

# Mozas-dragón e mozas de dragóns

M<sup>a</sup> AURORA LESTÓN MAYO<sup>1</sup>

## Sumario:

Este traballo achégase ás lendas tradicionais de dragóns e doncelas, así como de doncelas convertidas en dragón. Ó longo das súas páxinas analízase un número escollido destes relatos dun xeito comparativo, poñéndoos en relación con lendas similares recollidas en distintos contextos xeográficos e en distintos momentos históricos. O obxectivo é comprobar a posibilidade de que este tipo de episodios sexan a lembranza de antigos rituais de fertilidade, o cal explicaría o uso dos elementos que adoitan estar presentes neles: o feminino, o réptil, a auga e o inframundo.

## Abstract:

This research focuses on traditional legends of dragons and maidens, and dragon-maidens. A chosen number of tales will be analysed in a comparative way, and similar examples will be brought forth from different sources, both geographical and historical. The purpose of the study is to determine the possibility that these episodes are mementos of ancient fertility rituals, which would explain the use of such elements as are often included: the female, the reptile, the water and the underworld.

## INTRODUCCIÓN

É de todos sabido que os dragóns devecen polas mozas. Isto é algo tan habitual nas historias de dragóns que un agarda que calquera nova produción presente unha dama, máis ou menos cortés, máis ou menos desvalida, tanto ou máis ca un heroe que se enfrente ó monstro ou un tesouro fabuloso nunha cova. É parte intrínseca da imaxinería asociada ós relatos de dragóns, e como tal prevalece aínda hoxe.

Este estudio ten como obxectivo analizar os roles máis habituais dos personaxes femininos que interveñen nestes relatos. Para isto, tivéronse en consideración unha serie de lendas, mitos e tradicións recollidas, principalmente, no continente europeo, pero ocasionalmente faise referencia a exemplos xeograficamente máis afastados, sempre que se considere que a súa mención é relevante no contexto da investigación. Como se poderá ver, as lendas do noroeste da Península Ibérica teñen unha presenza relativamente superior ás de outras zonas, por ser este un dos meus principais campos de estudio. En calquera caso, procurouse sempre poñelas en relación con outros relatos similares, tanto aqueles que proveñen de outras culturas como os que foron preservados na escrita e que pertencen a civilizacións pasadas. Facelo desta maneira ten unha extraordinaria importancia, xa que existen moitos máis paralelismos entre os pobos, por lonxanos que estean xeográfica ou historicamente, do que poida parecer. Os fíos que conectan as distintas culturas do noso mundo son tan reais como semellan esquivos, ocultos como están debaixo de capas de cambios, esquecemento e, ás veces, xenreira. É labor arduo escaravellar para deixar estes fíos á vista e quitarlles logo o ferruxe con coidado. É labor arduo, pero tamén fascinante, pois o resultado nunca deixa de abraiar. Claro exemplo é este dos dragóns, que están presentes en cada un dos cinco continentes, nos mitos escandinavos e nas lendas africanas, nas chairas do norte de América e nas illas do Pacífico Sur. Son monstros ubicuos e desconcertantes.

<sup>1</sup> M<sup>a</sup> Aurora Lestón Mayo é doutora en Filoxía Inglesa pola Universidade de Santiago de Compostela.



Algúns tipos de dragóns. Ilustración para o libro de Ulises Aldrovandi *Serpentum et draconum historiae* (1639).

## ¿QUE É UN DRAGÓN?

Aínda que o obxecto deste estudo non é tanto o dragón como a doncela que a miúdo o acompaña, cómpre comezar polo dragón mesmo, pois pouco poderemos avanzar se non desentrañamos primeiro, polo menos ata onde poidamos, de onde veñen estas criaturas. Moitas destas lendas naceron á calor das lareiras, para explicar algún elemento particularmente estraño da paisaxe, ou o escudo da principal familia local, ou a descuberta de restos animais descoñecidos. Outras viñan herdadas de tempos esquecidos e foron incorporadas de forma natural ó imaxinario da comunidade, mesturándose con outros elementos.

Etimoloxicamente, o termo «dragón» procede do latín *draco*, *-onis*, ou do grego *drakon*, ambos co significado de «serpe grande». Ata o século XIX incluíase como especie viva nos manuais de zooloxía, e aínda hoxe hai quen se resiste a aceptar que sexa soamente unha criatura imaxinaria. Os dragóns que poboan as diferentes mitoloxías son seres descomunais, deuses da terra, ou das augas, ou do caos, pero os dragóns das lendas son principalmente bestas cun enorme poder destrutivo, sempre anormalmente grandes e sempre extremadamente perigosas,

que compre vencer para restaurar a orde, rescatar á dama ou conseguir un tesouro.

Estas criaturas sen dúbida foron creadas a partir da observación e esaxeración de características observables no reino animal. Despois de todo, os monstros non son outra cousa que a proxección dos temores humanos, e por iso se presentan como seres fisicamente deformes, pois a deformidade é símbolo do perigo que supoñen ou, directamente, da súa maldade. Dos dragóns, o seu aspecto varía enormemente dependendo da cultura ou da época histórica na que se compón o seu relato, pero hai algúns elementos invariables, como son o corpo de réptil ou o alento e lume ou venenoso. Fóra disto, moitas son as propostas que se aceptan: hai dragóns con ás e sen elas, de proporcións grandes e pequenas, con catro patas, dúas ou ningunha. Na Grecia Clásica, por exemplo, adoitaban representarse sen patas nin ás, como grandes serpes, moi semellantes a moitos dragóns escoceses e ingleses (*worms*), ós escandinavos (*orm*) ou ós galegos, que son culebróns ou cóbregas. En Irlanda, teñen un termo concreto para identificar ós seus dragóns: os dragóns irlandeses son *péists* e viven sempre na auga. Son culebróns, coma os dragóns galegos, habitan lagos e ríos e ocasionalmente causan problemas nas comunidades humanas próximas (Westropp, 1910: 476).

A característica que non adoita variar, independentemente da morfoloxía do monstro, é a do seu tamaño, sempre maior ó dun réptil estándar. Isto non é especialmente particular, xa que, despois de todo, o xigantismo é unha calidade habitual dos monstros en xeral, non só dos dragóns. Estas dimensións esaxeradas veñen a implicar que os monstros posúen unha forza física superior á humana (Gilmore, 2003: 174) e, polo tanto, supoñen un perigo que cómpre considerar coidadosamente.

Tampouco son moi orixinais estes relatos en canto ós lugares máis habituais nos que un pode atoparse cunha destas criaturas, e que, como iremos vendo nos exemplos que se propoñen nesta análise, tenden a concentrarse en tres tipos de hábitat: contornas acuáticas, lugares subterráneos ou, en menor medida pero non por iso menos interesante, árbores singulares<sup>2</sup>. Sen embargo, nesta análise ímonos concentrar nos dous primeiros exemplos, por ser estes máis abondosos tamén en doncelas.

Os estudos máis recentes tenden a considerar ó dragón, así como ós monstros en xeral, como unha identificación do «Outro», un elemento que pode representar ó que nos é alleo (e, polo tanto, susceptible de converterse nunha ameaza), ou ó instinto que é parte de nós pero precisamos reprimir para vivir en sociedade, de aí a necesidade dun heroe que o derrote para garantir a supervivencia da humanidade (Gilmore, 2003: 11). Porén, semella que por algún motivo precisase tamén da intervención dunha muller en moitos destes episodios, mais non como heroína que derrote ó dragón ou, polo menos, non habitualmente. Pola contra, as rapazas que participan nestes relatos adoitan estar máis ben baixo a influencia do dragón.

## MOZAS DE DRAGÓNS

Cando un menciona dragóns e mozas, unha das historias que se propón máis frecuentemente como exemplo é a de San Xurxo. Isto é natural, pois o episodio no que o santo derrota ó dragón e rescata á princesa é un dos máis coñecidos na sociedade occidental, sexa polas numerosísimas representacións artísticas da loita ou pola súa influencia en obras literarias de sona. Sen embargo, é moi probable que o mito de referencia ó que se remonta este recorrente motivo sexa máis ben o de Andrómeda (Andriano, 1999: xvi), aínda por riba da moi coñecida historia de San Xurxo, que parece inspirarse, polo menos parcialmente, no relato clásico. Conta este como Andrómeda, a fermosísima filla dos reis etíopes Cefeo e Casiopea, é entregada ó monstro Ceto, un dragón mariño, para compensar que a súa nai andara esbardallando, fachendosa, de que de a súa filla era aínda máis bela cás Nereidas, as ninfas do mar. A ira do deus Poseidón foi tal que enviou a Ceto a atacar as costas etíopes, causando tales estragos que Cefeo viuse obrigado a tomar unha terrible decisión, a de sacrificar á súa filla Andrómeda, pois chegárase á conclusión de que só unha ofrenda verdadeiramente excepcional aplacaría ó monstro e ó deus. O resto da historia é ben coñecida e moi a miúdo representada na historia da pintura: Andrómeda, encadeada

<sup>2</sup> Varias árbores sagradas están custodiadas por dragóns ou serpes. O exemplo máis achegado á nosa cultura é o da árbore do Edén, por suposto, pero tamén compre mencionar outros casos próximos, coma o do dragón Ladón, encargado de vixiar a maceira do xardín das Hespérides, que daba mazás douradas que proporcionaban a inmortalidade, ou o mito escandinavo do Yggdrasil, a árbore da vida que ameaza constantemente a serpe Niðhöggr, que roe as súas raíces. Probablemente haxa que buscar a orixe desta conexión nas propiedades ctónicas da serpe, como mediadora entre o mundo dos vivos e o outro, que tamén representan estas árbores cósmicas. Nótese, por certo, que no caso da árbore do Edén a serpe está vencellada a Eva, a muller.

a una pedra á beira do mar, estaba a piques de ser devorada pola serpe cando chegou Perseo, cabalgando sobre Pegaso, e rescatouna (*Encyclopedia Mythica*).

