



"O inicio da renovación". (Debuxo do Autor)

ANTONIO G. RODICIO

Naceu en Santiago de Cerredá, Ourense, en 1960.

Catedrático de Álgebra na Facultade de Matemáticas da Universidade de Santiago. É autor de múltiples artigos de investigación en matemáticas, publicados en revistas de máximo prestixio internacional.

Asimismo, é autor do traballo "Vía Romana de Astorga a Ourense por el castro de Litoria", publicado no Boletín Auriense (1995).

Lendas



Antonio G. Rodicio

entro do imaxinario popular galego, os mouros ocupan unha posición destacada. Estes seres míticos aparecen relacionados cos lugares caracterizados por presentar signos de actividade cultural no pasado, sexa esta actividade real ou imaxinaria. Así se di que viven nos castros, mámoas, ruiñas de construcións antigas en xeral e tamén en covas, canteiras, proximidades de penedos con formas estranas, etc.¹. Estas e outras construcións antigas sonlles frecuentemente atribuídas, dándose a circunstancia de que tal atribución soe ser signo da grande antigüidade da dita construción, como

ocorre por exemplo coas pontes e calzadas romanas².

Os relatos relativos aos mouros abundan por toda Galiza³, e entre eles destacan as lenda que vinculan a serpe coa moura, e particularmente as que trata de mouras encantadas en forma de serpe. A pesar desta abundancia, moi pouco se ten avanzado, ao menos até onde nós coñecemos, no estudo destas lendas desde o punto de vista psicolóxico. Mar Llinares⁴ ten feito algúns intentos de interpretación neste sentido, e Buenaventura Aparicio⁵ recolle os seus argumentos, levándoos apenas un pouco máis

alá. Ambos autores, baixo o que parece unha influencia indirecta das ideas de Freud relativas á sexualidade, conclúen que a transformación da moura en serpe simboliza a aparición da sexualidade feminina activa, salvaxe, que o home debe dominar, e que unha vez efectuado o desencantamento, por medio dunha realización de tipo sexual, a moura convértese nunha muller sometida, e apta para o matrimonio. A idea é polo tanto que o home teme a sexualidade feminina, teme o seu poder de seducción, e tende a facer todo o posíbel por controlala, sometela, reprimila.

1. Mar Llinares García, "Mouros, ánimas, demonios", Akal, Madrid, 1990, páx. 77.

2. Ver: Elisa Ferreira Priegue, "Los caminos medievales de Galicia", Anexo 9 do Bol. Auriense, Ourense, 1988, páx. 30, e Xosé Manuel Caamaño Gesto, "As vías romanas", Museo do Pobo Galego, Santiago, 1984, páx. 41.

3. Ver, por exemplo, o artigo de José Manuel Hidalgo Cuñarro, "El tema de la serpiente en el NO. Peninsular", El Museo de Pontevedra, tomo XXXV, 1981, ou o libro xa citado de Mar Llinares.

4. Op. cit. e tamén "Os mouros no imaxinario popular galego", Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 1990.

5. Buenaventura Aparicio Casado, "La 'moura-serpe' en el contexto de l matriarcalismo galaico", Pontevedra (Revista de Estudios Provinciales), Nº 11, 1995.

Despois de formar parte dunha comunidade da Galiza rural (que é de onde veñen estas lendas) durante toda a nosa infancia e adolescencia, non imos ser nós quen contradiga a veracidade desta idea, a pesares das nosas reticencias en canto ao camiño seguido para chegar á súa formulación. Tal represión existe, sen dúbida algunha, por parte do home; e non só sobre a muller, senón tamén sobre si mesmo. Sen embargo, consideramos que quedarse só no simbolismo sexual e co aspecto represivo, sería desvirtuar o verdadeiro significado; o que, ao noso entender, está relacionado con importantes problemas que a civilización occidental aínda ten pendentes de solución.

Consideramos, polo tanto, demasiado restrictivas as interpretacións en base á psicoloxía freudiana, e neste artigo tentaremos ampliar o ángulo de visión deste sistema (excesivamente polarizado cara o instinto sexual) botando mao da psicoloxía de Jung (tamén chamada *psicoloxía analítica*; termo que non debe ser confundido con *psicoanálise*, que se aplica ás teorías de Freud e os seus seguidores). Deste modo, se ben non pretendemos chegar a nada definitivamente inamovíbel, tocaremos aspectos que os dous autores antes mencionados deixaron inéditos e

avanzaremos un paso máis polo camiño que eles emprenderon.

