

Capítulo VI

ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS DEL PAPEL DE LA MUJER EN EL IMAGINARIO POPULAR GALLEGO

Mar Llinares García

Universidade de Santiago de Compostela

No creo que sea necesario señalar aquí las enormes posibilidades que ofrece el estudio de las relaciones de género en un lugar como Galicia, del que siempre se ha dicho, sin demasiadas bases por cierto, que constituye una especie de isla matriarcal dentro del panorama español. Este aspecto quizás pueda ser tratado más adelante, en el coloquio al hilo de los que vamos a exponer.

Las posibilidades de acceso al estudio antropológico de la mujer en Galicia son muchas. Por un lado, los estudios socioantropológicos de la situación de la mujer “real”, tanto en el pasado como en el presente. Los realizados hasta el momento son escasos, al menos desde una perspectiva antropológica, como veremos más adelante (ver nota 12).

Otra posibilidad, dentro de la que me incluyo, es el estudio de la dimensión imaginaria o simbólica de lo femenino en Galicia. En este punto voy a alejarme un poco del ámbito social que hemos venido tratando hasta el momento. Vamos a hablar de “cultura popular” (con muchas comillas), y ya no del ámbito general en que nos hemos movido hasta ahora. El concepto, o la diferencia entre cultura popular y cultura sin adjetivos es problemático, pero creo que podemos conformarnos ahora con una idea intuitiva o común de lo que es la cultura popular gallega. Dentro

de este apartado existen varias posibilidades de estudio del rol femenino, a partir de los materiales de los que se dispone.

Por un lado, el cuento popular, incluido el cuento maravilloso. A este respecto, hay que tomar ciertas precauciones derivadas de la propia naturaleza del cuento, y es que en general los motivos de los cuentos, y del cuento maravilloso en particular, son prácticamente iguales no sólo en España, sino en Europa¹.

También podría accederse al estudio de las ideas sobre el género en Galicia a través de los refraneros. ¿Qué habría que tener en cuenta en este caso? Que el refranero, como sin duda todas ustedes sabrán, proporciona sentencias adecuadas a todo tipo de situaciones, como lo que podremos encontraros informaciones contradictorias sobre toda clase de asuntos².

Los problemas con el cancionero son de otro tipo, derivados más bien de los recolectores que de la propia fuente. Los cancioneros están recogidos como colecciones de canciones, sin tener en cuenta y sin anotar quién canta, dónde, cuándo y a quién, con lo que, en el estado en que están recogidos, tienen limitaciones como fuente. De todos modos, y a veces basándose en la propia experiencia, es posible utilizar datos de canciones como apoyo para otro tipo de fuentes³.

En Galicia al menos existen también multitud de datos sobre “creencias populares” dispersas sobre el embarazo, el parto o la menstruación. El problema es que no fueron recogidas con una idea sistemática de que podrían formar cuerpo con otro tipo de creencias o relatos. La consecuencia es que poseemos a veces un caudal de “supersticiones” extrañas o curiosas que parecen surgir de la nada y que podrían proporcionar valiosa información sobre el mundo femenino.

¹Vid. Stith Thompson (1955): *Motif-Index of Folk Literature*, 1-6. Bloomington, para el cuento en todo el mundo. Para España, ver Espinosa, A. (1946): *Cuentos populares españoles*, I-III. Madrid. Para Galicia existen varias colaboraciones de cuentos. Véase por ejemplo, *Contos populares*. Vigo, 1983. Véase también el artículo de Aarne, A. (1970): *Pra recoller contos galegos*, EL MUSEO DE PONTEVEDRA, XXIV, Págs. 75-116, un intento de adaptar los índices de Thompsonal material gallego.

²Vid., por ejemplo, Moreiras Santiso, X. (1973): *Os mil e un refráns galegos da muller*. Lugo, o también Xesto López, X. (1976): *Refraneiro da muller*. Vigo.

³Además de las numerosas cantigas recogidas en revistas como el BOLETIN DE LA REAL ACADEMIA GALLEGA, vid. por ejemplo Lorenzo Fernández, X. (1973): *Cantigueiro popular da Limia Baixa*. Vigo; idem, (1932): *A muller no cancionero galego*, en: NOS, n° 98, págs. 26-30; n° 99, págs. 43-48; n° 100, págs. 66-69; Schubarth, D. y Santamarina, A. (1984): *Cancioneiro popular galego*. A Coruña.

La dirección por la que yo me he inclinado ha sido el estudio de lo que podríamos denominar “mitología popular”: en el caso de Galicia, los personajes más característicos de la mitología popular son los *mouros*, que viven en unos lugares determinados de la geografía gallega, y que incluyen una población femenina muy individualizada y fuertemente caracterizada.

Antes de ver con detalle las características de las *mouras* dentro de la mitología popular gallega, vamos a exponer brevemente las características generales de esta población imaginaria de Galicia.

Los *mouros* son los habitantes de ciertos lugares de la geografía gallega que se caracterizan por tener huellas o señales que son percibidas como pertenecientes a actividades culturales, tanto reales (restos arqueológicos) como no reales (marcas de erosión, rocas de formas extrañas), pero clasificadas como “no naturales”. Habría que señalar que existen otras denominaciones, como *encantos* (seres encantados), señores, o incluso indios y cosas más exóticas, pero la denominación más extendida es la de *mouros*, y va a ser la utilizada en aras de la comodidad.