Certo é que este é o mito clásico máis habitual que se menciona como base para o episodio de San Xurxo e o dragón, pero non podemos esquecer que non é, nin moito menos, excepcional, xa que se poden atopar paralelos en outros mitos gregos, coma o de Pitón e Letona ou o de Heracles e Hesíone.

A historia de Hesíone é moi semellante á de Andrómeda. No século I A.C., Diodoro Sículo recolle esta fazaña do heroe na súa *Bibliotheca Historica*: Hesíone era a filla de Laomedón, rei de Troia, nunha época de grandes penurias para os troianos, xa que, igual que pasara en Etiopía, o deus Poseidón mandara un *ketos*, un monstro mariño, a arrasar as súas costas. Decidiuse entón que, como medida desesperada, Hesíone sería sacrificada ó monstro mariño. Igual que pasara con Andrómeda, a princesa troiana foi encadeada a un outeiro da ribeira a agardar a súa funesta sorte. Afortunadamente para ela, coincidiu que o heroe Heracles viaxaba xusto daquela pola rexión e decidiu intervir no conflito. O monstro foi derrotado e a moza, liberada (Simpson, 2001: 27).

En canto a Letona, ela foi, como sabemos, unha das moitas amadas de Zeus, así como a nai dos xemelgos divinos, Apolo e Artemisa. Hera, indignada e furiosa, complicoulle o embarazo todo canto puido a Letona, ata o punto que, xusto cando a deusa estaba a piques de dar a luz, Hera mandou ó dragón Pitón a perseguila, para que Letona non puidese deterse nin un só intre para encargarse do seu parto. Logo, Apolo logo matou ó monstro que tantos apuros lle fixera pasar á súa nai (*Encyclopedia Mythica*).

Por suposto, o motivo do dragón e a doncela non é en absoluto exclusivo dos relatos clásicos europeos, e podémolo atopar en culturas próximas, coma a exipcia. En Exipto, precisamente, nun dos episodios nos que figura Set, o deus do caos, cóntase que perseguiu a Isis coa intención de devorar a Horus en canto nacese, nun claro paralelo co mito de Letona e Pitón (*Encyclopedia Mythica*). Outros dragóns parecen máis interesados en conquistar ás doncelas, máis que telas apuradas, pero o que desde logo permanece é que o elemento feminino está presente de maneira habitual: en Burma (Myanmar), no templo de Tãgaung gárdase a efixie en madeira do dragón que seduciú á raíña de Tãgaung e foi logo derrotado polo príncipe Pauk Tyaing (Brown, 1921: 92-3). A gran distancia de alí, en Nova Zelanda, as lendas tradicionais falan dos Taniwha, deus gardiáns que poden adoptar a forma de baleas, quenllas, serpes ou lagartos alados, e que teñen unha tendencia acusada a secuestrar doncelas, que logo teñen que ir rescatar os guerreiros (*Te Ara: The Encyclopedia of New Zealand*). En Hawai, parece ser que existe tamén unha lenda similar, a do dragón Moo-Kuna, que secuestrou á deusa nai Hina e levouna á súa cova. Maui, fillo de Hina, acudiu a rescatar á súa nai e enfrontouse a Moo-Kuna nunha batalla tan excepcional que a terra tremeu e os volcáns entraron en erupción (*Linkmesh*). En Norteamérica, os indios da tribo dos Tamoroa contaban que un monstro acudía cada primavera e que desataba o caos na zona e non marchaba ata que lle entregaban en sacrificio unha doncela da tribo, que era escollida ó azar. Cando a sorte sinalou á filla do xefe, o mellor guerreiro da tribo, que a amaba, decidiu intervir. Acudiu ó lugar no que a rapaza agardaba ó monstro, encadeada a unha pedra, enfrontouse a el e venceuno (Henson, 1957: 406). Todos estes exemplos serven para testemuñar que a combinación do dragón e a moza é, se non universal, si que está tremendamente estendida.

De tódolos xeitos, debemos reiterar que probablemente un dos relatos máis doadamente recoñecibles ó falarmos de dragóns e doncelas sexa a haxiografía de San Xurxo. Na *Legenda*

*Aurea*, redactada por Voragine no século XIII, inclúese en detalle o episodio do dragón. Nel cóntasenos como os habitantes da cidade de Silene vivían tempos escuros baixo a ameaza constante dun dragón, ó que non lle chegaba con envelenar os campos de cultivo co seu fétido alento, senón que ademais demandaba a entrega ocasional dunha vítima que devorar. As demandas do dragón foron en aumento e, onde inicialmente chegaba con deixarlle dúas ovellas diarias, pouco tempo despois xa había que entregarlle un home e unha ovella. Co paso do tempo, a situación volveuse tan insoportable que xa facía falta botar a sortes entre tódolos cidadáns quen sería o seguinte en ser sacrificado. Un día a fortuna sinalou á mesma filla do rei e este tivo que entregar á princesa, aínda que pouco desexaba cumprir cunha norma que el mesmo impuxera. Mais, por suposto, o pobo non lle permitiu eludir o seu deber e, pasados oito días, o rei fixo que a súa filla se engalanase como unha noiva. Logo de bicala e bendicila, conduciuna ó lugar habitual do sacrificio e deixouna quedar, agardando a súa sorte. Como ben sabemos, a súa sorte foi que xusto cadrou a pasar entón por alí un soldado, de nome Xurxo, que insistiu, primeiro, en saber que facía unha moza soa nun lugar tan deserto e, despois, en asistila e defendela coa súa espada. Pouco despois desencadeáronse os acontecementos que se ilustran na meirande parte das representacións do santo: o dragón chegou, atopouse co guerreiro e comezou unha loita cruenta que rematou coa derrota do monstro. Menos coñecido é o que pasou despois disto: a princesa sacou o cinto e, atando con el ó dragón, levouno ata a Silene, mansiño coma un año. De volta na cidade, Xurxo cortoulle a cabeza ó dragón e mandou que os seus restos fosen empregados para estercar os prados<sup>3</sup> (Caxton, 1483).

Esta última parte da historia na que a rapaza leva ó dragón amarrado co cinto, coma se fose un canciño, sorprenderá a algúns, pero non ós que están familiarizados con, por exemplo, a vida de Santa Marta.

Atribúese a Rabano Mauro<sup>4</sup> unha das referencias máis antigas á haxiografía de Santa Marta. Nela cóntanos como un grupo de discípulos de Xesús viaxaron de Palestina a Francia, coa intención de estender a súa doutrina. Entre eles atopábanse María e Marta, as irmás de Lázaro (Gutch, 1952: 193). A *Legenda Aurea* cóntanos tamén que os galos renderonse axiña a Marta, que, ademais de ser moi fermosa, tiña unha fala tan cortés que engaiolaba a cantos a escoitaban.

En certa ocasión, Marta foi informada de que un enorme dragón que habitaba no río Ródano estaba a facer moito mal na comarca, afundindo todo barco canto pasaba por aquela parte do río. En canto escoitou tales horrores, Marta, que era moi afouta e tiña plena confianza na protección divina, botou a andar cara alí, disposta a poñerlles fin. Quixo a sorte que non tivese que chegar nin ata o río, pois ó atravesar un bosque atopouse de súpeto co dragón mesmo que andaba a buscar, que estaba nese mesmo momento entretido en devorar un home. A sempre decidida Marta, no canto de fuxir arrepiada, achegouse, erguendo a cruz que levaba con ela, e botou auga bendita por riba da serpe. O resultado desta acción foi que o monstro abandonou o seu banquete e achegouse á santa,

<sup>3</sup> Frazer (1966: II: 163-4) recolle unha interesante tradición en Furth (Bavaria, Alemaña) que recorda enormemente esta parte do episodio: o domingo despois de Corpus facíase unha representación de San Xurxo e o dragón na que o cabaleiro alanceaba ó dragón atravesando unha vexiga chea de sangue de touro que ía dentro da figura. Os espectadores achegábanse entón e empapaban trapos nese sangue, que logo deixaban nos seus campos para asegurar que deran unha boa colleita.

<sup>4</sup> Arcebispo de Mainz (Alemaña) no século IX e autor de varios tratados, entre eles, o *De Rerum Naturis* (<http://www.britannica.com>).



pero non para devoralas a elas, como cabería agardar, senón coa testa baixa en sinal de sumisión. Ela sacou o cinto e amarró o dragón con el. Logo, levouno con ela ata a vila, onde os veciños o mataron<sup>5</sup>. A raíz de acontecementos tan prodixiosos, a vila cambiou de nome e desde entón coñécese como Tarascón, en lembranza do dragón, que era coñecido como *Tarasque*. Deste gardouse en Aix a cabeza, aínda que hoxe sábese que se trata dun fósil de dinosauro (*English Encyclopedia*).

A semellanza entre o procedemento de Marta e o da princesa do episodio do dragón de San Xurxo podería levar a pensar que o máxime popular remataría por identificar ás dúas mulleres como a mesma. Sen embargo, non foi Santa Marta, senón Santa Margarida, a receptora desta atención. Tampouco é de estrañar, pois Margarida tamén é unha das máis insignes vencedoras de dragóns da relixión cristiá.