Para simplificar a exposición, e anque ocasionalmente faremos referencia a outras lendas, o noso obxectivo é tratar de desentrañar o significado dunha en concreto, a que a nós nos desperta maior interés. Referímonos á seguinte, proporcionada por Rubén García a Florentino Cuevillas⁶, que é quen a relata:

“Encima da pila (refírese a unha pila megalítica emprazada nun lugar alto perto da aldea de Francelos, pertencente ao termo municipal e parroquia de Ribadavia)

púñase ás veces unha moura que peiteaba os seus cabelos cun pente de ouro. Eran moitos os que de lonxe a viran, pero ninguén se achegou a ela polo temor que inspiran as cousas que non son do noso mundo. Pero un día, un mozo máis valente que os demais se achegou até alí, e entablou conversación coa moura, quen lle contou que tanto ela como un grande tesouro que lle pertencía estaban encantados, e que se el quería axudarlle viñera unha noite que determinarían, e que se lle presentaría en figura de serpe cun caravel na boca, e que el, que estaba demostrando grande



Chan da Moura

Pia da Moura



6. Florentino López Cuevillas, “Sobre la mitología y las costumbres relativas a tras pilas megalíticas del Ribeiro de Avia”, Cuadernos de Estudos Galegos, 9 (1954), páx. 186.

valor polo simple feito de manter aquela conversación, non tería que facer outra cousa que deixarse abrazar polo reptil e retirar cos seus beizos o caravel que a serpe levaría na boca. Foi o mozo á pila onde a moura soía peitearse na noite que sinalaron; apareceu o reptil co caravel na boca, tal e como llo anunciaran, avanzou até el, envolveuno nos seus aneis e presentoulle, perto dos seus beizos a flor para que el lla arrebatara, pero o mozo, ao verse naquela situación, sobrecollido de medo ou de asco, soltouse violentamente da serpe, que caeu morta, e no mesmo instante o monte no que estaban tremeu cun ruído enorme, e fíxose chao como está hoxe, e como recordo de tal suceso inda se chama a aquel sitio Chao da Moura". Posto que as teorías de Jung non parece que poidan considerarse inda como ben coñecidas, vémonos obrigados, coa finalidade de introducir a linguaxe que empregaremos posteriormente, a comezar falando moi brevemente de algún dos seus conceptos⁷.

O termo *ego* designa o centro da conciencia, é dicir, a parte de nós mesmos coa que nos identificamos conscientemente. A totalidade dos fenóme-

nos psíquicos que nun momento dado non forman parte do ego, constitúen o *inconsciente*. A maior orixinalidade de Jung consiste en ter introducido máis alá do inconsciente individual ou persoal (formado polos materiais do reprimido durante a historia de cada persoa), estudado por Freud, o inconsciente colectivo, que nace novamente na estrutura cerebral de cada individuo. Esta parte profunda da psique parece estar constituída por motivos mitolóxicos ou imaxes primordiais, aos que Jung denominou *arquetipos*, que aparecen como patróns básicos intemporais da experiencia humana, repetíndose idénticos a si mesmos nos mitos dos diferentes povos (de feito, toda a mitoloxía pode considerarse como unha especie de proxección do inconsciente colectivo), no folclore, nos contos de fadas, e tamén nos soños das persoas actuais⁸.

A psicoloxía junguiana ten por obxectivo que o home entre en contacto co seu inconsciente para que, facéndose cargo dos contidos reprimidos do inconsciente persoal, e tomando conciencia das exixencias dos arquetipos nel, poda acceder á totalidade da súa personalidade consciente e inconsciente, o que Jung

denomina o *Si-mesmo*. Isto é o chamado *proceso de individualización*, proceso gradual que implica unha crecente percepción da nosa realidade psicolóxica única, incluíndo fortalezas e limitacións persoais, e ao mesmo tempo unha apreciación máis profunda da humanidade en xeral⁹. A meta é a autorrealización, é dicir, o chegar a desenrolar e plasmar no mundo o individuo potencial que, en proxecto, levamos dentro e que busca ser recoñecido e expresado a través do ego ao longo de toda a nosa vida.

