Lo anterior puede ser comprensible desde el momento en que el mundo actual mexicano y su movimiento, nace del sacrificio primero. El mundo posee las características de la "vieja de fierro", las del movimiento y del mundo nuevo.

### Malina "torcer la cuerda"

Con la noción de *malina*, se designa el movimiento del mundo. Se utiliza para referir las evoluciones del baile alrededor del fuego, durante el primer costumbre y los contemporáneos, cuando se separa el mar del cielo *ilwhikat*, dejando el espacio humano *kaha takeketik* "donde hay cosas con cuerpo de hombre"; la aparición de la *wey sital* "estrella grande" y posteriormente, del sol -en el primer costumbre donde Tepusilam bailó-. Señala también el movimiento de las constelaciones en la bóveda celeste, el de las estaciones del año, al nacimiento humano, a los planos del mundo y al oeste, lugar de los muertos, todos unidos por la "cuerda torcida del sol" *tonamalintonat*.

Recordemos que cuando el sol nace, aparece también la estrella grande. En un mito se indica que la estrella grande es el soldado de cristo, es decir del sol. El soldado aparece también durante la semana santa y se reconoce como el *timinani* "arquero". Es una persona que trata de flechar a una penca de nopal ubicada en el atrio de la iglesia, ambos en una posición del eje norte-sur. A la penca de nopal se le identifica como el diablo o *xolo* "divinidad de doble naturaleza". El arquero flecha al diablo, pues a *xolo*, ya que este a su vez perseguía a cristo. Observamos en estos procesos de transformación una permanente: la muerte para la regeneración de la vida.

### Conclusión

El sacrificio, la muerte, la enfermedad, la salud, la vida y su regeneración, aparecen en léxico náhuat recubriendo las formas de los grupos 'el' o 'il', que cobran el sentido de "curva", "vuelta" y regreso. López Austin (1989), TI:200-208 indica que estas formas se aplican para la memoria y el olvido: "enrollar" (*ilacatzoa*), "atar" (*ilpía*) y "cosa torcida" (*ilacatzihui*). Son también los de "día", (*ilhuicatl*) "cielo", (*ilhuitl*) "fiesta". Entre los mexicanos los términos "atar" y "trozar" evocan el movimiento del mundo en donde la muerte, el sacrificio, es indispensable para la renovación de la vida. Esta idea aparece de forma clara en la cacería del venado durante el costumbre. El venado es cazado y desollado, su piel se coloca en el altar y en el costumbre, la noche del baile, se representa una cacería donde un personaje perro, persigue al personaje venado que porta la piel del animal. Al alba, logran capturarlo en un corral humano, en donde el perro se le tira encima. La carne del venado es utilizada también para la preparación de la comida ritual, la cual es consumida la mañana, al concluir el baile del costumbre. Siguiendo a Bloch y Parry (1982), estaríamos frente a una predación negativa, donde la muerte es necesaria para la obtención de la vida, ya que el cazador presencia el último aliento del venado. Pero al mismo tiempo, se trata de una predación positiva, ya que la presa se consume. Aquí el venado evoca a Tepusilam, en el primer costumbre pues de su cuerpo se elabora también la comida ritual, la cual es consumida por los presentes. Su muerte, así como la del venado evocan la necesidad del sacrificio para la renovación de la vida.

En las transformaciones que sufren los personajes, antes aludidas, observamos también que se dan en temporalidades y en espacios específicos. La noche, a medio día, al anochecer; en el patio de la casa durante las sesiones terapéuticas, en el patio del costumbre, en el atrio de la iglesia con el arquero y la penca de nopal, en el monte con la cacería del venado o cuando a los viajeros caminantes se les aparece el nahual o la víbora. Es Tepusilam en todas sus versiones y con sus características, que junto

con su contraparte se expresan mediante los hilos de la vida, blanco y negro, en el *malina* “torcer la cuerda”, noción que evoca el movimiento del mundo, mediante los hilos.

## Bibliografía

Alvarado Solís, Neyra, (1996), *Oralidad y ritual: “El dar parte” en el xuravét de San Pedro Jicoras, Durango*, México: Casa Hidalgo, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Alvarado Solís, Neyra, (2004), *Titalpí...timokotonal, Atar la vida, trozar la muerte, el sistema ritual de los mexicanos de Durango*, México: UMSNH-Exconvento de Tiripetío.

Bloch, Maurice y Parry Jonathan, 1982, “Introducción” en Bloch, Maurice y Parry Jonathan (eds) *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge Press, pp. 1-26.

Cortez y Zedeño, Gerónimo Tomás de Aquino, (1765), *Arte, vocabulario y confesionario en idioma mexicano: como se usa en el obispado de Guadalajara*, Guadalajara, Puebla de los Ángeles.

Guerra, fray Juan (1900 [1692]), *Arte de la lengua mexicana que fue usual entre los indios del Obispado de Guadalajara y parte de Durango y Michoacán* escrito en 1692 por fray Juan Guerra, prólogo de Alberto Santoscoy, Guadalajara, Ancira y Hno.

López Austin, Alfredo, (1989), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. I y II etnología-historia, serie Antropológica no. 39, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Zempleni, Andras, (1985), “Les maladies et ses causes. Introduction”, en *L’Ethnographie*, Tome LXXXI, Numero 96/97, publicado por la Sociedad de Etnografía de París, pp. 13-44.

CAPÍTULO X

EL WITARU, LA SERPIENTE CUIDADORA  
DEL AGUA. TRADICIÓN ORAL Y  
SIMBOLISMO ENTRE LOS RARÁMURI  
(TARAHUMARAS) DEL NORTE DE MÉXICO

**Abel Rodríguez López**

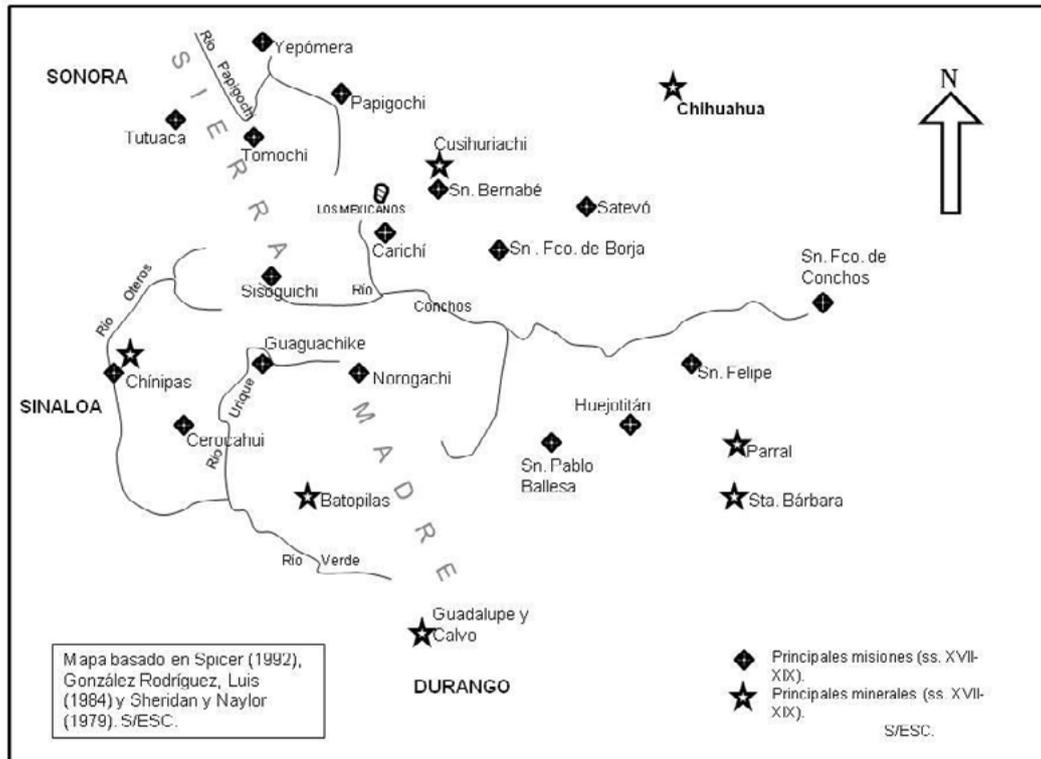
*Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Extensión Creel*

CAPÍTULO X

EL WITARU, LA SERPIENTE CUIDADORA DEL AGUA. TRADICIÓN ORAL Y SIMBOLISMO ENTRE LOS RARÁMURI (TARAHUMARAS) DEL NORTE DE MÉXICO<sup>59</sup>

Abel Rodríguez López

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Extensión Creel



**E**n el norte de México, al suroeste del Estado de Chihuahua, existe la región llamada sierra Tarahumara. Territorio conformado por 17 municipios que abarcan aproximadamente unos 65,000 km<sup>2</sup> (González, 1982). Este territorio es el origen de las cuencas hidrológicas de los ríos conchos, fuerte, mayo y yaqui, y cuenta con 3 nichos ecológicos diferenciados: los valles orientales donde se desarrolla la ganadería; las altas cumbres boscosas donde se produce pino y encino; y, los barrancos occidentales donde existen yacimientos de oro y plata. Se trata, además, de un territorio estratégico para la biodiversidad en el norte de México pues cuenta con áreas de bosque virgen de pino y de pino-encino que albergan 325 plantas medicinales y 150 alimenticias así como con 264 especies de animales (Sariego, 2002), entre los que destacan 11 tipos de serpientes (dos culebras y nueve víboras).

59 Los rarámuri a quienes me referiré aquí habitan la zona sur del municipio de Carichí en el estado de Chihuahua. Se trata de una región conformada por los ejidos de Naráachi, Tewaterichi, Wawachérare, Chinéachi y Bakiachi. Rarámuri es el etnónimo de estos indígenas, también conocidos como tarahumaras, población indígena habitante de la así llamada sierra Tarahumara. Según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011), en el estado de Chihuahua actualmente viven unas 85,316 personas de 3 años y más, hablantes de la lengua rarámuri.

Nombre rarámuri	Traducción raram	N. Castellano	N. Científico
Ba'ró	Culebra de agua	Culebra de agua mexicana	<i>Thamnophis eques virgatenus</i>
Makarachi	Culebra de agua	Jarretera	<i>Thamnophis rufipunctatus</i>

Tabla 1. Culebridos o culebras existentes en la sierra Tarahumara de Chihuahua (fuente: el autor)

Nombre rarámuri	Traducción raram	N. Castellano	N. Científico
Rimakóa	Serpiente gigante	Boa	<i>Boa constrictor tarahumarensis</i>
Chachámuri	Víbora de cascabel	Crótalo de las rocas bandedada	<i>Crotalus lepidus klauberi</i>
Sayáwi	Víbora de cascabel	Cascabel de cola negra mexicana	<i>Crotalus lepidus</i>
Shinówi	Víbora de cascabel	Cascabel diamante occidental	<i>Crotalus atrox</i>
Ru'rurú	Víbora de cascabel	Cascabel de Nariz Arrugada de Chihuahua	<i>Crotalus willardi silus</i>
Wasini	Víbora roja	Coralillo de Sonora	<i>Micruroides euryxanthus</i>
Renórowa	Chirrionera	Chirrionera Rayada	<i>Masticophis taeniatus</i>
Okósini	Panza amarilla	Chincuatilla	<i>Diadophis regalis</i>
Banagásuri	Coralillo rojinegra	Sonorita	<i>Lampropeltis pyromelana</i>

Tabla 2. Víboras existentes en la sierra Tarahumara de Chihuahua (fuente: el autor)

Como indica la etnografía hecha entre los rarámuri, los marcos en que se representa a la serpiente son muy variados. Y así se ha hablado sobre la confección del atuendo ordinario, el ritual y elementos rituales, la coreografía dancística y los mitos, la decoración de templos, la artesanía y los textiles por mencionar sólo algunos marcos relevantes (Aguilera, 2014; Bonfiglioli, 2010; Lumholtz, 1981 [1902] t.I: 348; Martínez, 2012; Parra, 2001). En lo siguiente voy a hablar de la figura del *witaru*, una serpiente mencionada tanto en las crónicas como en las etnografías contemporáneas pero poco analizada. En primer lugar, apuntaré algo sobre la tradición oral en relación con las serpientes del agua. En segundo lugar, siguiendo de cerca la propuesta turneriana del análisis de los símbolos, y auxiliado del concepto de *Agencia* de Alfred Gell, me propongo interpretar el simbolismo subyacente de esta importante figura en la mentalidad rarámuri para concluir proponiendo, a partir de sus propiedades simbólicas, una posible estructura semántica.





Serpientes como artesanías rarámuri. Fotografías del autor



## 1. La serpiente del agua en la tradición oral

En la tradición oral sobresale la historia acerca de una enorme serpiente que habitaba el agua. Esta figura, se dice, aparecía en épocas de fertilidad de la tierra, y era devoradora de niños rarámuri. Amenazaba con destruir todo si no se le daba de comer infantes. Al acordar los rarámuri acabar con este ser acuático, una vez que apareció, como eventualmente lo hacía, le ofrecieron abrir grande el hocico, para llenárselo de niños, llenándose por el contrario de rocas ardientes que previamente los rarámuri habían puesto al fuego. Con la muerte de la gran serpiente, los rarámuri quedaron libres y felices, y así festejaron. Incluso, se dice, esta es la razón por la cual comenzaron los rarámuri a hacer *yúmari*. Una importante ceremonia básicamente petitoria de la salud, de la lluvia, y de agradecimiento, etc.



El mito, pues, presenta a la serpiente del agua como habitante del abajo. Característica que la ubica entre los entes que hacen daño a los seres humanos y que están relacionados con el inframundo.

Sin embargo, en otros contextos de la misma tradición oral, las serpientes aparecen como relacionadas con el mundo de arriba, es decir, con una idea contraria. Así lo muestra una forma de iniciación entre los chamanes-*owirúame*. El siguiente relato de uno de ellos quien como parte de su iniciación visitó las tres casas de arriba (el cielo tripartita), me dijo que,

En la primera casa estaban Juan bautista, las serpientes y otros animales con mucha agua. En la segunda casa, estaban Jesucristo y las almas de los antiguos rarámuri, no hay de los mestizos. Allí está muy bonito, hay muchas flores y cada quien tiene su casa, como aquí, pero está más bonito que aquí. En la tercera casa viven los que dicen los rarámuri que son Padre y Madre, y las almas de los rarámuri que no han nacido..... .



Detalle del altar de la capilla de Naráachi, Chih. Fotografía del autor

El relato presenta a las serpientes del agua como habitantes de arriba, cercanas al destino final de las almas rarámuri. Esto, a su vez, las caracteriza como posibles seres benignos más que malignos. Ahora bien, basado en la propuesta de Turner (2007), voy a ofrecer algunos datos que nos acerquen a una interpretación simbólica con base en la valoración de las propiedades del *witaru* fijándonos, primero, en sus características externas y observables; segundo, observando las interpretaciones indígenas (de especialistas y fieles) para, en tercer lugar, ofrecer una conclusión elaborada por mi parte. Estos tres pasos de la observación empírica se relacionan básicamente con tres niveles de sentido, también propuestos por Turner, los cuales son: el nivel exegético, el operacional y el posicional. Comienzo entonces con el nivel exegético.

## 2. El simbolismo del *witaru*

### 2.1. Nivel exegético

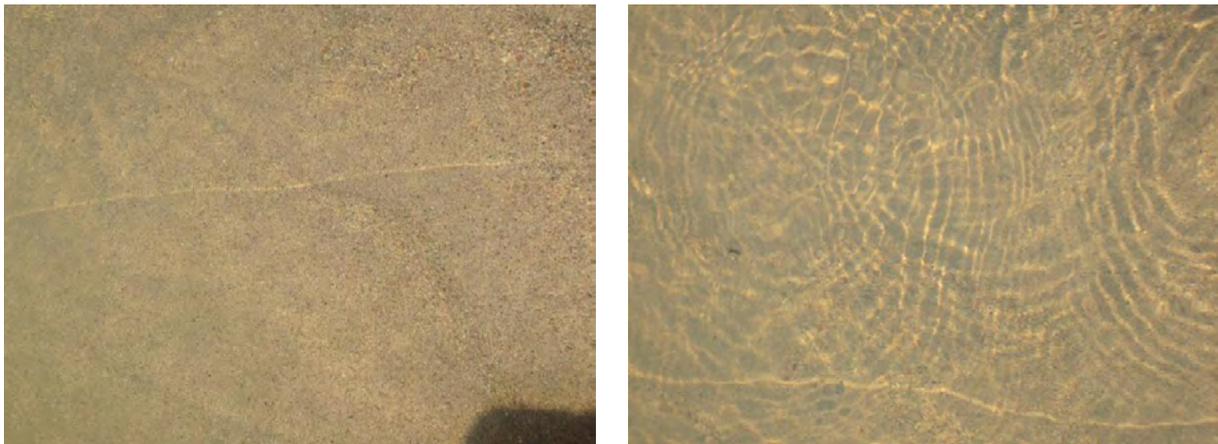
Cuando se les pregunta a los informantes qué es el *witaru* todos coinciden en señalar, más o menos, en que es una serpiente que cuida el agua y vive en el fondo de todo cuerpo que contenga el líquido vital. Ahora bien, cuando se les pregunta a los rarámuri qué tipo de serpiente es, y se les señala alguna en físico o acerca de las que ellos mismos han identificado para mí, ellos sólo indican que se parece a esas serpientes pero no es ninguna de las que podemos ver. Por su parte un especialista ritual de Naráachi me dijo que el *witaru* es una serpiente que tiene el color del agua por eso es como invisible y sólo la pueden ver aquellos que "saben ver", es decir, los mismos especialistas rituales llamados *owirúame*, y esto sólo durante el sueño. Según él es falso que el *witaru* tenga pies, como alguna etnógrafa recientemente así lo ha afirmado.



Culebra de agua. Fotografía de Alejandro Rodríguez, 2013

## 2.2. El witaru: ofidio real o fenómeno refractario

Siguiendo la pista indicada arriba, acerca de cómo el *witaru* podría ser del color del agua, a principios del mes de septiembre del año 2014, es decir, a mitad de la temporada de lluvias en la sierra Tarahumara, visité la región de Cusárare, donde hay una importante cascada y muy cerca de ésta se han formado muchos estanques de agua. Allí, un rarámuri adulto me volvió a decir que el *witaru* no era una serpiente visible, como las que podemos ver reptar por allí sino “una que vive en el agua”, ¿qué significado podía tener esto? Observando detenidamente un estanque me di cuenta que se refería a lo que nosotros llamaríamos un fenómeno refractario que, debido a su continuo movimiento, sobre la superficie del agua y al fondo de ésta, es un poco difícil captar adecuadamente en una fotografía. Una figura similar le fue descrita a Aguilera por una de sus informantes, María Luisa Chacarito, quien describió a la serpiente como “no muy grande...muy brillante, como brilla un espejo en el sol, y cuando mueve mucho la cola se derrite” (Aguilera 2014: 130). Una descripción que coincide con lo visto por nosotros, esta serpiente parece crecer y decrecer hasta “esconderse” en el fondo del estanque hasta desaparecer como si se ocultara dentro de la tierra. Es precisamente en lo que coinciden en señalar todos los informantes, que el *witaru* vive en el fondo del agua y aunque a veces sale a la superficie es muy difícil observarlo y esta es la causa por la cual no se dan más datos acerca de su color, textura, longitud, incluso sobre su aspecto físico general, etc.



Fotografías del autor que muestran el fenómeno refractario que podría ser interpretado por los rarámuri como el cuerpo del *witaru*

## 2.3. Cultura material y cultura simbólica

Ahora bien esto no significa que las serpientes que en un momento dado todos podemos ver, no tengan ninguna significación entre los rarámuri. En términos históricos, Ratkay afirmaba que los rarámuri las consumían “además comen ratones, lirones, serpientes y lagartijas grandes con lo que ahora se alimentan los más pobres” (*apud* González, 1982: 185), y según los misioneros Tardá y Guadalajara, en la época colonial, uno de los ídolos que tenían estos indígenas era una serpiente “mediante el cual averiguaban el futuro” (*ibídem*: 113). En términos del presente etnográfico, nosotros hemos registrado que una de las formas en que los especialistas rituales rarámuri reconocieron que la deidad máxima (*onorúame*, ‘el que es padre’) les pidió serlo fue precisamente cuando, siendo jóvenes, se cruzaron con alguna serpiente de cascabel (Rodríguez, 2010: 153). Por otro lado, para los simples fieles, el hecho de observar una culebra dentro de algún cuerpo de agua parece remitirlos, de una u otra manera, a la idea del *witaru*.

En términos de la cultura material, a pesar de la amplia gama de serpientes en la región tarahumara, los rarámuri niegan comer carne de reptil. Hasta donde yo he podido observar algunos de ellos disecan cualquiera de las cuatro cascabeles (tabla 2) para posteriormente machacarla y, diluida en alcohol, utilizarla como remedio para las reumas. Yo no he podido corroborar que realmente las coman como reportó Zingg (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 218) que sí lo hacían, después de cortarles la cabeza. Pennington añade tan sólo que el tipo *chachámuri* era hervida y comida (Pennington, 1996 [1963]: 135). Tampoco he corroborado que hoy empleen la grasa de víbora para usos rituales como lo reportaron tanto Lumholtz (1981 [1902] t.I: 268) como el mismo Zingg (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 218). Un uso más que he observado en algunas regiones (Norogachi y Samachike) donde se danza un baile “zapateado” llamado *pascol*, es que algunos, al matar el tipo *sayáwi* de estos animales, solamente se quedan con el cascabel para eventualmente unirlo a una especie de sonaja (hecha de capullos de mariposa secos o de pezuñas de venado) que ciñen a los tobillos, a veces a la cintura, para añadir música y ritmo a la danza mencionada, ejecutada bajo la melodía del violín, especialmente en semana santa.

Si bien el *witaru* puede ser un ofidio real o bien ser un fenómeno refractario o simplemente la consideración de un ente cosmológico que forma parte de las creencias de los rarámuri, resulta muy importante entender que cualquiera de las interpretaciones y terminologías, que parten de la visión naturalista, animista o cualquiera otra, es insuficiente porque el lenguaje en sí mismo es insuficiente. Como señaló el filósofo vasco Xavier Zubiri (1982), el lenguaje, el logos, empobrece la realidad primeramente aprehendida por nuestros sentidos, realidad que, como primera impresión en éstos, es mucho más rica que todo lo que se pueda decir o expresar sobre esta.

Sea lo que fuere, en el nivel exegético, la mayoría de los rarámuri creen que el *witaru* es la serpiente que cuida el agua en todo cuerpo que contiene el líquido vital: Ríos, charcas, pozas, estanques y aguajes, lagos o lagunas. De este modo, un primer elemento en importancia con el cual los rarámuri relacionan al *witaru* es el agua. El *witaru* habita y cuida que el agua permanezca en su lugar, que no se seque y, además, que permanezca limpia. Pero antes que nada, los rarámuri muestran que al *witaru* se le teme y por eso las personas evitan en lo posible permanecer mucho tiempo dentro de un río —cuando se bañan por ejemplo— o cerca de cualquier otro cuerpo de agua, así como de pasar innecesariamente cerca de un aguaje o poza que contenga un poco de agua.

#### 2.4. Ritualidad y *witaru*

La relación del *witaru* con el elemento acuífero se pone de relieve, también, en el hecho de que una de las razones importantes por las cuales los rarámuri piden el bautismo católico, en donde el símbolo relevante es el agua, es para que los párvulos no sueñen con aquella serpiente y, de soñar con ésta, no enfermen (Rodríguez, 2010: 128; 2013). La hinchazón de pies, piernas, brazos o estómago se explica, por ejemplo, por ese hecho; es decir, es probable que quien padezca estos males haya soñado con el *witaru*. Este tipo de hinchazones en alguna parte del cuerpo es una enfermedad que siguen atendiendo primeramente los especialistas mencionados, los *owirúame*. Una cura para “sacar el agua de estas partes del cuerpo” es la práctica de un ritual que incluye el baño de vapor para el paciente, como lo muestra el siguiente relato que me narró una mujer rarámuri de Chinéachi, (16/1/2008),

Una vez soñé que el *witáru* se acercaba a donde yo estaba sentada y se me enredaba en todo el cuerpo hasta la cabeza. Me dijo mi mamá que eso había yo soñado porque un día antes yo había pasado cerca del aguaje que está río abajo y que llaman “ojo caliente”. Yo no creía realmente que sucedería, pero luego que soñé eso, me enfermé, se me hinchó el estómago y no podía caminar bien. Dos días ni me levanté de la cama. Cuando pude caminar

un poco, mi mamá me llevó con el *owirúame* y él me dijo que matara cuatro gallinas y que hiciera *batarí* [tesgüino] y que calentara piedras [temascal o baño de vapor]. Después me llevaron allí y él me curó. Luego me alivié y aquí ando.

Este relato nos remite al segundo y tercer elementos con que los rarámuri relacionan al *witaru*, el sueño y la enfermedad pero también con las piedras calientes con las cuales se eliminó a la gran serpiente del mito, mismo elemento con el que se pretende eliminar ahora la enfermedad provocada con el sueño del *witaru*.

De este modo, soñar con el *witaru* es relevante en tanto que a partir de este hecho se motiva parte importante de la ritualidad lo que a su vez creará relaciones representativas en la sociedad rarámuri pues la enfermedad provocada por éste llevará a los enfermos a visitar a los especialistas rituales quienes pueden diagnosticar una mala relación entre el enfermo y el *witaru*, y así dar pie al ejercicio ritual que congrega a familiares y vecinos. La razón más común de haber soñado con el *witaru* podría ser no haber ofrecido alimento a la serpiente después de haber bebido agua de algún estanque, poza o aguaje e incluso de un río o arroyo, inclusive, como indica el sueño narrado, por haber pasado cerca de un aguaje con total descuido o incredulidad.

### 3. ¿Qué significa *witaru*?

En 1683, el jesuita croata Johannes Ratkay escribió que los tarahumaras creían en un “dios que llamaban *terégori* (“el de la casa de abajo”), al que tenían por señor del mundo inferior; creían que era un lobo y que mataba a los hombres” (*apud* González, 1982: 111). Según González, Ratkay dice que “le llamaban también *witaru*, ‘el que es mierda’”. Es enemigo de los hombres y enemigo de los habitantes de arriba (*ibídem*: 112). En otro texto, el mismo González (1987) dejará en claro que la traducción “el que es mierda” es de él y no de Ratkay quien, de hecho, nunca dice que se trate de un animal acuático sino de uno más bien terrestre y no de un reptil sino de un mamífero y cuadrúpedo, Ratkay dice específicamente “un lobo”.

Más de 200 años después el explorador noruego Carl Lumholtz, registró la siguiente información acerca de unas culebras de agua: “cada río, fuente y ojo de agua tiene su culebra a quien se debe que el líquido mane de la tierra; y como dichas serpientes se ofenden fácilmente, los tarahumaras levantan siempre sus chozas a cierta distancia de las corrientes y evitan acostarse junto a la orilla cuando van de viaje” (Lumholtz, 1981 [1902] t.I: 392-393). Este autor dice que las llamaban *Hualula* (*warura*) que en lengua rarámuri significa ‘grande’. Lo que sugiere que probablemente los rarámuri no comprendían la pregunta de Lumholtz sobre las características de la serpiente.

Ya entrado el siglo xx, al hablar sobre las creencias de los tarahumaras de Samachike, Bennett decía que los seres acuáticos son habitantes de “los hoyos y remolinos de los ríos. Se apoderan de las almas de los que pasan cerca, y las retienen para obtener rescate. Se los describe como serpientes de cascabel del tamaño de pinos. Incluso se teme a los reales, pues se cree que devoran las almas de los niños. De todos los animales vivientes esta es la única que carece de alma” (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 495). El autor no da el nombre de dicha serpiente, y es realmente extraño que estos acuciosos etnógrafos no nos ofrezcan el nombre dado a las serpientes del agua por los rarámuri.

En lo que respecta al otro texto, aparecido en la década de los ochentas del siglo pasado, en el que González decía que *witaru* significaba ‘el que es mierda’ (1987: 335 nota al pie 43), a mi modo de ver, el etnohistoriador mexicano se dejó llevar con simpleza por la raíz *wita* del verbo *witamea*, es decir, ‘defecar’. Por su parte, Anzures y Bolaños (1993) siguió una traducción similar, para el término

*witaru*, hecha por el jesuita David Brambila, para quien en su *Diccionario tarahumar-castellano* (1970: 608) el *witaru* es un animal que “algunos rarámuri identifican con el demonio” y lo traduce como ‘excremento’. Más recientemente, Martínez (2008: 35, 135), probablemente siguiendo esta misma traducción, parece cometer un doble error al hablar de *wiatafareame*; primero, porque en el término incluye una “r” líquida intermedia (vibrante) inexistente en la lengua de los rarámuri y, o bien, si quiso representar la retrofleja no eligió el gráfico correcto; segundo, porque hablando de un reptil traduce el término como “el que tiene los pies de mierda”. Todavía en un intento más reciente, Martínez (2012) dice que el *witaru* es un animal pero no dice qué tipo de animal es y más bien señala que “junto con las serpientes” hace daño asustando y robando las almas de los niños, algo dicho 90 años atrás por Bennet y Zingg.

Todos estos autores han encontrado que el *witaru* es un ser únicamente maligno y dañino para las personas. Sin embargo, como hemos visto antes, nuestra etnografía llevada a cabo en la región conocida como Alto Río Conchos demuestra que en esta visión las serpientes no sólo habitan el mundo de abajo, también son habitantes del mundo de arriba, además de que observando el sentido operacional se muestran aspectos positivos del *witaru*. En el siguiente apartado señalaré mi postura acerca del significado del término *witaru*.

#### 4. Sentido operacional

Aunque ningún informante relaciona directamente al *witaru* con la serpiente del mito, como ya podemos barruntar si hay alguna relación, y aunque por ahora observamos cómo, tanto la exégesis indígena como el mito, y las interpretaciones sobre el término *witaru*, sólo nos muestran el polo negativo de esta figura, en un sentido operacional encontramos rasgos positivos del ofidio. Hemos visto que las serpientes no sólo viven abajo sino también arriba y esta idea connota una posible ambivalencia en la consideración sobre estos animales por parte de los humanos. Como he dicho arriba, en la actualidad el *witaru* es considerado como el cuidador de las aguas, una especie de “guardián” sin el cual la vida correría peligro. De allí que no sólo se le teme y/o respeta sino que, para mantener una buena relación con él, se le ofrece comida de vez en vez y cada vez que se bebe el líquido vital de algún cuerpo de agua y este hecho relaciona varios aspectos del mito con la operatividad actual: al reptil se le ofrece alimento esparciendo en el agua un poco de maíz molido, se le agradece verbalmente o se le pide perdón por no tener en ese momento alimento que ofrecer. No se tiran piedras porque eso ocasionaría molestia, no sólo al *witaru* sino también a otros seres acuáticos que se cree habitan el fondo de las aguas. El circuito de reciprocidad que se crea motiva, al mismo tiempo, una relación que deberá ser equilibrada entre el *witaru* y los rarámuri. Una relación que expande la dimensión social entre humanos y no humanos, y en la que el hecho de que el *witaru* sea recíproco, cuidando el líquido vital, y en el fondo cuidando la vida misma de los humanos, saca a la luz este talante positivo del ofidio. Vemos pues que, aun cuando el discurso de los rarámuri enfatiza el aspecto negativo de la serpiente, es decir, que puede enfermar a las personas, el modo de operar la relación con esta figura apunta a una contradicción que indica una consideración positiva hacia ésta.

A partir de los datos anteriores y para señalar mi postura sobre el significado del término *witaru*, siguiendo en esto al lingüista francés André Lionnet, especialista de la lengua rarámuri, quiero sugerir la siguiente traducción del término *witaru*. La partícula *wi* con la cual comienza el término *witaru* remite a la idea de algo largo o alargado (reata, lazo) (Lionnet, 2002, t.I: 142); así también ocurre con el tiempo presente del indicativo del verbo posicional *wirí* (estar alargado o erguido o de pie); notemos también que, con una doble vocal, *wíi* significa ‘enredar’ (*idem*). La primera partícula (*wi*) nos remite al cuerpo alargado de la serpiente y la segunda (*wíi*) al modo en que el *witaru* es capaz de atacar (enfermar) a

una persona, como hemos visto, durante el sueño; es decir, enredándose en el cuerpo de un sujeto. En nuestra región de estudio términos como *wi*, *wira*, *wita*, *wía* significan lazo, reata e hilo para amarrar algo, y el sufijo *-ru* significa 'brotar' o 'crecer'. Con lo anterior quiero sugerir que *witaru* significa 'el que crece largo' o 'el que es largo', nombre que connota la posible acción de enredarse, remitiéndonos así a la serpiente que se enreda y puede enfermar, como indicaría lo apuntado en el nivel exegético. Al menos la traducción de 'el que crece largo' toma en cuenta datos etnográficos relacionados con el *modus operandi* de esta serpiente.

#### 4.1. El *witaru*, un símbolo dominante

Debido a que el *witaru* motiva acciones rituales que forman parte de algunos procesos sociales, hablamos de un elemento simbólico entre los rarámuri, y en lo que sigue quiero considerar al *witaru* como un símbolo dominante, inspirándome en Turner (2007) quien reflexiona sobre la estructura semántica y las propiedades de los principales símbolos del ritual *ndembu*. Voy a considerar al *witaru* como un símbolo dominante, primeramente, porque "tiende a convertirse en un foco de interacción" (íbidem: 25), pues en torno a él las personas se movilizan y realizan actividades simbólicas y rituales; y, además, porque es poseedor de una agencia potente que lo ubica entre los símbolos relevantes del pensamiento rarámuri actual.

La agencia inherente a este tipo de símbolos, es lo que Gell (1998: 16) ha llamado *agentividad social* cuando expresa esta cualidad,<sup>60</sup> *attributable to those personas (and things...) who/wich are seen as initiating causal sequences... events caused by acts of mind or will or intention...*, en donde un agente es la fuente originaria de que las cosas ocurran:<sup>61</sup> *is one who 'causes event to happen'... An agent is the source, the origin, of causal event, independently of the state of the physical universe* (ídem). El *witaru*, como un símbolo agencial es así un agente social porque es causa de acciones sociales (íbidem: 17) por ejemplo de enfermedades, procesos curativos y de búsqueda de la salud, creencias y relaciones vecinales. Según Gell, la agencia social emana incluso de las cosas ya que "el otro" inmediato, en una relación social, no es siempre "otro ser humano" (íbidem: 18). Así, pues, el *witaru* es un símbolo dominante cuya agencia social, como veremos, se hace patente en las relaciones representativas que se desprenden del trato de los rarámuri hacia éste y viceversa. Con estos presupuestos paso ahora a considerar el sentido posicional de este símbolo dominante.



Cascada de Cusárare (fotografía del autor, 28/9/ 2014)



Lago de Areareko (fotografía del autor, 17/8/ 2014)

60 "Atribuible a aquellas personas (y cosas) quienes/las cuales son vistas como iniciadores de secuencias causales [...] eventos causados por actos mentales, de voluntad o intencionales [...]" (traducc. ARL).

61 "Es uno que causa eventos que ocurren [...] un agente es la fuente, el origen, de evento causal, independientemente del estado del universo físico" (traducc. ARL).

## 5. Sentido posicional

En un sentido posicional, sentido que se deriva de la relación de este símbolo con otros más, como hemos visto, el *witaru* se relaciona con la enfermedad, la salud, los sueños, algunos procesos curativos, el agua, y por tanto con la vida y la reciprocidad, de donde se infiere que también con la muerte y las sequías, etc., por ello, cimienta componentes importantes de la organización social y es motor primero de algunas prácticas y creencias entre los rarámuri.

Una de las características principales de este símbolo dominante es que unifica significados dispares y, por tanto, su sentido está polarizado. Y así se entiende cómo es que el *witaru* es tanto concebido como algo negativo en las relaciones con los rarámuri tanto como algo positivo porque así como puede enfermar a un individuo también ayuda a mantener el agua en sus sitios, y esto favorece a la vida del grupo.

Se trata de un símbolo dominante, también, en tanto que representa un símbolo antiguo, esto es lo que sugiere, por ejemplo, el hecho de que el término *witaru* sea intraducible al castellano incluso por los más avezados rarámuri bilingües, ni por los especialistas ni por los simples fieles. Y aun cuando en apariencia el *witaru* necesita del agua, símbolo muy importante en diversos espacios rituales, para ser concebido y hasta para tener existencia, realmente no parece necesitar de otros símbolos para existir como tal (Turner, 2007: 22, 35). Incluso, podríamos decir, el agua existe, o al menos permanece en sus sitios, gracias a la existencia del *witaru*, quien, para algunos rarámuri evita las sequías.

Bajo el presupuesto de que todo símbolo es multívoco y polivalente, el símbolo dominante condensa una gran cantidad de significados o al menos diversos significados, y observamos en ellos, tanto su polo sensorial como su polo ideológico (*ibídem*: 31). El primer polo se caracteriza por tener una función oréctica, es decir, saca a la luz expresiones y motivaciones; este polo se refleja en los sentimientos de temor, respeto y deseos de salud que suscita el hecho de hablar sobre este símbolo o la mera mención del *witaru*. El polo ideológico, que nos remite al plano de las normas morales y sociales entre los rarámuri, se ve reflejado en tanto que los rarámuri se preocupan por ofrecer alimento al *witaru* cada vez que ellos beben o toman agua de algún aguaje, manantial o pozo natural.

### A modo de conclusión: Una posible estructura semántica del *witaru*

En síntesis, dado que el *witaru* como símbolo dominante tiene una posición trascendente en el complejo ritual y simbólico rarámuri, podemos presentar ahora una posible estructura semántica; es decir, esta serpiente cuidadora del agua, se caracteriza, primero, por ser promotor indispensable de algunas ejecuciones rituales o ceremoniales que guardan relación directa con el mundo onírico y con la enfermedad antes que todo. Segundo, el *witaru* es un generador de relaciones sociales entre enfermos, especialistas, familiares y vecinos quienes se ven involucrados a la hora de llevar a cabo los eventos curativos relacionados con el ofidio. Tercero, el *witaru* sirve a los rarámuri como un dispositivo que asegura la vida asegurando la existencia del líquido vital y es una esperanza de contar con sedimento durante las sequías. Cuarto, no se trata de una simple creencia ni de una simple serpiente pues en torno a la idea del *witaru* los rarámuri en general, y los *owirúame* o especialistas rituales en particular, cuentan con un pilar fundamental que da sentido a la identidad del grupo y sostiene una parte importante del edificio de creencias y prácticas rarámuri.

## Bibliografía

- Aguilera M. S. (2014). *Textiles Ralámuli, hilos, caminos y el tejido de la vida*, Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut PeruBischer Kulturbesitz-Gebr. Mann Verlag (Estudios Indiana, número 6).
- Anzures y Bolaños, M. del C. (1993). El bien y el mal en la cultura tarahumara, *Anales de Antropología* (30), pp. 97-110.
- Bennett, W. C. y Robert M. Z. (1978) [1935]. *Los Tarahumares. Una Tribu India del Norte de México*, México: Instituto Nacional Indigenista (clásicos de la antropología 6).
- Bonfiglioli, C. (2010). Danzas circulares, figuras espiroideas y predominancia del patrón levógiro entre los rarámuri de México, *Anales de Antropología* (44), pp. 195-209.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon press.
- González R. L. (1987). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México: SEP.
- González R. L. (1982). *Tarahumara, la Sierra y el Hombre*, México: SEP/FCE.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011). XIII Censo General de Población y Vivienda 2010, Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos En <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>. Consultado el 11 de abril de 2011.
- Lionnet, A. (2002). *Los elementos del Tarahumar y otros estudios lingüísticos*, (corrección de la versión de 1972 publicada por la UNAM); tomo I, Sisoguichi, Chih.: Ediciones Diocesanas de la Tarahumara.
- Lumholtz, C. (1981 [1902]). *El México desconocido*, 2 tomos, México: Instituto Nacional Indigenista (colección clásicos de la antropología 11).
- Martínez R. M. I. (2012). *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro*. Tesis doctoral no publicada, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.
- Martínez R. M. I. (2008). *Los caminos rarámuri, persona y cosmos en el noroeste de México*. Tesis de maestría no publicada, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.
- Parra, P. (2001). *Rarámuri oseríwara*, 2ª edición, Sisoguichi, Chih.: Ediciones Diocesanas de la Tarahumara.
- Pennington, Cambell, W. (1996 [1963]). *The Tarahumar of Mexico, their environment and material culture*, Guadalajara, Jal: Editorial Agata.
- Rodríguez, L. A. (2013). *Praxis religiosa, simbolismo e historia de los rarámuri del Alto Río Conchos*, Abya Yala, Quito.
- Rodríguez L. A. (2010). *Praxis religiosa, simbolismo e historia: Los rarámuri del 'círculo interior' en el Alto Río Conchos*. Tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos, UNAM.
- Sariego R. J. L. (2002). *El Indigenismo en la Tarahumara, Identidad, Comunidad, Relaciones Interétnicas y Desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México: INI, CONACULTA, INAH.
- Turner, V. (2007). *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, 5ª edición en español, México: Siglo XXI editores.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.

CAPÍTULO XI

SERPIENTES Y ÁGUILAS EN EL  
PENSAMIENTO INDÍGENA DEL OCCIDENTE  
MEXICANO Y SUROESTE DE ESTADOS  
UNIDOS

**Arturo Gutiérrez del Ángel**

*El Colegio de San Luis*

## SERPIENTES Y ÁGUILAS EN EL PENSAMIENTO INDÍGENA DEL OCCIDENTE MEXICANO Y SUROESTE DE ESTADOS UNIDOS

Arturo Gutiérrez del Ángel  
El Colegio de San Luis

### Introducción

Un elemento mitológico o ritológico, cualquiera que sean sus posibilidades de expansión semántica, deja rastros al transformarse de un lugar a otro, sea en términos de función o clasificación. Si en cambio un elemento desaparece, dice Lévi-Strauss, “se habrá extinguido su eficacia pues sólo permanece ‘vivo’ en tanto se transforma” (1995 [1987]: 14). En este artículo nos interesa observar cómo el impulso semántico de la serpiente emplumada ha sufrido diversas transformaciones tanto en el campo mitológico como ritológico. Sin duda no pretendo agotar dicho tema en este espacio; no obstante sí me interesa suscitar la curiosidad alrededor de una figura tan controversial. Para tal fin utilizaré a manera de elementos etnográficos tanto los grupos de los pueblos del suroeste de Estados Unidos, así como los del occidente mexicano. Ambos, según la arqueóloga Maria Areti-Hers (2001), de fuertes raíces chalchihuiteñas, al igual que los grupos mexica.