De Santa Margarida cóntannos as haxiografías que era filla de Teodosio, patriarca pagán da cidade de Antioquía, que a repudiara cando se convertera ó cristianismo contra a vontade paterna. Cando Margarida tiña quince anos, Olibrio, un rico prefecto romano, pediuna en matrimonio, pero ela rexeitouno. Alporizado ante o desplante, a Olibrio non se lle ocorreu mellor maneira de persuadila para que cambiase de opinión que facela prender e torturar. Unha noite, o demo apareceu na súa cela para convencela, polas boas ou polas malas, de que renegase da súa fe. En troques de coller medo, Margarida retouno a que amosase a súa verdadeira forma. Entón apareceu un enorme dragón e devorouna. Mais, desde as entrañas do monstro, Margarida fixo o sinal da cruz, o dragón rebentou e ela puido saír, sa e salva. Non moito despois, Margarida foi decapitada, pero as súas fazañas xa inspiraran a moitos dos seus veciños a se converteren á nova fe.

Durante a Idade Media, popularizáronse en toda Europa as representacións rituais arredor do episodio de San Xurxo e o dragón, e en moitas delas a princesa recibía o nome de Margarida, ou Santa Margarida, deste xeito fusionando as dúas tradicións. Aínda hoxe, consérvanse numerosos exemplos que sobreviviron a séculos de transformacións políticas, relixiosas e sociais. En España, debemos mencionar, sen dúbida, as representacións de Betanzos (A Coruña) e Redondela (Pontevedra), así como as de Las Hacinas (Burgos), Toledo, Tortosa (Tarragona), Berga (Barcelona), Granada e Xaén, pero teñen tamén moita zona as de Monção (Portugal), Metz e Tarascón (Francia). No Reino Unido, é especialmente interesante a de Norwich, que é a mellor documentada dese país, e da que se sabe que se facía xa no século XV<sup>6</sup>. Moitas destas representacións fanse, ou facíanse, nas festas de

<sup>5</sup> En contra do que poida parecer, non son só as mozas as que usan o cinto, ou outra prenda similar, para levar presos ós seus dragóns. San Bernardo, por exemplo, logo de deter un dragón nos Alpes co signo da cruz, inmovilizouno atándoo co seu manto, que se convertiu rápidamente nunhas fortes cadeas que apresaron ó animal. Os nove peregrinos que acompañaban ó santo aproveitaron entón para matalo (*Internet Sacred Text Archive*). San Pol tamén usou o seu manto para amarrar con el un dragón que andaba pola illa de Batz (Bretaña, Francia) e ó que logo mandou que se tirase por un acantilado («Saint Pol et le dragon»). O santo escocés San Xermano, seguindo os pasos de Pol, entrou na cova dun dragón, sacouno atado co seu pano e levouno arrastro ata un profundo pozo, onde o zapateou (*Internet Sacred Text Archive*). San Marcelo foi un pouco máis benévolo: en París, un dragón aparecera preto da tumba dunha muller que levara unha vida *desordenada*. Para librar ós parisiños da ameaza, Marcelo deulle tres croques na testa coa cruz, atouno polo pescozo co manto e levouno fóra das portas da cidade. Alí, liberouno, logo de facerlle prometer que non volvería facer mal nunca máis (Colburn, 1826: 506).

<sup>6</sup> A referencia máis antiga na que se fala da cofradía de San Xurxo e a representación da loita co dragón en Norwich é do 1408. Consérvase ademais un *snap* (dragón procesional) de finais do século XVIII en Norwich Castle Deep (Simpson, 2001: 105).

Corpus, pero tamén eran comúns noutras datas, como na Ascensión, en Pentecostés, en San Xoán e, como non pode ser doutro xeito, na festa de San Xurxo. Nalgúns lugares tiñan lugar, en cambio, na festa de Santa Margarida, o que testemuña o nivel de sincretismo de dous episodios que son inicialmente independentes<sup>7</sup>.

Como dicíamos, a meirande parte delas facíanse na honra de San Xurxo, aínda que nalgúns casos conmemoraban os feitos dalgún outro santo, lenda local ou batalla histórica (Simpson, 2001: 109). Como parte da celebración, empregábanse efixies de madeira e vimbio, representando ó dragón. Os dragóns modernos fanse principalmente de cartón pedra, pero o seu labor na festa segue a ser o mesmo: participar nunha procesión ou teatralización na que se representa a historia que a festa conmemora. O dragón recibe distintos nomes, como é natural, dependendo do lugar. Así, os dragóns ingleses reciben habitualmente o nome xenérico de *snag*, *snag dragon* ou *hobby dragon*. En Francia, o de Metz é o monstro *Graouilly*, o de Troyes, o *Chair-Salée*, e o de Tarascón, a *Tarasque*. Tarascas son tamén moitos dos dragóns españois, mentres que o s portugueses reciben o nome

xenérico de cocas. *Coca* é tamén o de Redondela, e fórono os desaparecidos de Santiago de Compostela, Allariz, Verín, Lugo, Mondoñedo, Baiona, A Coruña, Ourense, Tui e Pontevedra<sup>8</sup> (González Pérez, 2003: 89). O de Ribadavia, en troques, é a *Becha* e, o de Betanzos, o *Camelo*, ó parecer porque as dúas chepas da figura recordaban a este animal. O que teñen en común estes dragóns é que todos eles son representacións do demo, que o heroe ou santo debe vencer.

Como mencionabamos, en moitas destas procesións, ademais do heroe e o dragón, represéntase á moza, chámese Margarida ou non. Nalgunhas delas, esta presenza vén reforzada pola existencia dunha lenda local que dá orixe á festa. En Redondela (Pontevedra), atribúese a dramatización á lembranza dun acontecemento histórico: a Coca era un dragón que vivía preto da illa de San Simón, na ría de Vigo, e que devoraba doncelas. Cando lle interesaba, subía polo río Alvedosa arriba en busca dalgunha vítima, preferentemente



*John D. Batten, The Laidly Worm of Spindleston Heugh. Ilustración para o libro de Joseph Jacobs English Fairy Tales (1890) [http://en.wikisource.org/wiki/English\_Fairy\_Tales/The\_Laidly\_Worm\_of\_Spindleston\_Heugh. Consulta de 27-05-2014].*

<sup>7</sup> Un exemplo era a representación do martirio de San Xurxo que se facía en Bassingbourn (Cambridgeshire, Inglaterra) o día de Santa Margarida, alomenos ata o 1511 (Simpson, 2001: 107).

<sup>8</sup> En España, o costume de facer este tipo de procesións mantívose en auxe ata o século XVIII, pero moitas cocas e tarascas desapareceron cando foron prohibidas pola Real Cédula de Carlos III do 1777.

unha moza, que logo levaba de volta para a súa cova. Neste caso, foron os mozos da veciñanza os que se organizaron para atrapar e matar ó dragón.

Prestaremos agora certa atención ós lugares nos que nos contan estes relatos que se atopan os dragóns e que, como veremos máis adiante, teñen relación coa súa función simbólica. Moitos deles, como se pode ver nos exemplos xa presentados, asóciase á auga: Ceto é un monstro mariño, o dragón de San Xurxo vive nunha braña, o de Santa Marta, nun río, a Coca de Redondela, na Ría de Vigo, etc. Moitas outras historias comparten esta característica. Unha das máis representativas é o conto dos Irmáns Grimm *Os dous irmáns*, no que hai un episodio de loita co dragón: en certa ocasión, un dos irmáns recibe a noticia de que un dragón mariño está a aterrorizar un reino, esixindo cada ano que se lle sexa entregada unha virxe a cambio de non destruír o territorio. Como xa se fixeron varias entregas de mozas, só queda por darlle a filla do rei. O rapaz, valente como non pode ser doutro xeito, derrota ó dragón e salva á princesa. O conto é moi semellante ó de San Xurxo ou ó de Andrómeda, pero tamén a outras lendas recollidas en lugares tan distantes do mar Mediterráneo como son as Illas Órcadas. Alí consérvase o relato do Mester Stoor Worm<sup>9</sup>, o maior de cantos dragóns mariños viviron nos mares, tan terrible que era capaz de afundir no mar cidades enteiras coa súa lingua, tan longo que podía envolver o mundo enteiro no seu corpo e tan xigantesco que, cando bocexaba, a terra tremía. Abusando do seu poder, o dragón demandaba que se lle entregasen cada sábado sete mozas virxes, e así se facía diligentemente, ata que un vello bruxo aconsellou que se debía sacrificar á filla do rei, a princesa Gem-de-Lovely, para aplacar ó Mester Stoor Worm definitivamente. O rei pediu axuda para que algún guerreiro os axudase, pois non quería entregar a súa filla ó dragón, pero ningún dos que acudiron foi finalmente afouto dabondo para loitar cun monstro tan descomunal. Ningún, agás o xove Assipattle, que era un larpán recoñecido, pero un larpán tan valente como para atreverse a matar ó Mester Stoor Worm e tan listo como para argallar un xeito de facelo. Assipattle, navegando nun bote, entrou nas entrañas<sup>10</sup> da serpe mariña cando esta bocexaba e alí predeulle unha cancharenla no fígado. Xa fóra de novo, puido ver como o Mester Stoor Worm se retorcia de dor ata morrer, e como a conmoción era tan grande que a terra cambiaba de forma con cada un dos golpes da serpe. Nun dos seus estertores, fixo o Mar Báltico; ó caérenlle os dentes, formáronse as Órcadas, as Shetland e as Faroe; e por fin foi morrer ó norte, encollida, e o seu corpo é illa que chamamos Islandia (Marwick, 1974: 139-44, en Simpson, 2001: 151-5; Towrie, 1996-2015).