Un dos conceptos máis importantes para o noso estudo é a *ánima*. Da mesma forma que cada home ten cromosomas e hormonas femininos recesivos, tamén ten un grupo de rasgos psicolóxicos que forman o elemento feminino minoritario da súa personalidade. Este aspecto feminino do home é a *ánima*, que aparece nos soños con figura de muller, e se proxecta nas mulleres reais coas que mantén relacións sentimentais (análogamente, cada muller ten dentro de si un compoñente masculino minoritario: o *ánimus*). A *ánima* está estreitamente vinculada coa esfera dos sentimentos, e é a fonte da creatividade e a intuición. É o arquetipo da vida

7. A mellor introducción ás ideas de Jung é o libro do propio Jung e algúns dos seus colaboradores, "O home e os seus símbolos", Paidós, Barcelona, 1995, concebido como obra de divulgación destinada ao grande público. quen se queira informar sobre a xénese desas ideas pode ler o libro de Anthony Stevens "Jung ou a búsqueda da identidade", Debate, 1994. Para quen desexe ter unha completa panorámica do sistema junguiano, un bon libro é o de Jolande Jacobi "A psicoloxía de C. G. Jung", Espasa-Calpe, 1976. Todo elo sen excluír a lectura directa das obras de Jung, que boa parte foron traducidas ao castelano, en particular a súa autobiografía "Recordos, soños, pensamentos", Seix Barral, 1991.

8. Daryl Sharp, "Lexicón Junguiano", Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1994, páx. 105.

9. *Ibid.*, páx. 107.



Encima da pila púñase unha moura que peiteaba os seus cabelos cun peite de ouro. Eran moitos os que a viran de lonxe, mais ninguén se achegou a ela polo temor que inspiran as cousas que non son do noso mundo.

mesma, pois anque o home está xeralmente convencido de que a vida lle chega a través do entendemento, a realidade é que lle chega a través do mundo afectivo: *“o home rixe a vida polo entendemento, pero a vida vive nel pola ánima”*¹⁰.

O desenrolo da ánima nun home, que se reflexa exteriormente en como se relaciona

coas mulleres e dá a medida da súa evolución espiritual, pasa por varias etapas, estadios, ou niveis a medida que a vida transcorre. Jung distinguiu catro, que personificou como Eva, Helena, María e Sofía¹¹. O primeiro estadio, Eva, describe un estado de inconsciencia no que a ánima non está verdadeiramente diferenciada da imaxen da nai. O segundo nivel, Helena

de Troya, anque se refire a un eros aínda predominantemente sexual, representa un grado máis alto de beleza e valores estéticos, no que a muller xa posúe algúns valores individuais. A terceira etapa, María (a mai espiritual), eleva o eros á categoría de devoción espiritual. Tamén é este o estado de María Creadora, a musa inspiradora que coopera co home no desenrolo da súa obra creativa¹². O cuarto nivel (moi raramente alcanzado no desenrolo psíquico do home moderno) é o de Sofía, a personificación feminina da sabiduría divina, e nel a ánima funciona como guía da vida interior levando á conciencia os contidos do inconsciente.

Despois destes preliminares sobre a psicoloxía de Jung, podemos empezar xa a desenrañar o significado da nosa lenda. Sobre o tema xeral dos

10. C. G. Jung, “Recordos, soños, pensamentos”, pág. 410.

11. C. G. Jung, “A psicoloxía da transferencia”, Editorial Paidós, Barcelona, 1993, pág. 36.

12. C. T. B. Harris, “A castración do unicornio: ao encontro da identidade masculina”, Gaia Ediciones, Madrid, 1998, pág. 232.

A tradición cristiana non se queda máis que co aspecto negativo e maldito da serpe, que non é outra que a que tentando a Eva no paraíso provocou a caída, sendo por iso condenada a reptar e convertida nun obxecto de repulsión.



mouros nada engadiremos polo momento ao xa dito por Mar Llinares, no sentido de que *“os mouros non son nada en si mesmos senón que serven para expresar simbólicamente conceptos como o de humanidade: mouro como non humano; alteridde: mouro como <o outro>; a idea da muller: moura como supermuller atractiva pero perigosa, e tantas outras cuestións que preocupan ás sociedades humanas. Polo menos non poden expresar nada alleo ao mundo campesiño galego, senón polo contrario, o que lle é peculiar e ademais resulta conflictivo ou preocupante”*¹³. A traducción destas afirmacións en linguaxe psicolóxico é que os mouros e o seu mundo son proxeccións inconscientes colectivas do mundo campesiño galego.