Desde nuestro punto de vista, el impulso semántico que logra la serpiente emplumada es comparado a la propulsión de una figura que precipita su disyunción: el águila. Esta dislocación de figuras complementarias tiene su propio ciclo y puede ser rastreado: inicio y fin aunada a la metáfora de un equilibrio sexual al lado del dietético<sup>62</sup>, lo cual no trataremos en este artículo.

Aunque transformados, el conjunto de estos significados los encontramos tanto en culturas del suroeste de Estados Unidos como del occidente mexicano. Así, en varios mitos y cantos coras se habla de un renacimiento solar gracias a la muerte de la serpiente. En la madrugada, el compañero del Padre-Sol, *Ja'a-tzí-kan*, el lucero de la mañana, flecha a una gran serpiente azul que todas las noches se desplaza del nadir para cubrir al mundo y llenarlo de oscuridad. Una vez muerta la serpiente, el Padre-Sol, encarnado en el águila, baja para devorarla. Para los coras la serpiente azul es identificada con la noche, lugar de los seres del inframundo, la fertilidad, lo que crea la vida (Preuss 1912).

Por otro lado, este grupo indica que el Padre-Sol es una gran águila con las alas extendidas por todo el cielo. Según Preuss, esta ave sostiene al mundo con sus garras, en el momento en que la estrella de la mañana sale por el este y dispara hacia el oeste su flecha en contra de la serpiente azul, ocupando el águila el centro del cielo al medio día (*Ibidem*).

Esta reflexión cosmogónica la encontramos también con los mexicaneros, quienes dicen que el desequilibrio del universo se refleja en la enfermedad. La medida de las fuerzas en oposición (bajo vs alto), se irradia a una metáfora que produce una continuidad: el águila con la serpiente en la boca representa este equilibrio (Alvarado, comunicación personal).

<sup>62</sup> Respecto a la relación de la serpiente emplumada en conjunción con las potestades sexuales del águila, véase Gutiérrez del Ángel, 2011.

Con los huicholes se pueden encontrar versiones invertidas a la de los coras. En un mito encontrado por Lumholtz se dice que “El mar, que para la mente india rodea todo el mundo, es, con su movimiento ondulante, la más grande de todas las serpientes. Es la gran devoradora de todo. El sol tiene que precipitarse en sus fauces abiertas, mientras el día se funde en la noche y todo se vuelve oscuridad; y con el astro, también los seres humanos desaparecen, atrapados por la serpiente. Pero por ser toda agua y la mayor de todas las aguas, la serpiente es la principal hacedora de nubes y, por consiguiente, también benéfica para los huicholes. Se apela a sus poderes para producir lluvia” (1981 [1904]: 121).

De esta manera el Sol es devorado por una serpiente al precipitarse en el interior de sus fauces, quedando todo en oscuridad. No obstante, también se dice que la serpiente atrae las nubes al devorar al Sol. Un mito narra lo siguiente: “Los huicholes consideran que la tierra es un disco chato, al que rodea un mar poblado de serpientes acuáticas. El Padre-Sol desciende todas las noches a este peligroso elemento lleno de serpientes, camina por debajo de él y de la tierra y, por la mañana vuelve a elevarse al cielo con la ayuda de los loros que saludan la aurora con su ensordecedor clamor” (Zingg 1982 [1933] T. II: 183). El mismo autor argumenta que esta serpiente no es otra más que *rapawialemi* [sic], quien a su vez puede ser nubes. Por su parte, Preuss (1998, 1907b: 185-186) arguye que esta serpiente es azul y es la lluvia y las nubes conocida también como *haiku*: “Llama la atención que las varas de danza (objetos que son adornados con dibujos negros de serpientes, y que se dedican a los dioses en los actos mágicos propiciatorios de la lluvia), se llaman *yuaitsu*, ‘varas azules’”. Es decir, son serpiente que de una u otra manera se oponen al sol. Otro autor que confirma esto es Mata Torres (1976: 48-54), quien dice que en el sur, abajo el lugar del color azul, vive la primera serpiente del mundo. Por mi parte, tanto en San Sebastián Teponahuastán como en San Andrés Cohamita he recogido versiones que dicen que la primera diosa salió del mar y era Tatei Kiewimuka, serpiente de color azul que traía las nubes (Gutiérrez del Ángel 2002). También dicen que esta diosa se quedó en *haiyawipa*, lugar en donde están las nubes azules.

Propongamos por el momento una metáfora provisional: descender como lo hace el Padre-Sol hacia las fauces de la serpiente es una muerte necesaria porque a ella le continúan las nubes, es decir, la lluvia; mientras que ascender implica un sentido contrario, la vida mediante el plumaje de las aves que elevan al Sol. Se entrevé un principio: cada uno de los elementos opuestos comprende una parte de su contrario. Las alas son atributo del Padre-Sol para que se eleve; mientras que al fundirse en su contraparte, la serpiente de la oscuridad pierde sus alas: muere. Una versión recopilada por Fernando Benítez entre los huicholes menciona que: “A veces las estrellas también figuran como acompañantes del sol, y una de ellas, *Xuravemuieka*, es la que debe matar con sus flechas a las serpientes del agua cuando a éstas les nacen las alas y pueden devorar a los hombres” (1994 [1968]: 489). *Xuravemuieka* es el equivalente del *Ja’a-tzí-kan* cora, luceros de la mañana que no permiten que la serpiente del mundo bajo ascienda.

En el mito huichol el acompañante del Sol no permite que a la serpiente azul, la que proviene de la noche, le salgan plumas. Esa es la serpiente que da luz al Sol, quién antes de nacer es una serpiente y que para obtener sus plumas requiere un proceso sacrificial. Para los huicholes, las plumas son propias del Padre-Sol, y operan el significado de la ascensión: son los poderes solares de la serpiente emplumada. Enunciado así no demuestra nada, pasemos a su comprobación.

## Las Aguas de la Serpiente

Para los grupos de la Sierra del Nayar, la noche es asimilada con el agua. Los coras argumentan que bajo la tierra existe una marea interna que sube desde el inframundo para elevarse por el “cielo nocturno” a manera de una serpiente azul (Gutiérrez del Ángel, 2010); mientras que los huicholes

aseguran que corre un río que nace en Haramara, el cual circunda la tierra a manera de una serpiente, que a veces puede verse saliendo por el Cerro Quemado, en Wirikuta (Gutiérrez del Ángel, 2002). Esta serpiente es la que proviene del inframundo, nace ahí y progresivamente se va convirtiendo en Sol elevándose emplumada. El cuerpo de la serpiente, la que no tiene plumas, dicen, son las aguas marinas de donde proviene la vida, los humanos y el Sol (Ibídem).

Una vez que a la víbora solar le crecen plumas, también le salen astas. En efecto, los huicholes comentan que en la celebración de los primeros frutos el Sol nace verde, y madura a una velocidad inusitada para, en el solsticio de invierno, iniciar su recorrido por la bóveda celeste. Esto deriva en las acciones rituales del grupo denominado jicareros (*xukuri'+kate*), los peregrinos caminantes que viajan a Real de Catorce, en donde encontrarán al peyote, que es su vida. Una vez consumido el cacto, encuentran a *Na'ariwame*, la lluvia del desierto, y se transforman en ella.

Según descubrimientos de Adriana Guzmán (1997: 23), los coras no dudan en vincular el peyote con la potencia sexual del Sol, argumentando que Real de Catorce es el lugar del semen solar, es decir, la lluvia del desierto. En cambio, los huicholes aseguran que es aquí donde el Sol se transforma de verde en maduro, en donde sus poderes se vigorizan quedando sintetizados en el peyote y en las plumas de águila que los jicareros utilizarán después de la recolecta del cacto.

Posteriormente de la peregrinación, los jicareros deben retornar a sus comunidades no sin antes cazar un venado, el cual dona sus astas a la gran serpiente *Na'ariwame*. Los jicareros entonces retornan a su comunidad para llevar a cabo la Semana Santa y repartir a todos los participantes gajos de peyote. A continuación en el templo cristiano se flagelan con látigos de ixtle o maguey. Este látigo, dicen, debe ser juntado con las hojas de maíz para combinar lo seco de las hojas con la humedad de la sangre y producir la lluvia. Así, tenemos en conjunto elementos iconográficos que dibujan ya a la serpiente emplumada: plumas, la serpiente *Na'ariwame* y las astas de venado.

Para el solsticio de verano, en el ritual de *hikuri neixa* (la danza del peyote), el Sol vierte su preciado líquido, manifestado a través de la transformación del peyote de un estado sólido a uno acuoso, mediante intensas lluvias. Este paso es sumamente representativo, pues el peyote es molido en un metate por una *Xaki* o madre de la fertilidad, quién produce una espumosa bebida, despojando de esta manera al peyote de su solidez. Ahora bien, una vez bebido el líquido, los participantes adquieren una identidad nueva: se vuelven *Takuamama* o serpiente emplumada.

Dibujo de los personajes denominados *takuamama*, envueltos en sus plumas. Dibujo de Patricia Madrigal, tomada del libro *Las danzas del Padre Sol* (Gutiérrez, 2010).



Este personaje es quién dirige las danzas de peyote; pero antes se amortaja con las plumas del ave solar, tal y como se ve en el dibujo, plumas que provienen de todos los participantes que fueron a la peregrinación y quienes se las ofrecen. En su mano izquierda porta una serpiente de color azul y las astas del venado: se sintetizan así las potestades del universo en su vertiente masculina y femenina. En sus danzas, el *Takuamama* encabeza “una danza de amor” en la que dos serpientes se enrollan y desenrollan, una azul y otra amarilla (Gutiérrez del Ángel 2010: 331).

Al concluir la danza, la serpiente masculina es despojada de sus plumas y sus astas, pasando a formar parte de la otra serpiente. Entonces... llueve.

Ahora bien, después de *hikuli neixa* otro ritual se lleva a cabo, pero en esta ocasión de inversión: *namawita neixa*, danzas femeninas en que literalmente las mujeres castran al Padre-Sol. Entre bromas y risas, las mujeres cortan el pene solar representado o bien mediante una antorcha (comunidades huicholas del oriente), o bien mediante una bolsa llena de tortillas duras (comunidades occidentales). Esta acción se realiza a la media noche, en plena lluvia y dentro del templo *tukipa*, relacionado con la matriz del universo.

En el caso cora esta representación se vehiculiza mediante el sacrificio de un gallo, el cual, dicen, es el Sol. Su sangre es vertida en las tierras de cultivo sembradas con antelación.

Alrededor de las serpientes existen varias manifestaciones tanto en las danzas como en los mitos. Vemos igualmente que entender el significado que quieren vehiculizar no es posible sin atender la articulación de una con el otro. Crean un sistema sólido. Lo repasado aquí es apenas un entresijo que no permite del todo desplegar su complejidad. No obstante quedó dibujada esta articulación en relación a serpientes con plumas, serpientes sin plumas y serpiente con plumas y astas. Veamos ahora si estas manifestaciones pueden encontrarse en latitudes allende a los grupos del occidente mexicano.

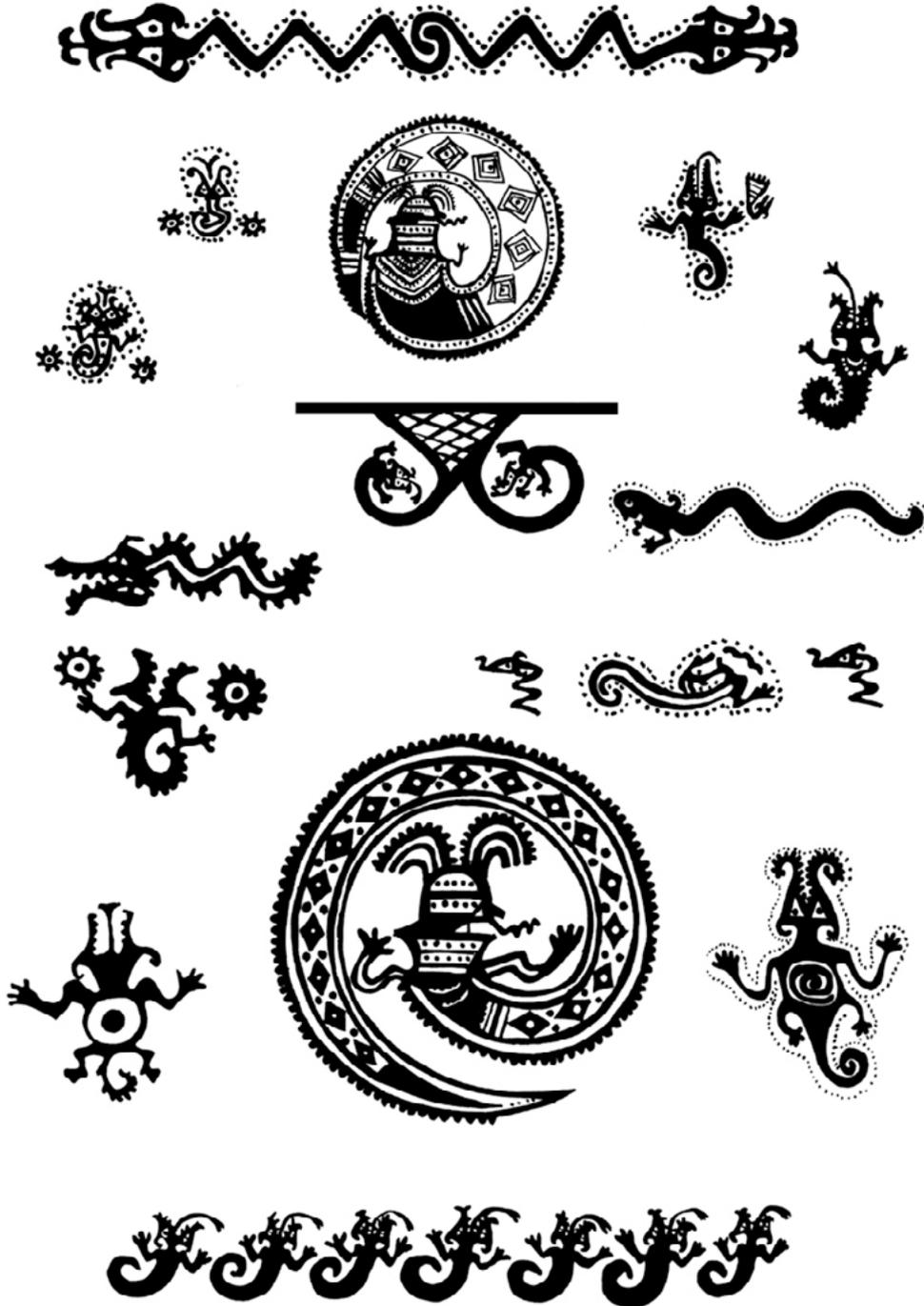
## Las serpientes en el pensamiento Pueblo

Los grupos Pueblo del suroeste de Estados Unidos, históricamente han vivido con recursos hídricos limitados, por ser su hábitat el desierto. Como agricultores que son, la carencia de agua para este grupo es históricamente significativa, gozando de ella acaso en tiempos de deshielo y en la breve temporada de lluvias. Esta contradicción, agricultura carencia de agua, fue una de las principales razones para que Aby Warburg consideraba que los *bahos*, –instrumentos de poder adornados con plumas de águila y utilizados en varios rituales–, eran mediadores entre los deseos humanos (lluvia) y los dioses, particularmente con *yaya* o *Yerric* (sic) serpiente-relámpago, quién traía las lluvias (Ibídem 17-20); parafernalia que en el ritual de la serpiente juega un papel significativo.

Ahora bien, en la estación pluvial es que las mesas de los desiertos de Arizona en donde habitan los grupos pueblo se transforman en activas cascadas que dejan ver, mediante su constante zigzag, una relación analógica con el movimiento de las serpientes, movimiento que por otro lado trastoca la frontera para clavarse en la religiosidad de grupos francamente lejanos entre sí. Aunque son varias las serpientes que los grupos pueblo conciben como portadoras de algún mensaje, existe una, la de lluvia, con plumas y un cuerno frontal, llamada por los acoma *Pishumi* y por los hopi *Paalölöqangwi*<sup>63</sup>, que cobra una importancia sobresaliente en términos mítico-rituales. Su impulso semántico resulta tan prominente, que ni todos los avatares históricos detuvieron su fuerza. Esto queda de manifiesto en los petrograbados existentes en el área pueblo (Braniff 2001: 242, Cordel 2001: 207, Hers 2001: 245-248,

63 Las características de esta serpiente son las mismas de un grupo pueblo a otro, aunque los nombres varíen, incluso en un mismo grupo. Con los hopi puede denominarse también *Yayac* o *Awaniu*.

Sliffer 2000); o bien en las pinturas murales y decoraciones en vasijas que personifican a la serpiente (imagen 2); y en la actualidad, su presencia como símbolo de poder resulta significativa entre los chamanes zuni, hopi, acoma, isleta, sandía, entre otros grupos pueblo. Los acoma dicen que esta serpiente es la fundadora de su existencia, por ser lluvia; y los hopi que es la que trae la lluvia para la tierra.



Serpiente emplumada que quizás representa un hombre, en tipos cerámicos chalchihuiteños Suchil, Mercado y Amaro. Retomado de Kelley y Abbott Kelley 1971, pl, 18,19,21, 25, 27 y 30

Por otro lado, existe un mito pueblo que narra su procedencia al lado de la serpiente. Dice que los antepasados de los pueblo, los Anazazi<sup>64</sup>, abandonaron sus moradas en sus extraordinarios asentamientos por causa de su deidad de la lluvia y la fertilidad, la serpiente cornuda, la de plumas doradas. Una noche, inexplicablemente su dios se marchó, quedando los humanos desamparados, sin su cobijo. Entonces hablaron los ancianos y decidieron reunir sus pertenencias para seguir el trazo marcado por la serpiente. Se separaron en varios grupos y finalmente encontraron a su deidad en un río. Este fue el indicador para volver a edificar sus casas (Horgan 1984: 20-22)<sup>65</sup>.

Ahora bien, cuando entre los grupos pueblo se habla de reptiles en sus diferentes manifestaciones, debe considerarse sus características estilísticas, narrativas, mitológicas, ritológicas. Existen varias versiones y dibujos de la serpiente emplumada, la del mito, que se opone de manera simétrica a otra serpiente sin plumas, llamada *Tcu'-a-ma-na*, que significa serpiente virgen y que pertenece al clan de *Tcūmana* (*Nautsiti* para los acoma), madre de las serpientes (Fewkes 2000 [1986]: 1006).

En algunas versiones ya históricas, como el mito que en 1582 le contaran al cronista Hernán Gallegos<sup>66</sup>, *Tcūmana* es devorada por un águila. Le dijeron también que los antiguos, para volver a vivir (*sic*), debían caminar a un río y reconocer entre las garras de un águila a esta serpiente. Esta imagen para los acoma es la creación primordial, que involucra a dos personajes transgresores: *Pishuni* y *Nautsiti*. Retomaré más adelante este punto. Además, en un ritual el cronista observó que el vestido del jefe de la lluvia era un águila posada sobre un nopal devorando una serpiente. Si del mito anterior se desprende un acercamiento entre las *kachina* y la serpiente emplumada, en este pasaje se abre la posibilidad de relacionar a esta última con el águila y la serpiente, en tanto que el jefe de la lluvia es la serpiente emplumada, la que en el segundo mito misteriosamente se pierde.

Ahora bien, este evento histórico sigue representándose en el jefe de la lluvia zuni, el *Hawk* (Parsons 1996 [1966,1933]:184), que entre los hopi se conoce como *Snake Priest* (Fewkes 2000 [1986]: 1006). Gracias a una foto tomada por Edward S. Curtis en 1900, podemos observar que este chamán usa un penacho de plumas, un bastón de mando denominados *páho*<sup>67</sup>, los que Warburg consideró instrumentos mediadores por excelencia, fabricado con plumas de águila atadas a una pequeña vara; pintura blanca y collares. Aparte, Parsons reporta que como parafernalia el jefe de la lluvia utiliza una

64 Los Anasazi fueron una gran cultura que se extendió a lo largo de los estados que hoy se conocen como Colorado, Utah, Arizona y Nuevo México, en Estados Unidos. Construyeron grandes monumentos y pueblos, como *Pueblo Bonito*, en Arizona, *Palacio Acantilado*, en el parque nacional Mesa verde, o las ruinas del Cañón de Chelly. Los restos arqueológicos demuestran que tenían un conocimiento muy adelantado sobre la observación sideral y el movimiento solar. Los descendientes actuales de los Anasazi son los zuñi y los hopi. En términos de su aparición cronológica, los Anasazi sucedieron a la cultura *Basketmakers* hacia el siglo VIII de nuestra era.

65 En opinión de los acoma, esto dio origen a una importante movilidad y migración de los varios grupos que conformaron la cultura Anasazi, lo cual coincide con datos arqueológicos que demuestran que en los años 1250 y 1540 la movilidad de grupos en el Suroeste fue muy importante (Gutiérrez 1993 [1991]).

66 Las descripciones que hiciera Gallegos son particularmente interesantes, pues su destacamento fue de los primeros en entrar a Nuevo México desde que Coronado hiciera su expedición cuarenta años antes. Gallegos no especifica en qué lugar presenció lo descrito, pero probablemente fue en algún lugar alrededor del Río Grande, quizás acoma, zuni o hopi (Hammond and Rey 1966 [1953]: 99-101).

67 *Páho* es una pluma para la oración tomada de las águilas; con ella se ofrecen oraciones al Padre-Sol. Las más sencillas consisten en una pluma "vellosa" o plumón de águila, a la que se fija un hilo de algodón nativo que llega de la muñeca a la punta del dedo medio. Sólo los grandes chamanes tienen la posibilidad de utilizar un artefacto como este, pues les posibilita la comunicación con los espíritus (*Ka*).

flauta, y no duda en ubicarlo como jefe del cielo y de la guerra (ibídem: 213), capacidad que lo dota con un don propiciatorio.



**Chaman retratado por Curtis en 1900. En su mano derecha porta un instrumento de poder hecho con la pluma de un águila (1996)**

Como vemos, la serpiente se nutre de una doble simbología: por un lado como virgen o madre de las serpientes, sin plumas ni cuerno; por otro como un reptil emplumado que combina muerte y fertilidad al lado de los *kachina*, y como figura mediadora se encuentra el jefe de la lluvia, quién a través de sus plegarias y cantos, trae desde su morada, las cumbres de la montaña de San Francisco, hábitat también de las águilas, a las *kachinas*, quienes provienen de las alturas nocturnas para llegar a las mesas en el solsticio de invierno: amanecer cosmogónico de los grupos pueblo.

## Los Poderes Germinadores y Fálcos de la Serpiente Emplumada

En un mito se dice que los *acoma* fueron concebidos a través de una transgresión, cuando *Pishuni*, la serpiente de agua, irrumpió en forma de lluvia por el cuerpo de *Nauteiti*, la diosa del maíz (Gutiérrez 1993 [1991]: 49-59). En otro lugar se indica que *Tsichtinako* advirtió a sus hijas, *latiku* y *Nautsiti*, que cuidaran sus cestas. Cuando estaban dando vida a las serpientes, un "fetiche" se cayó de una cesta y cobró vida como *Pishuni*, que engendró envidia entre las hermanas. *Pishumi* preguntó a *Nautsiti* por qué se sentía sola, aconsejándole que debía concebir a alguien como ella, dar a luz. Ella le creyó y se encontró con él al fondo de un peñasco, en una cueva, junto al arco iris. Ahí *Nautsiti* se tendió boca arriba, penetrando *Pishumi* por su cuerpo a manera de gotas de lluvia. De esa transgresión nacieron gemelos (Ibídem: 37). Este atrevimiento disgustó enormemente al Padre, decidiendo llevarse a la Mujer Pensamiento (para los hopi *Gogyeng Sowuhti*)<sup>68</sup> y que los "nacidos" se quedaran solos.

Vemos que el mito revela los orígenes mismos de la vida, la cual tiene su génesis en una contravención fulgurada a la identidad misma del jefe de la lluvia, en tanto que tiene la capacidad propiciatoria, la lluvia. *Pishuni* aparece en la narración como la serpiente emplumada que vulnera a la madre del maíz mediante su fuerza libidinal. El mito deja ver que este personaje tiene la capacidad manifiesta de la lluvia, la que fertiliza a la tierra y que, se verá más adelante, es equivalente al esperma solar, proveniente de arriba, de las nubes. Esta asociación queda demostrada además en un ritual de nacimiento. Niethammer (1977: 8-12) indica que entre los zuni, al nacer los niños se les rocía el pene con agua de lluvia; mientras que a las niñas se les pone en la vulva una cestita (*acoma*) o jícara con semillas. De aquí se destaca la relación entre la lluvia y la parte fertilizadora, el pene; y entre la cesta y semillas con la parte fertilizable, la vulva, y que a veces se menciona como un *prickly pear* (Gutiérrez 1993 [1991]: 47; Sliffer 2000: 51; Whitley 1994: 23), es decir, un nopal. Pronto se volverá a esto. De hecho, en el solsticio de verano los *acoma* e isletas festejan la renovación de aquella mítica unión entre *Pishuni* y *Nautsiti* a través de actos carnales con las *kachinas* (Niethammer 1977: 11-22; Gutiérrez 1993 [1991]: 52); mientras que los hopi lo hacen en una ceremonia denominada *Soyal* (Titiev 1944: 111).

## La Doble Grafía de la Serpiente

Una de las características zoológicas de la serpiente, la de mudar de piel, contribuye de manera notable a su doble identidad. Al ser un reptil emplumado, su asociación nos remite a la parte celeste. No obstante, mudar de piel significa perder las plumas, asociándose entonces con la fuerza lunar. Gutiérrez (1993 [1991]: 64) dedujo que el cambio de piel de la serpiente corresponde con el nacimiento y muerte de la luna cada 28 días. Opone dos figuras pictográficas: el zigzag de la serpiente relámpago, asociada con lo de arriba, lo luminoso, el poder, la curación, la lluvia lo fálco, lo guerrero, el hombre; y una serpiente enroscada de cascabel, que evoca los ritmos que la luna gobierna: el calendario agrícola, el flujo menstrual, el plano de la tierra y lo de abajo, el temporal pluvial, lo femenino. Las

68 Este personaje es de suma importancia en los mitos creacionistas de los pueblo. Es la abuela araña que teje su telaraña haciendo así el universo; es el origen de toda la vida, pero también de la muerte, del tiempo y del espacio.

serpientes unen así las puntas verticales del universo: provienen de abajo, de la tierra, la oscuridad y la noche; pero al amanecer, al lado del Sol, su piel lodosa se transforma progresivamente en emplumada. La capacidad mediadora de la serpiente combina también la fuerza germinadora masculina del cielo (lluvia), con el poder femenino de la tierra (semillas) (Ibídem).

Para los acoma, esta capacidad mediadora es de un grafismo sobresaliente. En una de sus *kivas*, dibujar a la serpiente con una doble cabeza, llamada la serpiente del agua *Shipaulovi* (Wails: 12 vol 1, *apud* Parsons 1996 [1939]: 185). Los navajo por su parte se refieren a una serpiente emplumada, de dos cabezas, una a cada extremo del universo (Newcomb and Reichard 1937: 59)<sup>69</sup>; esto demuestra que una figura como la serpiente emplumada cornuda, que es de lluvia, de sangre y fálica constriñe también su oposición, la serpiente que puede representarse como *Tcu'-a-ma-na*. Para los hopi, la serpiente lunar es también el emblema de las sociedades secretas femeninas (*Marau, Lakon, Oaqol*), símbolo de las mujeres núbiles denominadas *posumi*, es decir, cazadera, que tuvo su primer sangrado, mujer maíz-semilla.

Ahora bien, la serpiente en su doble manifestación aparece de manera significativa en los rituales de *Snake Dance*. Por un lado la terrestre, lunar, que se arrastra y que es capturada por el grupo ritual después de sacrificar a las águilas. Harán la celebración con ellas como símbolo central. Sin duda, el grupo que lleva a cabo el ritual son la otra serpiente, la emplumada, pues en sus faldas, tal como aparece en la imagen, se dibujan serpientes emplumadas y portan en la cabeza plumas del águila sacrificadas (Fewkes 2000 [1986]: 971, 1010 ).



Detalle de personajes en Snake Dance con reptil en la boca. Foto tomada de Fewkes (2000 [1986])

69 En la costa del noroeste de Estados Unidos, Boas refiere que encontró representaciones de serpientes hasta con tres cabezas, una al este, otra al oeste y una en medio que representaba al hombre, que tenía la capacidad de producir terremotos (1944 [1938, 1930, 1911]).

Aunque por su complejidad resulta imposible describir la ceremonia *Snake Dance*, para fines de este artículo es importante señalar que quienes capturan a las serpientes las liberan desde las kivas, no sin antes darles un baño ritual con agua de lluvia y pasarlas al lado de las mujeres. Posteriormente las víboras son reunidas a la sombra de un árbol, en medio de un escenario ritual con forma de ovalo, en donde serán atrapadas con la boca. Luego de danzar con ellas entre los dientes, son liberadas para atraer la lluvia. Lo que se comprueba en este apartado es la hipótesis señalada líneas arriba: la serpiente es la plataforma en que dos distancias tienen la oportunidad de conjuntarse. Este acercamiento se aclara además en un comentario de los isleta: "el hombre y la mujer son separados, pero cuando se acercan (relaciones sexuales) se hacen como uno, y así nacen los bebés". *Snake Dance* es pues esta unión de los opuestos que termina en un baño pluvial dado por la fuerza celeste, y así la temporada de lluvias llega a las áridas mesas de los pueblo.

Si bien desde Fewkes y Warburg se consideró que esta ceremonia estaba destinada a la producción de lluvia, no explican del todo su razón, significado que salta a la vista si se toman en cuenta las ceremonias anteriores y principalmente el sacrificio de las águilas.

## Bibliografía

- Anderson, F. (1955). The pueblo kachina cult: a historical introduction. En *Southwest Journal of Anthropology*, Vol. 11, no. 4 (winter): pp. 404-419.
- Benítez, F. (1994 [1968]). *Los Indios de México*. México: Era.
- (1982). Presentación. En *Los huicholes. Una tribu de artistas*. Zingg, R.M. México: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología), vol 2.
- Boas, F. (1944 [1938, 1930, 1911]). *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan Company.
- Braniff, B.C. (2001). La ruta sagrada y de comercio en Mesoamérica y en el norte. En *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. Braniff, B. (coord.) México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp. 239-244.
- Bunzel, R. (1932). *Zuñi Katchinas*. Washington, D.C.
- Collier, J. (1988). *Marriage and Inequality in Classes Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Cordel, L. (2001). De las aldeas primitivas a los grandes poblados en el norte. En *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. Braniff, B. (coord.) México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 165-210.
- Curtis, E. (1996). *El mito de la mujer búfalo blanco y otros relatos de los indios sioux. Vol. III*. Barcelona: Biblioteca de cuentos maravillosos.
- Cushing, F.H. (1923). Origin Myth from Oraibi. En *Journal of American Folklore*. Vol. 36: pp. 163-170.
- Dockstader, F.J., (1985) *The Kachina and the White Man*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Duberman, M. (1979). Documents in Hopi Indian Sexuality: Imperialism, Culture and Resistance. En *Radical History Review*. Padgug, R., (comp.) 20: pp. 99-130.
- Eggan, F. (2000). The hopi indians, whith special referente to their cosmology or World view. En *Polly Schaafsma*. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 7-16.
- Ellis, F. (1935). A Pantheon of Kachinas. En *New Mexico Magazine*. Vol 53, pp. 13-28
- Erdoes, R. y Ortiz, A. (1984 [1939]). *American indians. Myths and Legends*. New York: Pantheon Books.

- Fergusson, E. (1966 [1931]). *Dancing Gods: Indian Ceremonials of New Mexico and Arizona*. Albuquerque.
- Fewkes, J.W. (2000 [1986]). Hopi Snake Ceremonies. En *Avanyus Publishing*. Albuquerque: New Mexico.
- (1903). The Oraibi Snake Ceremony. En *The Stanley McCormick Hopi Expedition*. Dorsey, G.A. Vol III, no 4, pp. 267-358.
- (1900). A Comparasion of Sia and Tusayan Snake Ceremonials. En *American Anthropologist*. Vol VIII, New Series, pp. 118-174.
- (1899). The Growth of the Hopi Ritual. En *Journal of American Folklore*. Vol XI, pp. 173-194.
- (1896). The Destruction of the Tusayan Monster. En *Journal of American Folklore*. Vol VIII, pp. 132-137.
- Gutiérrez del Ángel, A. (2010). *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. México: Porrúa, UNAM, UAM-I, COLSAN.
- (2010). *La fragilidad amorosa de la serpiente emplumada: sacrificio y sexualidad en el noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología: Juan Pablos Editor.
- (2007). Mitología y ritualidad: un acercamiento comparativo entre los sistemas religiosos de los hopi, los huicholes y los coras. En *Las vías del noroeste I*. Bonfiglioli, C.; Gutiérrez del Ángel, A. y Olavarría, M.E. (eds.) México: UNAM.
- (2002). *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (2000). *Peregrinación, ritualidad, y mitología: un macrosistema de representaciones entre los huicholes, los hopis y los coras*. Tesis de maestría. México: UAM-I.
- Gutiérrez, R. (1993 [1991]). *Cuando Jesús llegó las madres de la maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1849*. México: FCE.
- Guzmán, A. (1997). *Mitote y universo cora*. Tesis de licenciatura, especialidad Etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Hammond, G. y Rey, A. (1966 [1953]). *Don Juan de Oñate: Colonizer of New Mexico, 1595-1628*. Albuquerque: New Mexico, 2 tomos.
- Hay, H. (1963). *The Hammond Report: A Deposition whit Subsequent Commentary on the Conspiracy of Silence anent Social Homophilia*.
- Hers, M.-A. (2001). Las grandes rutas que cruzaron los confines tolteca-chichimeca. En *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. Braniff, B.C. (coord.) México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 245-248.
- Horgan P. (1984). *Great river: the Rio Grande in North America History*. Texas: University of Austin Press.
- Leroi-Gourhan, A. (1971 [1965]). *El gesto y la palabra*. Caracas: Editorial Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Lévi-Strauss, C. (1995 [1987]). *Mito y Significado*. Madrid: Alianza Editores.
- (1987 [1874, 1958]). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- (1989 [1979]). *La vía de las máscaras*. México: Editorial Siglo XXI.
- (1986 [1964]). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1988 [1962]). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1976 [1971]). *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México: Editorial Siglo XXI.
- Lumholtz, C. (1986 [1900]). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- (1981 [1904]). *El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. México: Instituto Nacional Indigenista, vol 2.
- (1900). Symbolism of Huichol Indians. En *Memoirs of the American Museum of Natural History*. Vol 3, pp. 1-228.
- (1899). The Huichol Indians of México. En *Bulletin of the American Museum of Natural History*. Vol 10, pp. 1-14.

- Maolotki, E. (1997 [1995]). *The Bedbugs's Night Dance and Other Hopi tales of Sexual Encounter*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Newcomb and Reichard, (1937). *Sand paintings of the Navajo Shooting Chant*. New York.
- Niethammer, C. (1977). *Daughter of the Earth: The Lives an legend of American Women*. Nueva York: First Collier Books Edition.
- Parsons, E. (1918). Pueblo-Indian Folk-Tales, Probably of Spanish Provenience. En *Journal of American Folk-Lore*. Vol. XXXI, pp. 55-216.
- (1996 [1966, 1939]). Pueblo Indian Religion. En *University of Nebraska Press*. Vol II
- Preuss, K.T. (1912). *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora Deutch*. Liepzing, editorial Teubner.
- Sliffer, D. (2000). *The serpent and the sacred Fire. Fertility images in southwest rock art*. Santa Fe: Museum of New Mexico Press.
- Stirling, M. (1942). *Origin myth of Acoma and other Records*. [microform] Washington: U.S.G.P.O., vii, 123 p.: ill. ; 24 cm. OCLC 30604481.
- Talayasva, R. (1980). *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian*. New Haven, Conn.: Museun of New Mexico.
- Titiev, M. (1944). *Old Oraibi. A Study of the Hopi Indians of the Tirad Mesa*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard University 22(1). Cambridge: Mass.
- Voth, H.R. (1900). Oraibi Marriage Customs. En *American Anthropologist*. Vol II, New Series, pp. 238-246.
- Warburg, A. (2004 [1988]). *El ritual de la serpiente*. México: Editorial sextopiso.
- Whitley, D. (1994). *Shamanism, Natural Modeling and the Rock Art of Far Western North American Hunter-Gatheres*. Shamanism and Rock Art in North America, Special Publication, México: No I. Solveig Turpin.
- Williams, W. (1992). *The Spirit and the flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.
- Zingg, R.M. (1982 [circa, 1933]). *Los huicholes. Una tribu de artistas*. México: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología), vol 2.
- (1998 [circa 1938]). *La mitología de los huicholes*. En Fikes Phil, C.; Weigand C. y de Weigand, A. (eds.) México: El Colegio de Jalisco; el Colegio de Michoacán; Secretaría de Cultura de Jalisco.

CAPÍTULO XII

DE MUJERES Y *BICHAS*: LA CULEBRA  
LACTANTE EN ALGUNAS NARRACIONES  
ORALES DEL SUR DE ESPAÑA

**Margarita Paz Torres**

*Universidad de Alcalá*

## DE MUJERES Y BICHAS: LA CULEBRA LACTANTE EN ALGUNAS NARRACIONES ORALES DEL SUR DE ESPAÑA

Margarita Paz Torres  
Universidad de Alcalá

### La culebra y su afán por la leche materna

**E**s creencia extendida en los entornos rurales que las culebras se sienten atraídas por el olor de la leche, cuyo sabor les resulta irresistible. Líquido vital y alimento primigenio de los mamíferos, esta substancia posee unas marcadas connotaciones simbólicas: es un elemento idóneo para las libaciones en las religiones arcaicas; metáfora de sensualidad erótica en el *Cantar de los Cantares* (Ct. 5, 1) y de abundancia en el Éxodo del Antiguo Testamento, donde Yahvé promete a Moisés que liberará al pueblo de Israel, haciéndole subir desde Egipto hasta “una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel” (Éx. 3, 8).

Que la leche es un imán para la serpiente parece ser una superstición bien arraigada entre las gentes del campo, donde suelen darse, de manera recurrente, cuentos que remiten al tipo folclórico 155A, *La ingrata serpiente mata a quien la crío*, variante registrada por Camarena y Chevalier (1997) sobre el tipo 155, *La serpiente desagradecida devuelta a la cautividad*, del catálogo internacional de tipos cuentísticos de Antti Aarne, Stith Thompson y Hans-Jörg Uther (2004), en adelante ATU. Asimismo, es común encontrar en los núcleos agrarios leyendas en las que la culebra sustrae la leche de las ubres del ganado doméstico o de los pechos de la propia mujer, si está en periodo de lactancia: los catálogos internacionales de motivos narrativos de Stith Thompson y los de tipos de ATU (2004) recogen este mitema (Q452. *Punishment: snake sucks woman's breasts*) y la literatura oral, de raigambre popular, abunda en narraciones que, recurriendo a este y otros motivos folclóricos, conceptúan a la serpiente, bien como sinónimo de animal mágico, bien como símbolo fálico o demoníaco y, por ende, maléfico. Sobre lo extendido de esta creencia podemos apuntar, además, las profusas representaciones escultóricas que, con frecuencia, se hallan en diversas iglesias donde, en fachadas y capiteles, se pueden observar figuras de mujer amamantando una o dos serpientes o bien sapos, lagartos u otra serie de sabandijas no menos inquietantes, como es el caso de la catedral de Huesca, la iglesia de Teza, en Burgos, o la catedral de Santiago de Compostela. Tales imágenes son emblema de lujuria:

En obras plásticas medievales se representa una mujer desnuda con dos serpientes en sus senos alimentando los vicios de la lujuria y voluptuosidad, mientras que el dicho ya conocido en la Antigüedad, de “serpientes alimentadas en el seno” hace referencia a la promoción involuntaria de personas astutas y traicioneras (Biedermann, [1993] 1996: 423).

Por otra parte, tenemos entre las relaciones de sucesos ficcionados de los pliegos sueltos una permanencia de este motivo folclórico, de cuyos testimonios ha editado y analizado dos variantes —una del siglo xvii y otra, según parece, del xviii— la doctora Claudia Carranza (2009). Dichos pliegos mantienen patrones comunes con otras versiones presentes en cuentos y romances: una mujer joven, generalmente a causa de una maldición parental sobrevinida por negarse a amamantar a su propio hermano, es condenada por designio divino a que uno o dos demonios serpentiformes se prendan a sus pechos:

Oyendo un tremendo ruido,  
 como si fueran cadenas,  
 quando de improviso vieron  
 de repente abrir la puerta,  
 luego vieron a sus ojos,  
 ¡oh, qué visión tan horrenda!,  
 dos fierísimos demonios  
 en figura de culebras,  
 que ya tenían de largo  
 más de dos varas y media.  
 Ciñéronla la cintura  
 a aquella infeliz Ginesa,  
 con sus caras tan horribles,  
 y con las bocas abiertas,  
 se agarraron a sus pechos,  
 y la tenían sujejeta [sic],  
 bebiéndola sutilmente  
 leche y sangre de sus venas<sup>70</sup>.  
 (Carranza, 2009: 131).

Se han documentado variantes de este romance, intitulado *Mala hija amamanta al diablo* y tipificado como 0360 (é - o)<sup>71</sup>, en diversos puntos de la geografía española (Ávila, León, Lugo, Segovia y Zamora)<sup>72</sup>.