No mar vivía tamén o culebrón que antigamente aterrorizou a Ría de Muros e Noia (A Coruña). En Esteiro (Muros, A Coruña) recolleuse a lenda dunha moura que se transformou voluntariamente en dragón para fuxir dos cristiáns que a perseguían. Durante moito tempo, o monstro causou graves danos nas embarcacións que navegaban pola ría, e non desapareceu ata que se bendiciu a Illa da Creba, na que habitaba, construindo nela unha capela (Risco, 1994: 131, en Naval, 2003: 13).

<sup>9</sup> Towrie (1996-2015) suxire que o Mester Stoor Worm das Órcadas debe de estar emparentado co mito escandinavo da serpe Jormungandr, xa que o termo *stoorworm* pode ser unha corrupción de *Storðargandr*, outro dos nomes que recibe Jormungandr. *Mester* refírese a *master*, (xefe, amo), pois o Mester Stoor Worm era a serpe mariña máis grande de cantas habitaban os mares.

<sup>10</sup> Assipattle seguía aquí a estela de Heracles e de Santa Margarida, que tamén mataron os seus respectivos dragóns desde dentro.



Os dragóns que viven terra adentro tamén tenden a buscar acuíferos, e andan por ríos e fontes. En Angus (Escocia), coñécese unha lenda na que se repite unha estrutura moi similar a de relatos mencionados máis arriba, pero a unha escala máis reducida. Aquí, o dragón non ameaza unha cidade, nin un reino, senón ós habitantes dunha humilde aldea; e non vive nun lago, nin no océano, pero si onda a fonte local. As súas vítimas son as fillas dun veciño, nove irmás malfadadas que van á auga á fonte, unha atrás da outra, e unha atrás da outra van sendo devoradas polo dragón. Tiveron que desaparecer as nove para que os veciños se desen conta do que pasara pero, en canto a nova correu, todos saíron a dar caza ó monstro. Foi Martin, sen embargo, o que se enfrontou a el, cegado pola dor e a ira, pois unha das finadas era moza del (Ellis, 1853: 322, in Simpson, 2001: 38).

Nestes casos, a auga preséntase como hábitat, pero tamén pode simbolizar algunha catástrofe natural, habitualmente unha seca ou inundación. Isto ocorre na lenda de Saint Romain en Rouen (Francia), quen derrotou un dragón que estaba a facer que o río Sena asolagase a rexión, pero tamén en Tarascón e Metz ocorreron sucesos semellantes e, algo máis preto de nós, en Monção (Portugal) ou no río Miño ó seu paso por Lugo; Bouza Brey (1982: 223). Aínda máis a propósito para a presente análise é a pasaxe da Apocalipse na Biblia no que un inmenso dragón vermello persegue á muller embarazada e bota pola boca unha corrente de auga para afogala (Apocalipse, 12:13-17). A imaxinería que presenta este episodio pode parecer curiosa, pero en realidade é tremendamente recorrente en diversas culturas. Xa vimos máis arriba como o motivo do dragón que persegue á muller encinta aparece en outros mitos relixiosos, como os que atopamos nas culturas grega e exipcia. Tamén é habitual a imaxinería do dragón que bota auga pola boca, así como a representación das bocas dos ríos como bocas de dragóns, probablemente debido ó discorrer sinuoso das augas. O río Nilo, por exemplo, represéntase nos xeróglifos como dúas serpes que expulsan auga pola boca, e na Grecia Clásica tamén se representaba de xeito similar ó deus-río Aqueloo, co río saíndo da súa boca (Albright, 1919: 166-8). Unha das formas baixo as que adoita aparecer Aqueloo é, como non podía ser de outro xeito, a de serpe.

Moitos outros exemplos poderíamos presentar para expoñer esta tendencia dos dragóns a relacionárense coa auga, e abofé que tal teima debe ter algún significado, pero antes debemos deternos aínda un pouco máis, pois non son só os mares e os acuíferos os lugares que poden acubillar un destes monstros, senón que o camiñante precavido debe tamén prestar atención a unha serie de elementos da paisaxe que, inicialmente, parecen situarse nun entorno xeográfico diametralmente oposto: numerosas lendas sitúan a gorida do dragón en covas e, moi frecuentemente, en conxuntos líticos que a ciencia identificaría logo como lugares de enterramento antiquísimos.

Os megálitos que se poden atopar en toda a costa atlántica do continente europeo, levantados por un pobo que xa fora esquecido, espertaban a curiosidade e o temor dos pobos veciños na Idade Media, que atopaban nestas insólitas construcións de lousas inmensas ósos e tesouros, e a imaxinación tendía a identificalos como obra de xigantes, habitados por dragóns e protexidos por encantos (Lawrence, 1918: 571). Co paso do tempo, os megálitos adquiriron unha reputación sinistra: neles había goridas de monstros, pedras que se moven soas, xente que se transforma en pedra, encontros co demo... Eran lugares a evitar, sen dúbida. Moitos deles foron cristianizados, a miúdo facendo que algún santo orase neles e escorrentase ós diaños que os habitaban.

Poucos megálitos debe de haber que non teñan asociada algunha lenda, e aquelas nas que figura unha serpe, unha moza, ou un tesouro atópanse entre as máis numerosas. Sen

dúbida, esta debe ser a circunstancia que se atopa na orixe das lendas de dragóns que gardan tesouros fabulosos, e que un heroe debe derrotar antes de ter acceso a eles. Os nosos devanceiros sabían ben que as tumbas antigas agochaban a miúdo obxectos valiosos, pero tamén que estes lugares adoitaban estar ateigados de restricións e encantos. En Cadbury (Devon, Inglaterra), un dito popular dicía que debaixo dos castelos<sup>11</sup> de Cadbury Castle e Dolbury Hill había enterrado un tesouro tan inmenso que, de ser extraído, tódolos ingleses poderían labrar cun arado de ouro<sup>12</sup>. Con todo, ninguén se atreveu xamais a comprobar se era certo, pois o lugar estaba gardado por un dragón (Westwood, 1994: 5). Esta é unha característica que habitualmente asociamos cos dragóns das lendas nórdicas, así como as súas recreacións populares. Os ciclos míticos escandinavos, por exemplo, están ateigados de exemplos deste tipo, aínda que o máis coñecido hoxe en día é, sen dúbida, o *Cantar dos Nibelungos*, en tódalas súas versións (Lerate, 1984: 152). Sen embargo, pódense atopar paralelos en territorios moi afastados das terras do norte de Europa. As cóbregas ou culebróns galegos, e o *cuélebre* asturiano, adoitan gardar tesouros ocultos en castros e dolmens (Álvarez, 2004: 10). Tamén na Grecia Clásica atopamos esta asociación entre o dragón ou a serpe e o tesouro. Os exemplos máis obvios son o da serpe Ladón, que gardaba as mazás de ouro das Hespérides, e o Dragón da Cólquida que custodiaba o carneiro de ouro na *Argonautica* de Apolonio de Rodas (século III A.C.). Se adoptamos, pola contra, unha perspectiva menos heroica, podemos tamén engadir que para o buscador de tesouros de a pé as serpes son especialmente útiles para localizar tesouros soterrados, xunto con outros signos que todo buscador de tesouros coñece, como é, por exemplo, a luz que emanan os agochos de tesouros en certas noites, especialmente na noite de San Xoan (Lindow, 1982: 261-2).

Entre as lendas que recollen polo menos os dous primeiros elementos que se mencionaban (a serpe e a moza), ou mesmo os tres (a serpe, a moza e o tesouros), atopamos varias no noroeste peninsular. En Friol (Lugo), no monte coñecido como Cova da Serpe, contábase como don Lopo das Seixas, un dos señores de San Paio de Narla tiña unha filla, Berta ou Benta, que tiña amores cun baril labrego. O pai da moza alporizouse ó saber dos amoríos da súa filla e os dous mozos fuxiron xuntos e agocháronse nunha cova do monte. Mais a decisión foi malfadada, pois, como nos conta Carré Alvarellos (205-6), ficaron abraizados ao se toparen c' unha grande cóbrega, unha serpe mostruosa, que se dirixía, erguendo a noxente testa cara a Benta. O mozo empuñando un puñal interpúxose e pretendéu cortar a cabeza â cobra que, arrediou o ataque e envolveuse lixeira e destemida en torno do rapás cortándolle o movemento.

Curiosamente, nesta lenda non é o home o que emerxe vencedor, senón a cóbrega, que esmaga ó mozo entre os seus aneis. Só Benta sobrevive ó encontro.

Na lenda da Fonte Formas (Arzúa, A Coruña), atopamos os tres elementos: viviu unha vez preto de aquí unha rapaza, filla un fidalgo local e tódolos mozos da bisbarra andaban atrás dela, pois era moi fermosa. Como o pai non quería casala, foina encantar á Fonte Formas. Mais tivo mala sorte o fidalgo, pois coincidiu que un mozo da vila cadrou a ver como a encantaba:

<sup>11</sup> «Castelo» ten aquí o sentido arqueolóxico, e non medieval. Os *hill forts* ingleses son os equivalentes das fortificacións prehistóricas que se atopan no territorio galego, por exemplo.

<sup>12</sup> If Cadbury-castle and Dolbury-hill dolven were, all England might ploughe with a golden sheere.

A moza choraba a fío agarrada os brazos do seu pai, pregándolle de xeonllos que non a deixase alí; pero o pai non fixo caso; soamente lle dixo:

-Non teñas pena; quédache con que valerte.