Idea que se ve reforzada ao observar que nas relacións entre os humanos e os mouros, estes *“sempre cumpren a súa parte, e cando se produce a interrupción da relación, sempre é o humano quen falla”*¹⁴, afirmación que se pode aplicar literalmente ao inconsciente: *“o inconsciente é natureza que nunca engana: só nós nos enganamos”*¹⁵. E xa máis concreta-

mente, na lenda que nos ocupa a moura non é outra cousa que unha proxección da ánima.

A ánima ten dous aspectos: benévolo e maléfico (ou negativo). Son malévolas as *lorelei* da mitoloxía alemá, espíritos das augas, quen cos seus cantos atraen aos homes cara a morte¹⁶. O mesmo pode dicirse das sereas que tenta-

13. “Mouros, ánimas, demonios”, páx. 86.

14. *Ibid.*, páx. 83.

15. C.B. Jung. “Símbolos de transformación”, Ed. Paidós, Barcelona 1993, Páx. 87.

16. M. L. von Franz, “O proceso de individualización”, en “O home e os seus símbolos”, páx. 178.



Entre as actividades máis frecuentes das mouras están as de lavar, fiar e tecer. Fiar e tecer simbolizan a creación e a vida nos seus aspectos de conservación e multiplicación, pero sobor de todo son símbolos do destino.

todo o que rixe o noso destino ou intervén nel²⁰. As Moiras na mitoloxía grega e as Parcas na romana²¹, eran fiadoras que decidían o destino dos homes. E da mesma forma manexa a ánima, mentras sexa inconsciente, os fíos da nosa vida.

Na nosa lenda a moura aparece peiteando os seus cabelos cun peite de ouro, e neste caso o cabelo parece un claro símbolo de seducción, de atracción, de incitación a ser tida en conta; anque non se deben esquecer outras posibilidades²²: manifestación enerxética, representación da forza vital, dos bens espirituais do home, etc. Por outra parte, a moura, é dicir, a ánima é vítima dun encantamento, o que desde o punto de vista simbólico é²³ unha redución a un estadio inferior, unha metamorfose descendente, que

ron feitizar a Ulises na Odissea. Este aspecto negativo aparece tamén en algunhas lendas galegas¹⁷. Sen embargo no presente caso, o aspecto é claramente positivo (o problema é que a parte humana non está á altura das circunstancias).

Entre as actividades máis frecuentes das mouras están as de lavar, fiar e tecer¹⁸. Fiar e tecer simbolizan a creación e a vida nos seus aspectos de conservación e multiplicación ou crecemento¹⁹, pero sobre todo son símbolos do destino, de

17. Mar Llinares, op. cit., páx. 153.

18. Ibid., páx. 137.

19. J.-E. Cirlot, "Diccionario de símbolos", Editorial Labor, Colombia, 1994, páxs. 240 e 428.

20. J. Chevalier, A. Cheerbrant, "Diccionario dos símbolos", Editorial Herder, Barcelona, 1991, páx. 982.

21. Joël Schmidt, "Diccionario da mitoloxía grega e romana", Editorial Larousse, 1995, páxs. 168, 187.

22. J.-E. Cirlot, op. cit., páx. 111.

23. Ibid., páx. 183.

pode consistir (como no caso que estamos considerando) na conversión dunha persoa en animal. Evidentemente o seguinte paso que temos que dar é enterarnos do significado que podemos atribuír ao animal en cuestión, a serpe, cousa en verdade nada fácil debido á grande complexidade de tal símbolo.

A tradición cristiana, e con ela a nosa cultura, non retivo, polo xeral, máis que o aspecto negativo e maldito da serpe, que non é outra que a que tentando a Eva no paraíso provocou a caída, sendo por elo condeada a reptar e convertida nun obxecto de repulsión. Para San Agustín, por exemplo, esta serpe tentadora é a imaxinación, que se presenta a Eva (a concupiscencia ou sensibilidade) e corrompe a Adán (a vontade)²⁴. Sen embargo nas chamadas culturas primitivas que aínda sobreviven sobre o planeta, permaneceu como un arquetipo completo que mantén vivas e recoñecidas as súas valencias positivas. E así, un neno indio ou africano, non ten obrigatoriamente medo da serpe, incluso a pesar de que as estruturas modernas recentemente implantadas tenten enmascararlle o seu semblante tradicional²⁵.

Falando con maior xeneralidade pódese considerar como o símbolo por antonomasia da enerxía, da forza pura, susceptible de múltiples manifestacións tanto creativas como destructivas, e de aí as súas multivalencias e ambivalencias. De toda a variedade de significados e posibilidades de interpretación, restrinxirémonos aquí a comentar brevemente os que nos parecen máis relevantes para o noso estudo.