Estos habitantes imaginarios se definen por varios rasgos: en primer lugar, son antiguos pobladores, en tiempos de guerras constantes. En algunos casos fueron expulsados por las siguientes poblaciones que ocuparon Galicia, o por el Apóstol Santiago, pero en muchos casos todavía viven aquí: “os mouros vivían no castelo e fixeron tres murallas para defenderse”, castro de Logoso, Folgoso, Dumbría. Además, son una raza distinta del campesino, son “otra clase de gente”. En algunas informaciones se expone una teoría de la sucesión de razas en Galicia: primero los *mouros*, luego los romanos o los franceses y por fin los españoles o los gallegos: “antes dos españoles houbo duas razas, unha os mouros e a outra non me acordo do nome”, Chao da Arca, Valadouro, Lugo. Pero existen al menos dos casos en los que se dice que una familia concreta descende de un matrimonio entre hombre y moura (y la forma en que se percibe y se explica es por medio del aspecto de las mujeres): se trata de los descendientes de un matrimonio entre un hombre y una *xacia* del río Marce, y de unas chicas de Goiáns “co pelo bermello, e outras morenas pero guapas igual”⁴.

⁴Vid. Castro López, R. (1929): *Reseña histórico descriptiva de la parroquia de Vilar de Ortelle y su comarca*. Págs. 45 ss., y Rodríguez Casal, A. (1974): *Carta arqueológica del partido judicial de Carballo de Bergantiños*. Pág. 50. Santiago, (Castro de Cances).

La vida de los *mouros* es idealmente opuesta a la de las personas: salen de noche y duermen de día y no son cristianos, aunque a la hora de hacer relatos concretos esta oposición ideal ya no está tan clara: los encuentros entre personas y *mouros* son a la luz del día, los *mouros* tienen iglesias propias, e incluso a veces se señala que han sido los constructores de alguna iglesia auténtica, es decir, una iglesia católica dedicada al culto: “contan que a igrexa a fixeron os mouros nunha noite”, Iglesia de San Martiño, Foz. Los *mouros* van a misa, bautizan a sus hijos e incluso a veces parecen estar organizados por parroquias⁵.

En cuanto a sus lugares de residencia, pueden ser agrupados en varios apartados. Primero, lugares donde no es posible la vida humana: bajo tierra, bajo el agua o dentro de rocas. En segundo lugar, restos arqueológicos o con restos de construcciones: castros, mámoas (o sea, túmulos megalíticos), petroglifos, puentes, molinos, canteras... Y por último, lugares naturales que por tener algún tipo de señal extraña son asimilados al apartado anterior: rocas agujereadas, con cazoletas, diaclasas, marmitas de gigante, etc.

Todos estos lugares, en general, están localizados no en las zonas de habitación humana (aldeas), ni en los campos de cultivo, sino más bien en zonas de monte o bosque situadas alrededor de las anteriores y que son visitadas para labores como recoger leña o apacentar el ganado.

Podemos decir entonces que los *mouros* no comparten el hábitat estrictamente humano, sino que tienen zonas propias de acción. Los encuentros con los *mouros* se producen cuando es el humano el que se acerca a ellos. Este hábitat propio de los *mouros* no es entonces humano, pero sí cultural, como podemos apreciar en la siguiente información, en la que se hace equivaler *mouros* a cristianos, en el sentido de “personas”: “as mámoas eran un destacamento dos mouros (...) A pedra foi feita por cristianos, porque os animais non a poideron facer”⁶. Los *mouros* son otra raza, y no hay continuidad ni histórica ni espacial entre *mouros* y gallegos.

⁵Villaverde Román, X. C. (1988): *Lendas de Moaña*. Pág. 40: “vivía en el monte un matrimonio de mouros, ella llamada Olga y él Xan. Tuvieron una hija que fue bautizada en Meira. Sobre las parroquias de mouros”: Valverde Filgueira, J. y García Alén, A. (1978): *Inventario de monumentos megalíticos*. EL MUSEO DE PONTEVEDRA, XXXI, págs. 49-130, Santa María de Limes: “a este lugar iban a oír misa os mouros da parroquia”, pág. 104.

⁶Rodríguez Casal, A. (1989): *La necrópolis megalítica de Parxubeira*. Pág. 19. A Coruña.

En cuanto a las actividades que realizan los *mouros*, y también resumiendo mucho, podemos señalar las más importantes.

La referencia más extendida es la que hace mención de su labor como constructores. Son los que construyeron los castros (poblados fortificados de la edad del hierro y de la época de la conquista romana), que en general son percibidos como construcciones de tipo militar, porque los “tiempos antiguos” eran épocas de guerras constantes. Construyeron también muchos túneles y cuevas que comunican entre sí de forma subterránea los lugares en los que viven, y trabajaron las piedras del monte, tanto haciendo petroglifos como dejando extrañas marcas y formas que en realidad se deben a la erosión, y que hacen que estas piedras se denominen hornos, bañeras, cunas, etc., de los *mouros*.

Las arcas (cámaras) de los túmulos megalíticos parecen ser una especialidad de las *mouras*, y las construyen trayendo las grandes losas en la cabeza o ensartadas en el dedo meñique cuando vienen hilando, a veces volando y con un niño pequeño en el regazo. Este tipo de figura es habitual también en otras regiones de España, como Cataluña o el País Vasco.