O fidalgo sacou un libro e comezou a ler; ó pouco tempo a moza meteuse polo cano da fonte e seguida-mente os sacos que levaran os criados seguiron o vieiro que levará a moza; quedou fóra o adival, e o fidalgo continuou lendo moito tempo deica que o adival se transformou nunha gran serpe loriga e grosa que foi meténdose polo cano da fonte. Cando ía desaparecendo o home cerrou o libro e díxolle:

-El que te desencantare, nove veces detrás del ca-chazo te ha de besare.

(Fraguas, 1932: 106, en González Reboredo, 1995: 115-6).

Con tan valiosa información, o mozo volveu ó lugar pouco tempo despois. Alí atopou á rapaza, a poucos pasos da fonte e, chea de pena, advertiulle: «Se non tes valor, non me desencantes». Pero o afouto labrego sentou decidido nunha pedra a agardar polo culebrón, que axiña se presentou. O rapaz, tal e como o fidalgo indicara, bicouno tras da cabeza en tres ocasións, e de cada vez a cóbrega saía máis mansiña cá anterior, ata que, coa terceira, caeu no chan convertida nun adival. Xa desencantada, a moza marchou co rapaz para a parroquia deste, onde casaron, e viviron desafogados cos sacos de ouro que levaron do agocho que gardaba a serpe. Unha lenda moi semellante foi recollida en Sada (A Coruña) e conta como no castro de Samoedo un mouro encantou á súa filla atándolle unha corda ó pescozo, co que a converteu en serpe (Álvarez Peña, 2004: 12).

A pesar destas referencias ós territorios e megálitos atlánticos, o dragón que habita un mundo subterráneo non é nin moito menos exclusivo deste territorio, senón que se pode atopar en moitas culturas. Entre outras, a sumeria, a persa ou, por suposto, a grega<sup>13</sup>. O subterráneo, nestas tradicións, relaciónase co sobrenatural, co mundo dos mortos e dos deuses. Neste contexto, a presenza da serpe (ou do dragón na súa versión extrema) ten un claro simbolismo ctónico, sen dúbida debido á súa conexión biolóxica coa terra (pois reptá) e a inmortalidade (pois «renace» con cada muda de pel). De feito, era frecuente que os oráculos empregasen serpes vivas, como representantes dos devanceiros, da inmortalidade, da curación e da profecía (Simpson, 2001: 26). No universo mítico sumerio xa atopamos este simbolismo: Gilgamesh<sup>14</sup>, trala morte do seu amigo Enkidu, acode a Utnapistim para coñecer o segredo da inmortalidade. Utnapistim, o único home que sobreviviu ó Diluvio Universal e é o gardián das augas da vida, indícalle a Gilgamesh que, se quere acadar a inmortalidade, debe conseguir a planta da vida, que medra no fondo dun lago. Gilgamesh somérxese no lago ata atopar a planta e sácaa a terra firme, pero o seu desexo de non se ve cumprido, pois, cando vai coller a planta para completar as instrucións de Utnapistim, atopa no seu lugar a pel dunha serpe que comera a planta, condenándoo a el á mortalidade. Esta historia, que ten uns 5000 anos, explica a suposta inmortalidade das serpes, crenza compartida por numerosas culturas. No tocante ás covas, é probable que foran lugares de práctica de rituais de paso ó Outro Mundo e que nestes rituais se empregasen serpes vivas, o cal sen dúbida contribuiría a que a serpe se incorporase á

<sup>13</sup> Por exemplo, podemos destacar, da cultura sumeria, ó dragón Mušhuššu; da persa, as historias de Aḫi Dahāka e Malik Mohammad; e, da Antiga Grecia, a Tifón.

<sup>14</sup> Esta é unha das obras literarias máis antigas que se conservan. Redactouse no século XIX A.C. e relata a vida de Gilgamesh, semideus Sumerio e rei de Uruk (hoxe, Iraq), onde a tradición di que reinou durante 126 anos (*Encyclopedia Mythica*).

imaxinería habitual da morte, como gardiá simbólica da tumba, do tesouro soterrado co morto e, finalmente, da porta ó mundo dos mortos. A cova pode ser tamén símbolo do útero e, como tal, unha referencia á fertilidade e a unha deusa nai. Útero e túmulo son dúas caras dun mesmo simbolismo, e a cova e maila tumba poden ser tanto o corredor que nos leva á nai terra coma ó mundo dos mortos. Como tal, o dragón é o gardián que impide o paso ós vivos (Dempster, 1888: 243). En canto ós dragóns acuáticos, nesas imaxes atopamos de novo unha simboloxía similar á explorada cando falamos do hábitat subterráneo. De xeito semellante, a auga representa o alén, xa que o río procede de debaixo da terra, e a fertilidade, pois é fonte de irrigación.

Aínda nos relatos cristianizados, como o de San Xurxo, este potencial do dragón para a fertilidade está presente, aínda que sexa de xeito velado. Nesa historia, por exemplo, logo de morto o dragón, empréganse os seus despoños para aboar os campos próximos á cidade. Entre os mitos gregos atópanse tamén episodios que apoian esta idea, como pode ser a experiencia de Cadmo como fundador mítico da cidade de Tebas: Cadmo, seguindo instrucións recibidas no oráculo de Delfos, fora atrás dunha vaca, coa intención de fundar unha cidade alí onde o animal se detivese. Unha vez completada esta misión e xa determinado o lugar de fundación da cidade de Tebas, Cadmo achegárase a buscar auga á fonte sagrada de Ares, que estaba custodiada polo dragón Ismenos. Heroe e dragón enleáranse nunha loita da que saíu vitorioso o primeiro. Logo, Cadmo sementou os dentes de Ismenos, e deles xermolaron guerreiros<sup>15</sup> (*Encyclopedia Mythica*).

Tanto neste mito coma no de San Xurxo inclúese un compoñente de fertilización que non podemos deixar de advertir, no que o dragón é o elemento fertilizador. Pero aínda se pode rastrexar noutros exemplos, como o costume de alimentar serpes e dragóns para propiciar as colleitas. Isto facíase en Roma na primavera, cando os mozos levaban agasallos para as serpes de Xuno Sospita, e deixábanlles nas covas nas que moraban. González Pérez (2003: 10) considera esta práctica como indicio de que a orixe dos dragóns procesionais debe de ser precristiá, pois isto mesmo facíase tamén nas destas da Ascensión na vila de Troyes, en Francia. O *Chair-Salée*, o dragón procesional que as presidía, paseábase polas rúas, e os veciños alimentábano con biscoitos, como rogativa polo bo froito das colleitas do ano. Outro tanto se lle facía ó *Graouilly* na cidade de Metz, e á Coca de Redondela, ata a segunda metade do século XIX (González Pérez, 2003: 9). En Chanctonbury (Sussex, Reino Unido), os rapaces botaban moedas á boca do *hobby-horse*<sup>16</sup> o día da festa, e outro tanto pasaba co *snap* de Norwich (Simpson, 2001: 103-4, 113).

Seguindo con esta teoría sobre a simboloxía do dragón, é posible sinalar que a inclusión da moza a miúdo tende a reforzar esta mesma noción de fertilidade, pois en moitas das historias conservadas a rapaza identifícase, en certo modo, como *noiva* do dragón. No episodio de San Xurxo, por exemplo, o rei fai que a súa filla se engalane como se fose casar co dragón, máis que para ser devorada por el. O relato persa do dragón Aḫi Dahâka conta

<sup>15</sup> Este motivo dos dentes do dragón que o heroe sementa e do que xermolan soldados atópase tamén no poema *Argonautica*, composto por Apolonio de Rodas no séc. III A. C. (<http://www.britannica.com>).

<sup>16</sup> O *hobby-horse* é un cabalo procesional que, á maneira das cocas, sae en determinadas celebracións como parte dun desfile. No Reino Unido atópanse exemplos de cabalos procesionais coma este de Chanctonbury, pero tamén de outros animais, como touros, ovellas e cervos. O seu uso está sempre vinculado a algunha festividade concreta e todos eles funcionan como elementos propiciatorios da fertilidade (Simpson, 2001: 116).

que o dragón tiña cativas a dúas fermosas damas con el no seu castelo debaixo da terra, igual que os tres dragóns que derrotou o heroe Malik Mohammad, que tiñan cadansúa moza humana. Na Grecia Clásica tamén podemos atopar outro exemplo moi obvio, concretamente na confrontación entre Heracles e Aqueloo, o deus da auga doce da Anatolia, que tiña forma de serpe, pola man da fermosa Deianira. Sen marchar de Grecia, debemos recordar que nalgunhas biografías de Alexandre Magno cóntase que era en realidade fillo de Zeus, que seducira á súa nai, Olimpia, baixo a forma dun dragón (*English Encyclopedia*). No poema *Gilgamesh* existe tamén unha referencia, aínda que escura, a esta práctica de empregar rapazas como ofrenda sexual para aplacar dragóns, concretamente no episodio no que o heroe e o seu amigo Enkidu se enfrontan ó dragón Humbaba, un dragón que gardaba o Bosque de Cedro, territorio dos deuses, desde tempos inmemoriais. Para enganalo, Gilgamesh propúxolle entregarlle ás súas propias irmás como esposas e, cando Humbaba estaba considerando a proposta, baixou a garda e foi atacado e vencido polos dous heroes.