Segundo Keyserling²⁶, a serpe representa a capa da vida máis profunda, o depósito, o manantial do que proveñen todas as manifestacións, a forma na que a vida do baixo fondo se reflecta na conciencia diurna; e precisa: *“os caldeos tiñan unha soa palabra para a vida e serpe”*. Tamén René Guénon²⁷ afirma que o simbolismo da serpe está ligado á idea mesma da vida. Segundo el, en árabe a serpe é *el-hayyah* e a vida é *el-hayâh* e *El-Hay*, un dos principais nomes divinos, débese traducir por “o Vivificante”, o que dá a vida ou o que é o principio dela.

Pola súa capacidade de parecer rexuvenecer ao mudar de pel todos os anos, é símbolo de rexuvenecemento, de renovación e resurrección.

Este é o motivo de que a serpe sexa o emblema do deus grego Asclepio ou Esculapio²⁸. As persoas que querían curarse no seu santuario de Epidauro, pasaban por un proceso de incubación. Primeiro dábanse un baño, que se supuña purificaba tanto a alma como o corpo. Despois de ofrecer algúns sacrificios preliminares, os incubantes tendíanse nun diván e durmían. Se eran afortunados, tiñan un soño sanador; se eran máis afortunados, mordíaos unha serpe durante a noite²⁹.

A psicoloxía profunda ve na serpe un símbolo animal que se remonta a un pasado inmemorial da terra e, como o formula Ernest Aeppli³⁰, *“habita nunha zona inasequibel da natureza... unha imaxen de enerxías especiais, primitivas. Tamén representa, segundo toda experiencia psicolóxica, un grande símbolo de enerxía psíquica. Quen en soños se atopa coa serpe, atópase con forzas que brotan das profundidades da alma alleas ao ego, tan antigas, podería dicirse, como este animal mesmo de tempo inmemorial”*.

Tamén Jung fai referencia ao aspecto enerxético cando di³¹ que a serpe (ao igual que

24. Mario Praz, “O pacto coa serpe”, Fondo de cultura Económica, México, 1988, páx. 444.

25. J. Chevalier, A. Cheerbrant, op. cit., páx. 937.

26. Ibid., páx. 926.

27. René Guénon, “Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada”, Editorial Paidós (Paidós Oriental, 47), Barcelona, 1995, páx. 114.

28. Joël Smidt, op. cit., páx. 40.

29. Daryl Sharp, op. cit., páx. 175.

30. H. Biedermann, “Diccionario de símbolos”, Editorial Paidós, Barcelona, 1993, páx. 423.

31. “Símbolos de transformación”, páxs. 193 e 336.

outros símbolos teriomórficos: leóns, touros, cas...) se refire a manifestacións inconscientes da libido. E neste punto é necesario aclarar que o termo *libido* ten para Jung un significado moito máis amplo que para Freud, pois mentras este a identifica coa enerxía sexual, aquel considérraa como enerxía psíquica en xeral, que se pode manifestar certamente como impulso sexual, pero tamén como impulsos e anhelos de outro tipo: poder, fame, odio, relixión, evolución, creación, etc.³². Así o simbolismo fálico que os freudianos soen atribuír á serpe, significando con elo o órgano sexual masculino, ten no sistema junguiano un significado radicalmente máis amplo: *“un símbolo fálico non significa o órgano sexual, senón a libido, e igualmente cando aparece claramente como tal, non alude a si mesmo, senón que representa un símbolo da libido”*³³.

Por outra parte, para Jung³⁴ *“a serpe é o representante do mundo do instinto, e por certo que dos procesos vitais que máis inalcanzábeis*

resultan psicoloxicamente. Os soños con serpes, bastante comúns, indican sempre unha discrepancia entre a actitude da conciencia e o instinto. En tal conflito, a serpe personifica o ameazador”. E tamén³⁵ *“a serpe encarna a psique inferior; o psiquismo obscuro, o inconsciente, o que hai de raro, incomprendible, monstruoso en nós, o que se pode alcanzar; enemigo de nós mesmos, capaz de nos poñer por exemplo mortalmente enfermos”*. Ademais, comentando un soño no que o soñante se debe deixar morder na pantorrilla por unha serpe³⁶, faise eco do aspecto renovador afirmando que a representación da transformación e a renovación mediante a serpe é un arquetipo ben coñecido.