Su otra ocupación más extendida es ser guardianes de tesoros. También en este caso la mayoría de las menciones corresponden a una *moura* guardiana, que a veces se transforma en serpiente para alejar o probar al que se acerca para intentar desencantar el tesoro. Lo veremos con detalle más adelante.

Y por último realizan actividades semejantes a las humanas, aunque muchas veces la diferencia está en el hecho de que los instrumentos con que las realizan son de oro⁷. En estas ocupaciones se advierte una división del trabajo por sexos que reproduce la vida humana normal (normal en el contexto gallego, claro): las *mouras* cocinan, van a buscar agua, lavan la ropa, tejen, hilan, cuidan las gallinas. Cuando no se menciona el género se habla de moler el grano, trillar, ir a la feria, ir

⁷Entre otras menciones, vid. López Cuevillas, F. y Fraguas, A. (1955): *Los castros de la tierra de Saviñao*. III CONGRESO ARQUEOLÓGICO NACIONAL. Zaragoza, Castro de Illón, pág. 298 (cocinar); Castro de Castrillón, pág. 307 (coser); López Gómez, F. S. (1979): *O folklore do castro de Viladonga i da súa bisbarra*, XV CONGRESO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA. Zaragoza, Pág. 624 (buscar agua para las labores diarias); González Reboredo, X. M. (1971): *Folklore dos castros de Inicio*, en: GRIAL, IX, nº 31, pág. 21-30; Castro de Toldaos, pág. 24 (tejer); Castro de Santa Sabina, Santa Comba (moler); Ponte Tixoa, Silleda (mallar y cocer el pan); A Casa Vella, Toiriz, Silleda: “As penedas baixounas unha muller na cabeza, mentras nos brazos levaba unha roca na que iba fiando”.

a misa, etc. Pero lo que nunca se les ve hacer es trabajar la tierra, aunque poseen los aperos de labranza necesarios: yugos, gradas, azadas (de oro, por supuesto), vacas. Lo único relacionado directamente con las labores de la tierra que se les ve hacer es gradar, pero lo hacen en el agua: “gradaban os mouros na mañán de San Xoan, na poza onde cae a auga” (Salto do Toxa, Silleda). Esto, a mi entender, supone marcar una vez más las diferencias entre personas y *mouros*.

En cuanto a las relaciones que se establecen entre humanos y *mouros*, vamos a pasar un poco por encima y señalar tan sólo un par de cosas que afectan directamente a las *mouras*.

En primer lugar, una niña peina o despioja a una *moura*. A cambio recibe un atado con algo que no debe mirar hasta llegar a su casa. Por supuesto, no cumple esta condición, y cuando lo abre resultan ser excrementos o carbones. Cuando llega a casa descubre un fragmento que se había quedado en un pliegue y resulta ser oro. Si la niña vuelve junto a la *moura*, puede resultar muerta por haberla desobedecido⁸.

Luego están los partos de las *mouras*. En estos partos, los *mouros* solicitan la ayuda de una partera humana. Una vez nacido el niño, la partera debe lavarlo o untarlo con algún producto, y por descuido se moja un ojo con éste. Con este ojo ve a los *mouros* incluso cuando son invisibles o están de incógnito en público. El resultado final puede ir desde que le quiten el ungüento hasta que la dejen ciega o incluso la maten. Es curioso señalar aquí que los niños *mouros* no aparecen como protagonistas de ningún relato⁹.

Volviendo atrás por un momento, y para resumir lo visto y entrar ya en el mundo de las *mouras*, vemos que los *mouros* aparecen caracterizados como las figuras opuestas pero paralelas a los humanos. Si la vida humana se realiza a la luz del día, los *mouros* se desenvuelven por la noche; si el hombre es por definición un cristiano, los *mouros* no lo son, al menos según una caracterización ideal. Ocupan aquellos lugares en los que la vida humana es imposible o inconcebible. Obtienen

⁸Ver como ejemplo, Castro López, R., o. c., pág. 47.

⁹Vid. TERRA DE MELIDE, Santiago, 1933, Castro de Predouzos, pág. 84; Bouza Brey, F. y López Cuevillas, F.: *O Neixón*, BOLETÍN DE LA REAL ACADEMIA GALLEGA, XVI, Págs. 1, 32, 56, 76, 103, (pág. 107); Soto López, A. (1987): *As lendas mouras na bisbarra de Redondela*, en: GALLAECIA. nº 9-10, págs. 279-293 (pág. 287, nº 22).

todos los productos necesarios para la subsistencia, pero no se les ve trabajar la tierra, aunque sí realizan todas las actividades complementarias que también realiza la familia campesina. Y además poseen cantidades ilimitadas de oro. De oro mágico, que hay que desencantar mediante algunos procedimientos que no vamos a ver, excepto más adelante en lo referido directamente a las *mouras* guardianas. Este oro es lo que provoca las innumerables violaciones de túmulos y las excavaciones clandestinas en Galicia ya desde el siglo XVII¹⁰.

Las *mouras* tienen una parte muy importante dentro de la mitología popular. Son figuras más individualizadas, aunque comparten todas las características generales que acabamos de ver. Pueden llevar también nombres diversos, como señoras, señoritas, damas, etc., pero *mouras* es quizás el más extendido y va a ser el utilizado. Ahora pretendo poner de manifiesto todos aquellos aspectos que las *mouras* poseen de forma más específica, y que a mi entender las hacen aparecer en cierto sentido como paradigma de la mujer o de lo femenino dentro de la cultura popular gallega. Son mujeres de cabellos claros tendiendo a rojizos, de piel blanca y mejillas sonrosadas, que aparecen en muchas cantigas y en casi cualquier información al respecto como modelo de belleza femenina¹¹.