Como muestra de que siguen vivos estos y otros tipos y motivos folclóricos similares, indexados por ATU (2004), aportaré algunos etnotextos recogidos por mí entre abril y octubre de 2014<sup>73</sup>. Sobre el motivo de la serpiente lactante registré varias narraciones orales representativas de los siguientes pueblos: La Carlota (Córdoba) y Los Navalucillos (Toledo), en España, y Siriu Buzau (Rumanía). Asimismo, recogí variantes sobre el tipo de la culebra desagradecida (155A); la capacidad de la serpiente para otorgar fortuna o atraer desgracia; y la ancestral y supuesta *amistad* de la serpiente con la mujer en estos mismos pueblos (La Carlota y Los Navalucillos). Sobre la mirada hipnotizadora de la serpiente, capaz de paralizar a sus víctimas y cuyo ancestro mitológico es el basilisco, recogí un relato originario

70 BNE, VE/1349-14. No incluimos el texto íntegro del pliego 2 que consigna Carranza por falta de espacio, ya que se puede consultar la edición completa de los testimonios, así como su excelente estudio, en la *Revista de Literaturas Populares*, año IX (1), enero-junio: 97-136.

71 Para mayor detalle, remitimos al excelente proyecto de investigación dirigido por la profesora Suzanne H. Petersen, de la Universidad de Washington, *Pan-Hispanic Ballad Project*, que recopila y cataloga tanto las versiones orales como las bibliográficas del romancero. Véase <http://depts.washington.edu/hisprom/>

72 Agradezco a José Luis Garrosa su orientación y sabios consejos en cuanto a la difusión de este romance y sus implicaciones folclóricas y literarias.

73 Doy las gracias a todas las personas que, amable y desinteresadamente, aportaron sus narraciones y cuya colaboración resultó fundamental para el desarrollo de mi investigación.

de Abeiras de Baixo (Portugal). Por último, pude coleccionar un relato oral bastante anómalo —cuya informante es oriunda de Canillas de Aceituno (Málaga)—, alusivo al poder mágico que tendría la culebra para provocar la retirada de la leche en las madres.

Aunque algunos de estos etnotextos los registré en La Carlota, pueblo cordobés fundado por Carlos III mediante colonos alemanes en 1767, con 13.182 habitantes<sup>74</sup> y situado a 30 km de Córdoba capital, la mayor parte de las narraciones orales compiladas por mí en este periodo, incluyendo las que remiten al tipo 155A, son originarias de Los Navalucillos (Toledo).



El intrincado paisaje serrano de jaras, brezos y encinas de Los Navalucillos (Toledo); al fondo, el pueblo.  
Fotografía tomada por la autora el 1 de mayo de 2014

Esta población, perteneciente a la comunidad autónoma de Castilla-La Mancha, cuenta con 2.574 habitantes<sup>75</sup>; su término municipal, que se halla en el entorno natural del parque nacional de Cabañeros, dentro la comarca de La Jara, se extiende a lo largo de 356 km<sup>2</sup> distribuidos por la serranía de Los Montes de Toledo (a 76 km de distancia de la ciudad de Toledo). Se pueden insertar estos relatos dentro del repertorio de la leyenda oral, según la clasificación de Pedrosa (2005: 3):

*La leyenda oral y tradicional es una narración por lo general breve, no compleja, y formada por uno o por unos pocos "motivos" o peripecias narrativas. Su contenido tiene elementos sorprendentes, sobrenaturales o difícilmente explicables desde puntos de vista empíricos,*

74 Datos obtenidos del Ayuntamiento de La Carlota <http://www.ayuntamiento.es/la-carlota>

75 Datos censales obtenidos de la Diputación de Toledo <http://www.diputoledo.es>

pero se percibe como posible (e incluso a veces como real y hasta experimentado en persona) por el narrador y por el oyente. Sus personajes suelen ser conocidos, antepasados o vecinos más o menos próximos, o tienen por lo menos alguna relación con la historia del entorno local del narrador.

Las leyendas que presento sugieren que existe una extraña atracción de la serpiente hacia la mujer y, sobre todo, hacia la leche materna. Este tipo de supersticiones no son exclusivas de la Península Ibérica (España y Portugal), como tampoco de Europa, ya que se han recogido narraciones paralelas en múltiples culturas y el *index* tipológico de cuentos de ATU (2004) los glosa como universales. Mientras que en los espacios urbanos priman otra clase de leyendas, en los medios rurales y, más concretamente en los lugares donde yo he podido hacer mis registros, estas historias, escenificadas muchas de ellas entre serranías y campiñas, aún permanecen vivas en la memoria de la gente mayor.

### Elementos recurrentes en el folclore

Aunque los relatos difieren en sus detalles, en su modo de presentarse o en el desenlace, suelen existir una serie de elementos comunes. En primer lugar, se dice que la culebra es enemiga del hombre y amiga de la mujer, lo que ya sugiere, desde luego, muchas otras conexiones desde la moral judeocristiana, el imaginario católico y su iconografía. Otra de las supersticiones, al parecer profundamente arraigada, es la de que *la mirada de la serpiente hipnotiza* (a los animales y las personas):

[Hipnotizan] a las personas y a los pájaros. Como te quedas mirándola fija, fija, ya no te marchas. Tiene imán.

[Valdelacuesta, Burgos] (Rubio Marcos; Pedrosa; Palacios, 2007: 281).

¡Ah, una vez a mi hermano! Bueno, mi hermano es que tuvo un encuentro con una culebra muy mal porque iba con mi madre a por leña en un eucaliptal, de eucaliptos, ¿no?, un bosque de eucaliptos y... Yo no, ese día no iba, pero mi hermano era pequeño (debía tener seis años o por ahí) y... iba con mi madre. Y en esto que mi madre lo vio como paralizado, pero claro, ¡es que tenía una culebra así! [Hace un gesto con la mano queriendo simular la cabeza de la serpiente frente al rostro del niño], es decir, paralizado por miedo porque la culebra (sería también una bastarda porque es las que abundan por aquí o las de escalera y tal)... que... que se había levantado un poco y estaba así [vuelve a hacer el mismo gesto con la mano] y como él era pequeño estaba casi a la misma altura de su cara y se había quedado así. Pero bueno, claro, tienes ese miedo lógico, ¿no?, a las culebras. Hombre, de hecho, la bastarda te muerde; no te mata, pero son muy agresivas. Tienen muy mal carácter las bastardas.

Abeiras de Baixo (Portugal).

MCFS (mujer, 51 años)<sup>76</sup>.

La serpiente es un símbolo dual y polisémico: en algunas culturas es un animal ctónico, relacionado con el inframundo y la custodia de tesoros; en otras, como en Mesoamérica, está vinculada al agua. Puede entenderse a un tiempo como representación de lo fálico y de lo femenino. En algunos cuentos es capaz de otorgar fortuna, tanto como de atraer la desgracia si se la enoja. Su pretensión de penetrar la convierte en metáfora de posesión demoníaca y sinónimo de miembro viril, por lo que resultan abundantes los romances y coplas populares de carácter erótico en las que culebras, lagartos y otro tipo de reptiles o anfibios se introducen en el cuerpo de la mujer:

76 Esta persona, entrevistada por mí el 18 de septiembre de 2014, prefiere mantener su anonimato, por cuanto solo incluimos sus iniciales y los datos relativos a su procedencia, sexo y edad.

Una niña fue a lavar  
un par de medias azules  
y se le metió la rana  
entre el domingo y el lunes.  
(Bello Garnelo, 2010: 274)

A una moza que lavaba  
la ropa con mucho arte  
se le metió una rana  
por entre el lunes y el martes.  
(Domínguez Moreno, 2007: 19)

Por otra parte, son numerosas las leyendas sobre serpientes mamadoras que, con sigilo y astucia, beben de las ubres de cabras, ovejas o vacas o bien aprovechan la noche para prenderse a los pechos de las mujeres recién paridas. La atracción que sienten hacia la leche, según estos cuentos, es proverbial: beben el suero del queso; son criadas por pastores a los que, posteriormente, matan; y llegan a introducirse incluso en las cavidades digestivas de niños y adultos, si han bebido leche. Finalmente, la serpiente es también un animal mágico que con frecuencia aparece en los cuentos maravillosos con diversas funciones. Los catálogos internacionales de motivos narrativos de Stith Thompson, y los de tipos de ATU (2004) recogen tipos y motivos que incluyen estos mitemas, como el Q452. *Punishment: snake sucks woman's breasts*. Podemos mencionar también el tipo cuentístico 285 (*El niño y la serpiente. La serpiente toma leche de la botella del niño*), así como su variante, el tipo 285A (*El niño muerto y la cola de la serpiente. La serpiente blanca trae suerte a la casa. Le dan leche. La gente mata a la serpiente y después tiene mala suerte* [B335.1]). Destaca, además, el tipo 155A (*La serpiente desagrada mata a quien la cría*), variante del tipo 155. Además, hay toda una serie de cuentos maravillosos sobre príncipes o princesas metamorfoseados en serpientes u otros reptiles, que se conectarían con el mito de Melusina, como los tipos 402, *La novia rana (gata, mona, etc.)*; 433B, *El príncipe serpiente (sapo) pide esposa*; 440, *El rey sapo*; 507C, *La doncella serpiente* o el tipo [516D], *La doncella serpiente y su amiga leal*, tipificados por ATU (2004), de los cuales recogieron variantes también Camarena y Chevalier (1995) y que remiten al *leit motiv* del pariente sobrenatural.

### Étimos, eufemismos y paremiologías

No es posible desarrollar aquí la amplia semántica que la lengua española reserva para la serpiente, animal considerado como poco fiable, al que se atribuyen numerosos vicios o defectos humanos y se relaciona de manera significativa con lo femenino. Aunque sí daremos algunos datos, breves pero interesantes, que consideramos importantes para comprender la relación intrínseca que supuestamente ha existido siempre entre la serpiente y la mujer.

Los vocablos *culebra*, del lat. *colūbra*, y *serpiente*, del latín *serpens*, *-entis*, derivado de *serpĕre*, 'arrastrarse' (DRAE, 2001), ligados más íntimamente por la creencia popular con el demonio, suelen despertar rechazo, por cuanto en los entornos rurales se prefiere el eufemismo *bicha*. La identificación de la serpiente con lo demoníaco, heredada del pensamiento judeocristiano que remite a la tentación y caída del Génesis bíblico, se recogen ya en 1739 por el *Diccionario de Autoridades* en su segunda acepción: "Por extensión significa el Demonio por su astucia, y por haber hablado en su figura à Adán, y à Heva. Lat. *Antiquus serpens*" (Aut., vol. VI). En cualquier caso, la palabra *bicha* también posee una importante carga negativa en español, pues se deriva de *bestia* <BESTÍA. En su segunda acepción,

el *DRAE* (2001) la toma por sinónimo del demonio: “Diablo: príncipe de los ángeles rebelados. *La bicha*”. Por extensión, en el registro coloquial, *mentar(le) la bicha* a alguien es hablarle “de alguien o algo que le resulta repulsivo o irritante” (Seco; Andrés; Ramos, 2004: 185). Asimismo, en El Salvador y Honduras, *bicha* se utiliza coloquialmente y de manera despectiva para denominar a las niñas o muchachas (*DRAE*, 2001), lo cual demuestra que *bicha* es, también aquí, sinónimo de mujer. Aflora así, incluso en el nivel léxico de la lengua, la idea de una simbiosis perpetua serpiente-demonio y mujer-serpiente, o lo que es lo mismo, demonio-mujer.

Llamar a la serpiente *bicha* es un indicador claro de cómo se la considera: un ser malvado y dañino que, además de comerse a los animales domésticos como los conejos, las gallinas o sus huevos, puede inocular veneno, por lo que resulta letal o cuando menos indeseable. Si a esto unimos la repulsión que produce por su aspecto, por su manera de moverse, por su silbido de advertencia, su lengua bífida y ágil y sus colmillos, no es de extrañar que se le atribuyan todo tipo de fechorías. Por ende, aplicar este apelativo a una mujer la reviste de todos los vicios, defectos y maldades que se imputan a la serpiente.

Si recurrimos a la fraseología, *ser una serpiente* o, peor aún, *una víbora* —en España solo aplicable a las féminas y no al varón—, connota a la mujer con los defectos de la falsedad, la ruindad y la capacidad de dañar de palabra y de obra. Por añadidura, tener una *lengua viperina* o *afilada* o *de doble filo* es atribuir, figuradamente, a las palabras de estos lenguaraces calumniadores la capacidad de herir a quienes alcanzan, tal como el veneno de la víbora.

El supuesto carácter malvado de la serpiente, culebra o bicha y, por ende, la necesidad de aniquilarla, así como la conexión que el discurso misógino le atribuye con la mujer, se reflejan también en la paremiología, que da cuenta de numerosos dichos y refranes referidos a la serpiente:

- Echar sapos y culebras [por la boca].
- Ser (peor que) una víbora.
- Ser sigiloso como una serpiente (o culebra).
- Si se muerde se envenena [aludiendo a un tercero].
- Con ajena mano, sacar la culebra del horado.
- Debajo de la mata florida está la culebra escondida.
- La culebra, con certeza, se mata por la cabeza.
- La serpiente cambia el cuero, pero no su obrar rastrero.
- Madre que consiente, engorda una serpiente.
- La víbora y la mujer tienen la ponzoña en la boca.

Además de *bicha* o *la bicha*, mayoritario en la geografía ibérica, existen muchos otros eufemismos en la lengua española para denominar a la culebra. Si consultamos los atlas lingüísticos, veremos que algunos de los más curiosos y, por qué no, graciosos, muestra de la creatividad del imaginario popular, los hallamos en Andalucía: *beata* [J 307], *conejo silbador* [Gr 401], *la larga* [Ma 501; J 308; Gr 303, 514, 604; Al 500, 505-6, 600-1], *la lisa* [Gr. 513], *el rastril* [Gr 508], *señora* [Se 310, 601; Ma 406; J 309; Gr 400] o *señorita* [H 502; Se 403; J 300; Al 400] (Alvar, *ALEA*, [1961] 1991, II: 398). Por otro lado, se menciona también en los atlas lingüísticos e incluso en el *DRAE* un animal fabuloso cuya existencia no parece del todo demostrada, en ocasiones asimilado al lución o víbora ciega, a veces llamado *alicante*, *alicántara* o *alicanta*, que podría derivarse de una deformación fonética, por fenómeno de asimilación, de la palabra *alacrán* > *\*alacrán* (Corominas y Pascual, 1980: 169-170) y que habría surgido

por confusión con el refrán que, con distintas variantes, se repite a lo largo de la geografía española: “Si la víbora viera y el alacrán oyera, gente en el mundo no hubiera” (Alvar, *ALEANR*, 1980, II: 435).

Por último, me gustaría aportar dos eufemismos que registré en Los Navalucillos (Toledo), en octubre de 2014, para referirse a la culebra y que parecen ser localismos: *perromalín* y *esperromalín*. Son de uso corriente en Los Navalucillos, aunque de frecuencia seguramente menor que *bicha*:

—Lo que pasa que un día también maté un *esperromalín*<sup>77</sup> bien grandísimo aquí. Tiro un poco de agua sobre el naranjo, que tengo un naranjo ahí en el patio... Tiro un poco de agua y se me presenta [hace un gesto abarcador con los brazos extendidos, indicando una longitud amplia]. Pero no te exagero, ¡así de grande! ¡Ay! ¿Pero adónde vas tú? Claro, y metió la cabeza por un agujero de la *gafa*<sup>78</sup>. Que el animalito vio un agujero y se intentó meter. ¿Y sabes lo que, lo que hice? ¿Con qué le mato? ¿Con qué le mato? Con una pala. Pero... pero, ¡vaya! Y tenía una gata que, bueno, la tiene Rosa Mari en su mueble<sup>79</sup> porque la hemos querido siempre mucho, una gatita. Y entonces, pues, salió al patio y qué lista, de que olió la sangre, pues pegaba unos botes, diciendo<sup>80</sup>: “Esto no es natural”. Fíjate, el animalito. Así que no. Yo, eso, no.

—¿Y no has escuchado nunca que mamaran de las mujeres o de las cabras?

—Sí, sí, sí que decían que... y de las cabras que mamaban, sí. Eso sí que lo he oído yo también.

—¿Y qué contaban?

—Lo que pasa es que nosotros, esas cosas, no. Yo, eso sí, porque yo ahí donde estaba... Ahora ya y que dicen que están protegidas. Pero entonces no y yo, a ver, digo: ¿Me lo voy a dejar yo de ir? Pero ya te digo, grandísimo. Que me dijo una vez Marcial, este de Bienve<sup>81</sup>, dice: “Uy”, dice, “vi dos... dos culebras”, que ni las quiero mentar porque si alguna cosa me da miedo, fíjate, es de eso. Ahora, que no la vea que la mato. Pues que..., en la esta, en la boyeriza, en el tejado de la boyeriza de mi suegro, y que estaban regañando. Desde su casa las vio él, fíjate.

Los Navalucillos (Toledo).

Leonor Príncipe Horcajuelo (80 años)<sup>82</sup>.

77 Este eufemismo se utiliza en Los Navalucillos (Toledo) para referirse a la culebra. Se la suele llamar *perromalín* o *esperromalín*, aludiendo al carácter pernicioso que se atribuye a este animal.

78 Singular por plural. En Los Navalucillos llaman *gafa* a los agujeros circulares de los ladrillos que, en algunas casas y corrales, están al descubierto y suelen ser nido de arañas y otros insectos, así como vía de entrada y salida de culebras y ratones.

79 Una fotografía de la gata.

80 Personificación.

81 Hipocorístico de Bienvenida.

82 Entrevistada por mí el 10 de octubre de 2014.

## La serpiente y su poder mágico

La serpiente es un símbolo dual, con una semántica compleja. Las culturas arcaicas la consideraban animal benéfico, de buen augurio por su capacidad de renovación (muda de la piel) y metáfora de lo cíclico. El *leit motiv* del eterno retorno se suele representar en su forma de *ourobos* (la serpiente que se muerde la cola). En las tradiciones europeas es comúnmente considerada como animal ctónico, relacionado con el inframundo y, por ende, con la custodia de tesoros, apareciendo en algunos cuentos maravillosos como animal que otorga buena suerte o fortuna. Así se muestra en este etnotexto recogido por mí en agosto de 2014:

En La Revuelta de la fuente (sabes tú que se decía La Revuelta), que estaba *papa*<sup>83</sup> en Alemania, me salió. ¡Pero casi en los pies! De esta... de esta punta de la carretera (sabes que hacía un borde) me salió un lagarto, ¡pum, corriendo *pa* el cerro! ¡Y al momento, antes de llegar al sitio, otra: una bicha! Los dos corriendo. Digo: “¡Oi, buena suerte!” Contesté yo. Yo sola que iba, yo me lo decía *to*. Digo, ¡oi, buena suerte. Y es verdad, porque *papa* tuvo buena suerte: ganó *mu* poquillo, pero... Ganó *mu* poquillo, pero... Por eso se vino al año.

La Carlota (Córdoba).

Francisca Jiménez Torres (81 años)<sup>84</sup>.

Esta clase de relatos se podrían clasificar dentro del tipo 533\* (*La culebra ayudante*), de Camarena y Chevalier (1995). Asimismo, la serpiente, considerada como animal mágico, debe ser temida y respetada pues, si se la daña, el mal podría volverse contra el agresor:

—¡Sí, sí, sí! No. No, de las mujeres no, de los animales, de las cabras.

—¿De las cabras y las ovejas?

—¡Sí, sí, sí!

—¿Y qué se contaba?

—Pues que... ha encontrado culebra tan grande y cuando se va por la mañana, la cabra, a dar de comer, ya no tenía leche porque ha pillado, ¡ha pillado la culebra mamar!

—¿La han visto a la culebra mamando?

—Sí, sí, sí.

—¿Por eso lo sabían?

—Hasta cuando... después la ha matado. Y se dice que la culebra que le encuentra casa... corral, cerca de su casa, y le mata... te pasan cosas: se te mueren los animales, ¡te pasan cosas malas!

Siriu Buzau (Rumanía).

Geta (mujer, 53 años)<sup>85</sup>.

83 El cambio de acentuación, de oxítónica en paroxítónica de esta palabra, es un dialectalismo local propio de esta área geográfica de Córdoba.

84 Entrevistada por mí el 19 de agosto de 2014.

85 Esta persona, entrevistada por mí el 21 de septiembre de 2014, no facilita su apellido. Se considera esta leyenda

Por último, el poder mágico de la culebra puede lograr, según esta extraña narración, la retirada de la leche en la mujer:

—Lo oía porque antiguamente iban a hacer sus necesidades a los corrales, ¿sabes? Y ahí, pues, se metían y mataban a los conejos, se los comían las culebras. Y luego, pues, llegaban unas situaciones que... “Uy, si se me ha retirado la regla..., la esta... cómo se llama, el pecho”.

—¿La leche?

—Sí, la leche, decían. Yo es que lo oía.

—Sí. ¿Y se decía que era porque...

—Porque estarían rondando allí, en las... en las cuadras. Porque, antiguamente, donde hacían las necesidades era en las cuadras.

Canillas de Aceituno (Málaga)

MCM (mujer, 69 años)<sup>86</sup>.

### No era el niño el que mamaba

La culebra lactante compone un *leit motiv* recurrente en el folclore. A dicho animal, que ni tiene los labios, la lengua y el paladar preparados para la succión, ni posee la enzima necesaria para digerir la lactosa —presente solo en los mamíferos— se le atribuye, sin embargo, una voracidad extrema por alcanzar este alimento:

—Crio una culebra y ya, al ir otra vez, se había marchado y entonces, pues la culebra acudía a la misma hora y no había nadie. Entonces, volvió a acudir y ya, al poco tiempo, acudió él y la llamó, la llamó a la culebra. Empezó: “¡Sanches, Sanches!” Y vino la culebra y, claro, como él no traía nada de comer, pues se la<sup>87</sup> enroscó y le mató.

—¿Y con qué la criaba?

—Con leche y con lo que la... con lo que podía llevarla. Más con leche porque las culebras, sabes que ellas, pues, llaman el líquido.

Los Navalucillos (Toledo).

Gregoria Sierra Martín (78 años)<sup>88</sup>.

Tanto les gustan los lácteos a las serpientes, según la creencia popular, que hasta se sienten atraídas por el olor del cuajo que se utiliza para preparar el queso y por el suero de este:

---

propia de Siriu Buzau, por ser la narradora oriunda de esta población.

86 Esta persona, entrevistada por mí el 13 de octubre de 2014, prefiere mantener su anonimato, por cuanto solo ofrecemos sus iniciales y los datos relativos a su procedencia, sexo y edad.

87 Laísmo, al parecer, por confusión.

88 Entrevistada por mí el 26 de septiembre de 2014.

Pues nosotros teníamos una vaca y teníamos... y hacíamos queso y teníamos leche y tenía, había hecho un quesito *pa* nosotros y tenía el suero en un cubo pequeño. Y entonces, pues, voy a salir al patio y la veo: ¡Tomando el suero, fíjate! Así que yo, desde dentro, desde mi casa, desde dentro (estaba Rosa Mari jugando aquí con las muchachas), yo: “¡Rosa Mari, Rosa Mari, Rosa Mari!” Y se metió, que tenía una escalera *pa* subir a la troje<sup>89</sup>, y debajo de la escalera se metió. Pero yo no la quería dejar porque digo, si se me sale de aquí es peor. Así que, la llamo: “¡Rosa Mari, Rosa Mari!” Sin oírme. “¡Rosa Mari, Rosa Mari!” *Pa* que<sup>90</sup> ella no la diera miedo, digo: “¿Qué quieres, *mama*<sup>91</sup>? ¿Qué quieres?” Ya que me vio tan nerviosa. Digo: “¡Dile a *papa*<sup>92</sup> que venga, que se ha soltado el choto<sup>93</sup>!” Teníamos un choto aquí, en la boyeriza. Digo: “Que se ha soltado el choto.” Y vino Alejandro Sierra, que en paz descansa, y Marino. Digo: “Mira, si es que, ahí debajo de la escalera hay una culebra así de grande”. “Anda, anda, anda”. Digo: “¡Amos<sup>94</sup>, qué me vas a decir que no! ¡Si estoy aquí de portera *pa* que no, *pa* que no salga!” “Que no, que esto parece...” Digo: “Sí, sí, qué me va a parecer”. Así que, clavadito, también la mataron con una pala como entonces la maté yo. Pero es que según la llevaban así en la pala [hace un gesto como si fuera una culebra gigante enrollada en el mango de una pala y agita la mano indicando que el tamaño del animal es extraordinario].

Los Navalucillos (Toledo).

Leonor Príncipe Horcajuelo (de 80 años)<sup>95</sup>.

Elementos comunes de este tipo de narraciones son también el mamar suave de la culebra, que succiona sin ser percibida:

A las vacas sí que las mamaban, y las mamaban muy suavemente.

Ahedo de las Pueblas. 1997 (Rubio Marcos; Pedrosa; Palacios, 2007: 268).

Bien sea de las ubres del ganado o de los pechos femeniles de la mujer, la culebra furtiva aparece en numerosos cuentos para reptar por las patas de las cabras, ovejas y vacas, enganchándose a sus ubres, o subiéndose al lecho de las mujeres recién paridas, a las que huele o vigila para cometer su fechoría, generalmente, con alevosía y nocturnidad:

Iban a las mujeres porque olían la leche de la madre.

89 El DRAE atribuye un origen incierto a este vocablo, que considera derivado de *troj*. En Los Navalucillos, esta parte de la casa corresponde a la planta superior o buhardilla y servía, sobre todo antiguamente, para almacenar grano, frutos y productos propios de la matanza (chorizos, morcillas, jamones, etc.), que se colgaban en las vigas de madera que sirven de soporte al tejado para secarse y obtener un grado de curación óptimo.

90 Elisión de la preposición *a*.

91 Cambio de acentuación, de oxítone en paroxítone, muy común en el habla coloquial para referirse al padre o a la madre.

92 *Ídem*.

93 Ternero.

94 *Amos por vamos*; vulgarismo y expresión enfática utilizada en el habla de Los Navalucillos con mucha frecuencia.

95 Entrevistada por mí el 10 de octubre de 2014.

Sotillo de la Ribera. 1998 (Rubio Marcos; Pedrosa; Palacios, 2007: 274).

Yo... me lo contó la abuela Fili<sup>96</sup>. Me dijo que... Me contó que una señora que había dado a luz, que tenía un niño pequeñito y que, claro, ¡no tenía cuna (lo tenía acostado en la cama con ella)! Y dice que por la noche iba la culebra y le mamaba a la madre y el niño, pues cada vez, pues lo que decía Gregoria: el niño cada vez estaba más debilitado y llorar y venga a llorar y venga a llorar... hasta que la madre se dio cuenta. Y el niño, por la noche, no era el que mamaba: ¡era una culebra!

La Carlota (Córdoba).

Ana Torres Rosales (69 años)<sup>97</sup>.

Dormir al raso en época de cosecha multiplicaba las probabilidades de que una culebra ladrona hurtara la leche al niño:

—Sí, claro, un niño... Yo oí... ¡Sí, eso sí que existió!

—Mi tía me contó que... Yo estando en la era con ella durmiendo una noche, pues tú verás, me lo decía todo: las estrellitas, el caminito de Santiago... Y al decirme todo aquello, dice, me dijo: "Hija, una vez estaba una mujer que tenía un niño pequeñito." Un miedo que cogí que no veas. "Y estaba acostada también en la era". Como se acostaba la gente así en las eras entonces... "Y como tenía, estaba dándole, estaba amamantando al niño, se acercó la culebra y se puso a mamar de la... del pecho de la madre".

—Y que el niño se iba quedando muy delgadito, eso sí que lo oí yo también, que se iba quedando muy delgadito. "¡Pero bueno, este niño!" Y claro, es que por la noche no... no mamaba porque iba ella y...

—¡Y se lo cogía! Y la gente tan cansada como estaban del campo, se conoce que caían rendidos porque...

—A ver, pues muertecitas de cansancio, pues lo que te voy diciendo.

—¿Y cómo se dio cuenta la señora?

—A ver, tendrá un mamar...

—Pues se despertó un día y la vio, a ver, claro.

—Qué miedo.

—Y pues la mató ese día. Yo eso ya tampoco lo sé, cómo se dio cuenta. Pero oír la historia, lo he oído contar así.

Los Navalucillos (Toledo).

Leonor Príncipe Horcajuelo (80 años); GG (mujer, 60 años aprox.; prefiere mantener el anonimato) y Urbano Paz Muñoz (69 años)<sup>98</sup>.

96 Hipocorístico de Felicidad.

97 Entrevistada por mí el 26 de septiembre de 2014.

98 Entrevistados por mí el 10 de octubre de 2014.

La picardía de la culebra llega a tal extremo que impide y silencia el llanto del bebé, metiéndole la cola en la boca. De tal manera, camufla su presencia ante la madre y hace creer al lactante que está succionando del pecho, aun cuando no recibe alimento:

—Sí, lo he oído una vez. Una señora estaba en el campo y se echó a dormir y, claro, tenía un niño chiquitito y cuando barruntó la hora de mamar, pues se iba y... a dar de mamar<sup>99</sup> su niño, creyendo que mamaba el niño... ¡Y era una culebra que iba a esa hora y se la prendía al pecho! Y el niño, entonces, lloraba mucho<sup>100</sup> y era porque no tenía alimentos: cómo mamaba la culebra...

—¿Y cómo se dio cuenta ella?

—Pues se dio cuenta porque el niño no aumentaba<sup>101</sup> y no hacía más que llorar y era porque no tenía leche. No tenía alimentación porque era la culebra la que metía el rabo en la boca del niño y de ahí no chupaba nada. Entonces el niño iba desmejorando, desmejorando... hasta que ya se dio cuenta que era una culebra, que tenía la hora cogida para darle mamar de la madre, y el<sup>102</sup> niño le metía el rabo en la boca.

Los Navalucillos (Toledo).

Gregoria Sierra Martín (78 años)<sup>103</sup>.

En ocasiones, es posible descubrir el engaño de la culebra porque, con el tiempo, los labios de los niños acaban ennegreciendo; tal síntoma, unido al enflaquecimiento, la debilidad y el llanto constante durante el día ponen sobre aviso a los progenitores:

—Pues la mujer estaba dando el pecho y subía todas las noches la bicha y no lo notaba.

—¿Se le subía a la cama?

—A la cama, a la cama.

—¿Y cómo lo sabía ella?

—Pues verás que todo eso: pillaba y se enganchaba a ella, a la teta, y el rabo se lo metía al niño, ¡pues el niño no lloraba! El niño chu, chu, chupaba, ¡pero chupaba el rabo! Y cuando acordaron tenía la boca negra.

—¿Tenía la boca negra el niño?

—El niño. Y se dieron cuenta.

—¿Por eso se dio cuenta?

99 Elisión de la preposición *a*.

100 De día, el niño llora acuciado por el hambre. La culebra acude durante la noche.

101 De peso.

102 *El* por *al*; elisión de la preposición, seguramente por confusión.

103 Entrevistada por mí el 26 de septiembre de 2014.

—Y: “¡Oh, mi niño que tiene la boca negra! ¿Entrará una bicha y me quitará a mí la leche y a él le pone el rabo y por eso tiene la boca negra?” Lo dijeron enseguida. Y se echaron<sup>104</sup>: y era verdad y la mataron, sí. A esa mujer... ¡Y crío muchos! Pero de uno nada más le pasó eso, sí. Lo sé por eso, porque tenía mucha amistad con nosotros.

La Carlota (Córdoba).

Francisca Jiménez Torres (81 años)<sup>105</sup>.

Tradicionalmente, además del ennegrecimiento de los labios o la lengua del niño, señal inequívoca de ponzoña, parece que existían también otros métodos para descubrir a la ladrona como echar en el suelo harina, serrín o ceniza, de manera que pudiera verse, al día siguiente, el rastro de la culebra para encontrar su escondite y darle caza:

En esa casa había una mujer recién parida. Y notaba que el niño se ponía amarillo, que ella tenía leche, y que el niño iba a menos. Hasta que ya vieron que algo pasaba al niño. Y, por lo visto, pusieron ceniza [en el suelo], y [vieron que] era una culebra que mamaba la señora, y la cola se la ponía al niño.

La Sequera de Haza. 1998 (Rubio Marcos; Pedrosa; Palacios, 2007: 272).

### Sacha, la culebra fabulosa de Los Navalucillos

Hemos visto ya distintas facetas de la culebra. Entre la geografía española abunda de manera sorprendente el tipo 155A (*La ingrata serpiente mata a quien la crío*), registrada por Camarena y Chevalier (1997) como variante del tipo 155 (ATU, 2004) y que “es en realidad un relato que cuenta con viejísimos antecedentes literarios, que remontan, por ejemplo, a una fábula latina de Fedro y a numerosos textos medievales” (Rubio Marcos; Pedrosa; Palacios, 2007: 278). De hecho, entre los etnotextos recogidos por mí sobresalen notablemente las narraciones que hacen referencia a una culebra fabulosa, gigantesca y tremebunda que vivía años ha, según los lugareños, en los montes de Los Navalucillos; me refiero a Sacha, Sancha o Saches, como también la llaman<sup>106</sup>. Como prueba de la existencia de este reptil maravilloso<sup>107</sup>, los navalucillenses aluden a una piedra ovalada —con un agujero en el centro— que, tras diversas peripecias, ha terminado por adornar el paseo principal del pueblo. Sacha, la culebra de Los Navalucillos, muestra —por su espantable figura, su tamaño descomunal y su voracidad— paralelismos míticos con el cuélebre asturiano-leonés; es un animal ctónico, peligroso, del que hay que guardarse, y la dicha piedra era, según la tradición local, la puerta de su cueva:

—Había un cuento de... ahí más allá, que se llama... Antes de caer a las cuevas que le he dicho, antes de llegar... ¿Cómo la llamaban a aquella culebra? No me acuerdo, pero tenía

104 En la cama (se acostaron).

105 Entrevistada por mí el 19 de agosto de 2014.

106 Hay correspondencias amplísimas en la tradición literaria como, por ejemplo, el cuento de Sancha que Vicente Blasco Ibáñez insertó en el primer capítulo de su novela *Cañas y barro* (1902). Agradezco a José Luis Garrosa el haberme recordado el paralelismo de las versiones registradas por mí con el relato incluido en dicha obra naturalista, así como al profesor José Manuel Pedrosa sus indicaciones sobre el posible origen común de estas y otras variantes, que quizá hallen su similitud en algún ancestro libresco común.

107 Utilizo este término en el sentido que le diera Le Goff (1978) en *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*.

sus historias esa culebra. Y había una lancha<sup>108</sup>, así clavada, lo que es el camino, que no fuera así, que fuera por donde pasaba la culebra. Sí, sí.

—¿Cómo, cómo?

—Un agujero así tenía la lancha, así. Estaba clavada aquí, a un lado del camino y tenía un agujero así de ancho y decían que era así la culebra de ancha, como la que pasaba por ahí, qué sabemos: cosas de cuento o cosas que pueden ser realidades, qué sabemos.

—¿Y qué hacía esa culebra?

—Pues no lo sé, eso ya, tanto no... Pero yo sí lo he oído, sí.

Los Navalucillos (Toledo).

Pedro Olmedo Ortiz (86 años)<sup>109</sup>.



Detalle de la piedra de Sacha, la culebra. Como se puede observar, el agujero que se atribuye al grosor del animal es de un tamaño importante y su forma puede identificarse fácilmente con la de una serpiente. Fotografía tomada por la autora el 28 de septiembre de 2014

Uno de los narradores que relató la leyenda de esta culebra, situó con exactitud el lugar donde, supuestamente, habría vivido el gigantesco reptil:

—Sí, bueno, eso fue un pastor..., digamos, aquí era un cabrero, porque aquí los pastores eran los que tenían ovejas y los cabreros, los que tenían cabras. La culebra de la Cruz de Juan

108 La piedra a que se refiere el informante, unos meses después de esta entrevista, registrada por mí y el profesor Pedrosa el 14 de abril de 2014, se trasladó a la entrada del pueblo y se situó sobre unos arcos que se han construido para dar la bienvenida al visitante, sobre el cartel con el nombre del pueblo, en un paseo peatonal paralelo a la carretera. Véase la imagen.

109 Entrevistado por mí y por el profesor José Manuel Pedrosa el 14 de abril de 2014.

del Cerro, que ha habido problemas ahora...

—La famosa Sacha.

—¿Eh?

—Sacha, ¿no la llamaban Sacha o era algo así?

—Sí, a la culebra. Total, que aquel era un ganadero que la cogió a la culebra pequeñita (esto es un cuento, esto es una historia que viene de...). La cogió pequeñita a la culebra, ¡y con leche la crió! Y la tenía allí con él de tras su mano. Pero aquel ganadero ya se fue a la mili: estuvo un año, estuvo dos o estuvo lo que, en fin, lo que estuviera. Cuando volvió, al pasar por allí, dice: “Ya no estará ahí la bicha esta, ya no estará aquí”. Total, que la llamó por el nombre que tuviera, la llamó, acudió y de que no le dio nada, le mató.

—Que es la famosa piedra esa que han puesto ahora en el centro de...

—¡Esa piedra que han puesto en la entrada del pueblo<sup>110</sup>!

—Que dicen que era donde la culebra...

—Qué no, que... el grosor de la culebra, el grosor que era ese [hace un gesto juntando las dos manos].

—Yo creo que el nombre era Sacha, algo así, como la llamaban.

—Bueno, sí, algo así. Total, que ha estado allí, en el sitio ese de la Cruz de Juan del Cerro que llaman, que por eso es, un señor que era Juan del Cerro y murió allí. Y antiguamente, cuando uno se moría en el campo le hacían una cruz, porque no era como ahora: la cruz de Macaco, que está en el Prado<sup>111</sup>; la otra de aquí de los <...>; las Olivas... que gentes que morían en el campo, les hacían una cruz y esa es la Cruz de Juan del Cerro porque murió, le mató la culebra allí a Juan del Cerro, que era aquel señor.

—¿Juan del Cerro era el pastor que había criado a la culebra?

—El cabrero, sí.

—El cabrero aquel. Entonces, la cruz, allí está la cruz y allí estaba la... el agujero que era el grosor de la culebra. Cuando el camino aquel le arreglaron, la piedra la arrancaron y la metieron para adentro, dejándola en su sitio, nada más que un poco metida para adentro. Y ahora esta justicia<sup>112</sup>, quien haya sido...

—Se la han traído ahí...

—La han quitado y la han traído ahí, al Prado. Y eso ha traído disgustos en el pueblo porque, claro, una historia, una cosa... ¡que viene de cuando viene!

—Exactamente.

110 Véase la siguiente imagen.

111 Prado. Pérdida de la -d- intervocálica muy habitual en el habla de Los Navalucillos.

112 Se refiere al gobierno local del Ayuntamiento actual del pueblo.

—¡De cuando viene! Y ahora la quitan de allí, para ponerla ahí... La gente<sup>113</sup>... no le ha gustado.

—Sí, hay una polémica ahí...

—Sí, hay polémica con la gente del Ayuntamiento, quien haya sido. Eso era aquel señor, Juan del Cerro, aquel. ¡Se llama la Cruz de Juan del Cerro!

Los Navalucillos (Toledo).

Juan Manuel García Pinero (86 años) y Urbano Paz Muñoz (69 años)<sup>114</sup>.



Paseo del Presidente Adolfo Suárez, Los Navalucillos (Toledo). Sobre el arco de la izquierda, descansa la piedra cuyo agujero central se atribuye al grosor de la culebra Sacha y que constituiría, según la creencia popular, la puerta de entrada al nido de la serpiente. A la espalda del muro está el cartel de bienvenida al visitante. Fotografía tomada por la autora el 28 de septiembre de 2014

Tan imponente era el tamaño de Sacha que, cuando bajaba por entre las peñas de las sierras, todos sabían que se acercaba por el ruido tan horrisono que hacía:

—¡Sí, sí, sí, sí! Y aquella, aquella que te digo que la llamaban Sacha, como tenía, que es lo que estaba explicando y perdona que luego me he cambiado, que... que la llamaba: “¡Sacha, Sacha!” Y venía y *la*<sup>115</sup> daba leche. ¡Amigal! Pero cuando luego ya vendió las cabras y el hombre era mayor, la llamó... Como no la echó la leche, dicen que se le enroscó... ¡y le mató!

—Eso es lo que cuentan.

—Lo que cuentan, ¿verdad? Eso es lo que cuentan. Que se le querían llevar, ese agujero que

113 A la gente. Elisión de la preposición a.

114 Entrevistados por mí el 13 de septiembre de 2014.

115 Laísmo.

hay allí, donde han puesto ahora ese..., esos arcos, pues eso se lo querían llevar a Toledo y no hemos querido porque es nuestro. ¡Por qué lo tienen que tener...!

—Si es así y lo tienen ahí, que parece ser que hay polémica porque eso estaba antes allí, en el camino de...

—Sí, ¡el camino de Robledo Valiente! Me acuerdo yo que mis abuelos estuvieron allí en la labranza de... del tío Cebollano<sup>116</sup>, mi abuelo, cuando yo era muchachilla. Y siempre la tenían así puesta [indica una posición vertical], siempre. La piedra no la tocaba nadie. La tenían así puesta y ya que, cuando arreglaron el camino, que la tenían muy mal puesta y: "A lo mejor desaparece, a lo mejor se la llevan". Que arreglaron el camino un poco y la desprendieron de..., que estaría con cemento o con lo que fuera.

—¿Y eso se sabe desde cuándo estaba ahí?

—¡Uy, pues muchísimo! Fíjate, yo, que tengo ochenta y esto lo contaban mis abuelos, que eso habría pasado, pues... pues sabe Dios cuándo.

—A lo mejor hace... doscientos años.

—A ver, que... Pero, el tiempo... Sí, pero verdad sí que sería porque eso lo han contado siempre.

—Eso lo ha contado todo el mundo exactamente así.

—A ver, siempre lo han contado: que la llamaba y que bajaba por las casqueras haciendo unos [indica el movimiento propio de los reptiles haciendo esos]...

—Sí, sí.

—También lo habrás oído.

—Sí, por las piedras.

—Que bajaba por todos los cantos el este... Pues que bajaba haciendo unos ruidos que tú no sabes. ¡Claro!

—¿Porque era muy grande?

—Porque era... ¡A ver, fíjate que es el este<sup>117</sup> así!

—Claro, es que dicen que el agujero ese de la piedra era...

—¿Has visto el agujero?

—Sí.

—¡Pues así que era!

—¿Así de gorda era la culebra?

116 Apodo. Los mote de familia son muy habituales en Los Navalucillos.

117 El agujero de la piedra.

—¡Así, así!