Unha vez analisado o simbolismo da serpe xurde a interpretación. Posto que a serpe representa o mundo instintivo, o significado da lenda é que para que podamos liberar o feitizo o noso lado feminino (e falo aquí como individuo do sexo masculino) e entón este poida ofrecernos os tesouros que pecha, o que

temos que facer é aceptar os instintos. Polo que se refire ao instinto sexual seguramente a forma máis clara de expresar isto é coa seguinte frase de Reich³⁷: *“ás necesidades naturais de pracer aplícase o principio da liberdade, en outras palabras, o vivilas”*. Pero o instinto non se reduce só á sexualidade, e para obter toda a información que a lenda proporciona, aínda temos que nos enterar do significado da flor que o mozo debería ser capaz de tomar da boca do reptil. O simbolismo principal é o que a representa como unha figura arquetípica da alma, como un centro espiritual³⁸; dito na linguaxe junguiano, *“a flor é un símbolo do Si-mesmo, da totalidade psíquica”* e tamén, *“a flor é a súa parte feminina, que debe desenrolar para poder liberar a súa ánima”*³⁹. A interpretación da lenda é agora completa: a totalidade só pode ser alcanzada cando se vence a repugnancia ante o mundo instintivo; sendo esta tamén a condición para sacar á ánima do inconsciente, e tomar así posesión do tesouro que pecha.

32. Ibid., páx. 141: “se ben o termo libido introducido por Freud en modo algún carece de connotación sexual, débese rexeitar unha definición exclusiva e unilateralmente sexual deste concepto”, páx. 193: “a sexualidade non é o único instinto, nen o instinto se identifica pura e simplemente coa sexualidade”.

33. Ibid., páx. 234. A diferente amplitude otorgada ao concepto da libido é unha das diferencias fundamentais entre os sistemas de Jung e Freud (outra é a xa mencionada do inconsciente colectivo), e de feito foi o que determinou o fin da colaboración entre ambos personaxes. Ao longo de “Símbolos de transformación” atopará o lector suficiente evidencia de como o simbolismo de tipo sexual pode non aludir directamente á sexualidade: “do mesmo modo como non é posíbel tomar ao pé da letra as metáforas sexuais da linguaxe, tampouco cabe facelo coas correspondentes analoxías nos procesos instintivos, síntomas e soños” (páx. 141).

34. Ibid., páx. 397.

35. C. G. Jung, “Los complejos y el inconsciente”, Alianza Editorial, Libro de Bolsillo 155, Madrid, páx. 417.

36. C. G. Jung, “Psicología y alquimia”, Santiago Rueda-Editor, Buenos Aires, 1957, páx. 160.

37. W. Reich, “La función del orgasmo”, Editorial Paidós, Barcelona, 1993, páx. 174.

38. J. Chevalier, A. Cheerbrant, op. cit., páx. 506; J.-E. Cirlot, op. cit., páx. 205.

39. Gabriela Wasserziehr, “Los cuentos de hadas para adultos”, Ediciones Endymion, Madrid, 1996, páx. 102.

Na simboloxía alemana, a moza que debe ser rescatada aparece en forma de serpe que se transforma en fermosa muller tan pronto como reciba un bico. Nunha destas lendas a muller ten corpo de serpe somentes da cintura para abaixo, sendo o resto do corpo completamente normal e de gran beleza e o desencadenamento consiste en darlle tres bicos nun tempo limitado.

Estamos polo tanto ante un simbolismo de redención, onde concretamente a redención ten que se efectuar por medio da superación dunha repugnancia. Tal simbolismo é típico, por exemplo, dos contos de fadas, contexto no que foi detalladamente estudado por M. L. von Franz⁴⁰, discípula e colaboradora de Jung. Nestos casos, apunta von Franz, *“a ánima aparece como animal porque non é aceptada”*⁴¹; e tamén, *“un animal maldecido necesita a axuda do heroe para saír do seu estado, non se pode liberar a si mesmo”*, é dicir que cando a ánima cae no inconsciente é imprescindible a colaboración do ego, ela non pode saír por si mesma, todo o máis que pode facer é seducir e atraer ao heroe para que veña no seu rescate.