También son muy laboriosas: lavan, hilan, tejen, cosen, pero al mismo tiempo aparecen como peligrosamente seductoras y su elección como opción matrimonial puede resultar arriesgada.

Sería interesante ver, necesariamente de forma sucinta, cuál es la consideración de la mujer real en la cultura popular gallega. La bibliografía a este respecto hasta el momento no es demasiado abundante. Podríamos destacar el libro de María Xosé Queizán, *A muller en Galicia*, desde una perspectiva feminista pero sin datos de campo que permitan verificar sus aseveraciones, algunos estudios antropológi-

¹⁰Sobre todo lo anterior, además de los libros y artículos citados, ver con más amplitud Llinares García, M. (1990): *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Akal, Madrid.

¹¹Vid. por ejemplo las siguientes cantigas: “Vivan as nenas blanquiñas, /ás morenas parta un raio, /que por moito que se laven/parecen un pitocairo; Vivan totalas mulleres, /as blancas i as moreniñas: /eu, se me dan a escoller, /quedareime coas roxiñas”, en: Lorenzo, X. (1979): *Cantigueiro popular da Limia Baixa*. Pág. 163, nº 2.500 y 2.502. Vigo. En muchos de los relatos aparecen las *mouras* como “rubias”. En gallego, *rubia* significa precisamente roja o pelirroja, pero muchas veces se ha tomado por palabra castellana, con lo que al corregir el supuesto castellanismo del informante se utiliza la palabra *loira*, que significa “rubia”, de pelo dorado.

cos, como la tesis de Heidi Joan Kelley (1992), el libro de Lourdes Méndez (1988), el libro de Marcial Gondar sobre la situación de las viudas jóvenes en la zona costera de Galicia, algunos estudios históricos sobre la situación de la mujer (o mejor dicho, de algunos sectores de la población femenina, como las monjas, por ejemplo), en época medieval o moderna, y poco más¹².

En general, y a riesgo de simplificar en exceso y sobre todo de situarme en una perspectiva intemporal que quizás habría que revisar en la actualidad, la mujer aparece como una persona poco valorada, que realiza los trabajos que tienen menos valor desde el punto de vista masculino, que creo que sigue siendo el dominante. Las mujeres llevan la casa, cuidan de los animales menores (gallinas, conejos, cerdos), y realizan las labores agrícolas diarias, pesadas pero que no se consideran difíciles, como segar la hierba diariamente para alimentar al ganado. Cuando se trata de explotaciones de mayor importancia y en las que aparece la mecanización, parece que son los hombres los que se encargan de las tareas que requieren el uso de la maquinaria¹³.

A pesar de que todas las labores que realizan las mujeres suponen un gran gasto de tiempo y un considerable esfuerzo físico, me arriesgaría a decir que no son consideradas como tal “trabajo”, y los hombres (al menos en sus verbalizaciones), parecen inclinados a pensar que las mujeres se pasan el día de charla con las vecinas. Pero a la vez las conversaciones con los hombres hacen suponer que siempre “a que manda na casa é ela”, y como personas mandonas que mantienen al marido sometido aparecen las mujeres en muchos cuentos populares, por ejemplo. De hecho, en realidad no es raro que el marido que trabaja fuera de casa le entregue su sueldo a su esposa, llegando incluso a pedirle dinero para sus gastos cotidianos.

Nos encontramos entonces con una situación compleja. Por un lado, está lo que sigue siendo el ideal social, en el que la mujer sigue estando sometida al hom-

¹²Queizán, M. X. (1977): *A muller en Galicia*. Sada; Kelley, H. J. (1992): *Competition vs Cooperation: female self-imagen in a coastal Galician community*. Ann Arbor, Michigan; Méndez, L. (1988): « *Cousas de mulleres* », *campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo, 1940-1980)*. Barcelona; Gondar Portasany, M. (1991): *Mulleres de mortos. Cara a unha antropoloxía da muller galega*. Vigo. En el ámbito histórico, ver simplemente a título de ejemplo Pallares Méndez, M. C. (1993): *A vida das mulleres na Galicia medieval*. Santiago; Dubert, I. (1992): *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna. 1550-1850*. Sada.

¹³Vid. Iturra, R. (1988): *Antropología económica de la Galicia rural*. Xunta de Galicia.

bre, primero a su padre y luego a su marido, y por otra, la realidad (o al menos parte de ella) en la que la esposa controla por lo general la economía doméstica, pero es considerada trabajadora de segunda categoría. Pero este teórico poder económico parece no ponerse de manifiesto o no traducirse en la esfera pública. Aunque en la actualidad quizás habría que revisar un poco este aspecto, teniendo en cuenta, por ejemplo, la mayor presencia de la mujer en el movimiento asociacionista en el campo (de todos modos, lo pongo entre paréntesis porque no soy especialista en este ámbito)¹⁴.