Los Navalucillos (Toledo).

Leonor Príncipe Horcajuelo (80 años) y Urbano Paz Muñoz (69 años)<sup>118</sup>.

### La culebra maldita

La serpiente, “el más astuto de todos los animales del campo” (Gn. 3, 1), fue maldecida por Yahvé, según el Génesis bíblico, por haber provocado la caída de Eva. Asimismo, el dios del Antiguo Testamento dictó una enemistad eterna entre dicho reptil y la mujer:

Enemistad pondré entre ti y la mujer,  
entre tu linaje y su linaje:  
él te pisará la cabeza  
mientras acechas tú su calcañar.  
(Gn. 3, 14-15)

Sin embargo, existen algunos cuentos y leyendas, de carácter popular que, contrariando la versión bíblica, describen una supuesta amistad entre la serpiente y la mujer. De la misma manera, estos relatos atribuyen al ofidio, tanto una intención malévolas contra el varón, como una acérrima enemistad hacia el sexo masculino. Este tipo de narraciones asocian la figura femenina a la serpiente y, por ende, al demonio, siempre dentro del contexto judeocristiano que liga estas figuras indivisiblemente, con un fundamento misógino, como ya hemos visto anteriormente en el epígrafe dedicado a los eufemismos. A la pregunta de si la serpiente es enemiga del hombre o amiga de la mujer, se obtuvieron diferentes respuestas:

—Sí, claro, cuando no los dan lo que quieren, pues, entonces, ellas tratan de... si es mala, picarlos y dejarlos veneno, cosas de esas.

—¿A los hombres?

—A los hombres.

Los Navalucillos (Toledo).

Gregoria Sierra Martín (78 años)<sup>119</sup>.

—No lo sé. Yo también he oído decir que todo bicho viviente huye de la gente, he oído decir. Y las culebras pues están en el campo. Si a una culebra la dejabas, ella sale corriendo. Pero si la atacabas o las pisabas o eso, se volvía para ti.

—Te hace frente, claro.

Los Navalucillos (Toledo).

Juan Manuel García Pinero (86 años) y Urbano Paz Muñoz (69 años)<sup>120</sup>.

118 Entrevistados por mí el 10 de octubre de 2014.

119 Entrevistada por mí el 26 de septiembre de 2014.

120 Entrevistados por mí el 13 de septiembre de 2014.

Por otra parte, registré otro relato, en el pueblo de La Carlota, en la provincia de Córdoba, en el que los narradores dieron una explicación mucho más concreta e inequívoca<sup>121</sup>. A la pregunta de si lagartos o serpientes eran amigos o enemigos de las mujeres, los narradores respondieron:

—Las serpientes...

—Las mujeres... Los lagartos eran enemigos de las mujeres.

—Y las bichas, las serpientes, amigas.

—Y las bichas eran amigas.

La Carlota (Córdoba).

Francisca Jiménez Torres (81 años) y Rafael Cepelledo Jiménez (50 años aprox.)<sup>122</sup>.

### A la bicha, ni mentarla

A través de los etnotextos registrados, hemos podido realizar una breve inmersión en la amplia y polisémica temática de la serpiente, connotada de defectos negativos tales como la astucia, la hipocresía, el engaño o la traición. Lamentablemente, no nos queda espacio para explorar las diversas mitologías universales que contemplan a la serpiente de muy diversas formas, a menudo alejadas de la conexión demoníaca que le atribuye el cristianismo y que la configuran como dios de la fortuna o la relacionan con el agua. Tales atribuciones podrían ser objeto de futuros trabajos, de naturaleza comparativa, que indagaran en las tradiciones mítico-literarias de diferentes pueblos.

Volviendo, no obstante, al núcleo de nuestra investigación —la suposición de que la culebra roba la leche a las madres, impidiendo que los retoños se desarrollen—, se convierte este animal en uno de los peores enemigos de cualquier comunidad, el mal contra el que hay que luchar, capaz de robar y extinguir el bien máspreciado de una colectividad: su futuro, representado en sus hijos, a los que hurta la posibilidad de crecer sanos y fuertes. El perjuicio atribuido a estos animales, el real (sus presas son los animales domésticos y, en el caso de la víbora, puede inocular veneno a animales y personas) y el ficticio (robar la leche del ganado y las mujeres recién paridas), atenta, desde un punto de vista antropológico, no solo contra los niños, sino contra la propia sociedad a la que priva de la posibilidad de seguir perpetuándose.

Es evidente que estas narraciones no pueden tener una base anclada en la realidad, pues los reptiles ni son mamíferos ni están preparados para poder serlo:

Por supuesto, esta es una creencia sin fundamento, ya que la configuración de sus fauces les impediría que mamen, como sucede con los mamíferos, los cuales tienen la capacidad de succionar la leche de las mamas mediante sus carnosos y móviles labios, además no pueden asimilar la leche porque no poseen lactasa, una enzima necesaria para digerir la leche (Charrro, 2004: 8).

121 Para la narración íntegra de estos narradores, relativa al tema del lagarto acosador de mujeres, remito a otro artículo mío, "Lagartos y mujeres: Mitologías y etnografías de una pareja mal avenida", que se publicará a lo largo del año 2016 en un libro de trabajos colectivos coeditado entre la Universidad de Alcalá y El Colegio San Luis Potosí, A.C.

122 Entrevistados por mí el 19 de agosto de 2014.

Mas, independientemente de estas cuestiones, es evidente que este repertorio oral merece ser registrado y estudiado, pues forma parte de un imaginario colectivo que sigue vivo, quizá por poco tiempo, resistiendo al inexorable atropello de la postmodernidad. Es obvia la necesidad de rescatar y preservar estos cuentos y leyendas, evitando que caigan en el olvido, pues componen un patrimonio inmaterial valiosísimo, que difícilmente puede recuperarse una vez que se ha perdido. Estas narraciones son el producto de una determinada realidad social, cultural y etnográfica; mantienen abundantes tipos y motivos folclóricos universales y contienen numerosos elementos apotropaicos y de carácter maravilloso, presentes desde antiguo en la tradición literaria. Es, además, la oralidad una materia conformada por una suma de relatos que, transmitidos de generación en generación, hallan su origen en un nebuloso pasado en el que surgieron numerosas historias que relacionan a la serpiente con la mujer. Y es que, según parece, mujeres y bichas siempre anduvieron juntas en el imaginario popular.

## Bibliografía

Alvar, Manuel ([1961] 1991). *ALEA. Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía*, tomo II, A. Llorente y G. Salvador (colab.) [ed. Facsímil: Universidad de Granada, Fundación Juan March]. Madrid: Arco Libros.

Alvar, Manuel (1980). *ALEANR. Atlas Lingüístico y Etnográfico de Aragón, Navarra y Rioja*, tomo IV, Dpto. de Geografía Lingüística, Institución Fernando El Católico de la Excm. Diputación Provincial de Zaragoza, CSIC, Madrid: Editorial La Muralla.

Ayuntamiento de La Carlota (Córdoba). En <http://www.ayuntamiento.es/la-carlota>. Consultado en enero de 2015.

Bello Garnelo, Fernando (2010). *Léxico y literatura de tradición oral en el entorno de Las Médulas (León)*. León: Instituto de Estudios Bercianos y Universidad de León, Área de Publicaciones.

Biedermann, Hans ([1993] 1996 reimp.). *Diccionario de Símbolos* [tít. orig. *Knaurs Lexikon der Symbole*, Munich, Droemer Knauer, 1989], Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Camarena, Julio y Chevalier, Maxime (1995). *Catálogo Tipológico del Cuento Folklórico Español*, vol. I, *Cuentos maravillosos*, Madrid: Gredos.

Camarena, Julio y Chevalier, Maxime (1997). *Catálogo Tipológico del Cuento Folklórico Español*, vol. II, *Cuentos de animales*, Madrid: Gredos.

Carranza Vera, Claudia (2009). Serpientes y castigos: las relaciones de sucesos y la tradición oral. Supervivencias de una historia maravillosa. *Revista de Literaturas Populares*, año IX (1), enero-junio: 97-136.

Charro, Ángel (2004). Serpientes: Ni dioses ni demonios. *Revista de Folklore*, 283: 3-12.

Corominas, Joan y Pascual, José A. (1980). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos

Diputación de Toledo. Directorio de Municipios y EATIM. En [http://www.diputoledo.es/global/areas/turismo/muni\\_datos.php?id\\_area=11&id\\_cat=169&f=169&codine=45113&id\\_ent=167#datos](http://www.diputoledo.es/global/areas/turismo/muni_datos.php?id_area=11&id_cat=169&f=169&codine=45113&id_ent=167#datos). Consultado en enero de 2015.

Domínguez Moreno, José María (2007). El retrato erótico femenino en el cancionero extremeño: 3. "A una moza que lavaba". *Revista de Folklore*, 319: 18-29.

Escuela Bíblica de Jerusalén (2009). *La Biblia de Jerusalén*, José Ángel Ubieta López (dir.). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Pedrosa, José Manuel (2005). La leyenda. *Biblioteca Virtual E-Excellence. Literatura oral*, ISBN. 84-9822-110-2. En <http://www.liceus.com>. Consultado en enero de 2015.

Petersen, Suzanne H. (Ongoing). Pan-Hispanic Ballad Project. Washington University, Seattle: USA. En <http://depts.washington.edu/hisprom>. Consultado el 30 de marzo de 2015.

RAE. Real Academia Española (1726-1739). *Diccionario de Autoridades*. Recurso elaborado por el Instituto de Investigación Rafael Lapesa y editado en Madrid por la Real Academia Española: RAE. En <http://web.frl.es/DA.html>. Consultado en noviembre de 2014.

RAE. Real Academia Española (2001<sup>22\*</sup>). *DRAE. Diccionario de la lengua española*, tomos I-II. Madrid: RAE.

Rubio Marcos, Elías; Pedrosa, José Manuel y Palacios, César Javier (2007). *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos. El cielo. La tierra. El fuego. El agua. Los animales*, Burgos: Elías Rubio Marco (ed.).

Seco, Manuel; Andrés, Olimpia y Ramos, Gabino (2004). *Diccionario fraseológico documentado del español actual. Locuciones y modismos españoles*. Madrid: Santillana Educación.

Uther, Hans-Jörg (2004). *The types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica.

CAPÍTULO XIII

LA SERPIENTE EN EL EDÉN (NARRATIVAS  
EN TORNO A LOS MALÉFICOS EXCESOS DE  
LA SOBREMODERNIDAD)

**Luis Díaz Viana**

*Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA)*

*Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS)*

*Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) Madrid*

## LA SERPIENTE EN EL EDÉN (NARRATIVAS EN TORNO A LOS MALÉFICOS EXCESOS DE LA SOBREMERNIDAD)

Luis Díaz Viana

*Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA)*

*Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS)*

*Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) Madrid*

### 1. Los buscadores del “amanecer cósmico”

#### 1.1. Relatos entre la ciencia y el cine

**A**l escuchar a mediados de los años 50 del pasado siglo la inolvidable introducción cinematográfica a la película “La vuelta al mundo en ochenta días” que su productor, Michael Todd, se reservó hacer en persona, nuestros oídos infantiles podían muy bien maravillarse ante aquel apabullante discurso en favor del progresismo tecnológico: pues una buena parte del repertorio de tópicos que suelen componerlo se hallaba ahí, más un corolario definitivo que venía a mostrarnos cómo lo que en la novela de Julio Verne del mismo título —que había inspirado el film— parecía todavía un sueño inalcanzable a finales del XIX era ya, en pleno siglo XX, una absoluta realidad. Y es que para Todd, como para muchos hombres de negocios de su época y tantos otros empresarios, políticos e incluso científicos que llegarían después, el progreso consistía fundamentalmente —si no de forma casi exclusiva— en “cosas de la técnica”.

Pero el asunto no paraba en eso. La mirada de Todd (impulsor entre otras novedades del sistema alternativo al CinemaScope que recibió en su honor el nombre de Todd-AO) no sólo oteaba posibles viajes aún más veloces y hasta interplanetarios en el futuro: también se posaba sobre el pasado y, así, “su película” venía a efectuar un alucinante recorrido por los exotismos culturales de los demás en un ejercicio abominable de caricaturismo y ridiculización de “lo otro”. No obstante, el relato hipermoderno (o sobremoderno) que desplegaba la cinta misma en favor y espectacular propaganda del progreso técnico —incluido el viaje en globo— se revestía a menudo de tintes casi épicos. Se trataba de la narrativa augural de una Nueva Era, aquella en la que el mundo, reducido a globo volador, estaría ya por siempre “en la mano”, y que precedería a los relatos de uso cada vez más frecuente en la divulgación de la ciencia, condenada para los restos a gravitar —como una película— entre la rentabilidad económica y la espectacularidad del *entertainment*. Únicamente de ese modo puede entenderse que, por ejemplo, los recientes avances en la investigación acerca del “bosón de Higgs” hayan sido saludados desde los medios como el “descubrimiento de la partícula de Dios”.

#### 1.2. Los míticos e iluminados programas de las tecnociencias

No ha sido éste del famoso “bosón” el único caso de boom mediático protagonizado por la ciencia últimamente. No fue menor la polvareda levantada por la propuesta de Stephen Hawking y Leonard Mlodinow en su obra *El gran diseño* (2010), donde se nos planteaba que la existencia del universo podría explicarse en virtud de las leyes físicas y sin concurrencia alguna de un demiurgo. Hacía ya algún tiempo que ciertos científicos —de las llamadas “ciencias duras”— andaban, por otra parte,

zigzagueando sobre la tenue línea que separaría religión y ciencia y tal vuelta de tuerca era bastante predecible. Finalmente, se nos habría venido a decir —de forma resumida— que “el Bing Bang es Dios y Hawking su profeta”, aunque haya, en rigor, un montón de ellos. De hecho, la decisión tomada por los más de 300 expertos que redactaron el *Astro Decadal Survey 2010*, un documento que establece cuáles deben ser los retos de la astrofísica hasta 2020, va en la misma línea: el asunto prioritario será investigar los orígenes del universo —ya que lo del Big Bang no deja de ser una hipótesis teórica—. Y —para ello— se intentará documentar, a partir de restos o “sustratos” cósmicos, la infancia y juventud de las galaxias. El no menos inquietante propósito de la búsqueda de vida en otros mundos habitables aparece en un segundo lugar. Lo que tampoco habrá de sorprendernos ya que es una prioridad que coincide con el propio programa de Hawking y Mlodinow: ¿habíamos dicho que, además de divulgador científico, Mlodinow fue guionista de una de las entregas de “La guerra de las galaxias? De nuevo, pues, parece que el cine y la ciencia se entremezclan y que ésta (con su “verdad ficcionada”) viene a ocupar el lugar de la religión, desde el momento en que se encontraría en condiciones de explicarnos cómo fue el verdadero génesis y dictaminar de rebote la in/existencia de Dios.

“La filosofía ha muerto” —afirman solemnemente Hawking y Mlodinow (2010: 11)— . Y es de suponer que la ciencia, o mejor la tecnociencia, nos lo explicará todo: pasado y mañana. Y nos programará el presente y el futuro. ¿Pero es esto lo que la ciencia debe hacer? ¿Es el origen o la búsqueda de otros planetas a los que poder emigrar en caso de catástrofe planetaria lo que debería preocupar más a los científicos? Cuando nos referimos a que esos 300 expertos supervisados por coordinadores de la National Academy of Sciences de E.E.U.U. (NAS) establecen las prioridades de investigación para los próximos 10 años supeditándolas a la búsqueda del “amanecer cósmico”, estamos diciendo que algunos de los más importantes fondos de investigación del mundo se dedicarán a tal propósito. Cuando hablamos, algo jocosamente, de Hawking como “profeta del Bing Bang” (a sabiendas de que ni siquiera fue él quien inventó esa teoría ni tampoco la denominó de esa forma), lo hacemos porque se trata —en realidad— de advertir sobre algo más serio: que, independientemente de la existencia o no de Dios, lo que Hawking y otros científicos como él nos están diciendo, desde hace tiempo, es que Dios “ya no es necesario”, pero ellos sí.

Y nos lo expresan —además— a través de un ser con calidad de líder o héroe en que la máquina y lo humano se confunden, un “genio” con cierta apariencia de *cyborg* que no podría hablar, escribir y casi vivir sin las prótesis que le proporciona la técnica más sofisticada. Un heraldo muy adecuado de los milagros de la tecnociencia, porque lo que Hawking y compañía nos están gritando, en suma, es que los dioses ahora son ellos, que ellos administrarán la verdad, el conocimiento y los recursos; que nos marcarán las prioridades hacia las que encaminarnos y determinarán cómo ha de planificarse el futuro.

### 1.3. El gran diseño...del mañana

Pero lo preocupante es que el relato que parece esconderse tras estas pesquisas de urgencia guarda demasiada semejanza con los mitos más viejos y, a la vez, con modas o tendencias —si no histerias colectivas— de hace algunas décadas. Todo esto de los “amaneceres cósmicos” y los viajes interestelares huyendo de la destrucción suena demasiado a una mezcla explosiva de Biblia y vestigios de la New Age: el principio y el final, el origen y la catástrofe, el Génesis y el Apocalipsis. ¿Se tratará de un programa científico coherente o de las fantasías de alguna de las sectas alternativas que no llegaron a suicidarse colectivamente hace un par de décadas a pesar de habérselo propuesto más de una vez? ¿O acaso se trate de un eco imprevisible de aquellas reuniones de chiflados que buscaron en vano

“contactarse” con supuestos seres de otras galaxias, quienes les habrían elegido precisamente como mensajeros entre ellos y la humanidad?

Con independencia de lo que autores como Hawking y Mlodinow verdaderamente plantean, así que el universo puede no tener inicio ni un momento de creación y consistir —básicamente— en un conjunto de leyes en marcha o mero sistema funcionando, el mensaje que tiende a transmitirse en los medios de comunicación de lo que piensa y planifica para el conjunto del mundo esa nueva élite de científicos no deja de enmarcarse y encajar perfectamente en la tradición occidental judeo-cristiana que concibe al tiempo como una realidad cerrada; una realidad que lejos de ser circular, empieza y acaba. De ahí que algunos físicos y astrónomos del presente sigan viendo como lo más prioritario el preguntarse qué pasó, cómo se inició todo y qué va a pasar luego: por eso, seguramente, el interés acerca de los vestigios de remotas etapas del universo y el afán —sólo relegado a un segundo puesto— de explorar otros posibles territorios a los que trasladarse cuando haya otro Big Bang o “gran zambombazo”.

Parece que hubiera un especial interés en convertir en realidades delirios muy antiguos —como el superar la escala terrestre y humana para pasar a otra interplanetaria— y que ciertos científicos se hubieran planteado hacer suyos los afanes de la religión por desvelar los orígenes del universo o llegar a un perfecto paraíso, pero sin abandonar la existencia terrena, sin tener que pasar al más allá convertidos en almas. ¿Cómo? Por ejemplo, viajando directamente a otros mundos; emigrando literalmente a las estrellas —donde, no por casualidad, algunas narraciones hacían pensar que iban a parar los más excelentes, los héroes y semidioses, como de hecho se creía en tiempos de Roma—. Y, curiosamente también, ciencia y religión a menudo parecen intercambiar argumentos y terminologías, hoy. Vemos, así, que la religión católica recurre con frecuencia a términos o supuestas leyes naturales para hacer prevalecer sus ideas respecto al aborto o la homosexualidad y que científicos como Hawking cada vez exigen de quienes les leen mayores dosis de fe, pues sus teorías —además de indemostrables— constituyen como una especie de ideología científica o de *statement* a favor de la ciencia en cuanto a única explicación de todo.

## 2. Y, finalmente, llegó una “nueva era”

### 2.1. ¿Estaremos verdaderamente en los umbrales de una nueva época?

Así que deberíamos, por todo lo ya expuesto, reflexionar sobre lo siguiente: ¿es verdaderamente lo más científico plantearse ciertas preguntas sobre explosiones primeras y últimas o no lo sería procurar una mejor vida para los humanos en general? No tanto quizá buscando la curación de toda enfermedad, la vida eterna, ese otro viejo mito, ser más que simples mortales o, en definitiva y según se decía en la Biblia, “como dioses” (Génesis: 3, 5); sino más bien preocupándonos por cómo llegar a convertirnos en mejores humanos sin abandonar nuestra humana condición.

Pues lo que parece indudable es que haber pasado por estos túneles del pensamiento alternativo de los setenta y ochenta quizá nos debiera preparar —y alertar, si no “vacunar”— para mejor identificar los detritus impregnados de milenarismo e irracionalidad de la *New Age* en muchas de las frases, programas políticos, tecnocientíficos y económicos que hoy escuchamos y se nos anuncian a diario: por ejemplo, cuando se habla de un “nuevo orden”, de una “nueva humanidad”, de una “eternidad alcanzable”, de “salvar la tierra” (o de un “plan de emergencia” para ella), de comprobar si hay o no “vida en otros mundos”, de un mundo finalmente “en paz y armonía” (o en feliz “alianza de civilizaciones”), no sabemos si antes o después de un terrible e inevitable Apocalipsis. La musiquilla suena a

ratos como un eco tardío de la insulsa y blandengue cantinela de aquellos ingenuos años (con Lennon martilleándonos el “Imagine” al fondo), aunque la letra sea mucho más *heavy* y parezca condenarnos a sufrir recortes, ajustes o penurias sin cuento.

Porque, más allá de anuncios apocalípticos, el paso a una “Nueva Era” o, más modestamente, “Ciclo”, puede muy bien haberse dado ya, casi sin que nos enteráramos. Y ese cambio vendría marcado, entre otros aspectos, por el hecho de haber traspasado el umbral de un tiempo no humano, el de la instantaneidad, el de la velocidad de la luz que permite trasladar sonidos e imágenes de uno a otro lugar a 300.000 Kms. por segundo. Ello nos aboca a vivir en un instante sin referentes delante ni detrás, asidos a la nada, como si nadie humano hubiera existido antes de nosotros ni nadie fuera a vivir después. Esa sensación de encontrarnos perdidos en un laberinto de “no-tiempos” y “no-lugares” hace, según se quiera mirar el problema, tan innecesaria como indispensable a la memoria. Pues no es el “fin de la historia” (Fukuyama, 1992) o de los “grandes relatos” (Lyotard, 1992), lo que nos amenaza desde el futuro, sino la quiebra de las pequeñas pero fundamentales narraciones que hacían que la gente pudiera contarse en una época y un espacio, ligando a quienes los precedieron con quienes habrían de venir mañana sobre la realidad de un mismo territorio. Y no es sólo la velocidad sideral, la aceleración del tiempo y de la vida, la transformación que pone en peligro nuestro mundo —o un determinado orden del mundo—; lo es más la descompensación entre la velocidad excesiva de unos y la lentitud acentuada por esa nueva aceleración de quienes no resultan capaces de seguirles el paso.

Es verdad, en este sentido, que la ciencia parece haber impuesto un tiempo lineal en que se miraba solamente hacia el futuro y que dificultaba, si no impedía casi por completo, la —muchas veces— conveniente revisión del pasado. Y que, por ello, para entender la complejidad de lo que está ocurriendo se precisaría una revolución semejante a la que fue impulsada por las vanguardias plásticas y literarias de hace más de un siglo: una revuelta contra las visiones convencionales del mundo, un ver la realidad desde todas esas perspectivas posibles que la fotografía daba la sensación de haber dejado a un lado. Hoy, sí, quizá se precise construir un impresionismo y un cubismo científicos que nos ayuden a enfocar lo que nos rodea de una manera puntillista y multifocal. Pero reconozcamos también que el objetivo y razón de aquella ingenua linealidad de la Historia y el devenir fueron —en su momento— bastante loables: alcanzar el progreso humano, mejorar respecto a lo anterior. Ahora bien ¿qué supondría “progresar” en la actualidad? Tal es la nueva y vieja pregunta.

## 2.2. Retomando el hilo perdido del relato humano

El proceso de aparente oposición (y final complementariedad) entre Ilustración y Romanticismo debería habernos enseñado que volver la mirada hacia atrás puede resultar en ocasiones muy saludable y que, en otras, también alumbrará posturas intencionadamente reaccionarias. O monstruos entre góticos y futuristas, como el nazismo. Las utopías del pasado no son, en términos generales, menos atractivas ni peligrosas que las utopías del futuro, de modo que no ha de resultarnos raro que unas y otras a menudo parezcan coincidir en las sociedades contemporáneas. Hoy en día, de hecho, nos asedian tanto los delirios cientifistas del mañana como las invenciones nostálgicas de un ayer tradicional y en armonía. Ambas cosas, además, se venden en el mismo supermercado de lo global. Porque, en efecto, los conflictos y el riesgo de un “gran accidente global” (Virilio, 2005: 89) vienen de la tensión entre esferas de existencia que caminan a un ritmo lento y otras que lo hacen a un ritmo quizá demasiado rápido dentro del mismo mundo. El tiempo, como ya sospechaba y advertía Gregory Bateson a finales de los años 70, se habría “descoyuntado” (2005: 236).

Y el estudio de los mitos y leyendas contemporáneos nos viene a revelar que esta tensión, ese desequilibrio inquietante, fue un fenómeno que empezó a apreciarse con mayor claridad a partir de

los años 50 del pasado siglo y que no ha dejado de irse intensificando hasta ahora. Puede creerse, de manera optimista, que si los nativos y campesinos del presente, los salvajes de fuera y de dentro, sueñan con los mismos cielos o paraísos urbanos que nosotros es porque todos nos hemos vuelto, ya, “contemporáneos” (Augé, 2004: 19). Que, si se imaginan en sus narrativas del paraíso un más allá que resulta cada vez más parecido a los barrios caros de las grandes ciudades, es porque todos hemos confluído —al fin— en un espacio y una época. Pero, en realidad, lo que sucede es que todos estamos un tanto fuera de sitio y de tiempo, que todos nos vemos más o menos abocados a la movilidad y a la deslocalización; todos acabamos viviendo en paisajes dislocados; todos (en cierto modo) somos postcolonizados, ya que el modelo que nos centrifugaba o excluía desde la modernidad se ha desbordado, está —por así decirlo— “pasado de vueltas”, y nos hemos convertido en verdaderos náufragos de la sobremodernidad.

¿Por qué los humanos tenemos culturas? Esto se preguntaba —algo retóricamente— desde el enunciado de uno de sus libros el antropólogo Michael Carrithers, a mediados de los 90 ; y bien puede responderse, como él mismo indicaba, que para así poder serlo (Carrithers, 1995). Pero el mismo autor matizaba, algunos años después, en otro de sus trabajos, que es difícil imaginarse ahora a la cultura como “una casa que en sí misma trasciende y perdura”, ya que —en la actualidad— se asemejaría más bien “a los restos de un naufragio sobre una isla desierta” (Carrithers, 2005: 442). ¿Náufragos que se habrían quedado sin memoria y sin habla, eso seríamos los humanos hoy? Puede que, en algunos casos, así parezca. Sin embargo, el “paradigma narrativo” —del que hablara Walter Fisher (1987)— es el paradigma por excelencia de los humanos, que necesitamos contarnos para ser, para relacionarnos con el espacio y con el tiempo; para estar y sobrevivir como tales en el mundo. El relato es la ligadura humana que ata un tiempo a otro tiempo, que nos anuda sobre un mismo lugar en épocas diferentes. Y esa capacidad de narrarnos, aunque debilitada o confusa, continua ahí, en nuestra conciencia algo vaga de pertenecer a “la humanidad”. Pero, eso sí, todo ello ha cambiado casi sin que nos diéramos cuenta. El tiempo instantáneo, el tiempo de la velocidad de la luz que han traído las últimas tecnologías para que nos comuniquemos o —más bien— para abrumarnos con información y noticias, *no es un tiempo humano*. Y la narración que nos hacía humanos en el sentido de que nos unía —de algún modo— a todos los hombres que habían sido antes que nosotros se ha quebrado, se ha roto.

### 2.3. Los imprevisibles estragos de la sobremodernidad

Hay una quiebra del relato humano en la cultura popular contemporánea. Y son —precisamente— las leyendas urbanas las que, en nuestra opinión, mejor plantean estos cambios, de manera que —retomando el hilo de los antiguos mitos— nos hablan de los conflictos esenciales de la humanidad en el presente. Y uno no pequeño entre ellos es que el tiempo y relato humanos se han visto truncados. Para resituarnos, para poder narrarnos y explicarnos en ese nuevo panorama necesitamos una revolución de la percepción y la mirada, algo parecido a lo que hicieron los pintores (y luego los escritores del XIX) cuando irrumpieron en nuestras vidas la fotografía y el cine. Pero aplicando, en efecto, esas técnicas —cubistas por múltiples— de reconstrucción de la realidad en varias perspectivas, o este verdadero arte de la divergencia del cliché único, también a la literatura, a la antropología, a la historia. Y en muchas de estas disciplinas de las Ciencias Sociales y de las Humanidades no cabe duda de que tal giro ya hace años que empezó a producirse, pero es preciso que se extienda a otras muchas ciencias y especialmente a las ciencias llamadas “duras”, desde las cuales —con un relato a menudo delirante o arcaico— ciertos científicos pretenden planificar el mundo y decidimos el futuro.

Y es que se trataría, finalmente, de presentar alternativas a esa triple negación (de “no-tiempo”, de “no-lugar” y de “no-memoria”) que la sobremodernidad nos plantea. Mientras que la ciencia actual

se reduce, en buena medida, a mera tecnología y parece extraviar su camino recorriendo sin sentido —y muchas veces sin rigor ni criterio— un itinerario jalonado por el eco espectral de viejos mitos, el relato de lo humano ha de reencontrar el sendero de la verdadera ciencia, que no es otra cosa que la búsqueda del conocimiento, de un perfeccionamiento de la humanidad que, no obstante, no renuncia a seguir siéndolo. Y, al mirar a los lados, superando la arrogancia y cortedad a que conduce ver el mundo desde una perspectiva lineal, nos reencontraremos también con otros modos de entender el tiempo que siempre han estado ahí, en otras culturas y dentro de la nuestra. Descubriremos los saberes locales conservados, pero también actualizados y reconvertidos, por la memoria o la narración oral. E incluso nos podremos sorprender al constatar que pueden sernos muy útiles para enfrentar los retos de una amenazante era: la del tiempo definitivamente descoyuntado en que habremos de recomponer los fragmentos de lo humano hasta construir una narración nueva. Un relato en que la ciencia no copie malamente al mito ni éste tenga que divergir forzosamente de aquélla. Un tiempo en que la memoria y la narración nos ayuden a encontrar de nuevo nuestro lugar en el mundo. Y a reconstruir los paisajes como dramaturgia.

### 3. Reflexiones para después de un naufragio

#### 3.1. Hacia un repertorio de paisajes dislocados

Las definiciones *de diccionario* suelen describir a un paisaje como esa “extensión de un campo que se ve desde un sitio”. Y está claro que esa forma de definirlo se ha quedado hace tiempo anticuada, pues cuando —en la actualidad— hablamos de paisajes nos estamos refiriendo tanto a espacios rurales como urbanos. O lo que es peor, estamos empleando —a menudo— *espacio* y *paisaje* como sinónimos, cuando no lo son. El espacio no necesita de nosotros para estar ahí; el paisaje, de algún modo, sí. Porque todos los paisajes son culturales, están hechos o se convierten en tales gracias a “nuestra mirada” (Guillén, 1996: I, 67). Y, en este sentido, esas definiciones algo rancias que aluden a lo “que se ve” como elemento sustancial del paisaje, aciertan en enfatizar un aspecto fundamental, pues es aquél —más que una realidad física— un resultado de nuestra percepción. Tanto, que la idea de paisaje ha ido cambiando desde que en Occidente hace aparición su concepto —allá hacia finales de la edad Media— y el “país” se vuelve, primero, campo contemplado (en los siglos *xvi* y *xvii*), luego, no sólo campo sino fenómenos naturales que tienen lugar en él (durante el siglo *xviii*), hasta que en el *xix* se incorporan incluso, dentro de lo paisajístico, zonas menos placenteras, como pantanos y desiertos. Es entonces cuando la contemplación de lo urbano se hace paisaje y además preponderante, de forma que (en la segunda mitad del *xx*) el detritus de las ciudades terminará siendo —también— paisaje pintado y fotografiado: la escombrera o el basurero expresarán la ruina del mundo.

Cualquier paisaje, hoy, constituye un itinerario de modelos o escenarios fracasados. Y el paisaje, en sí, tiene mucho que ver con el deambular, con el trayecto, con el camino. Parece que empieza donde acabamos nosotros, pero en realidad es nuestra prolongación en “lo otro”, la proyección de nuestra mirada sobre el espacio circundante. Sin embargo, el camino que recorremos cuando huimos hacia el campo, al comenzar —por ejemplo— el fin de semana, resulta cada vez un poco más caótico, más a tono con la época descoyuntada que estamos viviendo. Aquí, un batallón de placas solares mirando hacia arriba como soldados estáticos; allí, unas naves abandonadas entre matojos que les van confiriendo un aire antiguo de ruina floral; más allá, maquinarias agrícolas varadas en el páramo como esqueletos de dinosaurios metálicos que hubieran quedado de testigos de un tiempo y un país extraviados. Por todas partes uno se topa con los vestigios de la modernización que no prosperó, de la revolución industrial que no se hizo, de las reformas fracasadas de un sector agrario que se tragó las subvenciones europeas pero nunca acabó de modernizarse. Cuando los paisajes son la negación del

paisaje, los lugares “no-lugares” y el tiempo un “no-tiempo”, todo puede suceder en ellos. Pero, sin embargo, no hay “acontecimientos” porque no hay actores que los promuevan ni narradores que los cuenten. ¿O sí? Todo lo que se ve, lo que alcanza la mirada, semeja haber caído en ese “no-paisaje” como por casualidad. Y tal es el panorama que tenemos delante de los ojos cuando vamos dejando la ciudad y pasamos de una carretera a otra. Tal es el horizonte que parece aguardar al otro lado, en el futuro. Porque todos somos ya como espectadores de otros espectadores, paseando al borde del vacío.

### 3.2. Poéticas inquietantes: de las leyendas urbanas a los delirios futuristas

La poética y narrativas populares del presente nos advierten de las consecuencias de aquellos embustes de la “Nueva Era”, disueltos —hoy— en la palabrería de ciertos programas científicos y políticos. Nos avisan de los riesgos de los excesos de la tecnología, y del peligro de construir un “nuevo orden” basado en la movilidad forzosa y el desarraigo, mediante la metáfora de leyendas como la del “Perro extranjero” (“The Mexican Pet”), donde ratas mutantes de última generación conviven con otras atávicas traídas a nuestras casas desde lugares de los que nunca debieron salir (Díaz, 2004: 299-308); o nos alertan de la terrorífica “nueva humanidad” que podría ser producida por el descontrol de la experimentación tecnológica en narraciones como el de “La rusa de Chernóbil”, entre muchos otros (Díaz, 2008: 243-257); o nos revelan la inestabilidad psíquica y material a que nos ha conducido un mundo aparentemente “sin fronteras” —como lo imaginara Lennon—, pero minado de murallas interiores, a través de esos relatos acerca de desconcertantes teletransportaciones en que la gente aparece de pronto donde no debiera estar y el tiempo ha transcurrido a gran velocidad durante ese instante (Pujol, 2002: 111).

Ha escrito acertadamente Jean-Bruno Renard:

Cada nueva invención crea leyendas negras. Ya en el siglo XIX se creía que los viajeros que tomasen el ferrocarril se volverían locos al ver pasar el paisaje tan rápido. La multiplicación de las nuevas tecnologías de la vida cotidiana viene acompañada de un cortejo de rumores y de leyendas que denuncian sus peligros: sartenes de teflón, pegamento superadhesivo, lámparas bronceadoras, lentes de contacto, videojuegos, teléfonos móviles, etc. (Renard, 2009: 102).

Pero las leyendas urbanas expresan por igual los temores hacia las innovaciones tecnológicas como los celos ante el descontrol de la naturaleza más salvaje. La combinación de lo uno y lo otro no es infrecuente ni en los relatos legendarios ni en el cine contemporáneos, pues uno y otro cauce de difusión de las preocupaciones de la cultura popular a menudo se retroalimentan en el presente:

En 1992 —dice también Renard— propusimos denominar ‘efecto Grémlins’ a esta tendencia de la mentalidad colectiva a atribuir peligros ocultos a las nuevas tecnologías. Nos remitimos así al célebre film fantástico *Gremlins* de Joe Dante (Estados Unidos, 1984), que rebosa de averías, sabotajes, malos funcionamientos y malos usos de aparatos. La metamorfosis de los afables *mogwais* proviene precisamente de no respetar el ‘manual de instrucciones’ del animal (no darle de comer después de medianoche, no meterlo en agua, etc.) (Renard, 2009: 103).

¿No estará pasando lo mismo con nosotros? —parece apuntar la creatividad popular con metáforas de esta clase—. ¿Habremos perdido o ignorado el libro de instrucciones con el que funcionábamos como humanos? Y es que, si atendemos a lo que dicen las leyendas actuales, ningún lugar parecería

“estar a salvo de la invasión animal” (Renard, 2009: 108). Porque, además, tampoco podríamos escapar de los desaguisados ecológicos ocasionados por nosotros mismos: de la aceleración que ha distorsionado nuestros sueños, de la deslocalización o dislocación que amenaza con aniquilar toda memoria.

Los paisajes han dejado —en efecto— de ser «escenarios de acontecimientos» (Virilio, 2005: 108), en los que aquello que ocurría siempre parecía buscar un sentido, para irse convirtiendo en «no lugares» o «paisajes dislocados» donde tiempo y lugar divergen. Hoy, más que nunca, necesitamos volver a ser dueños de nuestro tiempo, volver a contarlo y controlarlo; pero, sobre todo, precisamos lugares, físicos y mentales, reales y simbólicos, a los que volver y desde los que narrar. Relatos y señales que nos ayuden a encontrar de nuevo nuestro sitio en el universo. Pues sólo desde los pequeños saberes locales podremos inventar un paisaje a nuestra medida, a salvo por igual de los delirios futuristas y del aluvión de escombros del pasado. Y podremos volver a reconstruir los paisajes como dramaturgia, como escenario en que seamos actores con capacidad de contarse y no meros espectadores ocasionales, caídos sobre los campos del desastre.

Las leyendas modernas o urbanas, entre otras expresiones de la cultura popular contemporánea, no sólo aparecen o coinciden —como acertadamente concluye Jean Bruno Renard— con la intensificación del desarrollo científico-técnico en el último medio siglo y la imposición de un nuevo modo de vida urbano, sino que hacen de esa transformación el verdadero “centro de sus relatos” (Renard, 2009: 53). Son unas leyendas que nos hablan, reiteradamente, del temor y recelo ante esas mismas innovaciones científico-técnicas. Unos relatos que ya no cuentan los padres o abuelos a sus hijos o nietos, sino jóvenes asustados a otros jóvenes asustados. Son las historias que narran personajes perdidos y desarraigados a otros seres como ellos en el marco de un mundo cada vez más desolador.

### 3.3. Los espejismos del progreso en versión de narraciones comprimidas o mínimos meta-relatos

Últimamente, no solemos prestar demasiada atención a los mensajes de la publicidad. Sin embargo, más allá de la televisión, las “descargas publicitarias”, hoy, nos llegan —como una lluvia persistente— desde Internet o a través de cualquier cartel que miramos distraídos al pasar por la calle: “Tus sueños son nuestra energía...” Ojalá. Pero parece que la energía es algo que tiene cada vez menos relación con los sueños de la gente corriente y con lo que nosotros podamos querer o necesitar. Llegando a la Estación de Chamartín, uno podía toparse hace no mucho tiempo con este magnífico ejemplo de pensamiento más que discutible que, sin embargo, una buena parte del personal daría por bueno: “Progresar es querer cambiarlo todo”. ¿Sí? ¿Así se progresa realmente? ¿Cambiándolo todo a cada paso?

Es como si los eslóganes publicitarios se hubieran convertido en verdaderos “meta-relatos” del presente; que expresaran y conformasen —al mismo tiempo— lo que masivamente se cree o se tiende a creer. De modo que, si progresar equivale a cambiar continuamente cada cosa, nada del pasado tendría entonces valor ni sentido. Y, ya que hemos hablado en el ejemplo anterior de energía: “apaga y vámonos” —que sentenciaba un dicho coloquial—. Porque la energía va a ser y, de hecho, ha empezado a ser ya nuestro gran problema: “Nuestros sueños *no* son la energía” de las grandes compañías que nos venden con esas bonitas frases sus servicios cada vez más caros. Más bien “la energía es nuestra pesadilla”. Por comprar el derecho a tenerla estamos dispuestos a empobrecernos o a hacer pactos con el mismo diablo. No hace tanto que varios pueblos de Castilla y León o de Castilla-La Mancha se disputaban el dudoso “premio” de acoger en su término un cementerio de residuos nucleares. Y a nadie se le debería afear esa actitud si era ése el único futuro que los habitantes de los mismos

veían ya para su tierra. Pero, desde luego, tendríamos que replantearnos por qué se ha llegado a situaciones tan desesperadas.

Hoy vemos, tras la alarma japonesa respecto a la central de Fukushima o posible “accidente global” del que —por el momento— nos hemos librado, que la energía nuclear constituye un verdadero e incontrolable riesgo. Que no todo cambio sirve para avanzar ni toda energía es progreso; que “progresar no es querer cambiarlo todo”, sino llegar a saber qué es lo que se quiere cambiar y lo que no. Pues progreso también será defender lo que nunca debería cambiarse. Y no hay avance si, por progresar tecnológicamente, nos *deshumanizamos*.

Hemos dicho bien: *deshumanizarse*. Aunque siempre haya quienes niegan esta posibilidad. Puesto que, en nuestra opinión, la hay: porque la humanidad no es algo que nos venga dado; y debemos saber explicar —como antropólogos estudiosos de las culturas— que lo humano es, en sí, un sendero, un combate y, sobre todo, una “conquista” (Díaz, 2009: XIV, n° 1, 23-24); así como trabajar por que no se pierda de vista la dimensión de lo humano, su necesidad de un tiempo y lugar de referencia, su verdadera y adecuada escala; e implicarse desde la empatía, el respeto y la compasión hacia los otros —aspectos todos ellos tan familiares para cualquiera que ha hecho etnografía—, en una auténtica y deseable rehumanización del mundo. Y debe la antropología reivindicar su papel como “proyecto humanizador” (Fernández, 1999: 5), ya que lo humano es nuestro asunto, nuestra especialidad y nuestro proyecto.