Lendas como a que estamos considerando non son, desde logo, exclusivas do folclore galego. Na mitoloxía alemana, por exemplo, di Jung⁴³ que a moza que se ten que rescatar aparece a meudo en forma de serpe, que se transforma en fermosa muller tan pronto se lle dá un bico. Nunha destas lendas⁴⁴ a muller ten corpo de serpe somentes de cintura

para abaixo, sendo o resto completamente normal e de grande beleza, e o desencadenamento consiste en lle dar tres bicos nun tempo limitado. A Pesares de ser aquí a tarefa máis fácil que no caso que nos ocupa, tampouco o home consegue superar a repugnancia no prazo de tempo establecido.

40. Véase: M. L. von Franz, "Símbolos de redención en los cuentos de hadas", Editorial Luciérnaga, Barcelona, 1990, e "Érase una vez...", Editorial Luciérnaga, Barcelona, 1993.

41. "Símbolos de redención en los cuentos de hadas", páx. 96.

42. Ibid., páx. 66.

43. "Símbolos de transformación", páx. 367.

44. Ver: X. B. Saintine, "Mitología del Rin", Edicomunicación, Barcelona, 1988, páxs. 245-248.

Xa que desde o punto de vista junguiano o inconsciente actúa de modo compensatorio con respecto ao consciente a fin de manter o equilibrio psíquico, debéramos preguntar de que situación colectiva consciente é a compensación desta lenda. A resposta non é inmediata polo limitado da información: descoñecemos por exemplo quen encantou á moura, do que cecais poderíamos deducir o motivo do encantamento. Hai dous elementos sen embargo que poden vir na nosa axuda. O primeiro é o que sexa precisamente a moura o obxecto no que recae a proxección da ánima. O segundo é o entorno no que se desenrola a acción: acima dunha pila megalítica. Ambos elementos apuntan ao pasado pagano, e ás súas reminiscencias en etapas posteriores ao proceso de cristianización. Por unha parte, segundo sinala Mar Llinares⁴⁵, unha das características específicas dos mouros é que non son cristiáns. Isto se reflicte, por exemplo, en expresións populares como a que temos ouvido frecuentemente na nosa comarca natal (a antiga xurisdicción do mosteiro de Santo Estevo de Ribas de Sil) pola que se un neno non fose bautizado quedaría mouro, ou tamén a frase: *“téñolle tanto medo como Santiago aos*

mouros”, referida a algo que, pese ao que poida parecer a primeira vista, non produce temor nen preocupación. Por outra parte *“os mouros e as mouras encantados sempre habitaban e se facían presentes nas mámoas, nos castros, nos penedos e fontes que foron obxecto en tempos paganos dunha veneración especial”*⁴⁶; e polo que se refire ás pilas megalíticas, sábese a fe⁴⁷ ao menos en algúns casos, que estiveron relacionadas con cultos precristiáns.

Todo isto nos leva a pensar que a lenda ten relación coa violenta represión dos instintos que significou para o home occidental a implantación do cristianismo e a posterior doutrina da Igrexa, e cos intentos do inconsciente por compensar dita represión. Con respecto ao trauma psíquico que supuxo a implantación do cristianismo, o seguinte parágrafo de Jung relativo aos bárbaros xermánicos, é de aplicación, con leves modificacións, a toda Europa occidental: *“Só fai algo máis de mil anos que caemos desde os máis crudos comezos do politeísmo nunha relixión oriental altamente desenrolada, que levou ao espírito imaxinativo do semisalvaxe a unha altura*

*que non correspondía ao grao do seu desenrolo espiritual. Para manter de algunha maneira esa altura, por forza había que reprimir amplamente a esfera dos instintos. Por eso a práctica relixiosa e a moral adoptaron un carácter manifestadamente brutal, case maligno”*⁴⁸. O mesmo ven a dicir Guignebert⁴⁹ ao sinalar o abismo que separaba á cultura oriental na que se fraguaron os dogmas cristiáns, baseada nas sutilezas do pensamento grego, da cultura occidental, na que o latín non poseía tan sequera as palabras necesarias para expresar con exactitude os matices da lingua grega; abismo infranqueábel que obrigou a que Occidente tivese que se limitar a pechar a metafísica cristiá en formas herméticas e inmutábeis, aceptadas sen poder explicalas completamente, e a codificar rigurosamente a moral; o que permite afirmar a este autor que, en rigor, os occidentais xamais foron cristiáns. E en parecidos termos se expresa De Rougemont⁵⁰ ao se referir en concreto ao problema do matrimonio: *“O matrimonio non tiña para os antigos máis que unha significación utilitaria e limitada. Os costumes permitían o concubinato. Mentras que o matrimonio cristiano, convertén-*

45. “Mouros, ánima, demonios”, pág. 78.