Frazer (1966: I: 155) propón que quizais estes relatos apunten a antigos costumes de sacrificios humanos ós espíritos das augas, presentados como serpes, e que serían sancionados polos deuses deste xeito. Curiosamente, nun estudio recente sobre lendas e tradicións da illa de Jersey, Bois (2010) cóntanos que noutros tempos era habitual que as mozas se achegasen en certas épocas do ano a unhas covas nas que se dicía que vivía un dragón, e deixasen como ofrenda leite e tamén os primeiros froitos da colleita (Bois, 2010: 44). O autor matina que os contos de sacrificios de mozas ó dragón deben de ser o recordo dun ritual no que a muller era a encargada de oficiar algún tipo de ritual de fertilidade no que se apelaba a unha entidade cun potencial de devastación enorme (Bois, 2010: 244), é dicir, ó dragón.

## MOZAS-DRAGÓN

Ocasionalmente, o dragón e a doncela fúndense nun, e aparecen criaturas coma os dragóns femia, as deusas-dragón e as donas encantadas como culebróns, lamias ou melusinas.

Dos dous primeiros tipos, debemos comezar por mencionar a *Enuma Elish*<sup>17</sup>, o poema épico babilónico que recolle o mito de creación de Marduk e Tiamat, e que exemplifica varios dos conceptos que fomos vendo nestas páxinas: Marduk é un deus celeste, do raio e da tormenta, herdado da civilización mesopotámica, que se atreve a desafiar a Tiamat, unha deusa-dragón, señora da terra, as augas e a fertilidade. Tiamat goberna na escuridade e no caos primixenio. O mito de Marduk e Tiamat é un exemplo do dualismo na relixión, pero tamén un relato moi habitual nas cosmogonías, segundo o cal o deus debe derrotar ó dragón antes de proceder á creación do mundo. Neste caso, como é de esperar, Marduk vence a Tiamat, atacándoa con sete ventos que ela traga e matándoa logo. Trala morte da deusa, Marduk divide o seu corpo. Cunha metade, crea o ceo; coa súa pel, forma a constelación do dragón; e, coa outra metade, a terra (Lyon, 1895: 134-5).

<sup>17</sup> A versión máis antiga do poema *Enuma Elish*, no que se conta como o deus Marduk matou á deusa Tiamat, é de arredor do 1700 A.C. (*English Encyclopedia*). O *Enuma Elish* ten versións sumerias, asirias e hititas, e a súa influencia chega ata a mesma Biblia, onde se evoca en varios episodios, coma cando o profeta Daniel mata ó dragón que adoraban os cidadáns de Babilonia, e que era o animal sagrado de Bel. Bel é Marduk, herdado a través do sincretismo da cultura mesopotámica coa sumeria.



O dragón femia, ou a deusa-dragón, figura tamén en diversos relatos clásicos. Os monstros femininos gregos Estixia, Niké, Equidna e Medusa, por exemplo, teñen trazos draconianos. Suhr (1969) defende que probablemente Medusa fose na súa orixe unha deusa-dragón, coma Tiamat, pero que un novo orden no panteón a relegaría ó seu coñecido papel de monstro, e que Palas Atenea non sería senón outra faceta desta antiga deusa, transformada en filla de Zeus pero sen perder completamente os seus trazos orixinais (Suhr, 1969: 4). De aí, probablemente, a súa éxida con escamas de serpe e que o dragón sexa un dos seus animais identificativos. De aí, tamén, o seu papel no mito de Medusa.

Se nos apeamos dos relatos divinos, atopamos que nas lendas e contos tradicionais tamén abundan as mozas-dragón. Son femininos os dragóns, ou *peists*, dunha das aventuras irlandesas dos tres fillos de Toraliv, sobriño do rei de Dinamarca, e Fionabhartagh, filla dun nobre Tuatha de Danann<sup>18</sup>. Nunha ocasión, os tres xoves loitaron e venceron un dragón femia chamado Farbagh, que non era senón unha de tres irmás monstruosas (Dabran, Farbagh e Cathach). Cada unha das irmás habitaba nun lugar diferente, pero as tres vivían preto da auga. Farbagh, a protagonista desta lenda, habitaba concretamente nun lago (Hackett, 1853: 307).

Xa se mencionou tamén o caso da moura que se metamorfoseou en dragón na Illa da Creba e que durante moito tempo afundiou barcos pola ría de Muros e Noia adiante. Neste caso, a transformación foi causada pola propia vontade da moura, pero este non é o procedemento máis habitual, polo menos entre as lendas conservadas, pois xeralmente estas mozas que se converten en dragóns están baixo un encanto imposto por unha forza allea e que só a intervención dun mortal poderá desfacer. Unha das lendas deste tipo máis coñecidas en Europa é a de Kemp Owyne, recollida a finais do século XIX na balada homónima. En *Kemp Owyne*, a protagonista é encantada pola súa madrastra, que a converteu nun *laidley worm*, é dicir, nunha serpe monstruosa. A condición para a súa liberación é que o príncipe Kemp Owyne a bique tres veces baixo a súa forma de serpe. Outra balada escocesa, *The Laidley Worm of Spindleston Huegh*, presenta unha premisa similar: Margaret, a rapaza, foi encantada tamén pola súa madrastra e convertida en serpe, e só se verá libre libre do encanto se o seu irmán, o Child of Wynd, a bica tres veces. En ambas obras a moza consegue librarse da súa terrible sorte coa axuda dun mozo valente, reforzando a idea de que a intervención masculina é precisa na práctica totalidade destes relatos. Un pouco máis ó norte, en Dinamarca, a historia de Sir Jenus conservouse na balada *Jomfruen i Ormeham*, en manuscritos dos séculos XVI e XVII: unha noite, mentres dorme, Sir Jenus recibe a visita dunha moza encantada. Esta relátalle que só pode aparecer coa súa forma humana durante unha parte do día pero que, en canto o reloxo dá a medianoite, transfórmase en serpe. A dama promételle a Sir Jenus grandes agasallos se a axuda, pero o cabaleiro durminte non é consciente das súplicas da aparición á beira da súa cama. Afortunadamente para a doncela, o seu paxe si que está esperto e é testemuña do sucedido. Pola mañá, logo de escoitar o relato da extraordinaria visita nocturna, Sir Jenus sae a cabalo á procura da serpe. Unha vez que a atopa, bícaa e a serpe vólvese transformar en dama. Semellante é, en Islandia, a saga de Áslól e Hjálmtèr, que conta como unha muller malvada transforma ós seus tres fillastros (dúas rapazas e un rapaz) en monstros. A maldición que lle cae a unha

<sup>18</sup> Os Tuatha Dé Danann son unha raza lexendaria de deuses da mitoloxía irlandesa, que foron desprazados do poder polos milesios (*Encyclopedia Mythica*).

das rapazas, Áslól, ten a particularidade de que só se romperá se o príncipe Hjálmtèr a bica. Áslól convénceoo prometéndolle regalarlle a cambio unha poderosa espada. As lendas de mozas convertidas en serpe aparecen en varias outras obras literarias, moitas delas medievais. Entre estas, podemos destacar o *Lanzelet* alemán (séc. XIII), o valenciano *Tirant lo Blanc* (séc. XV), e as producións italianas *Carduino* (séc. XIV), *Ponzela Gaia* (séc. XV) e *Orlando Innamorato* (séc. XV).

Como se pode ver, a promesa dalgún tipo de tesouro é habitual tamén nestas historias, como tamén o é o bico como medio para romper o encantamento, ou algunha variante con connotacións igualmente sexuais, como pode ser facer sangrar á serpe feríndoa cun coitelo, coller unha flor que leva na boca ou, nalgúns casos, cuspidolle na boca como alternativa ó bico. Isto é o que se lles pide ós valentes que queiran desencantar á serpe da Lagoa da Serpe en A Veiga (Ourense): nas noites de lúa chea, a serpe convértese nunha fermosa moza de longuísimos cabelos negros. Ó longo da noite, pódese ver á rapaza, sentada nunha pedra, cos seus ollos cheos de tristura, e, nas noites de San Xoan, peitando os seus cabelos ata que chega o amencer. A belida agarda a que algún mozo bravo se atreva a romper o seu encantamento e conta a lenda que unha vez estivo a piques de ser liberada. Un mozo de Xares falara con ela, e ela explicáralle como tiña que facer para romper o encantamento: só tería que buscala cando estivese baixo a forma de serpe, achegarse a ela e cuspirlle na boca, e ela a cambio entregaríalle unha enorme fortuna, ademais da súa man en matrimonio. O mozo, engaiolado pola súa beleza, aceptou e, á mañá seguinte, presentouse á beira da lagoa á hora acordada. Alí estaba o culebrón, xigantesco e horrible, e cando viu ó rapaz, achegouse a el nadando de vagar, para non asustalo. Mais as súas precaucións foron vans, pois o mozo non puido soportar o horror e fuxiu do lugar sen atreverse a cumprir coas instrucións da fermosa moza nocturna. Quizais siga alí, ou quizais non, pois existe outra versión desta lenda, na que se conta como noutra ocasión a rapaza conseguiu falar con outro mozo, este, veciño de Ponte, e que tivo o valor preciso para aturar a fealdade da serpe e conseguir desfacer o encanto (Reigosa, 2005-2015).

En Vilar de Ortelle, no concello de Pantón (Lugo), Cuevillas e Fraguas recolleron fai agora setenta anos a lenda da serpe do Castro de Amboade, na que podemos atopar outra variante do bico para desfacer o encanto. No castro viviron noutros tempos os mouros e que ten un encanto na adega que se di que hai baixo do castro. Unha vez houbo un señor que ía tódolos días a aquela adega e «ó entrar subíalle polo corpo unha gran serpe, que mesmo ó tocar-lle a cara se volvía unha moza» (Cuevillas, 1955: 304-5, en González Reboredo, 1995: 105).