En otra famosísima película, “Parque Jurásico”, de Steven Spielberg, se nos conduce —mediante una fábula sobre magnates e informáticos algo locos— a una interesante reflexión acerca de los excesos de la modernidad. Así, viene a decir su moraleja que revisar el pasado con los instrumentos tecnológicos del presente, es decir, jugar —por ejemplo— a demiurgos violentando la Naturaleza, puede alterar de manera trágica la realidad. Y arrastrarnos hasta experiencias propias de una pesadilla.

Pues la deshumanización no sólo sería factible, sino que (como sugiere dicho film) a veces parece que sobrevendrá —precisamente— de la mano de las distopías científicas que nos anuncian un mundo mejor. Y lo que se trata de reconsiderar —en estos momentos de gran incertidumbre respecto al presente y el futuro— es la importancia fundamental del relato (“contarse” y “contarnos”) en el proceso de llegar a ser plenamente humanos mediante la cultura. Y revisar de manera crítica algunos influyentes meta-relatos al respecto, ya procedan de la religión o de la ciencia. Porque, en este sentido, ha de re-analizarse también críticamente la construcción de los “grandes relatos” sobre el hombre y la humanidad; es decir, entendidos a modo de mitos y utopías/distopías de pasado o de futuro: en definitiva, como la gran “ficción de lo humano” que nos ha permitido o ayudado —unas veces— a serlo y, en otras ocasiones, nos alejó peligrosamente de ello, de ese mismo proyecto y fin.

Hasta que, así, podamos comprender que —en efecto— quizá nos encontremos de nuevo (como les debió de ocurrir ya a los primeros hombres) perdidos en una playa ignota entre los restos de nuestro propio naufragio. Una playa a la que habrían ido a parar los vestigios de tantos mundos desaparecidos y desde la cual será necesario que nos levantemos, nos irgamos, oteemos el horizonte y encontremos la ruta por donde regresar a algún lugar que nos resulte familiar, conocido. Un punto de referencia, una especie de Aleph, como el imaginado por Borges, desde donde reunir una vez más todas nuestras capacidades de animales algo “raros”, que han hecho cultura de la naturaleza y de su naturaleza cultura.

Un lugar no fuera de la tierra en el que poder continuar nuestro proyecto y relato, donde volver a ser y seguir desarrollándonos enteramente como humanos. Para terminar con otra cita cinematográfica, la de una canción conocidísima que sintetiza ingenuamente la necesidad de regresar a las sueños

que tuvimos desde la cuna o que marcaron nuestro origen: *Somewhere over the rainbow/way up high/ and the dreams that you've dreamed of/ once in a lullaby...*

## Bibliografía

- Augé, M. (2004). "Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo del mañana". *Revista Memoria* 129: Disponible en <http://www.memoria.comMx/129/auge/htm>
- Bateson, G. (2005). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Carrithers, M. (1995). *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid: Alianza.
- , 2005. Anthropology as a Moral Science of Possibilities. *Current Anthropology*, 46 (3): 433-456.
- Díaz Viana, L. (2004). "La mascota engañosa: miedos de ida y vuelta en la Era de la Globalización". En *La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*, ed. C. Ortiz García. Barcelona: Anthropos, 299-308.
- , (2008): "La fuerza de lo imaginado o el temor présago: miedo al futuro desde el pasado en las leyendas actuales". En *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. G. Fernández Juárez y J. M. Pedrosa (eds.). Madrid: Calambur.
- , (2009). La cultura como conquista: Naturaleza y condición en la definición de la identidad humana. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares (RDTP)*, LXIV (1): 23-40.
- Fernández, J. W. (1999). La antropología y el proyecto humanizador. Meditaciones 'extramuros' sobre el 'momento milenio', sus compromisos y sus desafíos: un ensayo. *Agora. Papeles de Filosofía*, 2: 5-14.
- Fisher, W. (1987). *Human communication as narration: towards a philosophy of reason, value and action*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Guillén, C. (1996). "El hombre invisible. Paisaje y literatura en el siglo XIX". En *Paisaje, juego y multilingüismo (X Simposio de la Sociedad española de la Literatura general y Comparada, Vol. I*, D. Villanueva y F. Cabo (eds.). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Hawking, S. y Mlodinow, L. (2010). *El gran diseño*. Barcelona: Crítica.
- Liotard, J. F. (1992). *La condición posmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Renard, J. B. (2009). *Rumores y leyendas urbanas*. Barcelona: Davinci Continental, S. L.
- Pujol, J. M. y Grup de recerca Folklorica d'Osona. (2002). *"Beivingut/da al club de la Sida" i altres rumors d'actualitat*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Virilio, P. (2005). *El ciber mundo. La política de lo peor*. Madrid: Cátedra.

Capítulo XIV

LA PRESENCIA DE LA SERPIENTE EN  
CASTIGOS SOBRENATURALES DE  
DIFERENTES RELACIONES DE SUCESOS  
HISPÁNICAS (SIGLOS XVI-XX)

**Claudia Carranza Vera**

*El Colegio de San Luis, A.C.*

## LA PRESENCIA DE LA SERPIENTE EN CASTIGOS SOBRENATURALES DE DIFERENTES RELACIONES DE SUCESOS HISPÁNICAS (SIGLOS XVI-XX)

Claudia Carranza Vera  
El Colegio de San Luis, A.C.

**C**astigar es “tomar satisfacción y emienda del que ha errado, para que se corrija de allí adelante” (Covarrubias, 1674). La búsqueda de la “enmienda” ha sido, a lo largo de los siglos, un tema controversial, con una historia compleja y terrible, que se convierte en un, a decir de Foucault, “arte de hacer sufrir” (15), que puede derivarse en gran medida de la conciencia de la inseguridad del ser humano.

Hasta hace poco tiempo, el castigo se veía, sin cuestionamiento alguno, como una medida “necesaria” para compensar la ruptura de las reglas de lo que se considera “bueno” o “justo”, es por eso que el rey Sancho IV aseguraba, en la obra que tiene precisamente el título de *Castigos...*, que “Las gentes que son bien castigadas obedecen a Dios e a su *sennor* terrenal, e los mal castigados *non* le obedecen e desprecian su *sennoría*”. Estas frases resumen los motivos de los actos punitivos que son estrategias a partir de las cuales se pretende mantener un cierto control sobre los hombres con el fin de lograr su “obediencia” en el plano no sólo terrenal (con todo lo que involucra), sino también espiritual, es este sentido en el que el castigo también se puede ver, históricamente, como una herramienta poderosa para manipular y doblegar voluntades. En las sociedades religiosas, las instituciones representativas de las deidades se convierten en entidades normativas con mayor peso que las civiles. A partir de sus normas se miden y sancionan las acciones morales de los hombres.<sup>123</sup> La religión instaura, de este modo, normas que de una manera u otra buscan mantener el orden pero también el control a través de las advertencias y de la enumeración de las consecuencias punitivas que siguen a su desobediencia.

La sanción sobrenatural se convierte, de este modo, en un mecanismo convincente porque es inmediato, se debe a un dios omnipresente y en pocas ocasiones existe la posibilidad del perdón para sus receptores. Este tipo de acciones pueden tener varios orígenes y también diferentes consecuencias. Son las últimas, las consecuencias, las que nos interesan en este artículo pues uno de los elementos recurrentes en las historias de sanciones sobrenaturales, sobre todo a partir de la Edad Media, es el reptil, tema central del presente libro, en todas sus formas: como serpiente, culebra, dragón, etc., animales todos ellos que aparecen como uno de los principales instrumentos para castigar a los pecadores pues la serpiente es, como bien señala Pedro Piñero: “la ejecutora de la cruel penitencia purificadora” (1999: 178) y por lo mismo no es extraño encontrarla en diferentes representaciones literarias e iconográficas que retratan a los pecadores en medio de terribles castigos infernales. Entre los casos que se podrían citar al respecto, vale la pena recordar el conocido Canto XXV de la *Divina Comedia*, en donde Dante describe el ataque de una serpiente a un hombre con el cual se funde:

A ellos tenía alzada la mirada,  
y una serpiente con seis pies a uno,  
se le tira, y entera se le enrosca.

123 La Inquisición es un ejemplo de una institución que se encargaba de adoctrinar pero sobre todo castigar a quienes no se mantuvieran dentro de las reglas.

Los pies de en medio cogiéronle el vientre,  
 los de delante prendieron sus brazos,  
 y después le mordió las dos mejillas.

Otro ejemplo entre muchos se encuentra en un ejemplario del siglo XVI, que parafraseaba la *Scala Coeli*,<sup>124</sup> acerca de una mujer que había cometido adulterio pero no se había atrevido a confesarlo. Utilizo una versión editada y traducida por Berenice Alcántara (2005: 401-403), en el que dos sacerdotes observan a una penitente que:

[3] [...] sus pecados confesaba, a cada expresión de un pecado un sapo salía de su boca y saltando salía de la iglesia.

[4] Habiendo confesado todos sus pecados, como venía el mayor, por su vergüenza no lo confesó y mientras la absolvía el Penitenciario y presto se disponía a partir, el compañero del Penitenciario vio, cómo todos los sapos, junto con uno grande y de enorme forma, entraban en la boca y el vientre de la mujer.

[5] La mujer salió, no confesó el pecado, se retiraron los frailes. Por el camino se encontraron en un lugar [donde] el compañero del Penitenciario le reveló la visión, de cómo vio que la mujer se confesó. Aterrado y triste dijo: ciertamente escondió algo en la confesión. Regresaron para convertirla y la encontraron asfixiada y muerta.

[6] Se entristecieron de modo admirable, [y] con fuerza y plegarias comenzaron a implorar la clemencia divina para que fueran dignos de obtener el significado de la visión recibida.

[7] Al tercer día apareció la mujer montada sobre un dragón y dos crueles serpientes le apretaban el cuello y le chupaban sus senos, dos sapos terribles estaban sobre sus ojos, de su boca fuego sulfuroso espiraba, dos perros devoraban cruelmente sus manos y dos flechas de fuego atravesaban por sus orejas, [...].

Al principio de la narración, los reptiles parecen tener el papel activo de mostrar la falsedad de la confesión, se convierten, de este modo, en una metáfora espiritual del pecado (que sólo los sacerdotes pueden apreciar con sus ojos). El motivo se encuentra en otros textos, aparece en cuentos y leyendas, de hombres y mujeres que expulsan sapos, culebras y otros animales por la boca, debido, en la mayor parte de las ocasiones, a su maledicencia.

El motivo, que es corriente desde la Edad Media, y que refiere la presencia del diablo quien se aparece no sólo en forma de serpiente, sino también como caballo, o bien acompañado por una multitud de diablillos para impedir la confesión del penitente y por lo tanto también su condena eterna,<sup>125</sup> se mantuvo en los siglos siguientes y con frecuencia se encuentra en la literatura de cordel, en las llamadas "relaciones de sucesos", casos, o simplemente romances. El género de las relaciones se publicaba en los también llamados pliegos sueltos, hojas sueltas, romances de ciego, pliegos de cordel, que son los documentos de no más de 16 páginas que vendían los ciegos en la calle, colgándolos en cordeles, recitando su contenido en prosa o en verso (cfr. García de Enterría). Estos textos impresos, que go-

124 Al parecer en el siglo XIV, sería el *exemplum* 249 de la *Scala Coeli* de Jean Gobi, cfr. Alcántara, 2005.

125 El motivo se encuentra con el número 1656, en Tubach (1981), en donde un diablo aparece con diferentes figuras a un moribundo para impedir su confesión: "Devils hinder confession at deathbed. Devils (one in the form of a horse) crowd around the deathbed of a monk and prevent his confession for forty days".

zaron de enorme popularidad desde el siglo XVI, pretendían exponer como historias verdaderas tanto sucesos reales como extraordinarios.<sup>126</sup>

Muchas de las relaciones de sucesos tenían contenidos tremendistas, hablaban de prodigios, catástrofes, asesinatos castigos, estas solían manejar un discurso religioso, de un maniqueísmo fácil, en su mayoría influido por los sermones y las historias ejemplares, aunque también tenían semejanza e incluso origen en la literatura tradicional, en particular en las leyendas e incluso en los rumores. Todo lo anterior se ve en los documentos que trataré a continuación y que nos permitirán ver, no sólo los recursos de contenido, sino la pervivencia de estas historias a lo largo de los siglos.

Así, una historia de corte tremendista que reunía todo lo necesario para interesar a un público necesitado de emociones fuertes: amor, traición, asesinatos, castigos y milagros..., en una relación de sucesos que se publicó como noticia verdadera en el XVII bajo el título: *Verdadero romance en que se declara un maravilloso milagro que ha obrado Nuestra Señora de los Desamparados con un Caballero y una Doncella, en la Ciudad de Tortosa. Sucedió este presente año* y relata el caso de un hombre que consigue el amor de una doncella y después de diversas aventuras, que en esta ocasión no trataremos, termina asesinando a la dama cruelmente.

Dígase cobardía o remordimientos, lo cierto es que don Jayme enferma después del asesinato y muere al poco tiempo sin confesar el más terrible de sus pecados. El sacerdote que lo confiesa, sin embargo, adivina que algo oculta, puesto que:

al punto que se levanta  
 155 para querer despedirse,  
 bolviendo a un lado la cara,  
 vido que por la boca  
 sale una culebra larga;  
 y volviendo al penitente  
 160 con muy suaves palabras,  
 y diziéndole: —Señor,  
 si alguna culpa pesada  
 se ha quedado por dezir,  
 no tenga empacho de nada—.  
 165 Mientras más le persuadía,  
 él no respondió palabra,  
 espiró en aquel instante;  
 y los que presentes se hallan  
 oyeron un grande ruido  
 170 que a todos temor les causa.

La serpiente aquí parece ser una metáfora del pecado oculto. Este motivo podría ser similar al que aparece en cuentos y leyendas, de hombres y mujeres que expulsan sapos, culebras y otros reptiles por la boca debido, en la mayor parte de las ocasiones, a su maledicencia.

<sup>126</sup> El hecho es que era un género noticioso hasta 1661, cuando comenzó a publicarse *La Gaceta*. (Cfr. Ettinghausen, 1996: 53-54).

La historia sobrevivió hasta el siglo xx, pues fue recogido de la oralidad casi idéntico, en el *Romanero vulgar y nuevo* (Catalán y Salazar, 1999, núm. 211):

IGRH 0873

*La serpiente diabólica silencia al moribundo arrepentido*

- 1 En la ciudad de Tortosa vivía una linda dama,  
ni nunca hubiera nacido ni sus padres la engendraran  
ni su madre la pariera para ser tan desgraciada.  
Dos galanes la pretenden de alta.....  
5 uno se lama don Jorge y otro don Juan de Lara.  
(el otro fue y la mató).  
Abierto le había el vientre y una criatura saca;  
porque estaba aquella niña de nueve meses preñada.  
Cogió pala y azadón y en la calle la enterraba;
- 10 aquella calle está sola, que por allí nadie pasa.  
Don Juan, de que lo supo, cayó muy malo en la cama  
de unas fuertes calenturas con otras grandes tercianas.  
Llamaron a un confesor de San Antonio de Padua.  
Cuando lo está confesando
- 15 vieron subir por el suelo una culebra muy larga,  
que se le subió a la boca y para dentro marchara.  
El confesor, con cariño, aun así, le preguntaba:  
—Mira, hermano, si tienes alguna culpa pasada.—  
Él le dice que no. Y con esto ya expirara.
- 20 S’otro día de mañana  
le llevaron a la iglesia entre mucha gente y compañía.  
En el medio de la misa el cuerpo se incorporaba:  
—Atiendan y escuchen todos, no tengan miedo de nada,  
que lo que subió a mi boca era el demonio que estaba
- 25 a la hora de mi muerte diciéndome que callara,  
que el honor de una doncella nunca lo confesara;  
mas tuve buena madrina, fue la Virgen Soberana.  
Ahora queden con Dios, que el purgatorio me aguarda.—  
(núm. 211)

En este caso, se repite la anécdota del confesor, con la única diferencia de que la serpiente no sale de la boca del penitente, sino que entra: “una culebra muy larga // que se le subió por la boca / y para dentro marchara”.

La diferencia entre el pliego suelto y el romance estriba en la amplitud de las declaraciones que el hombre expone. Es comprensible que la versión del xx omitiera un segmento que sí aparece en la relación del xvii, cuando el resucitado cuenta:

Apenas huve espirado,  
 185 quando luego me aguardaua  
 vna legión de demonios  
 que fueron en mi compañía  
 hasta el Tribunal Divino  
 donde se da cuenta larga.

En este texto también se omiten varios episodios del pliego anterior, entre ellos, uno que tiene que ver con la influencia del marianismo medieval, pues todavía en el XVII, encontramos que la Virgen interviene ante el Tribunal divino por el pecador (episodio que recuerda el género de los milagros de Berceo y de Alfonso X "El Sabio").

El romance del XX es narrativo, no tiene el estilo común de los romances, y resulta más largo de lo normal e, incluso, en la versión que dan Catalán y Salazar, se aprecia la pérdida de versos o palabras de parte del informante, lo que podría implicar que este texto tenía una mayor extensión (véanse los versos 4 y 6).

Los cambios en detalles tan circunstanciales como los nombres y la autoría del asesinato nos harán, por ahora, mantener cierta cautela. Las razones de estos cambios podrían encontrarse en versiones intermedias entre estas dos, o bien en la adaptación de una historia moderna con los mismos motivos empleados en el romance del pliego.

### Castigo por transformación

Otro caso en el que aparece una serpiente se encuentra en una historia que circuló al parecer con bastante éxito en España: *El alarbe de Marsella*. Tomando en cuenta los pliegos que se conocen sobre este personaje, podemos pensar que esta historia se publicó en épocas distintas. El caso debió ser muy popular entre los editores de pliegos sueltos, pues fue reeditado en más ocasiones de las que sabemos, cambiando sólo algunos datos pero repitiendo lo central: los crímenes y el castigo del protagonista. El Alarbe, por otra parte, repetía tópicos, motivos y un argumento que ya era recurrente desde los siglos anteriores, como señalaré a continuación, este tiene ciertas similitudes con otros pliegos, también sobre castigos sobrenaturales, e incluso con aquellos que no culminan en la transformación de sus protagonistas, como los relativos a los bandoleros.

Para este estudio contaré con dos documentos muy similares, dos versiones del *Alarbe*, aunque con variantes muy significativas que inician desde los subtítulos de cada pliego. Por orden cronológico,<sup>127</sup> el primer alarbe añade al título principal --que siempre se pone en puntos más altos y en negritas: "Alarbe de Marsella"-- la explicación: "Romance de un caballero de Marsella, que por haber muerto á su padre, permitió la Magestad de Dios que se viera de esta forma". El segundo Alarbe, en cambio se subtitula: "Ejemplar castigo que ha ejecutado Dios nuestro Señor con un caballero de la ciudad de

127 Como comentaré más adelante, ninguno de los dos Alarbes tienen una fecha concreta, me baso en sus características tipográficas y en sus grabados para suponer sus fechas de impresión. El documento que a partir de aquí designaré como Alarbe 1, se puede encontrar digitalizado en la Biblioteca digital hispánica de la BNE, signatura U/9497 (220). Se anota que pudo publicarse entre 1805 y 1844, años en los cuales el impresor trabajaba. Trae un grabado del personaje, correspondiente con la historia, y adornos tipográficos en la portada. En el encabezado se le da el número 142 y se encuentra también el número 220 a mano en el margen superior derecho. Podría ser este el texto que recoge Durán (1945), t. I, p. LXXXV. Es este el que cita Caro Baroja (1990) en su apartado "Castigos de Dios".

Marsella, por varias muertes y otras atrocidades que había practicado”.<sup>128</sup> Los títulos sitúan a uno y otro documento en la categoría de las relaciones de sucesos pero es tan ambiguo como para permitir al lector pensar que se trata de un relato ficticio.

A diferencia de otros pliegos de cordel, en este caso ninguno de los títulos confirman que se trata de un suceso verdadero desde las primeras líneas, la única pista de ello proviene de la exposición del lugar donde ocurren los hechos: Marsella. El discurso no es muy diferente al que se aprecia en los siglos anteriores. Vale la pena contrastar este título con un tercer documento que tiene un argumento similar a los que tratamos aquí y que se publicó en 1638 con el título:

*Caso admirable y exemplar en que se da cuenta cómo, en la villa de Sarrato, vn hijo desobediante cortó las tetas a su madre y a su padre dio de bofetadas porque le apartaron de su manceba. Declarase en la obra cómo, después, por la maldición de su padre, el castigo que nuestro Señor le dio. Exemplo marauilloso para todos los cristianos*<sup>129</sup>.

La primera diferencia entre unos y otros documentos se aprecia desde la longitud del título. En el documento del XVII, el encabezado funciona como tantos otros de la época que adelantaban buena parte del contenido en estas primeras líneas. No se reservan los detalles escabrosos, al contrario, es importante mantenerlos pues es esta la parte más atractiva de la relación.

Los tres pliegos están en el mismo tono, todos dicen relatar una historia real. Sin embargo, en la época en la que se publicó el *Caso admirable y exemplar...*, estas historias solían cumplir con normas editoriales muy estrictas que los obligaban a llevar datos específicos, nombres y apellidos; en las últimas décadas del XVII estos requerimientos no eran tan forzosos, y no es raro que los pliegos del Alarbe ya no cuenten con datos mínimos que constaten su veracidad, es probable que para el siglo XIX, este tipo de documentos se leyeran como historias posibles, pero en muchos otros casos también como literatura de entretenimiento y así se mantuvieron hasta mediados del siglo siguiente.

Las portadas de los *Alarbes* son más interesantes que la de nuestro pliego, que no tiene más que el texto. La primera incluye un grabado, a decir de Caro Baroja, “tosco e ingenuo”, del Alarbe metamorfoseado tal como se describe en el pliego: “liado todo su cuerpo / de una espantosa culebra, / todo cubierto de pelo / con los dos pies de caballo, / las manos de león fiero, / la cabeza de dragón, / las orejas de jumento”.

Reproducción de la portada del pliego, digitalizada por la Biblioteca digital hispánica de la BNE



128 El documento se puede localizar en la “Colección digital de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás”, del Centro Superior de Investigaciones Científicas, de España, [http://biblioteca.cchs.csic.es/digitalizacion\\_tnt/bookreader/BookReader\\_v2/index.php?paginas=6&num\\_registro=785690&carpeta=E\\_000785690\\_000785690000001](http://biblioteca.cchs.csic.es/digitalizacion_tnt/bookreader/BookReader_v2/index.php?paginas=6&num_registro=785690&carpeta=E_000785690_000785690000001) (Consultada por última vez el 11 de marzo de 2014). Dicho documento carece de mayores referencias, en la esquina superior derecha pone “Núm. 115”. Que era una forma de control frecuente en este tipo de documentos, y en el pie de imprenta, incluido en el último folio pone “Despacho, calle de Juanelo, núm. 19”. Por la tipografía y la vestimenta de los personajes representados en los grabados, es posible pensar que este pliego se publicó en el siglo XIX también. A partir de ahora: Alarbe 2.

129 En portada: “Compuesto por Francisco del Prado. Impreso con licencia en Madrid, en casa de Antonio Duplastre. Año 1638”. Loc. Biblioteca Nacional de España, VE/169-3.

La segunda versión, en cambio, sólo expone dos imágenes, posiblemente ilustraciones que se emplearon en otros documentos similares; en una de ellas se ve a un hombre, con vestimenta decimonónica, que da la espalda a lo que parece la entrada al infierno pues en ella podemos apreciar un demonio con llamas alrededor. A la izquierda se adjunta un grabado de una mujer que da la espalda al hombre; si el grabado se realizó a propósito de la relación, es difícil decirlo, pero está muy acorde con el documento.



Reproducción de la portada del pliego, digitalizada por CSIC

Cabe resaltar que a pesar de que el primer Alarbe (*Alarbe 1*), que será el que de aquí en adelante tomaremos como base, tiene como posible fecha de impresión las primeras décadas del XIX, existen algunos detalles que nos hacen pensar que se trata de una reimpresión y no podemos pasarlos por alto: en primer lugar, la vestimenta del personaje metamorfoseado es típica de las clases altas del siglo anterior: lleva medias de seda, *culottes* y lo que parece ser un chaleco o chupa con mangas, aunque no lleva casaca.<sup>130</sup> El grabado del segundo pliego muestra a un hombre con una vestimenta del XIX: pantalones hasta los tobillos, saco, cuello alto y el peinado a la romana. También parece un aristócrata pero de una época en la cual los hombres llevaban su atuendo con mayor sobriedad.

Los tres pliegos manejan esa peculiar "retórica menor", que tan bien describió María Cruz García de Enterría, y que fue característica de este tipo de documentos hasta el siglo XVIII, aunque sigue produciéndose a lo largo del siglo siguiente. A grandes rasgos, los romances de los pliegos empleaban un estilo alambicado, barroco, exagerado, lleno de tópicos y fórmulas que tenían influencia del discurso religioso de sermones y hagiografías. En ellos, sin embargo, "siempre está presente la mezcla de lo oral y de lo escrito", lo primero se aprecia en el relato, lo segundo por lo regular en los exordios y epílogos, que fueron haciéndose más cortos con el paso de los siglos, pero aun así aparecen junto con largas moralejas.<sup>131</sup> Estas entradas y cierres son elementos estructurales corrientes de las relaciones que en cierto sentido, copian sermones y textos religiosos y que, como señala García de Enterría, dan a los autores la impresión de estar haciendo literatura.

130 Durán lo consigna como del XVIII.

131 Cfr. García de Enterría (1987-88), 275.

Aunque por mínimos detalles, se puede apreciar cómo fue cambiando el discurso entre siglos, pues los pliegos del xvii y del xviii son, en general, mucho más hiperbólicos que el del siglo xix, y esto es interesante en el caso de las dos ediciones del Alarbe, que nos permiten contrastar los cambios en el lenguaje pues tienen una misma fuente y en su mayoría el texto se repite salvo por algunas variantes léxicas y sintácticas. El Alarbe 2, tiene tendencias menos barrocas; aunque los versos son muy parecidos, existen también diferencias importantes incluso en la ortografía que desvelan los tiempos de uno y otro documento. Otros rasgos, como la tipología en Alarbe 1, nos remiten al tipo de impresiones y de textos que se publicaban hasta el xviii y sigue siendo similar a las impresiones del siglo anterior.

La historia tiene muchas semejanzas con otras similares que circulaban en los siglos anteriores en otros pliegos de cordel, algunos dramas e incluso novelas (como la de Roberto el Diablo), que también inspiraron relaciones como las nuestras.<sup>132</sup>

El argumento de relatos similares a nuestros pliegos suele constar de los siguientes motivos: 1) Hijo nacido en la nobleza / o en una familia honrada 2) muestra desde su niñez/juventud indicios de maldad 3) Ataca/mata a sus propios padres, compañeros y/o maestros. 4) Enumeración de crímenes, 5) Huye de casa/justicia, 6) Se une a un grupo de bandoleros y casi siempre él es el líder y por lo tanto el responsable de las infracciones que cometen. 7) Enumeración de sus crímenes,<sup>133</sup> 8) Atentados contra religiosos, mujeres y ancianos. 9) Un crimen imperdonable da lugar 10) al castigo o arrepentimiento. 11) Conclusión con la muerte/redención/arrepentimiento del pecador. 11) Aviso/Moraleja.

Ahora bien, si el documento se centra en un castigo sobrenatural, los motivos 10 y 11 son los que cambian, por ejemplo, en nuestro caso sería 10.1. Maldición materna que provoca 10.1. transformación del criminal/hijo desobediente.

Dependiendo del tipo de documentos de que se trate, cambia el final, por ejemplo, si se trata de una relación de bandoleros, la historia puede culminar con su ajusticiamiento, si es una historia ejemplar, con un castigo sobrenatural. En todo caso, las relaciones de sucesos tendieron —y conforme pasaba el tiempo con más fuerza—, al tremendismo, pero casi siempre se repiten en lo esencial, por ejemplo, en incluir, entre los crímenes de estos personajes la muerte de un clérigo y la violación de una doncella, seguramente porque estos delitos eran vistos con mayor escándalo por parte de la población.

El *Caso admirable...* cambia por poco en los inicios de la historia, en primer lugar, porque su protagonista: Luis “el Mayo”, a pesar de ser buen muchacho, lleva una vida: “como caballo sin rienda / cobró mil malos resabios”. El joven, sin embargo, no enfrenta a sus padres hasta que le prohíben e incluso le hacen imposible mantener una relación de “amancebamiento” con Isabel de Grados, una hija de “un primo hermano” de la cual él estaba enamorado.

132 De hecho, muchas historias del xvii pudieron tener como fuente de inspiración a la historia de Roberto el Diablo, un pliego en el cual el personaje tiene como sino una vida llena de maldad y de atrocidades, pero al final se convierte a la religión y lleva una vida ejemplar. En las relaciones de sucesos, como es natural, este tipo de finales no tienen cabida, los criminales deben recibir un castigo ejemplar. Respecto a una relación de sucesos en la que se aprecia la preservación de los motivos iniciales de la novela de caballerías, véase mi artículo “Roberto el diablo y el hijo protervo. Elementos medievales en una relación de sucesos del siglo xvii”, en *eHumanista. Journal of Iberian Studies* (2012). 22, pp. 407-428. [http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume\\_22/index.shtml](http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_22/index.shtml).

133 Respecto a los actos criminales, en El Alarbe, Cea Gutiérrez resalta que es notable que se enumere el robo a la iglesia de San Diego, pues, señala el autor, durante el xviii y el xix “no fueron escasos los robos en iglesias, muchas veces impunes, como puede comprobarse consultando los libros de fábrica o de cofradía en los archivos parroquiales”.

Al secuestro y el incesto, habría que añadir el delito de pedofilia, pues el muchacho se lleva a la muchacha a los 10 años, lo cual no parece ser tan grave para el narrador pues no comenta nada al respecto, peor aún, en voz del propio Mayo sabemos que la niña ya estaba casada cuando Luis se la lleva:

Sacó de un pariente suyo  
 una niña de diez años,  
 y estuvo con ella siete,  
 20 de contino amancebado;  
 y estuvo en Murcia y Valencia  
 en este tiempo el ingrato.  
 Víspera de noche buena  
 vino en cas de su cuñado;  
 25 dando a sus padres aviso  
 recibieronle y buscaron  
 vestidos a él y a ella,  
 y al fin que les preguntaron,  
 muy de secreto sus padres:  
 30 Díganle si está casado.  
 Y el hijo al padre responde:  
 —¡Por el cielo soberano!  
 ¡Qué es mi manceba! ¿Él qué quiere?  
 hija es de un primo, mi hermano—.  
 35 Dize el padre: —Hijo, advierte  
 que estás en grande pecado,  
 pero si te quieres casar,  
 dispensará el Padre santo;  
 y porque sirváis a Dios,  
 40 os velaremos a entrambos—.  
 Dize el mancebo: —No puedo,  
 porque mi Isabel de Grados  
 se desposó siendo niña  
 con un nieto de Antón Brabo.

Respecto a las dos versiones de los Alarbes, también existen diferencias interesantes, cabe notar que entre los primeros crímenes que se enumeran, en el primero se cuenta el asesinato de su padre y de su hermano, asunto que no aparece en *Alarbe 2*, que es posterior, aquí el padre muere por la aflicción que la conducta de su hijo le provoca. Este cambio en el argumento es llamativo y sin embargo da la pauta del tipo de diferencias que suelen encontrarse en estos documentos: *Alarbe 1* es mucho más tremendista que *Alarbe 2*, esto es un hecho, la pregunta es por qué. Es posible que ambos documentos tengan fuentes similares, pero provengan de dos documentos diferentes, o bien, que los cambios se deban al criterio de los editores o al tipo de público al cual se dirigía cada texto.

Luis y el Alarbe muestran una saña terrible con sus padres desde el primer momento: primero, los roban y los atacan, dejándolos en muy mal estado si no es que muertos y luego de cometer diversos crímenes, ambos personajes regresan a sus casas para rematar sus tropelías. Es entonces cuando el padre o la madre lanzan la terrible maldición que terminará con la trayectoria criminal del hijo. Así, la madre de nuestro protagonista franco, asustada, le lanza una maldición:

Estas palabras diciendo:

—Permitid, Señor divino,  
 por vuestro poder inmenso,  
 que en una forma espantable  
 vea yo este Alarbe fiero,  
 sin que se pueda mover,  
 porque sirva de escarmiento  
 a todos cuantos le vean:  
 Oídme, Señor, atento,  
 pues ofendió tu grandeza,  
 y no contento con esto,  
 quitó la vida a su padre,  
 sin temer al poder vuestro—.

Algo similar le ocurre a Luis de Mayo, quien también se hace acreedor, en este caso, de la maldición paterna:

—Plega a Dios, mi hijo, que andes  
 195        más que la culebra arrastrado,  
 y esta maldición te alcance—.  
 Luis, que a la puerta azechava,  
 le respondió: —Viejo infame,  
 si vuelvo a entrar allá dentro,  
 200        os sacaré hasta la calle.  
 Yo os daré mil puñaladas  
 con que mi vengança harte—.

Ambas maldiciones se cumplen, nuestros personajes van transformándose lentamente en todo aquello que desean sus progenitores:

<i>El Alarbe...</i>	<i>Caso admirable</i>
<p>Esto dijo, y de repente se transformó tan horrendo, puesto en medio de la sala, liado todo su cuerpo de una espantosa culebra, todo cubierto de pelo, con los dos pies de caballo, las manos de león fiero, la cabeza de dragón, las orejas de jumento: sólo el pecho le quedaba de hombre; pero vertiendo fuego.</p>	<p>Esto diziendo, en efeto, a la puerta de su madre, cayó Luis desmayado, que le dio vn corruto ayre. Esto fue en punto a las cinco, quando tocauan la Salue, y al llanto que el moço hazía salen a verle sus padres. Vieronle del cuerpo abaxo hecho vna culebra grande, tal, que no le conocieron, aunque reparan mirarle (vs. 205-216).</p>

Podría ser innecesario comentar que los autores de todos los tiempos han sido incapaces de resistir las posibilidades que les dan los seres monstruosos para potenciar sus capacidades descriptivas. Los monstruos requieren de la imaginación y por lo mismo son atractivos tanto para emisores como para receptores.

Sin embargo, también es cierto, que en una gran parte de los pliegos en los que se recogen estas escenas hay tópicos recurrentes. Así, por ejemplo, entre las partes de los animales que suelen aparecer en este tipo de metamorfosis, solemos encontrar un animal que seguramente aterroriza por su ferocidad: el león/oso, el pecador suele tener también elementos de un animal de carga, como el toro, el caballo o el jumento en nuestro caso. Y por supuesto en la mayoría de los casos aparece la serpiente como parte de la metamorfosis o como justiciera.

La transformación en serpiente, que podemos apreciar en el Caso... del xvii, también era un motivo recurrente con una larga trayectoria desde la antigüedad y que tuvo una gran fortuna a lo largo de los siglos. Es evidente que como castigo, esta conversión debía ser terrible, pues a la serpiente se le considera el equivalente del mal y del diablo. Además, la adopción de una especie reptiliana con todas sus características, de color, textura y forma, debía impactar vivamente la imaginación de los receptores de estas historias. Cabe decir que una gran parte de las transformaciones tienen que ver con las cualidades de los castigados, los reptiles, en este sentido, simbolizarían también la maldad del muchacho.

Algo similar se puede decir con la intervención de una serpiente vengadora, en los dos Alarbes, que no transforman al personaje, pero se le enredan en el cuerpo, con todo lo terrible que debe ser esta imagen que evoca los espacios infernales y apocalípticos. El del reptil vengador era un motivo proveniente de los textos religiosos y fue también muy frecuente en las relaciones de sucesos, para muestra, recordemos un caso similar al alarbe, pero del siglo xvi, en la cual se aprecia esta última cualidad de nuestro animal: "Vna sierpe le hallaron / al pescueço; y lo miraron / como ahogarlo quería. / Tenía esta fiera serpiente / de fuego vn ardiente cerro; /era negra ciertamente, / con diez cuernos en la frente / la cola como de perro."<sup>134</sup>

134 *Pliegos poéticos del siglo xvi de la Biblioteca de Cataluña, pliego XIII.*

Cea Gutiérrez señala que las características del alarbe, “sigue modelos medievales de los Beatos y del que aún hoy es buen ejemplo-testigo la bicha utilizada en la loa albercana”, estos modelos se mantuvieron a lo largo de los siglos y en las relaciones de sucesos fueron un asunto recurrente (p. 187, n. 148). El autor señala, además, que el muchacho se transforma en una especie de “«culebra peluda», atributo que caracteriza al reptil conocido en comarcas de Salamanca como bastardo, que hinca en tierra su cola para coger ímpetu y atacar y al que se atribuyen allí algunos rasgos fantásticos” (Cea Gutiérrez, pp. 187, n. 148). La serpiente que ataca a nuestro Alarbe no es peluda, es él quien se llena de pelo como parte de su transformación. Sin embargo, la conexión con la voz bicha es interesante, puesto que se trata de un sinónimo de serpiente, que conlleva determinados temores y supersticiones.<sup>135</sup>

La serpiente aquí podría tener el papel activo de impedir la confesión de un moribundo con el fin de que este se condene definitivamente, como ocurre en otros textos medievales en los que el diablo se aparece no sólo en forma de serpiente, sino también como caballo, o bien acompañado por una multitud de diablillos<sup>136</sup>. Sin embargo considero que en este caso, la aparición de la víbora en la boca del penitente implica la presencia del pecado. Este motivo podría ser similar al que aparece en cuentos y leyendas, de hombres y mujeres que expulsan sapos, culebras y otros reptiles por la boca debido, en la mayor parte de las ocasiones, a su maledicencia.

El episodio de nuestro pliego puede rastrearse en colecciones de *exempla*, de hecho, un caso muy similar al que tratamos aquí, lo encontramos documentado en el siglo XIV,<sup>137</sup> aunque con la diferencia de que en el texto medieval el pecador se condena e incluso visita a sus confesores para darles cuenta de los sufrimientos infernales.

Un motivo, que parece formulaico por su recurrencia en estos casos, es el del ejemplo que reciben los testigos del terrible acontecimiento. Así, es normal que en estos documentos encontremos una escena por lo menos, en la que acuden: “los vecinos y los deudos / y todos los moradores / de la ciudad” a presenciar y dar fe de los sucesos:

Y al ver visión tan horrible,  
sin poder tomar aliento,  
atónitos y asustados  
muchos en tierra cayeron.  
Unos santos sacerdotes

135 Esta palabra también tiene otras acepciones en España. En Galicia, por lo menos, se le llama así, no solo a las serpientes, sino a las sanguijuelas, los jumentos, pero también a las hidras, dragones y en algunos casos también a “las mujeres encolerizadas”. (Cfr. “Corpus lexicográfico da lingua galega” [http://sli.uvigo.es/ddd/ddd\\_pescuda.php?pescuda=bicha&tipo\\_busca=lema](http://sli.uvigo.es/ddd/ddd_pescuda.php?pescuda=bicha&tipo_busca=lema)). El *Diccionario de Autoridades* complementaría lo que puede ser en algunas definiciones este ser: “Ciertas figuras de hombres, ò de béstias, que se remátan de medio cuerpo abaxo, quando se fingen entéras en otra forma de la que tuvieron al principio: como en follages, peces, ò algun otro animal, segun la idéa que mejor, ò mas proporcionada parece al Pintór, ò Escultór, para mayor adorno de los lugáres en que los empléa, que por lo ordinário suelen ser portádas de casas, grutas de jardínes, y en la Pintúra en los quadros de Architectúra. [i.603] Lat. *Monstrosae figurae eminentes, seu extantes in sculptura, aut pictura*. CALD. Com. Fieras afemína Amor, Jorn. 1. Revestidos de sobrepuestas bichas y florónes de oro, en que venían sentados”. (<http://web.frl.es/DA.html>, consultado en abril de 2014).

136 El motivo aparece con el número 1656, en Tubach, *Index exemplorum...*, en donde un diablo aparece con diferentes figuras a un moribundo para impedir su confesión: “Devils hinder confession at deathbed. Devils (one in the form of a horse) crowd around the deathbed of a monk and prevent his confession for forty days”.

137 Citado arriba. Proveniente del *exemplum* 249 de la *Scala Coeli* de Jean Gobi que traduce Berenice Alcántara.

conjuraron al momento  
el espectáculo [...].

Lo corriente, también, era que los propios pecadores lanzaran un discurso para que otros tomaran ejemplo de su estado:

Viene a verle mucha gente,  
los comarcanos lugares,  
235 y él dize a todos: —Amigos,  
de oy más respeten sus padres,  
tomen de nueuo exemplo  
pues han visto mis maldades—.  
Y él manifiesta su culpa,  
240 pidiendo a todos que guarden  
nuestros mandamientos diez,  
porque a otras desgracias tales  
tendrán para el alma y cuerpo  
con que en el infierno paguen.

Este rasgo se repite, aunque mucho más breve en *Alarbe 1*, pero aquí vale la pena llamar la atención sobre la segunda versión de nuestro documento, que expone una escena iconográfica en exceso: “Salíale por la boca / por permisión de los Cielos, / un rótulo que decía: / vengan á tomar ejemplo / los hijos inobedientes / á sus padres, que por eso / estoy ardiendo entre llamas / del abismo del infierno”. Esta escena se asemeja a cuadros barrocos en donde los pecadores se expresan en estas burbujas de diálogo.

El tópico del rótulo, que por otra parte, suele ser frecuente en historias de ajusticiamientos, no parece incidental. Cea Gutiérrez (187) asegura que parte del castigo es la paralización del muchacho, esto se vería en la frase: “plantado en medio de la sala”, y explicaría también su incapacidad para hablar, sin embargo, no podría confirmar lo que el investigador identifica como “paralización milagrosa del ladrón”, que, comenta, “aparece ya en el milagro 24 de Berceo, *La iglesia robada* (n. 147).

El padre del *Caso ejemplar...* y la madre de *El alarbe*, se arrepienten, casi enseguida, de haber lanzado la maldición contra su hijo. Esto ocurre frecuentemente y son episodios terribles, pues, a pesar de las súplicas de los progenitores, los castigos no suelen tener vuelta atrás, por lo que estos pliegos también se llegan a encontrar advertencias para que los padres no maldigan a sus hijos con demasiada ligereza.