46. Florentino Cuevillas, op. cit., pág. 185.

47. Op. cit., pág. 183, e tamén Fermín Bouza Brey, “A pía megalítica de Mougás e as prácticas adiviñatorias d Galiza antiga”, Bol. Real Acad. Galega, Ano XXVI, Outubro de 1931.

48. C. G. Jung, R Wilhelm, “El secreto de la flor de oro”, Paidós, Barcelona, 1990, pág. 62.

49. Ch. Guignebert, “El cristianismo antiguo”, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1988, págs. 193 e 206.

50. D. de Rougemont, “El amor y occidente”, Editorial Kairós, Barcelona, pág. 74.

dose nun sacramento, impuña unha fidelidade insopor-tábel ao home natural. Consideramos o caso do convertido pola forza. Situado a pesar seu nun marco cristia-no, pero privado dunha fe real, un home tal, fatalmente debía sentir en si como se exaltaba a sublevación do sangue bárbaro". Esta represión inicial, xunto coa exercida pola Igrexa ao longo dos 1.500 anos seguintes é, ao noso xuízo, o que inconscientemente trata de compensar através do simbolismo reflectido en lendas como a que nos ocupa. E que ese simbolismo conteña elementos precristianos é o natural dadas as circunstancias: *"a visión do mundo pagano ofrecía ao home maiores posibilidades de deixar vivir a súa ánima"*, para expresalo en frase de von Franz⁵¹.

Como fai notar Mar Llinares⁵², na maior parte destas lendas o intento de desencantamento remata en fracaso. E isto se corresponde plenamente coa realidade de que o feminino segue reprimido, rexeitado, desconectado da conciencia. Fel reflexo delo é a ambición desmedida que nos caracteriza, o afán de perfección que non leva a nengunha parte, a violencia que non deixa de asolar o mundo, a forma na

que devastamos o medio natural... Non hai dúbida de que a integración da ánima segue sendo unha asignatura pendente na cultura occidental.

Anque xa sen ánimo de nos estender máis, diremos que en outras lendas análogas á que consideramos, o desencantamento da moura convertida en serpe debe realizarse por métodos distintos: darlle un bico á serpe, golpeala cun pau, ofrecerlle unha cunca de leite, etc⁵³. Para a interpretación de tais lenda (que nós non faremos aquí) será útil ter en conta que estas son diversas variantes que pode presentar o simbolismo de redención, cada unha cos seus correspondentes matices, que foron amplamente consideradas no caso dos contos de fadas por von Franz⁵⁴.

E xa para finalizar aproveitaremos a oportunidade para deixar constancia dunha lenda que temos recollido na nosa terra natal, e que nos parece interesante en relación co tema da oposición entre a moura-serpe e o cristianismo que aquí vimos de tratar. Na época en que os mouros vivían na zona chamada "Pé de Home"⁵⁵ (na parroquia de Santiago de Cerreda, no concello de Nogueira de Ramuín) un home do cercano povo de

Vilar de Cerreda, viu a unha moura belísima lavando roupa e namorouse dela. Por máis que o tentou non puido falarlle, xa que en canto el se lle achegaba ela desaparecía. Pediu axuda ao cura do povo e este deulle un cordón bendito para que llo lanzase ao pescozo e así cambiaría de actitude. Unha vez feito esto puido casar con ela e tiveron dous fillos. Pero a moura sentiu nostalxia da súa vida anterior e un día foise. Sen embargo, todos os días en canto o pai se ía traballar, ela voltaba para coidar dos nenos e realizar as tarefas da casa; e como a casa estaba pechada, entraba por baixo da porta en forma de serpe. Enterado o pai voltou a pedirlle consello ao cura. Este deulle un recipiente con auga bendita encargándolle que rociase o interior da casa. Feito isto a moura non volveu nunca máis á casa. A xente di que inda hoxe hai descendentes vivos de aquela moura, e coñecen a esa familia como "a familia da Xé".

51. "Érase una vez...", páx. 180.

52. Mar Llinares, op. cit., páx. 152.

53. Ver Mar Llinares, op. cit., capítulo 9.

54. Ver "Símbolos de redención en los cuentos de hadas".

55. Esta é de feito unha das innumerábeis lendas de mouros relacionadas con este lugar, ás que facíamos referencia no noso artigo "Vía romana de Astorga a Ourense polo castro Litoria", Boletín Auriense XXV, páx. 133.