De tódolos xeitos, o bico segue a ser o método máis habitual para desencantar unha dama convertida en serpe:

En San Vicencio de Vigo (Carral, A Coruña) recolleuse unha lenda que recolle o tropo do bico, así como outras características habituais destes encontros que xa foron mencionadas. Alí, un mozo viu como un mouro, á beira do río, dicíalle a unha fermosa rapaza: «O que te desencantar, tres bicos tenche que dar». Tras estas misteriosas palabras, ambos desapareceron por enriba do río. Á mañá seguinte, o rapaz volveu ó mesmo lugar e alí agardou. Ó pouco, escoitou un asubío que viña do río e, ó mirar cara alí, estarreceu:

Era a cóbrega mais grande e mais fea que endexamais viran ollos de home, e avantaba por riba da auga coa cabeza ergueita, os ollos regalados, botando e recollendo un ferrete grande coma o dedo dunha man, con perdón. O rapaz gañou medo, mais emporiso, soubo ser home e agardou terne que terne, con firmidía; a cóbrega fuxiu coma un lóstrego, batendo a auga co rabo, e asubiando, ó pouco voltou outra vez, e tamén fuxiu coma antes,

e ó vir por terceira vez, e terlle dado o terceiro bico o rapaz, a có-brega perdeu aquel seu feitío para se trocar de novo na belida rapaza que caeu a chorar entre os brazos do arris-cado rapaz (Carré Alvarellos, 1968: 364-5, en González Reboredo, 1995: 109-10).

Logo de desencantala, marcharon xuntos para a terra da que viña era, levando con eles os tesouros do mouro.

Na lenda do Castro de Barán, recollida na provincia de Lugo, o resultado é moi diferente. Esta conta como un pastor atopou unha vez unha fermosa muller que lle explicou que estaba encantada e como debía facer el para liberala do encanto: presentárase ó día seguinte en forma de cobra, e subiría polo rapaz arriba, pero que non debía temer nada. Porén, aínda que el acudiu á cita tal e como acordaran, ó subir por el a cobra, Botou a correr para a casa, cheo de medo. Aínda máis, a familia e veciños do rapaz aconselláronlle que non se deixara enganar pola belida, pois con toda seguridade quedaría el mesmo encantado con ela (VVAA, 1972: 206-8, en González Reboredo, 1995: 111-4). O resultado foi que a dona quedou sen desencantar.

Similar sorte correu a dona do castro de Santa Tegra<sup>19</sup> (A Guarda, Pontevedra). Neste caso foi outra muller, unha señora chamada Bieita, a que recibiu as instrucións para desencantala. Bieita tiña que levarlle á dona un bolo de pan quente, pero cando chegou ó castro, o bolo xa arrefriara, co cal o desencanto non funcionou (Álvarez Peña, 2004: 11).

Mellor sorte tivo a señora do Castro Alegre (Salvaterra, Pontevedra), co rapaz ó que lle deu instrucións para desencantala cando a atopou peiteándose cun peite de ouro:

-¡Ai, señora se me dera ese peite con que se peitea! - díxolle o rapaz.

-Dareiche o peite e dareiche moito máis aínda ata facerte rico se fas o que che eu diga e non te acanas.

E díxolle ó rapaz que lle levase ó día seguinte unha cunca de leite bendito, e que non se acaase co que sucedese, pois mentres ela bebía o leite, el tiña que ter man da cunca (Cuevillas, 1929: 142, en González Reboredo, 1995: 111-4).

Así o fixo o mozo. Por suposto, non foi a moza a que saíu a beber o leite<sup>20</sup>, senón unha enorme cobra, pero el tivo tino de dar conta da cunca mentres o monstro bebía e, ó que rematou, converteuse na señora e deulle as riquezas prometidas.

¿Quen son estas mozas misteriosas? A pregunta adoita quedar sen resposta nas lendas. Ás veces, damas de terras afastadas, coma a de San Vicencio de Vigo; outras, a filla dun pai celoso da súa virtude, coma a rapaza encantada na Fonte Formas (Arzúa, A Coruña). O norte de España está inzado de lendas coma estas, protagonizadas por mouras, xanas ou anjanas (dependendo de se foron encantadas en Galicia, Asturias, León ou Cantabria). Mulleres do inframundo, que viven en covas, megálitos, fontes e lagoas, que se transforman en serpes e que só poden ser liberadas se se leva a cabo algún tipo de acto físico con innegables connotacións sexuais. Moitos destes encontros teñen lugar en datas moi concretas, particularmente na véspera de San Xoan. Caro Baroja (1979: 276-8) recolle numerosos exemplos de sucesos marabillosos que se poden atopar nas lendas e

<sup>19</sup> Nesta lenda podemos atopar tamén a referencia a unha luz misteriosa que ilumina un penedo particular do castro.

<sup>20</sup> O motivo do dragón que beben leite é tamén particularmente frecuente e quizais teña a súa orixe na crenza popular de que as serpes maman leite dos tetos das vacas.

tradicións por todo o país. Entre eles, o das lamias do río Lamiñerréka (Ceberio, Biskaia, País Vasco), que un día revelaron que aquel que desexase extinguir a raza das lamias, debía antes labrar as terras cun arado tirado por dous touros nados no día de San Xoan.

## CONCLUSIÓN

Un dos mitos máis habituais que se poden atopar nas culturas máis diversas é o do dragón, predominantemente en episodios nos que interactúa con humanos e nos que, moi habitualmente, inclúe algún tipo de conflito. Un motivo predomina nas representacións máis antigas: o combate primixenio entre o heroe e o dragón, entre o deus celeste e a serpe do caos, que debe ser derrotada para que chegue a orde ó mundo e que volvan manar as augas precisas para a fertilización da terra. A miúdo, o relato inclúe unha doncela que o dragón ameaza, ou un recém nacido que busca devorar. Estes motivos suxiren que todos estes mitos son, en esencia, mitos de fertilidade. Se damos un paso máis alá, poderíamos mesmo intuír que estes mitos quizais agochen unha referencia a un cambio de panteón, que viu substituída a deusa nai da fertilidade, asociada ó subterráneo (a terra), á creación de vida (a auga) e a unha serie de criaturas que simbolizan estes elementos (como, por exemplo, a serpe). O substituto veu a ser o deus do ceo e da tormenta, o ente masculino, guerreiro, que se converteu no principio activo no proceso de creación. Quizais estes mitos apunten a unha transición dunha sociedade primitiva matriarcal a unha patriarcal, na que se exalta a figura do guerreiro. Quizais sexa así, mais non dispoñemos de evidencias que sexan claras dabondo como para poder defender unha idea tal con firmeza.

Sexa como sexa, o certo é que hai algo nestes relatos de dragóns e doncelas que é estraño e fuxidío. Frazer (1966: I: 155) interpreta que o dragón é un instrumento para amosar ó deus ou deusa sancionando o sacrificio humano a través do mito, e engade como proba que o costume de realizar sacrificios humanos a espíritos acuáticos simbolizados por réptiles atopouse en culturas primitivas en todo o mundo. É posible que estas lendas sexan fósiles de antigos rituais deste tipo ou, como apunta Bois (2010: 244), o recordo de ritos nos que a muller era a sacerdotisa e, a serpe, o tótem. En calquera caso, o que sempre permanece nestes relatos é o seu carácter propiciatorio, cun compoñente de fertilidade. Fertilidade das mulleres, dos campos e dos animais. Josefina Loureiro Núñez<sup>21</sup>, natural da parroquia de Cereixo (A Estrada, A Coruña) lembra como, o día da festa, os veciños adoitaban levar a bendicir as varas de levar o gando. Ademais, se nunha casa enfermaba un porco, ofrecíanselle ó santo cacheiras ou patas de porco, para que intercedera na súa curación. Levábanselle tamén espigas de millo, para así propiciar que a colleita do gran dese ano fose boa. Sen dúbida, é tamén este o motivo polo que as serpes e os dragóns tenden a buscar o seu refuxio en acuíferos, covas e túmulos, lugares que están tamén intimamente vencellados á simboloxía da fertilidade.

Isto explicaría elementos discordantes como que se lle fagan ofrendas de alimentos ou cartos ós dragóns procesionais, pois, se o dragón representa o mal, o Inferno, ¿que motivo pode haber para alimentalo? Ten que haber necesariamente unha explicación, e esta pasa por recoñecer que o dragón procesional nalgún momento tivo que ser considerado como algo non necesariamente diabólico maligno. Probablemente sexa simplemente un exemplo máis do sincretismo que a relixión cristiá levou a cabo de maneira maxistral durante a súa

<sup>21</sup> O meu agradecemento a Josefina, así como á súa filla, Almudena Neira Lourerio, por esta información.

expansión, absorbindo e adaptando parte dos rituais das relixións as que se sobreimpoñeu, ó tempo que erradicaba outras. Estes rituais, adaptados ás novas cerimoniais, perderon ou mudaron o seu significado, e son os que aínda hoxe resultan ocasionalmente sorprendentes.

Explicaría tamén o sentido de mitos de creación nos que o deus masculino, deus celeste, derrota ó dragón, espírito da terra, nos momentos previos á existencia do mundo como o coñecemos. Nestas recreacións mesmo é posible albiscar o paso dunha relixión anterior, relacionada coa terra e a fertilidade, elementos femininos, a unha relixión na que o panteón está dominado polo deus masculino, celeste, señor do raio e do sol. A morte ritual do deus do caos pola intervención do deus solar é unha constante en numerosas relixións (incluída a hebraica), e pode interpretarse como unha batalla polo control do cosmos, no que os novos deuses, masculinos, derrocan ó vello sistema, feminino (Mittman & Dendle, 2012: 113).