El otro aspecto ideal de la vida femenina es el matrimonio. Aunque en muchas canciones se ponen de manifiesto las desventajas del matrimonio y se alaba la vida de soltería, quedarse soltera sigue siendo algo preocupante para las mujeres¹⁵. La otra premisa es tener hijos, porque sigue siendo un insulto llamar estéril a una mujer, llegándose incluso a utilizar la misma palabra que para las vacas: machorra, malrúa. Aunque es cierto que en la sociedad rural gallega no había ni hay excesivas dificultades para aceptar a una madre soltera (con algunas condiciones, como haber sido “engañada”, llevar luego una vida retirada, renunciar a la sexualidad excepto si se casa, y por supuesto tener sólo un hijo, aunque también habría que tener en cuenta la posición social de la mujer: se disculpan con más facilidad, por lo que parece, a las muy pobres y a las de buena posición), se valoran positivamente tanto la virginidad como por supuesto la fidelidad.

La mujer ideal es entonces la trabajadora, callada, madre fecunda y esposa fiel, que soporta con resignación al marido que le tocó en suerte y que no da que hablar. Pero dentro del matrimonio existe un componente sexual que por desgracia no ha sido estudiado desde el punto de vista socioantropológico, por lo que no es posible profundizar en el conocimiento del sexo regulado. Y es que creo que precisamente dentro de este contexto del sexo y del matrimonio es donde se sitúan las *mouras* y todos los aspectos que están en su entorno, aunque precisamente por esa falta de datos sobre la realidad es muy difícil verificar el contraste entre el mundo simbólico representado por la *moura* y la realidad.

¹⁴Sobre estos aspectos ver por ejemplo Rodríguez Martínez, M^a de la M. (1990): *Mujer y sociedad*, en: Vázquez Varela, J. M. (Coor.): *El hombre y el mar* Págs. 267-303, Pontevedra.

¹⁵Cantigas del tipo “Solteiriña non te cases: Solteiriña non te cases /non deixes a boa vida, /eu xa vin unha casada /que chora de arrepentida”, Fraguas, A. (1985): *Aportacións ao cancionero de Cotobade*. Pág. 98, nº 878, Trasalba; “Solteira, vida solteira, /a solteira é vida real; /quen de solteira me quita /fai un pecado mortal”, Lorenzo, X.: *Cantigueiro popular da Limia Baixa*. Pág. 148, nº 2.229.

Dentro de este mundo que está alrededor de las *mouras* se pueden establecer varios grupos de elementos que constituyen núcleos de significado que contribuyen a perfilar la figura de la mujer encantada: serpientes, leche, agua, sangre, flores...¹⁶.

La creencia en el gusto por la leche de las serpientes es algo extendido por toda Galicia y otras zonas de España. Las serpientes acuden a los establos para mamar directamente de las ubres de las vacas, de las que succionan tan suavemente que los animales no sólo no se dan cuenta de que no es el ternero, sino que les produce tal placer que cuando matan a la serpiente la vaca enloquece y no permite que nadie la ordeñe ni que los terneros se alimenten.

La leche se presenta como el alimento de la madre al hijo, y esta relación se rompe cuando aparece la serpiente: la serpiente mete la cola en la boca del ternero para que no llore mientras ella se toma su alimento. El hecho de la succión se convierte a su vez en una especie de placer sexual que hace que la vaca-madre rechace su función. Este hecho de que el gusto por la leche sea considerado una especie de perversión sexual se refuerza por una noticia que indica que una niña debe ser desfetada antes que un niño, porque cuanto más tiempo mame, mayor será su apetencia sexual y su tendencia a entregarse a los hombres¹⁷. La leche es uno de los alimentos que gustan a las *mouras* y en algún caso es el medio por el que un hombre puede intentar desencantarlas¹⁸, poniendo de manifiesto una vez más su relación con la sexualidad, porque no parece descabellado establecer una identificación leche=semen.

La leche ve reforzada su relación con la sexualidad cuando recogemos noticias que hablan de que los casados sin hijos acuden a un grabado serpentiforme llevando un poco de leche sin hervir para hacer allí el amor y poder concebir. En este caso, la leche presenta ambos aspectos: el relacionado con la maternidad y el aspecto sexual¹⁹.

¹⁶Se va a seguir la argumentación expuesta en Llinares García, M., o. c.

¹⁷Rodríguez Prieto, L. (1947): *Archivo. Vida del individuo. Tierra de La Gudiña (Orense)*, en: REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES, III, págs. 558-578 (pág. 564).

¹⁸Cuevillas López, F. y Bouza Brey, F. (1929): *Os Oestrimnios, os Saefes e a ofiolatría en Galicia*, en: ARQUIVOS DO SEMINARIO DE ESTUDOS GALEGOS, II, págs. 27-193: la *moura* en forma de serpiente bebe una taza de leche bendita que le ofrece un muchacho, pág. 170.

¹⁹Rodríguez Figueiredo, M. (1973): *Outra vez coa ofiolatría: dous achádegos interesantes*, en: TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA, XXII, nº 3, págs. 249-260 (pág. 255).

La leche posee entonces un doble carácter: como alimento de madres a hijos, es asexual; y como alimento de hombre a *moura* es sexual. Cuando la consumidora no es la adecuada (de vaca a serpiente) o el consumo es excesivo (de madre a hija), el componente sexual perverso se ve reforzado. La consecuencia es una mujer con un apetito sexual desmedido, que rechaza en cierto sentido la condición de madre y que además toma la iniciativa en la seducción sexual.