Aún así, al muchacho del pliego del xvii le va mejor, si seguimos los dictados de la religión, que al del siglo xviii, pues a este le es asignada una penitencia terrenal que le da la oportunidad de arrepentirse. En cambio, *El alarbe de Marsella* muere, es abstraído en cuerpo y alma, lo que ya no le da ninguna posibilidad de redención, ni siquiera en el Juicio Final:

[...] y dando  
un estallido tan recio,  
que pareció que caían  
los astros del firmamento,

desapareció dejando  
 un olor tan pestilento  
 de azufre, por la ciudad,  
 que duró por mucho tiempo.

En el pliego del *xvi*, que he recordado más arriba, el pecador tampoco tiene ninguna escapatoria, y desaparece ante la atónita mirada de los testigos:

Como el demonio acabó  
 de contar tan gran maldad  
 el mal hombre respondió,  
 y agrandes bozes clamó,  
 —¡Ay de mí! Que esto es verdad—.  
 Al momento descendieron  
 piedras de fuego sin tassa,  
 y todas a este hombre dieron  
 que ni a otros empecieron  
 de quantos auía en la casa.  
 Y assí, con gran tempestad,  
 y tormento que era espanto,  
 este hombre de gran maldad  
 fenesció, y esto es verdad,  
 que fue al eterno quebranto.<sup>138</sup>

Para finalizar, el autor del pliego de *El Alarbe* nos recuerda la suerte de la cuadrilla que capitaneaba el muchacho: “los otros diez que quedaban / la cuadrilla deshicieron, / y en conventos diferentes / el hábito recibieron”. Finalmente, no puede faltar la advertencia del narrador:

¡A la enmienda, pecadores!  
 Y observemos la obediencia  
 a nuestros padres que en esto  
 quedaremos bendecidos  
 del sacro espíritu eterno.

En el Caso... el aviso lo da el propio penitente; el pliego termina, por tanto, pidiendo el favor de la Virgen.

Y él manifiesta su culpa,  
 240 pidiendo a todos que guarden  
 nuestros mandamientos diez,  
 porque a otras desgracias tales  
 tendrán para el alma y cuerpo  
 con que en el infierno paguen.

138 *Pliegos poéticos del siglo xvi de la Biblioteca de Cataluña, pliego XIII.*

245 A vos, Virgen soberana,  
 pedimos que vos alcance  
 gracia de vuestro hijo  
 para que a todos nos quadre.

#### LAUS DEO

Es probable que el romance de *El Alarbe de Marsella* fuera influido por una larga tradición que incluye pliegos como los aquí enumerados y otros similares. Ciertamente, no podemos garantizar que los romances anteriores hayan tenido su origen en la composición de este pliego; aunque las similitudes son llamativas, la *relación* del XVIII, como tantas otras semejantes, bien pudo haberse construido a partir de un conjunto de motivos que todos los compositores de los pliegos conocían, que tratan, de manera similar y hasta esquemática, casos sobre hijos desobedientes, bandidos, maldiciones y castigos sobrenaturales. Ello confirmaría la idea, ya planteada desde el principio de este trabajo, de que los autores utilizan un conjunto de fórmulas estilísticas, de motivos y de esquemas determinados desde los siglos anteriores al XVI. El Alarbe fue seguramente popular quizá por el desarrollo de su argumento y sobre todo por la riqueza de la descripción del castigo sobrenatural, que sin duda cuenta con todos los elementos necesarios para resultar atractivos: metamorfosis, serpientes demoniacas, sucesos atmosféricos terribles y secuestro del cuerpo por parte de los diablos.

## Conclusiones

Vale la pena resaltar el hecho de que las historias sobre pecadores, sean asesinos o hijos desobedientes, y de los castigos sobrenaturales, se suman a una larga cadena de géneros tradicionales que tienen como fin atemorizar a diferentes públicos: los niños o a los adolescentes en el caso del Alarbe, y los adultos en el caso del penitente moribundo que tratamos al inicio de este trabajo, para que eviten seguir sus impulsos y, en algunos casos, para prevenir acciones que les puedan atraer males mayores. Esto último es lo más factible pues estos relatos suelen mantenerse porque promueven un mensaje didáctico. Sin embargo, cabe destacar el hecho de que antes del siglo XVIII, el castigo aún podía ser redimido con la confesión y sobre todo por la devoción a la Virgen. La última de las creencias ya no parece ser suficiente para los pecadores de los siglos siguientes, la primera en cambio, sí.

Cea Gutiérrez señala que la frecuencia de estas historias podría también llevarnos a verlas como una "alarma social" (188). Castigos como el del Alarbe, no fueron privativos de la literatura de cordel, este motivo predomina en los discursos orales y en otros ámbitos, como el de las ferias, en donde, hasta hace poco tiempo, se solía asombrar a los asistentes con las monstruosas historias de la mujer culebra, araña, pescado o el hombre lagarto, cerdo o serpiente, quienes contaban cómo su desobediencia los había condenado a la metamorfosis.

Estos relatos, sin embargo, han perdido efectividad con los años, tal vez porque en la actualidad, con los medios tecnológicos, los efectos especiales, ya no hay quien crea en los monstruos de las ferias. Por otro lado, debemos tomar en cuenta que la influencia de novelas gráficas ha sido importante, en ellas las metamorfosis son realmente un don (v.gr. el hombre araña), y los viajes al infierno no son siempre definitivos. Los héroes de hoy en día son los que en otro tiempo estaban condenados, y esto muestra las diferencias con nuestras concepciones del castigo y el pecado.

## Bibliografía

- Alcántara Rojas, Berenice (2005), "El dragón y la Mazacóatl. Criaturas del infierno en un exemplum en náhuatl de Fray Ioan Baptista", *Estudios de Cultura Náhuatl*, XXXVI, pp. 383-422. [<http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl36/ECN003600016.pdf>. Consultado en noviembre, 2013]
- Caro Baroja, J. (1990). *Ensayo sobre la Literatura de Cordel*. Colección Fundamentos, 109. Madrid: Istmo.
- Catalán, D. y Salazar, F. (eds.). (1999). *El Romancero vulgar y nuevo*. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal / Seminario Menéndez Pidal / Universidad Complutense.
- Cea Gutiérrez, A. (2001). El pliego en verso de tema religioso como repertorio devocional público y privado. En *Palabras para el pueblo. Vol. II. La colección de pliegos del CSIC: Fondos de la Imprenta Hernando*. Luis Díaz Viana (coord.). Madrid: CSIC.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1988). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Diccionario de autoridades*, ed. facs. (1984). Madrid: Real Academia Española-Francisco del Hierro.
- Durán, A. (comp.). (1945). *Romancero general o colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*, t. II, Biblioteca de Autores Españoles, 16. Madrid: Atlas.
- Ettinghausen, Henry (1996), "Hacia una tipología de la prensa española del siglo XVII: de «hard news» a «soft porn»", *Studia Áurea. Actas del III Congreso de la AISO*, I, Toulouse-Pamplona, pp. 51-66.
- García de Enterría, M. C. (1973). *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*. Madrid: Taurus.
- (1983). *Literaturas marginadas*. Madrid: Playor.
- (1987-88). "Retórica menor". *Studia Ispanici*. III:271-291.
- (1989). "Trasgresión y marginalidad en la literatura de cordel". En: Javier Huerta Calvo (ed.). *Formas carnavalescas en el arte y la literatura*. Barcelona: Serbal.
- La espantosa et maravillosa vida de Roberto el diablo, assí al principio llamado; hijo del duque de Norma[n]día, el qual después por su santa vida fue llamado hombre de dios*. 1574. Burgos: Juan de la Junta, BNE, R/39810.
- Ovidio. (2001). *Metamorfosis*. ed. Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias, 4ª. ed., Letras Universales, 228. Madrid: Cátedra.
- Pedrosa, J. M. (2002). *Bestiario. Antropología y simbolismo animal*. Madrid: Medusa.
- Pliegos poéticos del siglo XVI de la Biblioteca de Cataluña, 1976*, Intr. José Manuel Bleuca. Madrid: Joyas Bibliográficas.
- Puente, Juan de la, *Historia maravillosa de Roberto el diablo; hijo del duque de Normandía, el qual después fue llamado hombre de Dios* (s. i.: s. n., s. a.) BNE, VE/1371/14.
- Thompson, S. (1975). *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Indiana: University Press.
- Tubach, F. C. (1981). *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, FF Communications, 204. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, Academia Scientiarum Fennica.

Capítulo XV

REPRESENTACIONES BÍFIDAS:  
ANTROPOLOGÍA E ICONOGRAFÍA EN  
TORNO A LA FIGURA DE LA SERPIENTE EN  
LA EUROPA MEDIEVAL

**Carlos Montes Pérez y José Manuel Barcia Paraje**

*Instituto de Investigaciones de Castilla y León. UNED Ponferrada, León*

## REPRESENTACIONES BÍFIDAS: ANTROPOLOGÍA E ICONOGRAFÍA EN TORNO A LA FIGURA DE LA SERPIENTE EN LA EUROPA MEDIEVAL

Carlos Montes Pérez y José Manuel Barcia Paraje

*Instituto de Investigaciones de Castilla y León. UNED Ponferrada, León*

### De Bestiarios y serpientes: La figura de la serpiente en los bestiarios.

**H**a sido lugar común considerar que cualquier joven, con cierta formación, conocía de memoria y era capaz de recitar de corrido, en el periodo medieval, las virtudes y los vicios del mundo animal, tal y como aparecían descritos en los bestiarios. Incluso, como ha comentado Nilda Guglielmi, *El Fisiólogo*, primer bestiario y supuesto origen de todos los demás, fue el libro más leído después de la Biblia hasta el siglo XII. Más allá de afirmaciones exageradas o de comprobaciones imposibles, lo relevante en relación a nuestro tema es que a lo largo de este periodo la imaginación aplicada al mundo zoológico traspasó los límites de su propia naturaleza biológica, conformó una realidad paralela al mundo humano y sirvió de espejo en el que buscar referencias de sentido, así como otras, de carácter prospectivo y de futuro. Tanto es así que, hasta la aparición de los modernos estudios biológicos, los animales, las llamadas bestias, han servido de modelo de conducta moral, de valores y sentimientos, y, por tanto, considerados como portadores de un significado humanamente proyectado. (Piñero, 2013:85) La presencia animal se extiende por todos los rincones, tanto si estos se refieren a ámbitos sagrados como si se relacionan con aspectos más profanos. Esta omnipresencia de lo animal dentro del mundo humano deja entrever su papel central en la cultura del medioevo. A modo de símbolos condensan significados ocultos, en muchos casos ambiguos, ambivalentes, contradictorios en algunas ocasiones, así como en otras se muestran claramente dirigidos y poseídos por una clara intencionalidad didáctica y moralizante. No hay una aproximación neutra hacia el mundo animal, no hay un interés científico en su profusa presencia y representación, hay construcción cultural en sus diversas variaciones. Los animales representados son objetos culturales, han sido imaginados como poseedores de valores, vicios y virtudes, y su mera presencia trasladaba al hombre medieval no a un universo natural, sino al universo moral lleno de regulaciones, y de valoraciones sobre la diversidad de la conducta humana. Es lo que algunos autores han convenido en llamar con acierto la *inversus mundi*. (Curtius, 1973: 94-98) Existe una lejanía previa con lo animal, se identifica como lo otro, lo extraño, la otra naturaleza, lo que constituye una excelente razón para que el hombre proyecte sobre él sus angustias, sus miedos y sus temores, así como sus esperanzas y deseos. La recopilación de este universo invertido aparece de un modo muy destacado en los llamados bestiarios, tan populares a lo largo de la Edad Media, pero que han constituido ya un género literario propio proyectándose en el tiempo con distintos significados. No hay más que contemplar cómo algunos de los mejores escritores del siglo XX han tratado esta temática. (Borges y Guerrero, 1957), (Guillén, 1967) (Arreola, 1958) (Neruda, 1958). En nuestro estudio no podemos ir tan lejos en el tiempo, ni pretendemos abordar de forma general el papel de todos los animales. Nos limitaremos, por tanto, al análisis de la presencia de la serpiente como figura simbólica en algunos documentos gráficos medievales. En concreto nos fijaremos en los conocidos como beatos, género literario muy específico y popular en Europa a lo largo de todo el periodo medieval, así como en algunos de los más conocidos bestiarios. Comenzaremos, por tanto, con estos últimos.

A pesar, como hemos señalado, de su presencia actual en múltiples formas literarias, no estaría

de más acercarnos a este género literario y tratar de ofrecer un marco que lo defina. De este modo, podríamos decir que un bestiario es una colección de pequeñas narraciones y de imágenes sobre todo tipo de animales, reales e imaginarios, que se agrupan en un texto y que tienen, como hemos señalado, una intención moralizante. La ausencia de una aspiración realista en la descripción es su característica más destacada, es, por tanto, una representación proyectada, construida e imaginada, lo cual dota de un enorme interés antropológico a estos textos y a su iconografía. Remiten, por tanto, a formas y modos de vida, percepciones y valores, emociones y sentimientos que han formado parte de una significativa tradición oral que se pierde en el tiempo. Condensada de una forma primigenia en la principal fuente de este tipo de tratados, el nombrado como *Fisiólogo*, cada bestiario después por separado va más allá ofreciendo en este universo ciertas particularidades. Aun así, este texto inicial, fundante, probablemente escrito en Grecia, en Alejandría en el siglo IV dc. permite entrever un compendio de múltiples tradiciones que se perciben en sus cerca de cincuenta capítulos sobre todo tipo de bestias y animales, tanto existentes como imaginados. Elementos que remiten a los cuentos indios, hebreos y egipcios y que se mezclan de un modo sutil con la tradición oral zoológica que remite al mundo clásico y que se nos ha transmitido expuesta por los grandes naturalistas Aristóteles y Plinio. Con esta nutrida información sobre el reino animal el llamado *Fisiólogo* conforma una glosa moralizante cristiana que destacó en Europa a partir del siglo X y se hizo sumamente popular, como lo atestiguan las múltiples copias que de ella circularon, datándose las más antiguas versiones allá por el siglo XII. Estos textos usan el *Fisiólogo* como texto base, pero, a su vez, añaden una cantidad considerable de información procedente de otras fuentes variadas, lo que convierte a cada uno de los bestiarios en una pieza única y particular. De toda la zoo-teca puesta a nuestro alcance en estos compendios hay algunos animales que sobresalen en importancia, destacan por encima de los otros, presentan un papel más principal. Algunos de ellos son más citados, aparecen con una carga moral más importante o incluso son destacados por sus negativos efectos. Destacan por ser portadores de valores centrales en la configuración de la idea de humanidad que se condensan y agrupan en su sentido semántico. Por todo ello su significativa presencia iconográfica los convierten en fecundos objetos de estudio, no solo iconográfico, artístico, sino también antropológico. Uno de estos animales altamente destacados en los bestiarios medievales es la serpiente y sus múltiples variantes y transformaciones. Como es bien sabido las religiones antiguas hacen referencia a la serpiente como un animal dotado de una naturaleza sorprendente, extremadamente peligrosa en algunos contextos, incluso mortífera para los humanos, pero, a su vez, poseedora de los grandes secretos de la sanación, gracias a algunas propiedades de su veneno, de tal suerte que pesa sobre ella una cierta aura sobrehumana, casi divina. Esta característica ha influido, sin duda, en la omnipresencia de los ofidios en ese apasionante mundo imaginario que se nos describen en los bestiarios. (Rodríguez Zyma, 2002b:48-52)

Su presencia, en la mayoría de los casos cabe determinarla como una categoría que reúne múltiples formas, anatómicamente diversas, y además que remiten a semánticas y sentidos simbólicos variados. Por consiguiente, animales como lagartos, víboras, seres como el áspid, o bien, la anfisbena, las arpías, el dragón, el basilisco, o incluso la propia serpiente, bien pueden pensarse como miembros, variados todos ellos, pero pertenecientes a la misma categoría de ofidios. Numerosos textos de los bestiarios medievales se ocupan de ellos, de sus orígenes y de sus actos. Algunas de estas formas simbólicas se caracterizan por ser extensiones de la imaginación humana, otras son fruto de la observación detallada a lo largo del tiempo y la percepción sensorial de la misma y la experiencia humana en su contacto.

A pesar de las múltiples variaciones en las que la figura aparece lo relevante para nuestro estudio y análisis es su extrema alteridad respecto a los seres humanos. No hay cercanía, no hay puentes de conexión, aunque sí contacto y relación. La domesticación se presenta como una tarea imposible, y en el caso de que excepcionalmente se represente, no hay naturalidad en ella, pertenece a otro orden

ontológico, al orden sobrenatural, y le corresponde a alguien alejado de la condición humana, tal y como podemos ver en esta representación conocida y ya clásica de una divinidad con una serpiente en cada mano. Es la dominación de las serpientes lo que otorga carácter distintivo, sobrehumano.



Imagen 1. Representación de una diosa prehelénica. Civilización cretense

Esta percepción de alteridad radical respecto a lo humano condiciona su interpretación simbólica, su significado y así también su representación iconográfica. O es la serpiente el misterioso poder que sana y que las fuerzas y conocimientos humanos no pueden hacer o es la fuerza diabólica que confunde o mata y ante lo cual los seres humanos nada pueden hacer. De una u otra manera, en determinadas circunstancias la supervivencia pasa por un triunfo sobre ella.<sup>139</sup> De modo que, o bien como poder

139 En el antiguo mito de origen del oráculo de Delfos se narra una lucha a muerte de Apolo con una monstruosa serpiente llamada Pitón, la cual se muestra violenta y extremadamente feroz con todos aquellos que se acercaban con la intención de conocer su futuro. La muerte de la serpiente por Apolo ha representado el triunfo de una forma de la razón frente al miedo y la irracionalidad, y supuso, es su momento el cambio de unos modelos de adivinación onirománticos frente a modelos basados en la adivinación intuitiva e inductiva propios del orden establecido por los dioses olímpicos (González, 2002).

mortífero, o como poder sanador, la serpiente ha estado muy presente y ha desempeñado un papel muy relevante en los orígenes de la idea de humanidad que subyace a la cultura mediterránea, si bien de un modo ambivalente, como la mayoría de los símbolos. Esta ambigüedad clásica perteneciente a la serpiente se mantiene de una manera sutil a lo largo del mundo medieval. Sin embargo, cada vez de un modo más nítido y con más intensidad el peso de uno de los platillos de la imaginaria balanza se desplaza de un modo predominante hasta la significación única que hará que uno de los sentidos prevalezca sobre el otro. La orientación de la representación del ofidio hacia las fuerzas dominadas por el temor, el miedo y el mal se vuelve cada vez más presente con la entrada en el mundo mediterráneo del mensaje cristiano orientalizado, y vinculado a las culturas ganaderas hebreas. Con este sentido aparece ya en numerosos bestiarios identificada en primer lugar como un animal que inspira un enorme temor. No es un animal neutro, indiferente, ni cercano con posibilidades de domesticación. Es, como dejan bien claro estas palabras una fuente de miedo:

Tal es, sin duda, la significación del áspid. As en griego quiere decir veneno, y por eso es llamado así el áspid; emponzoña y muerde dando muerte a los hombres. Hay varias clases de serpientes en el mundo, con diversas propiedades y diferentes formas de matar; los que resulten mordidos por una, morirán de inmediato, otros se hincharán y morirán al cabo del tiempo, otros sufrirán sed y morirán abrasados, y a otros, después de morderles, les beberán la sangre<sup>140</sup>.

Tomando como punto de partida el miedo y el temor que inspira, así como el peligro de muerte que irradia, la serpiente ha desempeñado en el universo cultural europeo algunas funciones específicas que no han recaído sobre ningún otro animal y que son ya constitutivas de su poder simbólico.<sup>141</sup> Entre ellas aparece como destacada su presencia en determinados contextos como guardiana y protectora de bienes enormemente valiosos y deseables para los seres humanos, pero que resultan inalcanzables. El precio que se ha de pagar por el bien preciado es cuando menos una lucha con la serpiente protectora. El resultado de la lucha se intuye incierto y rodeado de riesgo. Espera la muerte si no se vence heroicamente a la serpiente custodia, pero también espera la gloria en el caso del triunfo (Baste recordar la muerte de Pitón aseteada por Apolo, o el triunfo de Heracles sobre la hidra de Lerna). En este contexto la serpiente tiene una clara condición liminal, es el último paso, el escollo, la barrera que aparece infranqueable a los deseos humanos, y la que permitir, a través de la victoria, alcanzar la condición heroica. A la citada condición custodia se alude en numerosas ocasiones en los textos de los bestiarios, baste como ejemplo:

El áspid es una serpiente que custodia el árbol del bálsamo; nadie se atreve a acercarse al árbol del que mana el bálsamo mientras vela el áspid, y no hay hombre lo bastante valiente como para atreverse a tomarlo mientras está despierto el áspid (B.M: 185).

Son numerosas las alusiones que en la cultura popular y en distintos textos cultos se hacen a los lugares protegidos y cuidados por toda clase de reptiles reales o imaginarios. Cuevas con tesoros y árboles mágicos, como el árbol del bálsamo o el árbol de la vida.

140 *Bestiario medieval* (1986) Edición a cargo de I. Malaxecheverría. Siruela: 185. En las siguientes citas referidas a esta recopilación de textos extraídos de numerosos bestiarios medievales citaremos las siglas BM, y a continuación el número de la página del texto.

141 Para una información mayor sobre las causas de esta percepción de temor que ha despertado la serpiente en el género humano; así como las fobias que lleva aparejada esta sensación es aconsejable ver la obra de González Zyma en la parte en la que se ocupa de la iconografía de la serpiente en torno a Asclepio como símbolo sanador de cuerpos y almas. (2007: 55-72)



Imagen 2. Miniatura del Bestiario de Oxford. Manuscrito Ashmole 1511 de la Biblioteca Bodlein

De igual modo, existe en nuestra tierra el árbol de la vida del que procede el crisma; este árbol está completamente seco y una serpiente lo cuida, velando todo el año día y noche, salvo el día de San Juan, en que duerme día y noche. Y entonces nos acercamos al árbol, y en todo el año no produce más que tres libras que manan de él gota a gota (Bestiario medieval, 186).

Su presencia al lado de todos aquellos elementos considerados valiosos por parte del género humano ha tenido una enorme proyección en la iconografía, tanto en las imágenes que aparecen unidas a los textos en los distintos bestiarios como en otros formatos iconográficos como son los beatos o incluso en la arquitectura. Pues, al tiempo que la iconografía ha enfatizado el sentimiento de temor que despierta, ha puesto el acento en el modo de superar la vigilancia que lleva a cabo y conseguir el preciado trofeo, bien a través de la lucha o del uso de distintas estrategias que superen en astucia a la del propio animal. Así se expresa sobre esta lucha de tretas el bestiario de Pierre de Beauvais, uno de los más importantes bestiarios del mundo cultural francófono:

...Y cuando uno quiere acercarse al árbol para conseguir bálsamo conviene dormirla antes de atreverse a aproximarse. Los cazadores llevan consigo instrumentos de varios tipos, y los hacen sonar para que se duerma; y en cuanto oye la música, por mucho que le agrade, tiene tanto sentido por su propia naturaleza que obtura una de sus orejas con el extremo de la cola, y frota la otra en tierra hasta llenarla completamente de fango. Y cuando está ensordecido de este modo, no teme ya que le duerman, pues no puede oír la voz del encantador que quiere darle sueño (B.M: 186).



Imagen 3. Imagen del Aspid. Miniatura del Bestiario de Oxford

A lo largo de la Edad Media se acentuó la idea de pensar que detrás de la serpiente siempre había oculta una fuerza maligna. El texto bíblico del Génesis es el punto de partida de esta transformación y del olvido del positivo valor simbólico. La tradición judeo-cristiana que veremos proyectada de una forma amplia en los Beatos resalta la condición de impureza del animal. Han sido numerosas las hipótesis que se han postulado sobre este cambio respecto a la tradición clásica que mantiene vivos los dos sentidos de la serpiente, tanto el benéfico como el maléfico.<sup>142</sup> En distintos pasajes del texto sagrado se observa la transición realizada desde su categorización como animal impuro a ser la forma y piel del diablo, caracterizado de este modo con la intención de engañar y seducir a los hombres. ¿A qué se debe este tránsito? ¿Cuáles son las razones del olvido de la serpiente benéfica en la tradición judeo-cristiana? Es difícil trazar con líneas bien definidas este problema, si bien parece que tenga algo que ver con las distintas formas de producción y con el modo de vida vinculado, en el caso de la tradición hebrea, al nomadismo y al pastoreo ganadero, frente al modo clásico predominantemente agrícola. Las numerosas alusiones a casos en los que las serpientes beben leche del ganado vacuno, así como las alusiones a casos de serpientes que toman leche de los senos femeninos parecen formas culturales analógicas que caminan en la misma dirección. Así aparecen estos rasgos del ofidio en el texto del Bestiario francófono de Philippe de Thaün:

Hay varias clases de serpientes en el mundo, con diversas propiedades y diferentes formas de matar: los que resulten mordidos por una morirán de inmediato, otros se hincharán, y morirán al cabo del tiempo: otros sufrirán sed y morirán abrasados; a otros, después de morderles, les beberán la sangre. Esto resolvió Cleopatra, experta en artes que hizo el siguiente prodigio: las colocó a sus pechos y mamaron de ella con tal violencia que bebieron su sangre; la reina murió (B.M: 185).

Muy llamativa es, a su vez, la relación de la serpiente con otros animales de la zooteca medieval. En los Bestiarios se resalta precisamente la lucha con animales que, bien por la fortaleza que muestran o por las determinadas características que poseen pueden hacer frente a la serpiente y salir airosos. Una vez puesta de manifiesto la vulnerabilidad del ofidio frente a otros miembros del reino animal, el afán moralizante propio de la época llega tanto a los bestiarios como por igual a los beatos. De todos los ejemplos nos gustaría mostrar el que relaciona en una cruenta lucha al elefante y a la serpiente.

142 En la mitología clásica la serpiente benéfica, portadora de fertilidad y símbolo de sanación fue convertida en la constelación llamada Ofioco por Zeus, y en cambio la serpiente maléfica es la que aparece una y otra vez en formas diversas para enfrentarse a Heracles

Los dos animales más opuestos y que más rivalizan entre si son la serpiente y el elefante, que se odian extraordinariamente uno a otro más que ninguna otra bestia en el mundo. El dragón desea la muerte del elefante porque la sangre de éste, que es fría, apaga el enorme calor y ardor del veneno de la serpiente cuando se la bebe... Cuando el dragón ataca al elefante este lo pisa aplastándole con su peso... y el dragón salta sobre la espalda del elefante, le muerde entre las ancas, nalgas y narices y le saca a veces los ojos, luego le chupa la sangre hasta que el elefante se debilita y se deja caer. Y si el dragón no es ágil, cuando cae el elefante, si no se aparta rápidamente, el elefante cae sobre él y lo aplasta con su peso. Así al morir, mata a su asesino (B. M: 8).



Imagen 4. El elefante y el dragón. Miniatura del Bestiario de Oxford

Si como hemos visto la presencia de la serpiente como categoría ocupa una parte importante de la iconografía y los textos de los bestiarios, no es menos su destacadísima presencia en estos textos tan especiales denominados Beatos. Veamos pues cómo la ambigüedad inicial que el animal ha proyectado en el mundo humano va desdibujándose con el tiempo para convertirse en una identificación del maligno, del diablo. En definitiva, se va transformando en la figura que condensa todo el conjunto de fuerzas que atentan contra el mensaje cristiano. En pocos documentos de un modo tan claro se puede percibir esta transformación como en los llamados Beatos.

### Visiones apocalípticas: La serpiente como símbolo en los Beatos.

Se designa con este nombre a los manuscritos que se han transmitido a lo largo de la Edad Media que se ocupan de los *Comentarios al Apocalipsis del Apóstol San Juan*. Estos comentarios han sido históricamente atribuidos al conocido como Beato de Liébana y fueron redactados por primera vez en el año 776 (Silva, 1993: 4). Del autor no poseemos demasiados datos, su biografía llegada hasta nosotros presenta escasos datos, y sin embargo su influencia iconográfica ha sido enorme. De él conocemos su nombre real, Beato, nombre usado como masculino de Beatriz que es usado como categoría clasificatoria de los comentarios posteriores al texto bíblico, así como algunas de sus destacadas cualidades espirituales que le han conferido en la tradición local la consideración de santo. (Martín y Bustamante, 2003: 49). El difícil rastreo histórico nos permite situar al personaje el día 26 de noviembre del

año 785 en Pravia, reino de Asturias, cerca de Oviedo, junto a su discípulo Eterio, obispo de Osma, en la ceremonia de la profesión monacal de Adosinda, viuda del rey asturiano Silo. Fue presbítero y más tarde profesó de monje en un monasterio de Liébana probablemente el de San Martín, llamado más tarde de Santo Toribio (Silva, 1993: 4; Martín y Bustamante: 2003: 49; Garrido, 2014: 56). Estos datos históricos configuran su conocida denominación como Beato de Liébana.

Su gran prestigio personal se debe a que, junto a Eterio, fue uno de los principales defensores de la ortodoxia cristiana frente a la herejía adopcionista profesada por Elipando, arzobispo de Toledo, en aquellas fechas en manos musulmanas, y el obispo Félix de Urgell. (Silva, 1993: 4). Elipando exponía que Cristo, en su naturaleza divina, era hijo de Dios, pero, en cuanto a su naturaleza humana, era solamente "hijo adoptivo"; de ahí el nombre de "adopcionismo" con el que se conoce a esta herejía. Este enfrentamiento acabó interesando a Carlomagno, quien por mediación de su consejero Alcuino de York, convocó el concilio de Ratisbona para defender la ortodoxia frente a los herejes adopcionistas. (Martín y Bustamante, 2003: 49); (Yarza, 1984: 109). Como toda disputa teológica, más allá de las meras ideas subyacen intereses relevantes en la época. Beato está vinculado a la monarquía asturiana y defendía la independencia de la Iglesia del Norte de la metropolitana de Toledo, a la sazón en manos musulmanas. (Yarza, 1984: 109). Por otra parte, Elipando con la defensa del adopcionismo intentaba congraciarse con los musulmanes, ya que, como parece lógico, era mucho más fácil aceptar a Cristo como "hijo adoptivo" de Dios que como un "hijo carnal".

A Beato de Liébana se le atribuyen dos obras: el opúsculo *Aduersus Elipandum* (Contra Elipando), también conocido por otros nombres, como el de *De Adoptione Christi Filii Dei*, y los Comentarios al Apocalipsis del Apóstol San Juan (Silva, 1993: 4). El primero, escrito en colaboración con Eterio, es la respuesta de una carta enviada por Elipando a un abad llamado Fidel y que fue difundida por todo el reino astur, en donde injuriaba a Beato por mostrarse contrario al adopcionismo (Martín y Bustamante, 2003: 49). La segunda de sus obras es la que resulta especialmente de nuestro interés para el estudio iconográfico, simbólico y antropológico de la imagen de la serpiente. Los Comentarios al Apocalipsis, por tanto, son obras complejas que se organizan a partir de la siguiente composición:

En primer lugar constan de un prólogo general que expresa las intenciones del autor junto con una relación de la bibliografía utilizada.

Una parte inicial denominada "La interpretación" (Prefacio), especie de resumen previo del Comentario.

El Comentario propiamente dicho, distribuido en 12 libros. Es el núcleo principal del manuscrito. En este apartado se presenta el texto del Apocalipsis (*Storia*), seguido de la correspondiente explicación (*Explanatio*), momento del texto en el que inserta las aclaraciones que escritores anteriores han hecho sobre un determinado versículo.

A continuación prosigue la obra con El Comentario de San Jerónimo al profeta Daniel, considerada como la segunda obra más importante del texto. Algunos códices presentan otros escritos, como el llamado De las afinidades y grados de parentesco, procedente de las Etimologías de Isidoro de Sevilla; e incluso, en otros, en cambio, aparecen tablas genealógicas de personajes bíblicos procedentes de la Biblia colocadas al comienzo del texto. A pesar de la variedad, todos coinciden en un apartado final considerado un epílogo, donde se narra la visión del Juicio Final, la gloria de los santos en el cielo y la Jerusalén celestial. (Silva, 1993: 6; Garrido, 2014: 63- 64; Ruiz, 1998: 104 - 105).

En realidad, a Beato no se le puede considerar de forma rigurosa como "autor" de los Comentarios, porque su labor consistió en refundir textos de eruditos antiguos dándoles coherencia y unidad,

con el claro objetivo de emplearlos contra la jerarquía adopcionista toledana. Las fuentes principales son los Comentarios de Ticonio Afro, así como de Apringio de Beja y Victorino de Petovio; también emplea textos de San Agustín, San Isidoro de Sevilla, Gregorio de Elvira, San Jerónimo, San Ambrosio, Orígenes, entre otros. (Garrido, 2014: 52, 67; Yarza, 1984: 109).

Los expertos tampoco se ponen de acuerdo con el hecho de si hubo una o varias redacciones del Comentario al Apocalipsis. Según Sanders, han sido redactados tres veces en vida de Beato (776, 784 y la definitiva del año 796), y una más posterior a su muerte. (Silva, 1993: 4). Otro problema se plantea con la clasificación de los códices conservados. Se acepta como válida la que hicieron Neuss y Sanders, que establecieron tres grupos: el I (Beato de Saint-Sever, París, fechado en el siglo XI; el Beato de la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 14- 1, 930- 950 y el Beato de Burgo de Osma, del año 1086, entre otros), el IIa (Beato de San Miguel de Escalada, también llamado de Magio o Beato Morgan, que se conserva en la Pierpont Morgan Library de Nueva York, ms. 644, año 962 y el Beato de Fernando I y Sancha, también llamado de Facundo, que se guarda en la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 14- 2, fechado en el año 1047) y el IIb (Beato de Gerona, del año 975; el Beato de Turín, y los más tardíos, ya del siglo XIII, el Beato de San Andrés del Arroyo de la Biblioteca Nacional de París y el de las Huelgas, que se guarda en la Pierpont Morgan Library de Nueva York). (Silva, 1993: 6- 27).

Aparte de las cuestiones relativas a la historia del texto, lo que ha dado verdadera fama a los Beatos es la ilustración espectacular que decora el texto en sus diversas versiones. De los 34 códices y fragmentos que se conservan, fechados entre los siglos IX y XIII, 24 tienen miniaturas (Silva, 1993: 6). Estas miniaturas, en su mayoría, ilustran el Comentario extenso (es decir, los 12 libros) y el Comentario de Daniel. En el primero, las miniaturas se sitúan entre el texto del Apocalipsis (*Storia*) y el comienzo del Comentario propiamente dicho (*Explanatio*); la iconografía se corresponde con el texto bíblico, a saber: los cuatro jinetes, la lucha de la Serpiente contra el Hijo de la Mujer, la visión del Cordero y los cuatro vivientes, la Bestia que surge del abismo, etc. Otras miniaturas se explican por el Comentario y otros textos intercalados (la palmera, la zorra y el gallo). Por último, otras imágenes sólo aparecen en determinados códices: la cruz de Oviedo, el bautismo de Cristo, los cuatro Evangelistas, el pájaro y la serpiente, el alfa y la omega, el mapa del cielo, etc. (Silva, 1993: 6- 7). De este rico muestrario de imágenes, nos centraremos en aquellas que representan serpientes para estudiar su simbología. Aunque se conservan algún fragmento de Beatos más antiguos, uno de los códices ilustrados más arcaicos es el famoso beato de San Miguel de Escalada (ha. 964, rama IIa), miniado por Maio o Magio, que se conserva en la Pierpont Morgan Library de Nueva York. Esta extraordinaria obra marca el inicio de un nuevo lenguaje pictórico que supera a los Beatos de la rama I: las miniaturas se enmarcan y sus fondos se pintan en franjas de color, que será una de las características que definan los Beatos posteriores; las figuras son menos decorativas y mejor resueltas, presenta influencias musulmanas y carolingias (escuela de Tours), se amplía el repertorio de ilustraciones y algunas miniaturas ocupan doble página, caso muy raro en la rama I. (Silva, 1993: 11). Si bien hemos visto como en los bestiarios la figura de la serpiente asume algunos de los rasgos clásicos y otros pertenecientes a la tradición judeo-cristiana, en los Beatos, la figura de la serpiente, su simbología, iconografía y sentido remite a su posición en el texto bíblico. Concretamente, en el Génesis se presenta por primera vez la serpiente y aparece como un ser ambiguo. No parece clara su adscripción al grupo de animales malignos. En la creación (Gen 1, 23- 25), los reptiles aparecen como animales buenos, sin connotaciones negativas:

1, 24. Dijo todavía Dios: produzca la tierra animales vivientes en cada género, animales domésticos, reptiles y bestias salvajes de la tierra según sus especies. Y fue hecho así. 25. Hizo, pues Dios, las bestias salvajes de la tierra según sus especies, y los animales domésticos, y todo reptil terrestre según su especie. Y vio Dios que lo hecho era bueno. (Sagrada Biblia, 1974: 20 – 21).

La situación cambia cuando crea a Adán y Eva y los coloca en el Edén. Les permitió comer de todos los frutos de los árboles del paraíso, con la excepción del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gen 3, 1- 6):

3, 1. Era la serpiente el animal más astuto de todos cuantos animales había hecho el Señor Dios sobre la tierra. Y dijo a la mujer: ¿Conque os ha mandado Dios que no comáis frutos de todos los árboles del paraíso? 2. A lo cual respondió la mujer: del fruto de los árboles que hay en el paraíso sí comemos: 3. Más del fruto de aquel árbol que está en medio del paraíso mandónos Dios que no comiésemos ni lo tocásemos, para que no nos muramos. 4. Dijo entonces la serpiente a la mujer: ¡Oh! Ciertamente que no moriréis. 5. Sabe Dios que el día en que comiereis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, concedores del bien y del mal. 6. Vio, pues, la mujer que el fruto de aquel árbol era bueno para comer, y bello a los ojos y deseable para alcanzar la sabiduría; y cogió del fruto, y lo comió; dio también de comer de él a su marido, el cual comió. (Sagrada Biblia, 1974: 22).

La serpiente, a partir de este pasaje, es descrita como un astuto animal que engaña a Adán y Eva. Representa de manera simbólica al diablo que provoca la pérdida de la inocencia de ambos. Por este acto, Dios condena a la serpiente a ser maldita entre todos los animales (Gén. 3, 14) y expulsa a Adán y Eva del paraíso. La iconografía de Adán y Eva es rara en los Beatos, sin embargo sí lo hace en el Beato de El Escorial (Biblioteca del monasterio de El Escorial, siglo x). Aparece en el prólogo del libro II de los Comentarios en lugar del mapamundi (en donde se representa el Paraíso Terrenal). En este caso, se sustituye el mapamundi por la escena de Adán y Eva, el árbol de la ciencia del bien y del mal y la serpiente enroscándose en él. (Silva, 1993: 15).

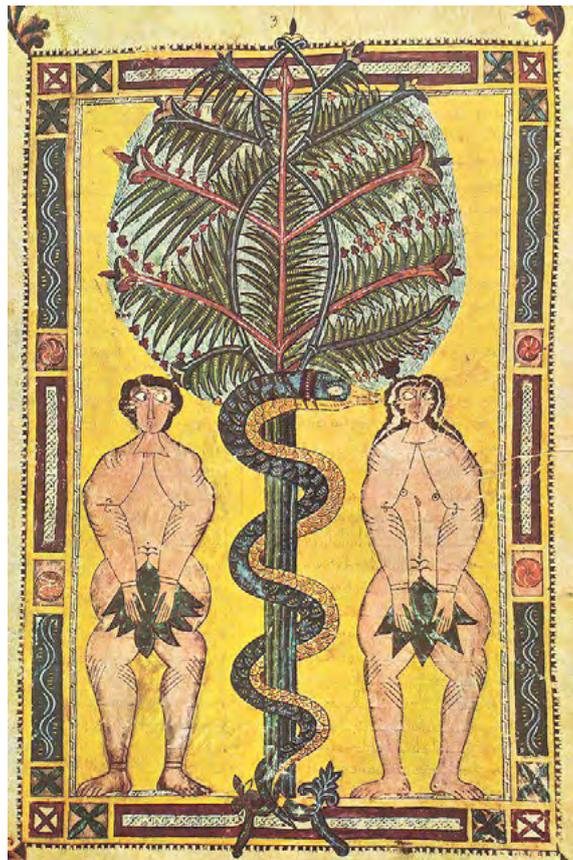


Imagen 5. Adán y Eva. Beato de San Lorenzo de El Escorial (950 – 955). Biblioteca del monasterio de El Escorial, Madrid

La lucha de la serpiente contra el Hijo de la mujer es una de las secuencias más dramáticas de la visión de San Juan por su complejidad y fuerza expresiva. Describe la visión de la mujer vestida de Sol, la lucha contra la Serpiente y el arrebató del Hijo hasta Dios (Ap. 12, 1- 18):

12.1. En esto apareció un gran prodigio en el cielo, una mujer vestida de sol, y la luna debajo de sus pies, y en cabeza una corona de doce estrellas. 2. Y, estando encinta, gritaba con ansias de parir, y sufría dolores de parto. 3. Al mismo tiempo se vio en el cielo otro portentoso; y era un dragón descomunal, bermejo, con siete cabezas y diez cuernos, y en las cabezas tenía siete diademas. 4. (...) Este dragón se puso delante de la mujer que estaba para dar a luz, a fin de tragarse el hijo luego que ella le hubiese dado a luz. 5. En esto dio a luz un hijo varón, el cual había de regir todas las naciones con cetro de hierro; y este hijo fue arrebatado para Dios y para su solio (...). 7. Entre tanto se trabó una batalla grande en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban contra el dragón (...). 9. Así fue abatido aquel dragón descomunal, aquella antigua serpiente, que se llama diablo y Satanás (...). 13. Viéndose, pues, el dragón precipitado a la tierra, fue persiguiendo a la mujer que había parido aquel hijo. 14. A la mujer, empero, se le dieron dos alas de águila grandes, para volar al desierto a su sitio (...). 15. Entonces la mujer vomitó de su boca, en pos de la mujer, agua como un río, a fin de arrebatarla la corriente. 16. Mas la tierra socorrió a la mujer, y, abriendo su boca, se sorbió el río... (Sagrada Biblia, 1974: 1487 – 1488).