De acordo con estes indicios, é posible que o mito do dragón e da doncela sexa o recordo dunha serie de crenzas prehistóricas, segundo as cales os espíritos das augas estarían simbolizados por grandes serpes, e serían os axentes que garantían a fertilidade de campos e animais. Nestas sociedades agrarias do pasado era de extrema importancia garantir, por tódolos medios posibles, que as colleitas fosen adiante, así como que o gando sobrevivise. A prosperidade do agro redundaba na prosperidade da comunidade e, pola contra, unha mala colleita podía ser determinante para a súa mesma supervivencia. Polo tanto, sería preciso non só traballar arreo para evitar a fame, senón tamén buscar a intercesión do mundo sobrenatural, o mundo dos mortos e dos devanceiros, por medio de ofrendas e sacrificios ós seus tótems. A presenza da muller quizais viñese dada pola súa obvia relación coa fertilidade, extensible á fertilidade de campos e gando. Eran intercesoras co deus, ou ben como sacerdotisas ou como ofrendas, se cadra para seren devoradas, pero posiblemente fose, máis ben, como esposas simbólicas. Deste xeito agardábase aplacar ó deus destrutor ou conseguir que intervira para garantir a prosperidade da comunidade: a princesa Andrómeda foi entregada a Ceto, Deianira, cortexada por Aqueloo, deus dos ríos. En Troia, as mozas en idade de casar facían un baño ritual no río Escamandro, ó que lle ofrecían a súa virxindade (Frazer, 1966: II: 162). E, da auga, ó inframundo, tamén simbolizado pola serpe e o dragón, tamén asociado coa muller. Nun exemplo que mestura os dous elementos, fai máis de cen anos Curtiss (1904: 336) recolleu un curioso ritual en Jûne, preto de Beirut, onde está o sepulcro de Al-Khdir. Alí hai unha cova artificial, chamada el-Bâtíyeh, desde a que se domina a igrexa de Mâr Jirjis<sup>22</sup>. A esta cova, nas festividades de San Xurxo, acudían as parellas que desexaban concibir, a bañarse na auga que enchía a cova ó subir a marea. Unha vez máis, outra aínda, auga e cova, dragón e fertilidade.

O camiño que nos achega ó mundo das crenzas tradicionais e das lendas, outrora limpo e concorrido, hoxe é cada vez máis difícil de distinguir: onde os nosos vellos vían con claridade, nós avanzamos a duras penas entre a maleza. O esquecemento crónico dese mundo, no que vivimos durante séculos, e milenios, lévanos inexorablemente cara unha ignorancia e unha pobreza da que xa non se poderá saír unha vez que os camiños pechen de todo. A interpretación que este estudio presenta é o resultado dos meus esforzos por

<sup>22</sup> Tanto Al-Khdir com Mâr Jirjis corresponden co San Xurxo occidental. Frazer (1966: 347-8) suxire que San Xurxo desprazou a un deus da primavera, polo que é tamén símbolo de fertilidade e ás veces confúndese co *Green Man*.



abrir paso, fouciño en man, por onde coidei que discorría o camiño orixinal. Desde este punto do sendeiro, a perspectiva dos elementos que conforman estas lendas de dragóns e doncelas non é aínda completamente nítida, pero outros máis espertos poderán ver máis aló do que eu vin, e volveremos reflexionar sobre as mozas que se entregan ós dragóns e sobre as xenas e mouras que viven en fontes, ríos e castros. Para os máis afoutos, aínda queda a opción de achegarse a estes lugares e ver de conversar coas doncelas mesmas sobre este tema. Se hai quen ouse, sabemos que o castro de Barán e o de Santa Tegra teñen aínda cadansúa moza sen desencantar.

### Bibliografía

- ALBRIGHT, William F. (1919): «The Mouth of the Rivers». *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 35 (4): 161-195.
- ALDROVANDI, Ulises (1639): *Serpentum et Draconu Historiae*. Bononiae, sumptibus M. Antonij Berniae.
- ÁLVAREZ PEÑA, Albert (1999): *Immortal Monster. The Mythological Evolution of the Fantastic Beast in Modern Fiction and Film*. Greenwood Press, London.
- BOIS, Giles J. C. (2010): *Jersey Folklore and Superstitions, Volume Two: A Comparative Study with the Traditions of the Gulf of St. Malo (the Channel Islands, Normandy and Brittany), with reference to World Mythologies*. Author House, Central Milton Keynes.
- BOUZA BREY, Fermín (1982): *Etnografía y folklore de Galicia*. Edicións Xerais de Galicia, Vigo.
- BROWN, R. Grant (1921): «The Pre-Buddist Religion of the Burmese». *Folklore* 32 (2): 77-100.
- CARO BAROJA, Julio (1979): *La estación de amor*. Taurus Ediciones, Madrid.
- CARRÉ ALVARELLOS, Leandro (196?): *As lendas tradizionaes galegas*. Museo de Etnografía e História, Porto.
- CAXTON, William (1483): *The Golden Legend (Aurea Legenda), compiled by Iacobus de Voragine*. Fordham University, Nova Iorque [<http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend>. Consulta de 02-10-2012].
- COLBURN, Henry (1826): *The London Literary Gazette and Journal of Belles Lettres, Arts, Sciences, Etc*. Colburn, London.
- DEMPSTER, Miss (1888): «The Folk-Lore of Sutherland-Shire». *Folklore* 6 (3): 149-189. *Encyclopedia Mythica* [<http://www.pantheon.org>. Consulta de 22-09-2013]. *English Encyclopedia*. Slot Webcommerce Bv. [<http://www.encyclo.co.uk>. Consulta de 22-09-2013].
- FERNÁNDEZ NAVAL, Francisco X. ; LONGUEIRA, Maribel (2003): *Muros: ronsel de pedra, espiral de mar*. Deputación da Coruña.
- FRAZER, James George (1966): *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. MacMillan, London.
- GILMORE, David D. (2003): *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Clodio (2003): *A coca e o mito do dragón*. Edicións Ir Indo, Vigo.
- GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (1995): *Lendas galegas de tradición oral*. Galaxia, Vigo.
- (2006): «San Xurxo de Cereixo, A Estrada, e en Gonte, Negreira, de guerreiro mártir a patrón dos animais». In Vázquez González, Benxamín. coord. *Tempos de Festa en Galicia I*. Fundación Caixa Galicia, 267-311.
- GUTCH, Mrs. (1952): «Saint Martha and the Dragon». *Folklore* 63 (4): 320-42.
- HACKETT, William (1853): «Porcine Legends». *Transactions of the Kilkenny Archaeological Society* 2 (2): 303-310.

- HENSON, Clyde E. (1957): «Ritual Elements in Mississippi River Petroglyphs». *Folklore* 68 (3): 405-410.  
*Internet Sacred Text Archive*. Evinity Publishing INC. [<http://www.sacred-texts.com/etc/ddl/ddl16.htm>. Consulta de 22-09-2013].
- LAWRENCE, William Witherle (1918): «The Dragon and His Lair in Beowulf». *PMLA* 33 (4): 547-583.
- LERATE, Luis (ed.) (1984): *Edda Menor de Snorri Sturluson*. Madrid, Alianza Editorial.
- LINDOW, John (1982): «Swedish Legends of Buried Treasure». *The Journal of the American Folklore* 95 (377): 257-279.  
*Linkmesh* [[http://pictures.linkmesh.com/dragons/hawaiian\\_dragon.php](http://pictures.linkmesh.com/dragons/hawaiian_dragon.php). 12-01-2014].
- LYON, D. G. (1895): «On the Text of Job XXVI, 12, 13». *Journal of Biblical Literature* 14 (1/2): 131-135.
- MITTMAN, Asa Simon; DENDLE, Peter. ed. (2012): *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*. Ashgate, Farnham.
- REIGOSA, Antonio (2005-2015): *Galicia Encantada: Enciclopedia de fantasía popular de Galicia* [[http://www.galiciaencantada.com/dentro.asp?c=4&id=1550&n=a\\_lagoa\\_da\\_serpe\\_de\\_pena\\_trevinca](http://www.galiciaencantada.com/dentro.asp?c=4&id=1550&n=a_lagoa_da_serpe_de_pena_trevinca). Consulta de 01-04-2013].
- RISCO, Vicente (1994): *Obras completas*. Galaxia, Vigo.  
«Saint Pol et le dragon» [<http://batz-decouverte.pagesperso-orange.fr/StPol.htm>. Consulta de 22-09-2013].
- SIMPSON, Jacqueline (2001): *British Dragons*. Wordsworth Editions & The Folklore Society, London.
- SUHR, E. G. (1969): «The Daughter of the Dragon». *Folklore* 80 (1): 1-11.  
*Te Ara: The Encyclopedia of New Zealand*. Manatū Taonga Ministry for Culture and Heritage, Wellington [<http://www.teara.govt.nz/en/taniwha>. Consulta de 12-01-2014].
- TOWRIE, Sigurd (1996-2015): *Orkney Jar* [<http://www.orkneyjar.com/folklore/stoor.htm>. Consulta de 10-02-2013].
- WESTROPP, T. J. (1910): «A Folklore Survey of County Clare (Continued)». *Folklore* 21 (4): 476-487.
- WESTROPP, Thomas Johnson (1913): «County Clare Folk-Tales and Myths, II (Continued)». *Folklore* 24 (2): 201-212.