Dentro de esta relación de la leche con la maternidad hay otro elemento que interfiere. Se trata del agua. Es un hecho conocido en Galicia que para pasar una corriente de agua llevando leche hay que poner en esta unos granos de sal y así evitar que se convierta en sangre. En este mismo sentido, nos encontramos con que si una mujer embarazada cruza un río, tiene un aborto²⁰, o que si una mujer menstruando pasa un río, se queda embarazada²¹. Es decir, y expresándolo de forma resumida: leche y agua dan lugar a sangre, y sangre y agua dan lugar a leche. La conjunción sangre y leche (es decir, una mujer menstruante que se quedase embarazada por medios digamos normales) sin embargo dará a luz hijos con defectos físicos, de lo que se deduce claramente que en este mundo se necesita el agua como elemento mediador.

El agua es un elemento ambiguo, lo mismo que la leche y que la *moura*. Dentro de esta ambigüedad entra el hecho de que el agua impide que se produzca un aborto (es decir, siguiendo las ecuaciones que hemos visto antes, leche y agua igual a sangre) en el caso de los bautismos prenatales²²: el agua del bautismo es agua con sal, lo que impide el aborto, como impide que la leche se transforme en sangre al cruzar un río.

Otro elemento característico de la *moura* es su aparición peinándose. La *moura* posee largos cabellos, por lo general rojizos o rubios. Un cabello bonito y a ser posible de este color es uno de los requisitos que debe poseer una mujer para ser considerada hermosa, como se podía apreciar en las cantigas que vimos anterior-

²⁰Mandianes Castro, M. (1984): *Loureses. Antropoloxía dunha parroquia galega*. Pág. 84, Vigo.

²¹Taboada, J. (1959): *Folklore de Verín*, en: REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES, XV, págs. 292-312 (pág. 309). Ver también Lisón Tolosana, C. (1986): *Variaciones en agua ritual (antropología social e historia I)*, en: ANTROPOLOGIA SOCIAL: REFLEXIONES INCIDENTALS, pág. 67, Madrid, aunque en este caso interviene el demonio.

²²Asados (Rianxo). Ver también Becoña Iglesias, E. (1981): *La actual medicina popular gallega: un ejemplo*. Págs. 212-215, A Coruña.

mente y que alaban los encantos de las pelirrojas y de las mujeres que cuidan sus cabellos y aparecen bien peinadas. El hecho de peinarse en público (habría que señalar que parece que se trata siempre de mujeres solteras) o de mostrar un cabello hermoso y bien cuidado es un elemento de seducción muy eficaz, como puede apreciarse en el cancionero, como por ejemplo: *Peina os teus cabelos, rubia,/non te fagas preguiceira,/que a honra dunha rapaza/é ter boa cabeleira*; o también *Peina o cabelo, Maruxa,/non seas tan perezosa,/que o cabeliño peinado/quita o noivo doutra porta*²³. Precisamente veíamos que en una de las familias que descienden de una *moura* las mujeres son rubias (o pelirrojas), o también morenas “pero guapas igual” (véase nota 4). Las mujeres solteras deben entonces cuidar y mostrar su cabello, mientras que las casadas o bien lo ocultan con el pañuelo o bien aparecen despeinadas o sin pelo: *Solteiriña ben estaba,/que peinaba os meus cabelos,/y- agora que son casada,/nin-os peino, nin-os teño*²⁴. Por otra parte, hay indicios de que una madre soltera no podía llevar ciertos peinados²⁵. El valor seductor del acto de peinarse se refuerza con el hecho de que existe un monte en el que las chicas que desean casarse van a peinarse²⁶.

Y a través del cabello, y pasando de nuevo por el agua, volvemos a llegar a la serpiente: los cabellos femeninos sumergidos en agua durante un tiempo se transforman en serpientes. De nuevo vemos también al agua en su papel de mediador/transformador: “Me contó X., hará 50 años, que su madre fue a lavar al río y había un manojo de pelo de alguna señora que se peinara en el río. Vio entonces que los pelos se movían, y de la raíz empezaron a salir unas cabecitas, unas cabecitas, y eran culebras” (O Viso, Carnota).

Hasta no hace demasiados años, era habitual que las mujeres que volvían de trabajar en los campos se detuviesen en el río para lavarse y peinarse. La mujer en el río o en la fuente resulta ser extraordinariamente atractiva para el hombre gallego: *Moreniña tí es o demo/que me andas atentando;/vou ao río, vou á fonte,/sem-pre te encontro lavando*. Ni que decir tiene que las fuentes y las orillas de los ríos

²³Vid. TERRA DE MELIDE, n° 176, pág. 510, Santiago, 1933; y Lorenzo, X. o.c., n° 1.916, pág. 131.

²⁴Vid. TERRA DE MELIDE, n° 138, pág. 511.

²⁵Prieto Rodríguez, L., art. cit., pág. 560.

²⁶Vid. *Arquivo Filolóxico e Etnográfico de Galiza. Cuestionario na Freguesía de Mundil*, en: NOS, n° 55, págs. 131-136, Alto das Meigas, pág. 135, 1928.

son algunos de los lugares de residencia y de aparición de las *mouras*, que de este modo ven cada vez más reforzado su aspecto de mujeres seductoras y sexualmente atractivas: rubias o pelirrojas, se peinan cerca del agua, les gusta la leche y se transforman en serpientes. Este elemento es el más negativo. La serpiente, como veíamos al hablar de su gusto por la leche, parece representar en este contexto la sexualidad femenina activa, y por lo tanto desmesurada y perversa. Por otro lado, las serpientes son enemigas de los hombres: los atacan si los ven durmiendo en el monte, intentando metérseles por la boca. El defensor del hombre contra las serpientes es el lagarto, que ataca a las mujeres, sobre todo cuando están menstruando, llegando incluso a introducirseles en la vagina.