Todos los Beatos representan a la mujer “vestida de Sol” (el códice de Beato de Silos, British Library, Londres ff. 147v – 148r, 109º - 1109, rama Ila., es un excelente ejemplo de esta representación que se puede apreciar en la imagen 6. Sin embargo existen al menos dos: el de Burgo de Osma (catedral de Burgo de Osma, f. 117v., 1086, imagen 7, y el Beato de la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 14 – 1), ambos de la rama I, en donde el niño aparece en el vientre de la mujer, haciendo alusión a su peculiar embarazo. Aparte de esta diferencia resulta peculiar también que sea la mujer quien entrega personalmente el hijo a Dios, mientras que en la rama Ila, el bebé es entregado por un ángel enfatizando la idea del mediador. Además varía en la colocación de la escena pues esta aparece en un recuadro en la parte superior derecha de la miniatura. (Silva, 1993: V – VI; Ruiz, 1998: 116). En ambas

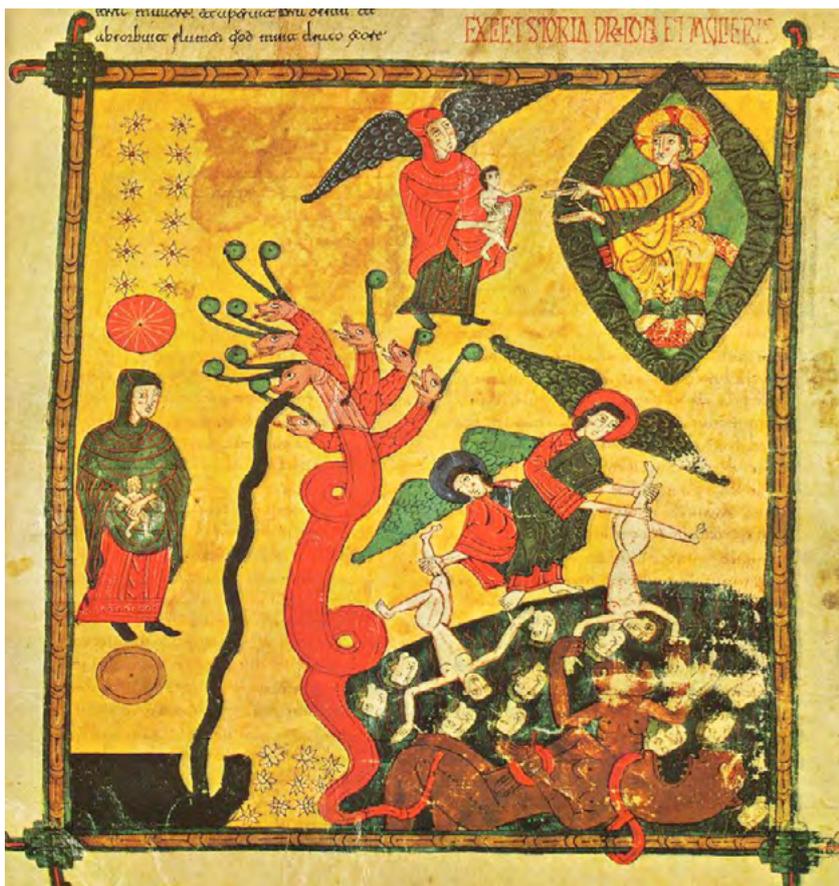


Imagen 6. La lucha de la serpiente contra el Hijo de la Mujer. Beato de Silos (1091 – 1109), ff. 147v – 148r. British Library, Londres

versiones aparece el diablo encadenado en la parte inferior derecha, representación que no resulta coincidente con el texto del Apocalipsis. La escena del diablo encadenado aparece en Ap. 20, 1 – 10, y será tratada con más detalle en uno de los apartados posteriores de nuestro texto.



Imagen 7. La lucha de la serpiente contra el Hijo de la Mujer. Beato de El Burgo de Osma (1086). Catedral de Burgo de Osma, Soria. Biblioteca capitular, f. 117v

En la miniatura del Beato de Fernando I y Sancha (ff. 186v – 187r) citada con anterioridad, el dragón-serpiente pasa a ser el protagonista al ocupar gran parte de las dos páginas de la miniatura. Representa a Satanás y también a la serpiente que tentó a Adán y Eva en el paraíso para que comieran del fruto prohibido. El texto bíblico lo deja claro al citar “aquella antigua serpiente, que se llama diablo y Satanás” (Ap 12, 9). La mujer es la Virgen María y el niño es Cristo. El significado de la escena simboliza la derrota de Satanás, el gran dragón, gracias a la llegada del Mesías que Dios envía para redimir a los hombres. La mujer también pasará a representar a la Inmaculada Concepción. Baste recordar algunos ejemplos para señalar la importancia histórica de esta consideración de la Virgen en la iconografía del barroco como son los lienzos de Murillo. En ellos, como es bien conocido, la Virgen aparece de pie sobre la luna pisando una serpiente, que, sin duda, simboliza al dragón del texto del Apocalipsis.

A continuación describimos la escena en la que el Ángel encadena a Satanás. Constituye otra de las escenas más representativas que aparecen en los Beatos. Consiste en la lucha del ángel contra la serpiente, símbolo de Satanás (Ap. 20, 1 - 10), a la que acaba encadenando. Este pasaje se puede contemplar en el llamado Beato de Magius o Morgan:

20, 1. Vi también descender del cielo a un ángel que tenía la llave del abismo, y una gran cadena en su mano/ 2. Y agarró al dragón, a aquella serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo encadenó por mil años. 3. Y metiéndolo en el abismo, y le encerró, y puso sello sobre él, para que no ande más engañando a las gentes hasta que se cumplan mil años después de los cuales ha de ser soltado por un poco de tiempo. (...). 7. Más al cabo de los mil años será suelto Satanás de su prisión. 8. Y saldrá y engañará a las naciones, que hay sobre los cuatro ángulos del mundo, a Gog y a Magog, y los juntará para dar batalla (...)/ 9. Más Dios llovió fuego del cielo, que los consumió. 10. Y el diablo, que los traía engañados, fue precipitado sobre el estanque de fuego y azufre, donde también la bestia y el falso profeta serán atormentados, día y noche, por los siglos de los siglos. (Sagrada Biblia, 1974: 1495).

Los mil años hay que entenderlos simbólicamente y significa un tiempo largo. Después de los mil años habrá una breve lucha final contra los cristianos de la tierra. Los nombres de Gog y Magog aparecen en el libro de Ezequiel, capítulos 38 y 39, y designan a los pueblos paganos más lejanos. (Sagrada Biblia, 1974: notas de la página 1495). Los miniaturistas representan literalmente la escena, con las lógicas variantes de estilo de cada uno. El diablo aparece representado de dos maneras distintas: como serpiente cuando el ángel lo encadena y como Satanás, apresado en una especie de cepo, cuando yace en el estanque de fuego y azufre al que es arrojado por toda la eternidad. Así aparece en las miniaturas del Beato de Magius (946, Pierpont Morgan Library, Nueva York) y en el Beato de Silos (1091 – 1109, British Library, Londres). En ambas miniaturas, la serpiente está situada encima del ángel como si estuviera volando y Satanás aparece debajo del mismo, indicando su caída en el estanque. En ambas miniaturas, el ángel porta la llave para encerrar al diablo. Satanás aparece representado de manera antropomorfa, pero con una cara monstruosa y de color oscuro. Esta escena del diablo encadenado es la misma que aparece en la miniatura de la lucha de la serpiente contra el Hijo de la Mujer (Ap 12, 1- 18) aunque no se corresponda con la narración: la gran serpiente de siete cabezas es vencida, pero no dice nada con respecto a su prisión. (Sagrada Biblia, 1974: 1487 – 1488). El lugar que le corresponde es la descrita en este apartado.

Es relevante presentar también, dentro de este contexto de la zooteca medieval la relación agónica que se presenta entre el bien y el mal representados, en este caso por el águila y la serpiente. En principio la temática de esta miniatura no tiene nada que ver con los Comentarios, pero aparece en las dos ramas de los manuscritos más ricas en miniaturas, la Ila y IIb (en la rama I no aparece). La explicación de su presencia está en que en los Comentarios, aparte de la obra propiamente dicha, hay otros escritos, como se ha explicado con anterioridad, y la miniatura fue añadida como complemento a alguno de ellos. (Cid y Vigil, 1992: 115). La fuente iconográfica hay que buscarla en una Biblia y de ahí pasó a los Comentarios donde logró una mayor difusión. La creación se debió a un miniaturista de la región de León, en los siglos IX o X. (Cid y Vigil, 1992: 116).

El texto que acompaña a la miniatura narra la pelea entre el águila y la serpiente, cuya procedencia es una adaptación libre de un pasaje de la *Historia natural* de Plinio el Viejo. La comparación de las aves con la divinidad es muy frecuente en las religiones antiguas y en el cristianismo no podría ser menos: la paloma, el pelícano, el pavo real son temas iconográficos frecuentes desde el arte paleocristiano. La pelea pasa a simbolizar la lucha entre Cristo y Satanás, entre el bien y el mal, pero también viene a representar la Encarnación de Cristo:

No olvidemos que el águila era en el mundo clásico el emblema de Júpiter, padre de los dioses, y el lugar común que el cristianismo se nutrió de las fuentes paganas para crear su propia iconografía. Con esta transposición, la simbología que se le quiso dar al texto quedó perfecta: Cristo venció con su Encarnación al dragón infernal. (Cid y Vigil, 1993: 120- 121).

Una de las miniaturas más interesantes de la lucha del águila contra la serpiente se halla en el Beato de Gerona (catedral de Gerona, 975, f. 18v), tal vez el más rico de todos los Beatos en cuanto a la incorporación de miniaturas que otros no tienen, o que aparecen dispersas. (Silva, 1993: 12). Otra particularidad del mismo es relativa a la autoría de las miniaturas. La mayor parte de ellas fueron minia-das por la monja En o Ende, interesante excepción. Como es bien sabido casi todos los miniaturistas de los que tenemos noticias fueron monjes. En la miniatura aparece un pavo real en lugar del águila, casi seguro de origen sasánida, retomada del arte musulmán. En este códice, la interesante influencia islámica aparece a su vez en otras miniaturas, como es el caso de la primera visión de la mujer sobre la bestia (f. 63r). No olvidemos que, ya en el arte paleocristiano, en las pinturas al fresco de las cata-cumbas o en los bajorrelieves de los sarcófagos, el pavo real simboliza las almas de los difuntos que han llegado al cielo.



Imagen 8. La lucha entre el bien y el mal. La lucha entre el pavo y la serpiente. Beato de Girona. Catedral Santa María de Gerona

### Coda final

Bestiarios y Beatos aluden a serpientes y al resto de animales que forman parte de esta categoría de ofidio, unas veces real y otras, imaginaria. Aluden a ellas de un modo sustantivo, se nos muestran representadas con distintos rasgos, valores y funciones. En todos los casos que hemos expuesto en el trabajo la serpiente condensa, como símbolo que es, sentidos y significaciones que la han convertido en una poderosa forma cultural. Por eso, como ha expresado Geertz, se encuentra inserta en tramas complejas de significación que representan un mundo. Esta ha sido nuestra tesis de partida, hemos intentando poner de manifiesto cómo la serpiente ha sido representada y valorada de forma distinta según sea el mundo que la simbolice. Así la cultura clásica presenta una imagen ambivalente, ambigua

de la misma. Mitos recogen el papel de la serpiente benefactora y la vinculan a distintas divinidades, y en cambio, y al mismo tiempo se resalta también su idea de fuerza del mal. Su condición ambigua es una constante, a pesar de que en la tradición judía predomine la serpiente maléfica. Esta idea aparece ya en el Antiguo Testamento bajo la condición de la serpiente como animal impuro y, por lo tanto, malo para comer. El Cristianismo bebe sin duda de estas fuentes y los bestiarios y beatos muestran ya un símbolo que, de un modo u otro, es la fuente del mal, y que es sometido a una fuerte presión moralizante. La iconografía con mayor o menor intensidad así lo atestigua. Ahora bien, lo que queda fuera de cualquier discusión es la importante contribución de este tema a la historia del arte y al pensamiento medieval respecto al mundo animal, así como la enorme significación del símbolo de la serpiente para entender la naturaleza humana. Cualquier contribución al estudio pormenorizado y culturalmente orientado sobre el tema ha de ser saludado y bienvenido, pues es necesario aislar nuevas formas de significación, sentidos y narrativas que proceden de la tradición oral, así como nuevas formas tanto iconográficas como expresivas respecto al tema. Como señala la canción de Silvio Rodríguez, “la mato y aparece una mayor.”

## Bibliografía

- Arreola, J. J. (1958). Punta de Plata. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Borges, J. L. y Guerrero, M. (1957). Manual de zoología fantástica. México, Fondo de Cultura Económica.
- Cid Priego, C. y Vigil, I. (1992). La miniatura del águila y la serpiente en los “Beatos”. *Medievalia*, 10: 115 – 132 en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2689336>. Consulta 2 de marzo de 2015.
- Curtius, E. R. (1973). *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton. Princeton University Press.
- Garrido Ramos, B. (2014). Beato de Liébana y los Comentarios al Apocalipsis de San Juan. *Revista Historia del Orbis Terrarum. Anejos de Estudios Clásicos, medievales y Renacentistas*, 7: 50 – 76. En [www.orbisterrarum.cl](http://www.orbisterrarum.cl). Consultado el 2 de marzo de 2015.
- González Zymla, H. (2002a). Viaje a la naturaleza del hombre. La iconografía de la serpiente. *Revista de Arqueología*, 255:44-51.
- González Zymla, H. (2002b). Tradición clásica en la serpiente del medievo. *Revista de arqueología*. 260: 46-53
- González Zymla, H. (2004). La simbología de la serpiente en las religiones antiguas: en torno a posibles causas biológicas que explican su sacralidad e importancia. *Akros*, 3:67-82.
- Guillén, N. (1967). *El gran zoo*, La Habana, Instituto del libro.
- Martín Araguz, A. y Bustamante Martínez, C. (2003). Las visiones apocalípticas de Beato de Liébana. *Ars Medica, Revista de Humanidades*, 1: 48 – 67. En: [http://www.dendramedica.es/revista/v2n1/las\\_visiones\\_apocalipticas\\_del\\_beato\\_de\\_liebana.pdf](http://www.dendramedica.es/revista/v2n1/las_visiones_apocalipticas_del_beato_de_liebana.pdf). Consultado el 2 de marzo de 2015.
- Neruda, P. (1958). *Bestiario. “Extravagario”*. Buenos Aires, Losada.
- Piñero Moral, I. R. (2003). Bestiario medieval: Del animal divino al animal humano. *El basilisco*, 33: 41-46.
- Piñero Moral, I. R. (2013). De fábulas y bestiarios. La estética de los animales en la Edad Media. *Estudios humanísticos. Filología*, 35:85-96.
- Ruiz Larrea, Elena (1998). La iconografía apocalíptica en los Beatos. *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 1998. En <http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=8164> *Sagrada Biblia* (1974). Barcelona: Herder.
- Silva y Verástegui, S. (1993). *Los Beatos*. Madrid: Historia 16
- Yarza, J. (1984). *Arte y arquitectura en España, 500 – 1250*. Madrid: Catedra.

CAPÍTULO XVI

LA LEYENDA DE LA BESTIA QUE MURIÓ  
ATRAGANTADA: EL LAGARTO DE JAÉN,  
ENTRE CHAUCER Y SPIELBERG

(ATU 74C\* Y ATU 136)

José Manuel Pedrosa

*Universidad de Alcalá*

## LA LEYENDA DE LA BESTIA QUE MURIÓ ATRAGANTADA: EL LAGARTO DE JAÉN, ENTRE CHAUCER Y SPIELBERG

(ATU 74C\* Y ATU 136)<sup>143</sup>

José Manuel Pedrosa  
Universidad de Alcalá

### El motivo Th. K951.5: de Chaucer a Spielberg

Los reptiles, habitantes típicos de los espacios —fronterizos, críticos, proclives a la sombra y a la inquietud— que median entre la tierra y el infierno<sup>144</sup>, han sido protagonistas de una cantidad inabarcable de mitos, leyendas y cuentos, que hunden sus raíces en lo más remoto e ignoto de nuestra pre-historia y de nuestra pre-literatura. En calidad, muchas veces —sobre todo en Occidente—, de oponentes peligrosos frente a los humanos; otras veces, de mediadores positivos y hasta benefactores en relación con el mundo de los muertos, y a veces como representaciones positivas de los antepasados o de sus espíritus, e incluso de los mismísimos dioses.

No podemos soñar siquiera con encerrar en el limitado espacio de un artículo una panorámica general y al mismo tiempo detallada de todas las creencias y narraciones que hay dispersas por el mundo acerca de serpientes, cocodrilos, caimanes, de sus hiperbólicos hermanos mayores —los dragones—, o de sus atenuados hermanos menores —las culebras, los lagartos, incluso las salamandras—. Nos conformaremos con presentar, ahora, un muestrario no muy amplio, pero sí variado y representativo, de un motivo narrativo que habla de reptiles poderosísimos, casi invulnerables, que causan desastres y mortandades terribles en la sociedad de los hombres, y que solo pueden ser vencidos cuando algún héroe —tan ingenioso como fuerte— hace que ingieran algún objeto que se les atraganta, crece o explota en su interior, lo que hace que mueran, por lo general asfixiados, desangrados por dentro, reventados.

He escrito “motivo” —secuencia argumental estable y elemental, mínima— en vez de “tipo” —secuencia argumental estable y compleja, máxima— porque el esquema narrativo acuñado que vamos a examinar no tiene entrada propia —aunque, en mi opinión, debería tenerla— en el canónico catálogo de tipos cuentísticos internacionales de Uther, 2004 (o de Aarne-Thomson-Uther). Conviene señalar, de paso, que aunque en muchas tradiciones orales nuestro relato funcione como leyenda local, la estructura de sus versiones más desarrolladas no tiene nada que envidiar a la del más acreditado tipo cuentístico. En las páginas finales de este artículo argumentaré, de hecho, que nuestra leyenda está estrechamente relacionada con los tipos cuentísticos ATU 74C\*, *Rabbit Throws a Coconut* (“El conejo arroja un coco”) y ATU 136, *The Wolf Surprises the Pig in an Apple Tree* (“El lobo sorprende al cerdo en un manzano”).

143 Agradezco su ayuda y orientación a José Luis Garrosa.

144 Véase, sobre las mitologías asociadas a tales espacios, Pedrosa, 2008. En realidad, los reptiles mitológicos no se inscriben siempre en el espacio inferior, y pueden hacerlo a veces en el superior. En muchas culturas, por ejemplo, existe la creencia en serpientes o dragones voladores, o el arco iris que comunica la tierra con el cielo se asocia a la figura de la serpiente.

Lo que sí tiene nuestro esquema narrativo es el número Th. K951.5 y la etiqueta “Animal killed by forcing ball (of hide, wax, etc.) into throat” (“Animal muerto porque se atraganta con una pelota de cuero, de cera, etc. en la garganta”) en el canónico *Motif-Index of Folk Literature* de Stith Thompson. 1955-1958. Hay otro motivo que tiene, por cierto, lejana relación con el que nos ocupa, aunque no podamos prestarle la atención debida en este trabajo: el Th. G262.4, “Witch kills with aid of witch-ball (hair rolled in beeswax). The ball is sometimes found in the mouth of dead victims” (“Una bruja mata con la ayuda de una pelota embrujada, de pelo mezclado con cera. La pelota es en ocasiones encontrada en la boca de las víctimas muertas”). Conviene señalar, en cualquier caso, que los dos motivos son, de algún modo, rigurosamente simétricos, contrapuestos: el primero nos muestra a un héroe humano y positivo que liquida a una bestia maligna —personificación de lo salvaje y del caos—, introduciendo por su boca una bola de material que cancela la respiración, la digestión, la integridad del cuerpo, la vida; el segundo nos muestra a una bruja, es decir, a una encarnación negativa de lo salvaje y maligno, que liquida a un ser humano —inocente, positivo— introduciendo por su boca otra bola de material que ahoga, envenena, interrumpe el flujo vital.

Antes de centrarnos en el catálogo de reptiles atragantados que nos está esperando, no estará de más señalar que los primeros avatares que he sido capaz de localizar del motivo de la bestia cuyo cuerpo colapsa cuando el héroe le da de comer un manjar o le introduce por la boca un objeto que atraganta, hierde o se expande mortalmente en la garganta o en el estómago, son medievales y re-nacentistas. Y no atañen a serpientes o a dragones monstruosos, sino que reciclan el mito viejísimo del Minotauro de Creta. Así, Geoffrey Chaucer (2005: 170-172), en su *Parliament of Fowles* (“El parlamento de las aves”), de finales del siglo XIV, presentaba a una Ariadna que, tras rescatar a Teseo de la cárcel, trama la muerte del terrible engendro gracias al recurso a invasoras “bolas de cera” cuyo uso se supone que debía ser asfixiante:

Nosotras le daremos bolas de cera y una madeja de hilo y, cuando abra bien su boca, las arrojará en la garganta del monstruo para inmovilizar sus dientes y saciar su hambre. Entonces, cuando Teseo vea al monstruo atragantado, saltará sobre él y lo matará antes de que venga nadie [...].

Cada detalle de su acuerdo fue llevado a cabo tal y como me habéis oído relatarlo. Su arma, su madeja, las cosas que he mencionado se las llevó el carcelero al laberinto donde el Minotauro tenía su morada, cerca de la puerta por donde Teseo entraría.

Teseo fue conducido hacia su muerte delante del Minotauro y, siguiendo las enseñanzas de Ariadna, venció al monstruo y fue su destructor; y, en secreto, salió fuera de nuevo con la madeja.

En 1542 vio la luz el *Baldo*, adaptación española del italiano y burlesco *Baldus* de Teófilo Folengo, cuya segunda edición ampliada era de 1521. Observemos de qué modo las “bolas de cera” volvieron a ser parte del equipamiento con que Teseo mató al monstruo:

Pues, como fue a Creta y lo vio la hija del rey, Ariadna, uvo lástima d’él y tomóle mucho amor, donde pidió manera a Dédalo cómo pudiesse salir sano. Él le dio unas bolas de cera y un hilo y una porra. Con las cuales cosas armado, Teseo, atando el un cabo del hilo a la puerta, entró y mató al Minotauro (*Baldo*, 2002: 103).

Resulta significativo que las versiones clásicas del mito de Teseo y el Minotauro no mencionen la argucia de las bolas de cera. Conozcamos, por ejemplo, el texto de la célebre Biblioteca mitológica de Apolodoro, III, Epítome I, 5, 7, que solo concreta que Teseo mató al monstruo a puñetazos:

Cuando llegó a Creta, Ariadna, hija de Minos, enamorada de él, prometió ayudarlo a condición de que la llevara a Atenas y la tomase por esposa. Una vez que Teseo lo hubo jurado, Ariadna pidió a Dédalo que le indicara la salida del laberinto; y por su consejo dio un hilo a Teseo al entrar. Este ató el hilo a la puerta y entró soltándolo tras de sí; encontró al Minotauro al final del laberinto y lo mató a puñetazos; luego, recogiendo el hilo, salió (Pseudo-Apolodoro, 2000: 101).

Es imposible desentrañar —dada su naturaleza primordialmente oral, folclórica— de qué raíz puede venir y por qué intrincadas voces y vericuetos habrá pasado la fábula de la bestia que muere atragantada o reventada por algún objeto o manjar indigesto que algún humano utiliza ingeniosamente como arma. Pero el que en la Edad Media y el Renacimiento tuviera arraigo en el occidente de Europa tal motivo, asociado al mito —letrado, libresco— del Minotauro, y el que en la tradición oral moderna del occidente de Europa siga teniendo arraigo el mismo motivo, pero asociado, como enseguida veremos, a tradiciones —orales, folclóricas— relativas a reptiles monstruosos, sugiere que los relatos viejos acerca del Minotauro pudieron tomar prestado el motivo de tradiciones orales coetáneas que hablarían de grandes reptiles o de dragones. El que el relato de Chaucer o el *Baldo* mencionen muy escuetamente —sin dar mayores detalles acerca de su uso, ni dilatar la escena de la tauromaquia del monstruo— que Teseo iba equipado con bolas de cera, podría ser indicio, además, de que sus lectores conocerían bien —y no precisarían mayores aclaraciones ni desarrollos—, las fábulas acerca de bestias liquidadas gracias a tan pintoresco armamento.

El caso es que de la capacidad de nuestra fábula para adaptarse a tiempos, lugares y géneros diversos da testimonio el que la celeberrima película *Jaws* (*Tiburón*, 1975) de Steven Spielberg, basada en la novela del mismo nombre de Peter Benchley, esté protagonizada por un tiburón monstruoso al que la única manera de matar es introduciendo por las fauces una botella de oxígeno (de las que se usan para bucear) y disparando contra ella para provocar una explosión en el interior del cuerpo, de modo que la bestia muera. Esa imagen del tiburón que se atraganta y revienta, que ha quedado grabada de manera indeleble en la memoria de millones de espectadores de hoy —y que ha tenido la secuela de muchos más monstruos cinematográficos, muertos conforme a estrategias análogas—, es, en cierto modo, equivalente a la que, en el imaginario de ayer, jugó el relato de la bestia casi invulnerable —Minotauro o gran reptil— y muerta al ser introducida en su boca un objeto indigestible: una bola de cera, o una pelota de pita, o una piedra o una rueda de molino calentada, o unos alfileres escondidos dentro de una hogaza de pan, o una fatídica carga explosiva, etc. etc. etc. El pintoresco catálogo de las armas que nos van a ir saliendo al paso en los relatos que aguardan no aburrirá a nadie.

## Motivos y tipos

En algunas tradiciones orales de Occidente ha sido documentada, en los últimos siglos —aunque, dada su amplia dispersión, sus raíces se puede presumir que serán muy viejas—, la leyenda del reptil —cocodrilo, caimán, serpiente, lagarto— que se atraganta o revienta cuando un humano logra que por su boca penetre algún objeto imposible de tragar, asfixiante o explosivo. El héroe que, con temeridad y astucia, logra la victoria sobre el monstruo, se convierte, de esa manera, en un héroe *penetrador*, como suelen ser los héroes épicos; mientras que los héroes trágicos, suelen ser, en cambio, *penetrados*. Piénsese, por ejemplo, en el héroe épico que fue Odiseo, quien penetró en Troya con la argucia del caballo falaz, y penetró con una estaca en el ojo de Polifemo y con sus flechas en los cuerpos de los pretendientes que asolaban Ítaca, y que al final penetró también en el dormitorio y en el cuerpo de Penélope. Piénsese además, en el extremo contrario, en el desdichado héroe trágico Aquiles, con su talón mortalmente penetrado por la flecha de Paris.

Las limitaciones de espacio nos impedirán hacer aquí una interpretación más detallada y ambiciosa de la función penetradora de los héroes épicos en general, y del héroe de los relatos que ahora nos van a ocupar, el cual penetra el cuerpo del monstruo oponente con un objeto mortífero. La obligación de ahorrar espacio nos fuerza a dejar, además, en este artículo solo una muestra limitada de algunas versiones españolas de la leyenda, y de unos pocos relatos, más o menos parecidos, que han sido registrados en otras tradiciones. Y a aplazar para algún trabajo futuro una ampliación de este repertorio y un análisis más detallado y razonado de sus fuentes posibles, su dispersión geográfica, su poética, su significado.

Antes de pasar revista a las versiones que he seleccionado, conviene adelantar que —según comprobaremos— hay algunos otros motivos folclóricos que parecen proclives a adherirse, en no pocas ocasiones, al núcleo argumental esencial de nuestro relato. De hecho, el “tipo” que, en mi opinión, podría deducirse de la suma de los “motivos” narrativos más repetidos podría ser sintetizado de este modo: Un reptil monstruoso —o alguna otra bestia terrible— al que nadie es capaz de vencer causa la destrucción en un país. Algunas versiones —no muchas— señalan que el animal había sido criado, desde su nacimiento, por un pastor caritativo. Más común resulta, en otros avatares del relato, que a un preso se le ofrezca la oportunidad de redimir su pena si es capaz de liquidarlo. El preso se equipa con armas de ataque (espada o lanza, escudo), y también con bolas de algún material indigerible o explosivo. A veces oculta esas armas en el cuerpo de una oveja o de una vaca, para que sea tragado sin desconfianza por el animal. En bastantes versiones, el héroe se protege también con un espejo o con una armadura cubierta de espejos. Y en algunas —pocas— invoca o recibe la protección de la Virgen o de algún santo. La fiera muere cuando se traga los objetos invasores. En unas cuantas versiones, deja las marcas de sus coletazos en las rocas o en la vegetación del entorno. En otras, son rescatadas de su interior algunas personas a las que había devorado. En bastantes, la piel o los restos del reptil quedarán expuestos en algún edificio religioso o civil, para que el suceso sea recordado.

El tópico del dragón que causa desastres enormes y que es muerto por un héroe ajeno o excluido, en principio, de la comunidad a la que salva, impregna desde la antigüedad tipos diversos de relatos, en especial el que tiene el número ATU 300, *The Dragon-Slayer* (“El matador del dragón”) en el catálogo de Aarne-Thompson-Uther. Peripetia muy característica dentro de ese tipo es la del pillo impostor que intenta hacerse pasar, sin éxito, por el matador del dragón. El tópico de la serpiente criada por un pastor o por un hombre caritativo, y que se convierte, cuando crece, en un animal monstruoso, tiene relación también, aunque tangencial, con los tipos ATU 155, *The Ungrateful Snake Returned to Captivity* (“La serpiente desagradecida devuelta a la cautividad”), ATU 285, *The Child and the Snake* (“El niño y la serpiente”), y 285A, *The Man and the Wounded Snake* (“El hombre y la serpiente herida”). Pero el caso es que los tipos que acabo de mencionar suelen derivar hacia derroteros narrativos ajenos a los que ahora más nos interesan. Para que nos hagamos una idea: de las muchas versiones de nuestro relato de la bestia atragantada que vamos a convocar, solo una, propia de la tradición oral del pueblo fon de Benin, se halla claramente contaminada con el tipo ATU 300, el de *El matador del dragón* y su impostor. En cuanto a la asociación al tipo narrativo del hombre caritativo que cría al monstruo cuando es pequeño, es muy probable que sea fruto de otro contubernio de tipos que circulan, por lo general, de manera autónoma.

Interés más específico para nosotros tiene el hecho de que unas cuantas versiones de nuestros relatos detallen que el héroe que destruye al reptil es un preso al que se le ofrece la libertad si es capaz de realizar tal proeza. Ese argumento se ajusta a los motivos Th. H 1161, “Task: killing ferocious beast” (“Prueba: matar a una bestia feroz”), Th. H924, “Tasks assigned prisoner so that he may escape punishment” (“Pruebas asignadas a un prisionero si quiere escapar del castigo”); y tiene relación también

con Th. H1219.2 “Quest assigned as punishment for murder” (“Búsqueda asignada como castigo por un asesinato”) y Th. H1219.5 “Quest assigned prisoner” (“Búsqueda asignada a un prisionero”).

Se trata de motivos folclóricos de antigüedad muy acreditada: en la mitología clásica abundaban los dioses y los héroes que se veían obligados a superar pruebas colosales para purificarse de algún delito o asesinato. Heracles, por ejemplo, hubo de realizar sus célebres doce trabajos —entre los que figuraba la liquidación de la monstruosa serpiente de Lerna, que alguna relación tiene con nuestros relatos— para purgar el asesinato, en un rapto de locura, de su esposa, hijos y sobrinos.

Es también relativamente común la adherencia a los relatos que nos ocupan del motivo del espejo o de los espejos —porque en ocasiones el héroe lleva una armadura cubierta de espejos— que sirven de armas contra el monstruo. Es tópico que se halla igualmente documentado desde la época clásica: recuérdese que Perseo fue capaz de matar a la terrible Medusa —cuya cabellera de serpientes le acerca también a nuestra familia de relatos— gracias a que portaba un mágico escudo-espejo que le había entregado Atenea. Cuando el monstruo contempló su propia imagen en el espejo, quedó paralizado. Lo mismo veremos que sucede en no pocas de las versiones orales y folclóricas de nuestro relato. Aunque la mayoría de ellas suelen asignar a los espejos la prosaica función de deslumbrar al monstruo, es motivo relacionado con Th. B12.3, “Basilisk killed by seeing own image” (“Basilisco muerto al contemplar su propia imagen”) y con Th. K1052, “Dragon attacks own image in mirror” (“El dragon ataca a su propia imagen en el espejo”).

El tópico de las huellas en la roca —o en la vegetación— que deja el monstruo, sobre todo cuando se halla enfadado o herido, está emparentado con el de las huellas en las rocas que se atribuyen a héroes, santos, dioses —o diablos— en innumerables leyendas de todo el mundo<sup>145</sup>. No hay, de hecho, tanta distancia entre algunas versiones de nuestra leyenda, que atribuyen tales accidentes geográficos a los estertores del monstruo, y los relatos que se cuentan, en el área pirenaica particularmente, acerca de las huellas o “tajos” que Roldán abrió con sus pies o con su espada en las rocas de su entorno cuando la muerte ya le acechaba. Estamos ante motivos como Th. A901, A972, A972.1-5, F531.2.1.1 y F531.2.4, relativos a “Indentations on rocks from prints left by man (or beast)” (“Marcas en las rocas impresas por el hombre o por animales”), “Footprints of gods, throughfares of heroes” (Huellas de dioses, pasos de héroes”) y huellas, en fin, de todo tipo de seres sobrenaturales: Jesús, Buda, Adán, gigantes, santos, ángeles, hadas, demonios, etc.

Una proporción llamativa de nuestros relatos declara que los restos del reptil muerto acaban expuestos en iglesias o en edificios civiles, para que quede memoria de suceso. Hay, de hecho, en España y en otros países, una gran cantidad de edificios notables (desde la catedral de Sevilla hasta el Castelnuovo de Nápoles) que exhiben restos impresionantes de grandes cocodrilos y serpientes, asociados en ocasiones a leyendas del tipo de las que nos ocupan. En algún artículo futuro intentaré trazar un elenco más detallado y dar cuenta de las raíces del tópico, que remontan también a la antigüedad clásica.

## Del Lagarto de *la Malena* y otros dragones hispánicos

Nuestro itinerario va a comenzar con el rastreo del avatar español seguramente más conocido de nuestra fábula: la leyenda del llamado Lagarto de Jaén, cuya irradiación alcanza a varias provincias

145 Véase al respecto Pedrosa, 2000; y Sarjeant y Mayor, 2001.

de Andalucía y de Castilla-La Mancha<sup>146</sup>. Tan intensa es su tradición en la propia ciudad de Jaén, que en el barrio de La Magdalena (o de *La Malena*, según pronuncian muchos nativos), que era en el que se decía que tenía su guarida y cometía sus fechorías el monstruo, se levanta hoy un monumento en piedra que lo representa con el aspecto de un gran cocodrilo. De la propia distribución urbanística de la ciudad se ha dicho, desde antiguo, que tiene forma de lagarto, y cada dos de julio la ciudad celebra oficialmente el día del Lagarto de la Magdalena. He aquí una versión tradicional del relato, según fue registrada a una mujer de la propia ciudad de Jaén. Incorpora, como veremos, el tópico del preso liberado y de las cargas de dinamita que hacen que el monstruo reviente:

Cuenta la leyenda que a todos los niños nos tenían atemorizaos con el Lagarto de Jaén. Porque aquello era un horror, ¿eh? Que no era un lagarto, porque yo ahora reconozco que era un cocodrilo. ¡Eso era enorme! Estaba allí, en un estanque en piedra, claro. Pero cuenta la leyenda que ese Lagarto tenía atemorizado a toda la ciudad, se comía a los niños, no había quien lo matara. Total, que era el terror de Jaén. Entonces, las autoridades de aquellos tiempos, pues como no sabían cómo matarlo, pues había un preso, y como todo el que se acercaba a matarlo el Lagarto se lo comía, entonces le dijeron al preso:

—Tú te vas a acercar al Lagarto, y si consigues matarlo (estaba condenado a pena de muerte), si consigues matarlo, pues te salvamos de la pena de muerte.

Entonces, este preso, que era bastante astuto ¿eh?, cogió un caballo, o un burro, o lo que fuera. Un caballo. Y entonces, como era muy listo, cogió sacos de dinamita, los cargó al lomo del caballo, y el Lagarto iba detrás de él. Entonces, cada vez que el Lagarto abría la boca, el preso le lanzaba un saco de dinamita; y a los cuatro o cinco sacos, el Lagarto explotó. Entonces, cuando nosotros éramos malos, pues bueno, decía la madre:

—¡Anda, anda, que eres más malo que el Lagarto la Malena!

Y luego decía:

—¡Anda, anda, que vas a reventar como el Lagarto la Malena!

El Lagarto está allí, había todo un estanque, ¡y estaba de bien cuidao! Y el Lagarto allí, en lo alto de una piedra, en su estanque. Y allí todo el mundo que pasaba:

—¡Uy, el Lagarto!

Y allí le explicábamos a to el mundo, porque era lo que teníamos, ná más que el Lagarto.

El monumento está en un barrio que se llama el barrio de la Magdalena, y está en un estanque, que tiene todo de piedra. Pero no se entra, está visible. Malena se dice por el lenguaje de aquella zona, que en vez de decir Magdalena, pues acertaban y decían Malena. Yo vivía en la barriada donde estaba el Lagarto<sup>147</sup>.

Tanta es la popularidad de la leyenda del Lagarto de Jaén en todo el sur de España que hay muchas personas que lo identifican hasta con el célebre cocodrilo —que es un viejo exvoto— que cuelga del techo del Patio de los Naranjos de la Catedral de Sevilla. He aquí otra versión, representativa de la tradición oral de Priego de Córdoba, que no muestra el motivo del preso liberado, pero sí el de la pita o cáñamo que devora y le hace reventar:

146 Sobre esta leyenda, es imprescindible el estudio de Eslava Galán y Ortega y Sagrista, 1980 y 1991.

147 Versión de la señora R. de la Torre, nacida en Jaén, que fue entrevistada por mí en Alcalá de Henares, en abril de 1997.

Yo soy a setenta kilómetros de Jaén. El Lagarto de Jaén dicen que reventó, ¿eh?, porque fue un indiano que trajo una iguana, un lagarto grande. Entonces, no se conocía un lagarto de esas dimensiones. Como no sabían qué darle de comer al lagarto, lo ataron a una pita [planta carnosa con cuya fibra se hace cuerda]. Entonces, el lagarto, como no tenía otra cosa que comer, ná más que la pita, pues hasta que se infló y reventó<sup>148</sup>.

El inventario de los lugares de la geografía española en que han sido registrados relatos de esta familia es amplio y variado. Asomémonos, por ejemplo, a esta versión de Cabanillas del Campo (Guadalajara), que incluye los tópicos del preso liberado y del espejo ante el que el monstruo queda paralizado. No incurre, curiosamente, en el del objeto indigesto introducido en la boca del dragón, aunque hay un elemento —la oveja— que podría ser reminiscencia de él, por cuanto en otras versiones veremos que el héroe esconde el material agresivo o explosivo dentro de algún animal —una oveja, una ternera— para que el monstruo se lo trague sin suspicacias:

*El preso de Uceda que mató al dragón con un caballo, un espejo, una lanza y una oveja.*

En Uceda, hace ya tiempo, no sabemos exactamente cuánto, en unas cuevas cercanas al pueblo, vivía una serpiente con alas que medía aproximadamente de diez a trece metros, con el cuerpo cubierto de duras escamas. Esta serpiente subía volando hasta el pueblo, y los hombres que vivían allí estaban aterrorizados, porque, cada vez que subía al pueblo, era porque tenía hambre. Y los vecinos tenían que poner allí, pues gallinas, ovejas y cualquier tipo de carne, para que no los atacara a ellos.

Por entonces, había un preso que le ofrecieron el matar a la serpiente a cambio de la libertad. Y él dijo que aceptaba, con la condición de que le dieran un caballo, un espejo, una lanza y una oveja.

Entonces, cogió el caballo, y la lanza, y el espejo, y se bajó para las cuevas. Colocó el espejo enfrente de la salida de la cueva, para así ver a la serpiente cuando esta saliera. Entonces colocó la oveja cerca de la salida. La serpiente, al olor de la carne, salió. Y, al verse reflejada en el espejo, se quedó parada. Él, entonces, cogió con la lanza la oveja y se la acercó más. La serpiente fue a comérsela, y él aprovechó para meterle la lanza por la boca. Y así, de esta forma, la mató. El hombre se marchó fuera con el caballo, y ya no se volvió a saber más de él. La serpiente murió también.

Esta leyenda está representada en la iglesia del pueblo, ya que está esculpida en unas piedras que hay en la portada.

Han hecho sobre la leyenda un romance (Castellote y Pedrosa, 2008: núm. 67).

En la iglesia de Santa María de Mediavilla, en Medina de Rioseco (Valladolid), se conserva la piel, muy deteriorada, de otro cocodrilo, que es conocido popularmente como el Lagarto de Medina de Rioseco. La leyenda que se le asocia incluye los motivos del preso liberado y del espejo, pero no el del alimento mortífero:

Decían que si [el lagarto] estaba en la torre, en la iglesia. Entonces pues claro, le tenían que coger. Y que si un soldao (eso dicen, yo lo cuento como me lo han dicho)... que si un soldao, que estaba en la cárcel con pena de muerte, que le dijeron que si mataba el cocodrilo le soltaban.

148 Versión del señor R. Fernández López, de Priego de Córdoba, que fue entrevistado por mí en Alcalá de Henares, en abril de 1997.

Dice que le pusieron un espejo muy grande, y el soldado detrás del espejo; el cocodrilo se tiró al espejo, y cuando se tiró, le clavó la espada. Y una vez de que le mataran, ya le quedaron ahí colgando.

Sí, sí: está ahí, pero siglos ¿eh? Eso dicen; yo lo he oído de to' la vida<sup>149</sup>.

Conozcamos a continuación una versión del pueblo de La Vid (León) que se halla reorganizada en clave de fantasía hagiográfica. No incluye los motivos del prisionero ni del espejo, pero sí el del alimento indigesto, que es, en esta ocasión, "una enorme torta en donde [el héroe-santo] metió unos hierros calentados al rojo vivo". Se le adhiere, además, el motivo de las marcas que imprime el dragón sobre las rocas del entorno, que apreciaremos también en las versiones vascas y en alguna catalana:

A la sombra de fuertes trincheras de areniscas veteadas con tintes de óxidos de hierro reposa el pueblo de La Vid. Su patrono es San Lorenzo, y los lugareños acuden a la ermita que se encuentra en la cumbre de Peña Gotera todos los diez de agosto de cada año. El origen de esta devoción arranca del siguiente hecho legendario:

Según refieren, en la citada Peña, y en tiempos remotos habitó un *cuélebre* de colosal tamaño, como lo confirma el detalle de que cuando reposaba en la cima, su cola llegaba a una cueva que se abre al pie de los murallones rocosos que delimitan las Hoces de Villasimpliz. El dragón de nuestra leyenda tenía atemorizados a los habitantes del pueblo de La Vid, quienes debían dar cada día una oveja o una vaca al terrorífico cuélebre.

Ocurrió un día que en aquel pueblo no quedaba ya nada que dar al terrible animal; cuanto ganado existía en el lugar había traspasado las fauces del insaciable ser, y los aterrados vecinos de La Vid no pudieron acudir a la Peña con el bocado acostumbrado. Enfurecido el monstruo al verse privado de la ofrenda cotidiana, situó su enorme barriga en el cauce del río Bernesga; apoyando su cabeza y cola en ambos lados de las montañas, donde quedaron dos enormes agujeros que aún se observan hoy día. El animal, de esta forma, represó el agua que después soltó de repente, produciendo con ello una inundación que arrasó los campos de La Vid.

Ante la magnitud de la desgracia, este pueblo solicitó el auxilio divino, y en su ayuda acudió San Lorenzo, acompañado por sus hermanos Pelayo y Vicente, más pequeños que él. Lorenzo o Llaurente, como lo llaman en el lugar, ideó una estratagema para acabar con el monstruo. Conociendo su ferocidad y la invulnerabilidad de su piel, amasó una enorme torta en donde metió unos hierros calentados al rojo vivo. Se la hizo tragar al animal y este lanzó un terrible bramido, que aún las gentes creen oír en el fragor de las tormentas.

El alarido fue tan grande, dice la leyenda, que los hermanos pequeños de Lorenzo, lloraron de terror y luego se murieron. De las lágrimas de estos santos se formó una fuente que los lugareños llamaron "De las Virtudes", y que brotaba hasta hace poco al pie de Peña Gotera (Rúa Aller y Rubio Gago, 1986: 115-116).

Hay, por tierras de Castilla, otros relatos de cariz parecido, que no tenemos espacio para reproducir aquí. Por ejemplo, de una gran serpiente disecada que se halla expuesta en la ermita de la Virgen del Carmen del Camino, en la ciudad de Zamora, se cuentan las fábulas consabidas de que fue criada por un pastor, se convirtió al cabo del tiempo en fiera criminal, y acabó siendo muerta por el mismo pastor, que se armó para ello con un espejo, un caldero y una lanza<sup>150</sup>.

149 Versión registrada en 2005 por Elías Rubio Marcos, quien me la ha facilitado amablemente.

150 Resumen a partir de Ventura Crespo y Ferrero Ferrero, 2001: 239-244.

Nos desplazaremos ahora hasta Asturias, para conocer tres versiones que no presentan los motivos del preso ni del espejo, pero sí el de los alimentos indigestos que matan al reptil monstruoso: una piedra calentada al rojo, un pan lleno de alfileres y una rueda de un molino, en cada uno de los casos:

Había un Cuélebre muy grande en una cueva de Brañaseca, concejo de Cudillero. Y los vecinos, para que no les comiera el ganado le mantenían con borona y pan de centeno. Cuando iban a llevarle la ración le decían:

–Abre la boca, Cuelebrón / que ahí te vá el boroñón.

Y un día, en vez del pan, le dieron una piedra calentada al rojo y murió.

Un caso igual ocurrió en el monte de Salinas; pero aquí el Cuélebre se tiró al mar, bebió y enfrió la piedra que habría tragado. Detrás del convento de Santo Domingo, en Oviedo, está la cueva del Culebrón; en ella vivía un Cuélebre, al cual le tenían que dar los frailes un pan cada día para que no comiera los cadáveres de estos, hasta que una vez se les ocurrió darle un pan lleno de alfileres y murió (Llano Roza de Ampudia, 1972: 48).

#### *El cuélebre de Perllunes.*

Ahí más arriba de Perllunes decían que había una culebra muy grande en un pantano, y entonces que salía todos los días con la boca abierta y que tenían que le dar un pan todos los días.

–¡Galapán, ahí te va el pan!

Porque si nu-y daban aquel pan, la culebra salía y comía al primero que enganchaba. Y entonces ya taban aburríos, porque nun tenían pan pa ellos y tenían que dalo a aquel demonio. Y un día calentaron una rueda de un molín hasta que la pusieron al rojo, ya fueron p'allá con ella, y cuando salió la culebra con la boca abierta...

–¡Galapán, ahí te va el pan!– que era lo que decían pa que saliera.

Largáno-y la rueda aquella del molín totalmente caliente y quemó (Suárez López, 2003: núm. 19).

#### *El cuélebre del Furáu y la moza ahogada.*

Hay allí [nu Furáu] un pozo muy grande muy grande y allí arriba pues hay augua, métese augua, ya decían que había una serpiente, y que todos los días tenían que ire llevale una hogaza de pan. Y que bueno, hala, recibía aquel pan, que se lo tiraban a la cueva abajo, pero nu la avistaban.

Ya un día que van y que le tiran la rueda del molino, y terminaron con la serpiente. Tíranle la rueda de un molino enverde la hogaza, fue y tragóu la piedra'l molino y matáronla. El pozo es verdá que lo hay ¿eh?, y que l'augua sal, que es ahí por donde se va pal Cornón y eso, y el agua es verdá que sal ahí debajo la fuente, debajo de una peña que hay travesada, muy grande. Ya entonces una moza que fue asomar p'allí ya que quiso tirarle un perro que llevaba, ya que el perro que llevaba carrancas, ya que se engancharon las carrancas en la moza, ya que fue [abajo] la moza ya'l perro. Y es donde diz Hortensia que salió la gargantilla de la moza abajo, na fuente embajo, que salió la gargantilla de la moza (Suárez López, 2003: núm. 34).

En las dos versiones vascas que vamos ahora a conocer el héroe no es un preso liberado, ni el espejo es utilizado como arma. Los alimentos indigestos son las pieles de un ternero o de un toro joven rellenas de pólvora. Y el dragón enfurecido deja impresas sus marcas en la geografía del entorno, como sucedía también en la versión de La Vid (León) que antes conocimos:

Antiguamente, parece que en las montañas de Basaburua vivía un buen número de bestias temibles, y de todas ellas la más terrible, el dragón. Tenía su cubil en una cueva de los puerros de la comarca de Ahuzki. ¡Qué espantosa bestia el dragón y qué perjuicios no hacía a los pastores, comiendo ovejas, terneros, vacas, caballos, todo el ganado! Después de hartarse bien, bajaba a beber agua al río Aphura, en la comarca de Altzai.

Un día, los hombres de la margen derecha de la vega se comprometieron con el señor de Zaro a matar al dragón. Desollaron un ternero, cosieron la piel, la llenaron de pólvora y la colocaron a la entrada de la cueva. El dragón, creyendo que era un ternero, lo devoró de una bocanada. En cuanto empezó la pólvora a producir su efecto, no pudo apoderarse de los otros, despedazó a golpes de cola todas las rocas de Sobe, saltó después al mar y allí se ahogó (Azkue, 1935-1947: II, núm. 46).

Cerca de Ahusky se encuentra la cueva de Azalegy. Allí vivía antiguamente Herensuge. Era una serpiente de siete cabezas. Con su hálito atraía al ganado del monte y lo comía. El hijo del conde Zaro de Altzai lo mató. Despellejó un toro joven y llenó de pólvora y fósforo su piel. Lo cosió y tomando un caballo, fue con su piel a la parte superior de la cueva. Y allí se puso a silbar. Y como se dio cuenta de que Herensugia se sacudía y andaba, le arrojó la piel. La serpiente atrajo con el hálito la piel y la tragó. Entonces el conde puso de vuelta al caballo. Y vio a Hensugia ardiendo en llamas dirigirse por el aire hacia el mar. Como tuvo que pasar por encima de un bosque, segaba las ramas de las hayas. El conde murió del susto. Herensuge no apareció más (San Sebastián, 1997: 77-78).

Cataluña, Valencia y las islas Baleares son tierras en que nuestro relato ha gozado de especial arraigo. Dentro de la iglesia del Patriarca de Valencia sigue hasta hoy expuesto un viejo cocodrilo disecado al que llaman el Dragón del Patriarca, asociado también a la fábula del delincuente que fue sacado de la prisión para que acabase con él, y del pintoresco armamento con que venció al monstruo. Según una recreación célebre de Vicente Blasco Ibáñez, “iba cubierto con una vestidura de cristal, con una armadura de espejos en la que se reflejaba el sol, rodeándolo con un nimbo de deslumbrantes rayos. La bestia, que iba a lanzarse sobre él, parpadeó temblorosa, deslumbrada, y comenzó a retroceder”<sup>151</sup>. Bien conocida en Palma de Mallorca es, también, la historia del cocodrilo disecado conocido como Drac de Na Coca, que se expone hoy en el Museo Diocesano. Asegura la leyenda que fue muerto —sin la ayuda de alimentos indigestos ni de espejos— por un caballero llamado Bartolomé Coch, quien fue sorprendido por la bestia cuando se encontraba frente a la ventana de su dama, hablándola de amores (Llompart Moragues, 1981 y 1984).

Enormemente interesante es, por otro lado, el llamado Dragó d’Alcoletja, que es un pueblo de la provincia de Alicante. Fue muerto, según la leyenda, por un preso que requirió para ello una espada, un escudo, una antorcha y un espejo. El monstruo, creyendo que la figura que se reflejaba en el espejo era la de otro dragón, le embistió, pero de repente quedó paralizado y pudo ser muerto. De su estómago fueron extraídos, vivos, unos niños a los que previamente había devorado —motivo que nos saldrá al paso en la versión boliviana que conoceremos enseguida— (Diéguez, Llinares y Llorca, 1999: 47-51). Digno de mención es, también, el llamado Serpent de Collegats, que asolaba la zona del Congost de Collegats, en la provincia de Lleida. Fue muerto, según la leyenda, por un monje del monasterio de Sant Pere de les Maleses, que se sirvió de la argucia de los panes rellenos de cuchillos. Cuando la bestia se los comió quedó herida de muerte, y en su agonía dejó impresas las marcas de sus acometidas en la cueva, igual que sucedía en alguna otra versión de nuestra leyenda (Coll, 1993: 67-68).

151 Véase el cuento completo en Blasco Ibáñez, 1998: 176-184.

Reproduzco a continuación dos versiones catalanas, de la zona de La Garrotxa (Girona). En la primera, el reptil muere al ingerir un barril lleno de clavos; en la segunda es atravesado por la lanza del héroe, y su piel queda expuesta a partir de entonces en una iglesia:

*Serp amb un diamant al cap.*

Era una serpent que portava un diamant al cap i el deixava damunt d'una pedra per abeurar-se. La persona que la hi pogués robar seria rica per tota la vida, però era molt perillós agafar la pedra preciosa. Un home la hi va prendre i, per evitar la persecució de la serp, es va ficar dintre un barril ple de claus per la part de fora. La serpent s'hi va enrotllar amb ira, pero va quedar morta a causa dels Claus (Romeu i Figueras, 2004: núm. 57).

*El lluert de Coll de Canes.*

En el terme de Vallfogona de Ripollés —ja fora, doncs, de la Garrotxa— hi ha el Forat del Drac d'on sortia un lluert molt gran que un cavaller d'aquell poble o de Ripoll va matar i va portar les restes en ofrena a l'ermita o santuari de Sant Eudald de Ripoll. Li va posar a l'entrada de la cova un mirall que enlluernà la fera i la va travessar amb una llanca pel coll. El drac era el terror de tota la comarca, ja que ningú no podia pasar que no l'ataqués. En deien el *lluert de Coll de Canes* perquè tenia forma de llargandaix. El coll de Canes era camí obligat per anar a Ripoll i a la Cerdanya. Per allí transitaven molts traginers cerdans. El recitador ho havia sentit contar des de molt petit a Tentorn de Vallfogona de Ripollés (Romeu i Figueras, 2004: núm. 62).

Nuestra leyenda ha atravesado el Atlántico, aunque, hasta donde sabemos, su dispersión allí es muy parca. La siguiente es una versión boliviana impregnada de muy sugerentes elementos autóctonos. Llama la atención que el relato mencione, al principio, que los humanos que intentaron acabar con el monstruoso reptil "llevaban muchas armas, entre ellas una gran piedra redonda", y que después no se diga de qué modo fue utilizada tal piedra en la lucha contra la bestia. El final del relato resulta originalísimo, porque informa de que el héroe fue transformado por un dios en "una planta espinosa. La víbora revolcó encima de él, y así se abrió las entrañas". Lo más acorde con el resto de las versiones de su amplia familia narrativa hubiera sido que la fiera se hubiese tragado, claro, las mencionadas piedra redonda y planta espinosa. Pero una ingestión de ese tipo hubiese acabado también, probablemente, con la vida de los seres humanos que estaban prisioneros dentro de su estómago, y que fueron liberados a la muerte del monstruo. El tópico de las víctimas humanas extraídas de su cuerpo coincide con el final de una versión alicantina que conocimos páginas atrás:

En la época de Incario una víbora acosaba a los habitantes de una región. Esta era gigantesca y no respetaba a nadie, ni a niños ni a ancianos ni a mujeres. El Inca, cansado de los crueles asesinatos de la víbora, mandó a uno de sus capitanes, el más valiente, al que se encomendó la misión de dar fin a la víbora.

El capitán partió con sus guerreros. Llevaban muchas armas, entre ellas una gran piedra redonda. Partió así al encuentro de la gran víbora. Llegaron a un lugar donde acamparon. El capitán fue en busca de la víbora con treinta hombres. A los demás les dijo que esperaran en el campamento y no se movieran de allí. Él fue con sus hombres a la cueva de la serpiente que dormía. Estaba enroscada. De repente, despertó. La víbora hipnotizó a los hombres y les hizo entrar a su cueva. Cada día la víbora se comía a uno de los guerreros.

Así transcurría el tiempo, y el capitán veía cómo devoraba uno a uno a sus guerreros. Hasta que se quedó solo el capitán, que tomó unas cuantas hojas secas a las que les prendió fuego. La víbora escapó asustada, mientras el capitán corría. Esta, al darse cuenta de que él se esca-

paba, lo persiguió. Cuando le estaba por saltar encima, Viracocha (dios aymara) transformó al capitán en una planta espinosa. La víbora revolcó encima de él, y así se abrió las entrañas, de las que cargaba los cráneos de los guerreros, que al tocar la tierra volvieron a vivir. (Esta leyenda me la contó mi abuelito) (Mihara, 2004: 267).

La versión sudamericana que vamos ahora a conocer tiene un interés excepcional, porque forma parte —en su lengua propia— del repertorio tradicional del pueblo originario de los wichíes —también llamados maticos—, que habitan esencialmente en el Chaco boliviano y argentino. No es posible desentrañar si será un relato vivo desde tiempos remotos en el repertorio oral de este pueblo, o si será adaptación —directa o indirecta, a través de los repertorios de otras poblaciones del entorno— del tipo narrativo de origen presumiblemente español o europeo. El caso es que la versión de los wichíes es admirablemente rica y compleja. Lleva el nombre de *Cuento del carancho* porque su protagonista es un carancho: un ave falconiforme de la América del sur y central. Hecho muy notable, por cuanto en las tradiciones narrativas originarias de América, el *trickster* o burlador astuto suele estar encarnado más en un animal que en un ser humano, que es lo que resulta más típico en Europa. El carancho se las arregla, en fin, para liberar a “la gente” —a los indios— de una víbora monstruosa que devora a toda persona que encuentra fuera del poblado. Aunque, antes de ello, realiza alguna proeza más. El relato cuenta, de hecho, que “la gente” empezó a tener miedo de ir a por agua, porque una extraña fiera del agua se los comía. El carancho liquidó en primer lugar al monstruo acuático. Pero después empezó también a desaparecer la gente que iba al monte en busca de miel. Y el carancho venció a aquel segundo monstruo, que era una gran víbora, haciendo que se tragase unas cuantas bolas de miel que escondían espinas. Es significativo que “la gente” liberada celebrase la eliminación de su enemigo y se llevase su cabeza, extremos no muy distintos a los que rematan los relatos ibéricos que se asocian al tópico de la exposición de los restos del monstruo:

Hasta que al rato oyó una cosa que venía.

Y oía que venían silbando por la tierra.

Llegó al tronco del árbol y era un viborón, una víbora grandísima.

Y el Carancho tomó miel, un pedazo entero o un trozo, y tomó espinas muy puntiagudas y las hincó en el pedazo de miel.

Y se lo tiró cuando el viborón abrió la boca.

Entonces el viborón sentía según lo tragaba, y volvía él a hacer otro pelotón de miel y a envolverlo con espinas.

Y se lo tiraba.

De repente vio que la víbora se retorció y revolcaba hasta que se estiró y quedó muerta.

Las espinas que le había mandado a la panza se le clavaron en ella y la mataron.

Entonces él se fue, se dirigió a la gente, y les dijo:

—Ya le he pillado a la que os comía. Ya la maté.

Las gentes oyeron y se levantaron, y fueron corriendo y miraron, y vieron que era el viborón.

Ellos cogieron la cabeza y se la llevaron, y llegaron a casa y entonces hicieron sus juegos y se alegraron por ello, porque era mucha la gente que iba pereciendo.

Conforme a su costumbre, la gente le hacía regalos al Carancho y le obsequiaba (Tovar, 1981: núm. 14).

La última versión de nuestro relato que vamos, en este epígrafe, a conocer, va a ser portuguesa. Porque en la parroquia de Cova do Rio, concejo de São Pedro do Sul, distrito de Viseu, tiene gran arraigo

una leyenda más de nuestra amplia familia. Lo más llamativo puede que sea que el modo de morir de esta gran “cobra” portuguesa es similar al de la gran “víbora” boliviana que conocimos páginas atrás: desgarradas las dos por objetos punzantes que se hallaban sembrados en su camino, no ocultos en bolas o alimentos falaces. Es motivo que da que pensar, por cuanto algunas versiones de la leyenda germánica medieval de Sigfrido cuentan que el héroe mató al dragón haciendo un hoyo en el camino, metiéndose en él y clavándole la espada, desde abajo, en su vientre:

*A Lenda da Cobra da Pena.*

Já há muitos anos, num certo sítio, existia uma cobra muito grande que chegava do seu buraco ao rio para beber.

As pessoas tinham que alimentar essa cobra com carne de cabra ou outros animais, porque se não ela comia as pessoas.

Quando a cobra comia alguma coisa, as pessoas diziam: “ai que pena” e assim ficou o nome da aldeia da Pena.

Por tanto as pessoas terem lutado e terem pena dos seus animais, a cobra foi morta com navalhas e facas, que as pessoas puseram no caminho onde ela passava para ir beber. Ao recuar para o seu buraco, as facas cortaram-na. Com a sua morte até diziam que o rio tinha ficado vermelho de tanto sangue.

A partir daí a aldeia ficou a chamar-se aldeia da Pena<sup>152</sup>.

## Gusanos, leones, chacales y coyotes atragantados: ecotipologías de ATU 74C\* y ATU 136

Nuestra leyenda no es propia únicamente de la tradición panhispánica, y se adapta admirablemente a la fauna, la geografía, las poblaciones, los usos de los lugares en que se halla aclimatada. Conozcamos, para empezar a comprobarlo, la leyenda inglesa del llamado Gusano de Lambton, según el detallado informe de la folclorista británica Katharine Briggs. Está protagonizada por un caballero malvado que, tras un viaje a Tierra Santa, encuentra que el pequeño reptil que había dejado en su patria se había desarrollado de manera monstruosa. Pero él logra liquidarlo vistiéndose con una armadura de púas que hieren mortalmente a la bestia. Hasta aquí, es fábula relacionada con la del pastor que en muchas versiones ibéricas encuentra, al volver del servicio militar, que la cría de serpiente que allí había dejado se había convertido en monstruo colosal. Pero el desenlace del relato inglés se halla contaminado con otros motivos de tradición folclórica arraigadísima, de los que diremos alguna palabra más:

William Henderson reunió todos los detalles en *Folk-Lore of the Northern Counties* (pp. 287-292), a partir del *Bishoprick Garland* de Sharpe.

El heredero de Lambton, en el siglo XIV, era un joven turbulento que se complacía en ultrajar a la opinión pública. Una bella mañana de domingo estaba sentado pescando a plena vista de todos los que se dirigían a la capilla de Brugeford en el puente que cruzaba el río Wear, cerca de Lambton Castle. No tuvo suerte y, en el momento en que los últimos feligreses se apresuraban a entrar en la iglesia, estalló en un torrente de juramentos.

Cuando la campana cesó de tocar, picaron y, después de una lucha encarnizada, sacó del agua a su presa. No era un pez, sino un animal tan horrible que lo desprendió del anzuelo y

152 Varios autores, *Baúl de Memórias*, 1999: 51. Otras versiones de la misma leyenda han sido publicadas en Vasconcelos, 1966: II, 838; y Cruz, 1998: 23.

lo arrojó en un pozo cercano, que todavía se llama el Pozo del Gusano. Un desconocido que pasaba le preguntó cómo le había ido la pesca. “Creo que he pescado al Diablo”, dijo el heredero. “Mirad y ved qué os parece”. “Se diría que es una salamandra”, dijo el desconocido, “salvo que tiene nueve agujeros en torno a la boca. Creo que no presagia nada bueno”. Y siguió su camino.

Pasó el tiempo. El heredero pareció sentar la cabeza y poco después partió hacia Tierra Santa. La salamandra creció y creció, hasta que fue demasiado grande para el pozo y se enroscó alrededor de Worm’s Hill, desde donde asolaba el país. La gente puso un gran abrevadero fuera de las puertas del castillo y lo llenaba todos los días con la leche de nueve vacas, pero esto no bastaba para el monstruo.

Llegaron bravos caballeros dispuestos a eliminar al gusano, pero cuando lo partían en dos volvía a unirse, tal como hacen los gusanos, y aplastaba a los caballeros hasta matarlos.

Al cabo del tiempo regresó el heredero, convertido ahora en caballero de Rodas, y quedó horrorizado al enterarse de las consecuencias de su locura. Estaba decidido a destruir al gusano, pero cuando oyó cómo habían fracasado todos los intentos anteriores, fue a ver a una adivina para que le dijera lo que tenía que hacer. La mujer le riñó duramente por los sufrimientos que había causado, pero al final le dijo exactamente lo que debía hacer.

Primero debía ir a la capilla y jurar que mataría al primer ser vivo que encontrara cuando regresara de la batalla con el gusano. Si no lo hacía, ningún Señor de Lambton, durante nueve generaciones, moriría en la cama.

Después tenía que ir a un herrero y hacerle cubrir su armadura de púas, y, en tercer lugar, tenía que situarse en la gran roca que había en medio del río Wear y allí debía luchar con el gusano cuando éste fuese allí para beber a la puesta del sol.

El caballero hizo todo esto. Y dijo a sus servidores que soltaran a su perro favorito en cuanto tocara la trompeta después de la batalla; y partió para el combate.

Tras su primer golpe, el gusano se giró para estrangular al caballero entre sus anillos; pero cuanto más fuerte lo estrujaba, más se hería a sí mismo, hasta que llegó un punto en que el Wear iba lleno de su sangre. Al final el caballero cortó al gusano en pedazos, y la rápida corriente del río los arrastró y se los llevó antes de que pudieran juntarse de nuevo.

El heredero se dirigió tambaleante hacia su casa, sin apenas fuerzas para tocar el cuerno. Pero su anciano padre, que había estado esperando con terrible ansiedad, salió corriendo para recibirle. El heredero, horrorizado, volvió a tocar el cuerno, y los criados soltaron al perro.

El heredero lo mató de un solo golpe, pero la condición no se había satisfecho, ya que el padre le había alcanzado primero, y durante nueve generaciones ningún Señor de Lambton murió en la cama (Briggs, 2003: s. v. *Gusano de Lambton*).

No contamos, por desgracia, con el espacio que sería preciso para analizar en detalle los motivos que se amalgaman en este relato fascinante. Quede únicamente el apunte de que el tópico del sacrificio de la primera persona que sale al encuentro del héroe cuando regresa de su aventura épica se hallaba ya cifrado en el mito clásico del rey de Creta Idomeneo. Ambos, el héroe de Creta y el de Lambton, tramaron incluso sacrificar a un ser sustituto cuando la primera persona que les salió recibir resultó ser un familiar —padre o hijo— muy querido. A sus respectivas argucias no les acompañó el éxito, y el destino de los dos y de sus linajes acabó siendo desdichado:

Otras versiones cuentan que, cuando el viaje de Troya a Creta, la flota de Idomeneo se vio azotada por una tempestad. Entonces el rey hizo voto de sacrificar a Posidón el primer ser humano que encontrase en su reino si llegaba sano y salvo a él. Y he aquí que la primera persona que vio al abordar fue su hijo (o su hija). Fiel a su promesa, el rey lo sacrificó, aunque otros aseguran que sólo efectuó el simulacro. Sea lo que fuere, no tardó en producirse una epidemia, que asoló Creta, y para aplacar a los dioses, los habitantes expulsaron a Idomeneo, cuyo acto cruel había provocado la cólera divina (Grimal, 1997: s.v. *Idomeneo*).

Demos ahora otro salto para trasladarnos al corazón de África, en concreto a la tierra y a la tradición oral del pueblo fon de Benin, que atesora el hermosísimo cuento de *El joven que venció al león y se convirtió en medio rey*. Se trata de un relato muy extenso y complejo, cuyos episodios iniciales no tendremos más remedio que omitir aquí. La sección final, que sí reproduzco, tiene extraordinario interés para nosotros, porque combina el relato del héroe que vence al monstruo —un león, en este caso—, utilizando para ello “muchas bolas pequeñas” que “puso en el fuego hasta que se volvieron incandescentes”, con el cuento internacional ATU 300, *The Dragon-Slayer*, el de “*El matador del dragón*” de cuya hazaña intenta aprovecharse un malvado impostor:

... En el camino que conducía al pueblo de la anciana encontraron a dos guerreros que impidieron el paso solo a Tò Kpaví, Pequeño País. La anciana suplicó a los dos guerreros que les dejaran pasar. En aquella aldea se cenaba muy pronto, y la gente se iba a dormir a las cinco de la tarde, ya que había un león feroz y hambriento que acudía al pueblo a devorar a los revoltosos que no quisieran dormirse pronto.

El rey de aquel país había hecho la promesa de que entregaría la mitad de su reino a la persona que lograra matar a aquella fiera.

Al llegar a su destino, la anciana cocinó un plato delicioso, y cenaron los tres juntos. Todo el mundo se fue a dormir, excepto Tò Kpaví, Pequeño País, que exigió dormir fuera, al raso. Marchó a comprar muchas bolas pequeñas, y las puso en el fuego hasta que se volvieron incandescentes.

El león acudió a aquel barrio en busca de víctimas humanas. Tò Kpaví, Pequeño País estaba durmiendo, pero se despertó y se puso a arrojar las bolas ardientes a la boca del león. El animal cayó al suelo y murió.

Tò Kpaví, Pequeño País, tras acabar con el devorador de hombres, lo dejó en la encrucijada de tres calles, pero antes le cortó la cola, las patas y las orejas, las guardó en una bolsa y se fue a dormir.

Al amanecer, los primeros labradores que salían al campo y las mujeres que iban al mercado a vender sus mercancías descubrieron el cadáver del león. La noticia de la muerte de la fiera empezó a correr de boca en boca, hasta que llegó a los oídos del rey. A algunos jóvenes se les ocurrió la astucia de presentarse ellos con el cuerpo del león ante el rey para reclamar que habían sido ellos los autores de tal proeza.

Pero el rey no les creyó, y reclamó que trajeran las partes del animal que faltaban. Los jóvenes marcharon a comprar unas orejas, unas patas y una cola de vaca, para presentarla al rey como prueba. Pero ninguna de aquellas partes de la vaca encajó en el cuerpo del león, y sus engaños quedaron al descubierto.

Algunos otros impostores pusieron en práctica argucias parecidas, sin éxito. El rey dio la orden a sus pregoneros de que anunciaran que había que seguir buscando a quien hubiese matado al león.

Tò Kpaví, Pequeño País, se vistió entonces con su mejor túnica africana, tomó una bolsa en la mano y marchó al palacio real.

—Majestad, yo soy quien ha matado a este león, y aquí están las pruebas —afirmó Tò Kpaví, Pequeño País.

Extrajo las orejas, las patas y la cola de su bolsa, y se comprobó que todo encajaba a la perfección en el cuerpo del león.

Como recompensa, el rey le entregó la mitad de su reino.

De aquí que no haya que preocuparse demasiado por las acciones que realizan algunas personas. Quizás es que ése es su destino<sup>153</sup>.

El relato que vamos ahora a conocer, con su erizo que “le metió un higo chumbo, con todas sus espinas, en la boca” al chacal, es representativo de la tradición oral de los bereberes de la Cabilia argelina. Es avatar del tipo ATU 74C\*, *Rabbit Throws a Coconut* (“El conejo arroja un coco”), sobre el que haré enseguida algunas precisiones:

*El chacal se atraganta con un higo chumbo.*

Cuentan que hace muchos años en un pueblo de Cabilia hubo un periodo prolongado de hambruna. Todos los animales sufrieron muchísimo, pero los primeros en empezar a morir fueron los carnívoros.

Un día se reunieron todos los comedores de carne y juntos se pusieron a recordar con nostalgia la época dorada, los tiempos en que las presas eran abundantes.

El erizo, que también estaba en la asamblea, presenciaba la escena con perplejidad. Los animales que se quejaban por no encontrar comida le parecían ridículos, patéticos. A él, cuya dieta eran los gusanos y los parásitos, la crisis de alimento no le había afectado en absoluto. Más bien todo lo contrario, ahora encontraba más comida, incluso había ganado peso y su barriga se había puesto bien redonda.

En cierto momento de la conversación, el erizo intervino para decirles a los carnívoros:

—¡En lugar de seguir perdiendo el tiempo con vuestros recuerdos, haced algo de provecho. ¡Id a buscar algo de comida! ¿O estáis esperando acaso que ella sola venga a presentaros ante vosotros?

El chacal también había asistido a la junta y no le había quitado la vista de encima al erizo durante toda la reunión. Notó que su vientre había engordado, estaba bien redondito, y le entraron muchas ganas de comérselo. Pero el erizo también había notado las miradas del chacal y enseguida dedujo sus intenciones. Entonces le dijo:

—¡Chacal, veo que te has mordido la lengua, y eso, como sabes, es un indicio de que pronto vas a comer carne<sup>154</sup>! Pero ¿por qué no te comes primero una fruta? Estoy seguro de que te ayudará a abrir el apetito.

Al chacal le pareció muy oportuna la propuesta del erizo y le preguntó si tenía por ahí a mano alguna fruta. El erizo le respondió que sí. Pero luego añadió que solo se la daría a condición de que cerrara los ojos. El chacal aceptó y cerró los ojos.

153 Versión registrada y traducida por Laurent Fidèle Sossouvi, quien me la ha cedido amablemente.

154 *Te has mordido la lengua, y eso (...) es un indicio de que pronto vas a comer carne*: creencia, relativamente extendida en Argelia, que se apoya en una asociación de tipo simpático entre la “carne de la lengua” y la “carne que se consume como alimento”.

Al instante el erizo le metió un higo chumbo, con todas sus espinas, en la boca. El chacal cerró la boca e intentó tragárselo, pero entonces las espinas se clavaron en la garganta. ¡Le faltó muy poco para morir asfixiado!

Entonces el erizo le dijo mientras se reía a carcajadas:

–¡Ni siquiera has conseguido comerte un higo chumbo!, ¿y pretendías devorarme a mí? (Abenójar y Immoune, 2014: núm. 7).

Las limitaciones de espacio nos obligan a ir cerrando ya este artículo. Pero no quiero hacerlo sin antes señalar que el tipo ATU 74C\*, *Rabbit Throws a Coconut* (“El conejo arroja un coco”) tiene estrecha relación con el tipo ATU 136, *The Wolf Surprises the Pig in an Apple Tree* (“El lobo sorprende al cerdo en un manzano”), y que ambos tipos están emparentados también con nuestra leyenda acerca de reptiles atragantados. Ambos cuentos han sido resumidos de este modo (la traducción es mía) en el catálogo de Aarne-Thompson-Uther:

ATU 74C\*, *Rabbit Throws a Coconut* (“El conejo arroja un coco”): un conejo (o un mono) está sentado en la copa de un árbol comiendo fruta con espinas (o cocos). Un oso (o coyote, o cangrejo) le pide que le arroje uno. El conejo arroja un coco y (casi) mata al lobo (o arroja una fruta con espinas que mata al lobo).

Difusión: Cataluña, Portugal, Japón, México, Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Puerto Rico, Ecuador, pueblos indios de Sudamérica, Mayas, Perú, Chile.

ATU 136, *The Wolf Surprises the Pig in an Apple Tree* (“El lobo sorprende al cerdo en un manzano”): un lobo ve a un cerdo en un manzano. Le promete que no le comerá si le arroja uno de sus jamones. El cerdo le arroja un trozo de madera lleno de espinas, que desgarró la garganta del zorro.

Difusión: Francia, Cataluña, Valonia, Palestina, Golfo Pérsico, Qatar, Iraq, India, Indios de Norteamérica, Egipto, Argelia, Marruecos y Tanzania.

En alguna ocasión futura intentaré analizar más en detalle estos dos tipos cuentísticos y hacer algunas glosas adicionales acerca de ellos y de su parentesco con el resto de los personajes y relatos que hasta aquí —desde el Minotauro de Chaucer y nuestro Lagarto de Jaén hasta el Tiburón de Spielberg— nos han ido saliendo al paso. La fábula, prodigiosamente intrincada, del sujeto —animal o humano— de fuerzas pequeñas pero gran ingenio que vence y mata a un oponente devorador arrojando dentro de su boca algún objeto hiriente tiene, todavía, muchas versiones, ramas, proyecciones y secretos que desvelarnos.

Mientras llega esa ocasión, nos despedimos con este hermoso avatar de un cuento del ciclo de Tío Coyote y Tío Conejo —con el animalito que da a comer a su poderoso enemigo unas tunas llenas de espinas— que fue registrado en 1965 por Stanley L. Robe en Cuitláhuac (Veracruz):

Yo me llamo Aurelio Sierra. Este era una vez un cuento. Le voy a relatar un cuento de tío coyote y tío conejo.

Este era una vez un conejo muy travieso y andaba un coyote por ahí. Pues, una vez se encontraron tío coyote y tío conejo y le dijo tío coyote a tío conejo:

–¡Ah! ¡Ora sí te como!

–¡Mira, no me comas! Estoy invitado a una boda y vamos. Yo también te invito. Y nada más que te vas a poner aquí tocando el violín mientras que yo preparo los cohetes y cuando oigas el primer cohete te sigues tocando fuerte.

Entonces el conejo se fue a preparar los cohetes y el coyote estaba toca y toca, y oyó el primer cohete y el coyote comienza a tocar bastante fuerte. Y de una vez que le prendió bien la mecha, el coyote salió corriendo porque se estaba quemando. Y el conejo se fue.

Al poco tiempo se encontró de nuevo tío coyote a tío conejo y le dijo:

–¡Ahora sí me... ahora sí te como! Es mucho lo que me has hecho.

Entonces estaba tío conejo arriba de un nopal de tunas. Entonces este... y le dijo:

–¡Ya no me comas! ¿Quieres una tuna? Están muy sabrosas.

Y el coyote como iba hambriento le dijo:

–Sí.

Que le echa la primera, pelada sin espinas. Se la comió. Que le echa la segunda. También, se la comió. Toda la tercera, como ya el conejo estaba pensando irse, que le echa la, la tuna con espinas. Entonces el coyote comenzó a renegar, y a quitarse las espinas y azotarse y entonces el conejo salió corriendo...<sup>155</sup>.

## Bibliografía

Abenójar, Ó., y Immoune, O. (2014). *Cuentos populares de la Cabilla*. Madrid: Miraguano.

Azkue, R. M. de (1935-1947). *Euskalerraren Yakintza: Literatura popular del País Vasco*, 4 vols., reed. Madrid: Euskaltzaindia-Espasa Calpe.

Baldo, (2002). ed. Folke Gernert. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.

Blasco Ibáñez, V. (1998). El dragón del Patriarca. En *Cuentos valencianos*. Madrid: Alianza.

Briggs, K. (2003). *Diccionario de las hadas*, trad. Esteve Serra. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.

Castellote, E. y Pedrosa, J. M. (2008). *La mujer del pez y otros cuentos tradicionales de la provincia de Guadalajara*. Cabanillas del Campo, Guadalajara: Palabras del Candil.

Chaucer, G. (2005). *El parlamento de las aves y otras visiones del sueño*, ed. Jesús L. Serrano de los Reyes. Madrid: Siruela.

Coll, P. (1993). El serpent de Collegats. En *Muntanyes Maleïdes*. Barcelona: Empúries.

Cortés, S. y Granados, B., *Base de datos de materiales orales en México*. En <http://www.natom.culturaspobulares.org>, Consultado en marzo de 2015.

Cruz, J. (1998). *Lendas lafonenses*. Vouzela: AVIZ / Clube de Ambiente e Património da Escola Secundária de Vouzela / ADRL.

Diéguez, M. À., Llinares, M. F. y Llorca, F. (1999). El dragó d'Alcoletja. En *Rondalles de la Marina*. Altea: Caixa Altea i APA de l'Institut de Batxillerat d'Altea.

Eslava Galán, J. y Ortega y Sagrista, R. (1980). *La leyenda del lagarto de la Malena y los mitos del dragón*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, reeditado en (1991). *La leyenda del lagarto de la Malena y los mitos del dragón*, reed. Granada: Universidad de Granada.

155 Robe, 1971: núm. 1. El cuento es más extenso y se halla contaminado por los tipos ATU 34, *The Wolf Dives into the Water for Reflected Cheese* ("El lobo se arroja al agua para buscar el queso que se refleja en ella"), ATU 175, *The Tarbaby and the Rabbit* ("El muñeco de brea y el conejo") y ATU 225, *The Crane Teaches the Fox to Fly* ("La grulla enseña al zorro a volar"). Otras versiones del mismo cuento se hallarán en la misma obra de Robe, núms. 2 y 3. Sobre ellas, véase el portal web dirigido por Cortés y Granados.

- Grimal, P. (1997). *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. Francisco Payarols. Barcelona: Paidós.
- Llano Roza de Ampudia, A. de (1972). *Del folklore asturiano*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- Llompert Moragues, G. (1981), "La leyenda palmesiana de Es Drac de Na Coca", *Bolletí de la Societat Arqueologica Luliana*, 38: 157-166; reeditada en Llompert (1984). *Entre la historia del arte y el folklore: folklore de Mallorca, folklore de Europa*. Palma de Mallorca: Fontes Rerum Balearium.
- Mihara, Y. (2004). *Narrativas tradicionales del Dpto. de La Paz, Bolivia*. Hidakata: Seminario de Y. Mihara de la Universidad de Kansai Gaidai.
- Pedrosa, J. M. (2008). *Superos / Medio / Inferos: los héroes suspendidos entre el cielo y la tierra*. En *Miti Mediterranei: Atti del Convegno Internazionale. Palermo-Terrasini, 4-6 ottobre 2007*, I. Buttitta (ed.). Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- \_\_\_\_\_ (2000) Huellas legendarias sobre las rocas: tradiciones orales y mitología comparada. *Revista de Folklore*, 238: 111-118.
- Pseudo-Apolodoro (2000). *Biblioteca mitológica*, trad. y ed. Margarita Rodríguez de Sepúlveda y Concepción Serrano Aybar. Madrid: Gredos.
- Robe, S. L. (1971). *Mexican Tales and Legends from Veracruz*. Berkeley: University of California Press.
- Romeu i Figueras, J. (2004). *Llegendes de la Garrotxa*. Sant Vicenç de Castellet: Farell.
- Rúa Aller, F. J. y Rubio Gago, M. E. (1986). *La piedra celeste*. León: Excma. Diputación Provincial.
- San Sebastián, K. (1997). *Los vascos del Pirineo: Historia, leyendas y tradiciones*. San Sebastián: Txertoa.
- Sarjeant, W. y Mayor, A. (2001). The Folklore of Footprints in Stone: from Classical Antiquity to the Present. *Ichnos*, 8: 143-163.
- Suárez López, J. (2003). *Folklore de Somiedo (Leyendas, cuentos, tradiciones)*, con la colaboración de José Manuel Pedrosa. Gijón-Somiedo: Museo del Pueblo de Asturias-Ayuntamiento.
- Thompson, S. (1955-1958). *Motif-Index of Folk Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, ed. rev. y aum., 6 vols. Bloomington & Indianapolis-Copenhagen, Indiana University-Rosenkilde & Bagger.
- Tovar, A. (1981). *Relatos y diálogos de los matacos*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Uther, H. J. (2004). *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica.
- Varios autores (1999). *Baúl de Memórias*. São Pedro do Sul: Projecto Escolas Rurais.
- Vasconcelos, J. L. de (1966). *Contos populares e lendas*, 2 vols. A. da S. Soromenho y P. Caratão Soromenho ( coords.). Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Ventura Crespo, C. y Ferrero Ferrero, F. (2001). *Leyendas zamoranas*. Zamora: Semuret.

# LA FIGURA DE LA SERPIENTE EN LA TRADICIÓN ORAL IBEROAMERICANA

Actas de  
La Primera Jornada Interdisciplinaria:  
*La Figura de la Serpiente  
en la Tradición oral  
entre Europa y América*



Fundación Joaquín Díaz • 2017

*Publicaciones Digitales*

[www.funjdiaz.net](http://www.funjdiaz.net)