Pasando a otros aspectos, que sin embargo acaban por tener relación con lo anterior, la mujer aparece calificada como comestible, y el acto sexual se asimila muchas veces al acto de comer, siempre desde un punto de vista masculino, así como a las faenas de cultivo (segar, arar, sembrar), donde la mujer es el elemento pasivo. Estas cuestiones se aprecian sobre todo en el cancionero, pero también en los casos en los que el desencantamiento de una *moura* debe realizarse por medio del pan (o queso en un caso). La estructura de estos relatos es más o menos así: hay que arrojar el pan o el queso a la fuente o pozo o dárselo a la *moura* o *mouras* que están encantadas. La condición es que nadie vea o toque los panes, pero la esposa del desencantador los ve o incluso come un trozo de alguno de ellos, por lo que el desencantamiento falla²⁷. El simbolismo sexual del pan se mantiene incluso cuando la que intenta el desencantamiento es una mujer: la cultura popular gallega no contempla el lesbianismo como posibilidad. La mujer asociada al pan como objeto comestible aparece en numerosas cantigas, que comparan a las mujeres hermosas o *xeitosas* como esposas con el pan de trigo, es decir, el pan blanco que normalmente se reservaba para fiestas y ocasiones especiales.

Y existe un relato que interrelaciona desde este punto de vista al lagarto, la mujer y el pan: se trata de un relato de cómo un lagarto se introdujo en la vagina de una muchacha y su novio, para extraerlo, le introdujo el rabo, que le quedaba fuera, en un bollo de pan caliente. El lagarto, engañado, sale, lo que supone claramente hacer equivaler el sexo femenino al pan²⁸. Este aspecto de la mujer como alimento apetitoso se refuerza en las innumerables cantigas que hablan de las muchachas

²⁷Vid. todas las referencias en Llinares García, M. o. c., págs. 146-147, nota 52.

²⁸Vid. Risco, V. (1947): *Creencias gallegas. Tradiciones referentes a algunos animales*, en: REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES, III, págs. 163-188 y 371-400 (pág. 380).

como frutas, generalmente dulces cuando se trata de alabarlas y limones cuando se quiere ofenderlas (o simplemente decir que son feas), o como árboles frutales o arbustos de flores (rosales por lo general) que hay que sacudir o a los que hay que subir. Sirva únicamente ésta como ejemplo, porque se encuentran con facilidad en cualquier cancionero: *Moza bonita no mundo/non debería nacer,/porque fai como a mazán,/todos a queren comer*²⁹.

En todos estos datos (habría que añadir además aquellas asociaciones del acto sexual y labores agrícolas en que vuelve a aparecer el hombre como actor y la mujer como simple receptora) la mujer aparece entonces como la parte pasiva de la relación sexual. Esto vuelve a verse confirmado por la visión de la mujer como pescado, o por el hecho de que los genitales femeninos reciben nombres de pescados (*parrocha*, sardina pequeña) o de bivalvos (almeja, berberecho, *críca*), lo que da lugar a bromas subidas de tono en ocasiones como bodas, donde estos moluscos suelen aparecer en el menú. En este caso de asimilación mujer-pescado, son interesantes los relatos marineros: las redes nuevas son estrenadas arrojando a ellas a una mujer, y para tener suerte en la pesca es conveniente hablar de mujeres a bordo, cuanto más procazmente mejor: “Falando de putas pescábase (...) Putas eran todas, a dun tamén” (Rianxo). Y aunque parecía que nos habíamos alejado de las *mouras*, no es así, ya que existe un relato que indica que el origen de los berberechos es una *moura* despreciada por un hombre que se va a una playa³⁰.

Además del desencantamiento por medio del pan, la forma más habitual de desencantamiento consiste en arrancar, normalmente con la boca, una flor o flores que la *moura* transformada en serpiente lleva en la boca, la cabeza o la punta del rabo. Teniendo en cuenta el simbolismo sexual que la flor adquiere en general en la cultura popular gallega, como acabamos de ver, y sobre todo el clavel, que es la flor que normalmente presenta la *moura*, no parece que sea muy difícil ni excesivamente rebuscado admitir que el hecho de arrancar una flor que una mujer (aunque transformada en serpiente) ofrece equivale a posesión sexual (y digo posesión porque seguimos hablando desde un punto de vista masculino dominante) de la mujer por el hombre. Esta idea de posesión y de dominación aparece muy claramente cuando resulta que los únicos relatos en los que la serpiente-*moura* es desencantada y el hombre accede a la mujer y a sus riquezas es cuando el hombre que efectúa

²⁹Vid. Cabanillas, R. (1983): *Cancionero popular gallego*, nº 474, pág. 105, Vigo.

³⁰Vid. Agrafoxo Pérez, X. (1986): *Prehistoria e arqueoloxía na Terra da Barbanza*. Pág. 166, Castro de San Lois, Noya.

el desencantamiento agrade, hace sangrar o incluso mata a la serpiente, es decir, cuando el hombre ejerce violencia contra una mujer transformada en serpiente, que vimos que representa a la mujer sexualmente activa, que toma la iniciativa³¹.

Resumiendo entonces, y ya para concluir: considero que en los relatos acerca de las *mouras*, además de otros posibles temas como la alteridad o el concepto de humano o no humano, la cultura popular gallega está reflejando un concepto de feminidad muy claro: las mujeres deben ser hermosas, trabajadoras, hacendosas, buenas madres, pero son peligrosas cuando no están bajo control. El medio para expresar este peligro es la representación de la mujer como ser sexualmente activo, y a su vez la forma que los hombres tienen para soslayar este peligro es el control de la sexualidad femenina por medio del matrimonio.

El paso siguiente sería comprobar si este aspecto de la mitología se ve refrendado por los datos provenientes de la parte material de lo real. Desgraciadamente, no existen estudios suficientes para afirmarlo o negarlo con claridad, así que el asunto debe quedar aquí, a falta de estudios sobre el matrimonio (no solamente sobre las estrategias matrimoniales, sino sobre lo que podríamos llamar la ideología del matrimonio). De todos modos, y por lo que se ha publicado hasta el momento, creo poder afirmar que en el mundo real las propias mujeres comparten este modelo masculino dominante, lo que por supuesto no quiere decir que no existan formas de resistencia (una de ellas podría ser precisamente el hecho de elegir ser madres solteras en el caso de mujeres de buena posición económica) y formas de división de papeles que no necesariamente requieren un ejercicio diario de sumisión.

BIBLIOGRAFÍA

- Aarne, A. (1970): *Pra recoller contos galegos*, en: EL MUSEO DE PONTEVEDRA, Vol. XXIV.
- Agrafoxo Pérez, X. (1986): *Prehistoria e arqueoloxía na Terra da Barbanza*. Noya.
- Becoña Iglesias, E. (1981): *La actual medicina popular gallega: un ejemplo*. A Coruña.
- Bouza Brey, F. y López Cuevillas, F.: *O Neixón*, en: BOLETIN DE LA REAL ACADEMIA GALLEGA, Vol. XVI.
- Cabanillas, R. (1983): *Cancionero popular gallego*. Vigo.
- Castro López, R. (1929): *Reseña histórico descriptiva de la parroquia de Vilar de Ortelle y su comarca*.
- Cuevillas López, F. y Bouza Brey, F. (1929): *Os Oestrimnios, os Saefes e a ofiolatría en Galicia*, en: ARQUIVOS DO SEMINARIO DE ESTUDOS GALEGOS, Vol. II.
- Dubert, I. (1992): *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna. 1550-1850*. Sada.
- Espinosa, A. (1946): *Cuentos populares españoles*. Vol. I-III. Madrid.

³¹Vid. las referencias de Llinares García, M. o. c., n° 94, pág. 152.

- Fraguas, A. (1985): *Aportacións ao cancionero de Cotobade*.
- Gondar Portasany, M. (1991): *Mulleres de mortos. Cara a unha antropoloxía da muller galega*. Vigo.
- González Reboredo, X. M. (1971): *Folklore dos castros de Inicio*, en: GRIAL, Vol. IX, nº 31.
- Iturra, R. (1988): *Antropología económica de la Galicia rural*. Xunta de Galicia.
- Kelley, H. J. (1992): *Competition vs Cooperation: female self-imagen in a coastal Galician community*. Ann Arbor, Michigan.
- Lisón Tolosana, C. (1986): *Variaciones en agua ritual (antropología social e historia I)*, en: ANTROPOLOGIA SOCIAL: REFLEXIONES INCIDENTALES. Madrid.
- López Cuevillas, F. y Fraguas, A. (1955): *Los castros de la tierra de Saviñao*, en: III CONGRESO ARQUEOLOGICO NACIONAL. Zaragoza.
- López Gómez, F. S. (1979): *O folklore do castro de Viladonga i da súa bisbarra*", en: XV CONGRESO NACIONAL DE ARQUEOLOGIA. Zaragoza.
- Lorenzo Fernández, X. (1932): *A muller no cancionero galego*, en: NOS, nº 98, 99 y100.
- Lorenzo Fernández, X. (1973): *Cantigueiro popular da Limia Baixa*.Vigo.
- Lorenzo, X. (1979): *Cantigueiro popular da Limia Baixa*.
- Lorenzo, X.: *Cantigueiro popular da Limia Baixa*.
- Llinares García, M. (1990): *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Akal, Madrid.
- Mandianes Castro, M. (1984): *Loureses. Antrpoloxía dunha parroquia galega*. Vigo.
- Méndez, L. (1988): *«Cousas de mulleres», campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo, 1940-1980)*. Barcelona.
- Moreiras Santiso, X. (1973): *Os mil e un refráns galegos da muller*. Lugo.
- Pallares Méndez, M. C. (1993): *A vida das mulleres na Galicia medieval*. Santiago.
- Queizán, M. X. (1977): *A muller en Galicia*. Sada.
- Revista NOS (1928): *Arquivo Filolóxico e Etnográfico de Galiza. Cuestionario na Freguesía de Mundil, nº 55*.
- Risco, V. (1947): *Creencias gallegas. Tradiciones referentes a algunos animales*, en: REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES, Vol. III.
- Rodríguez Casal, A. (1974): *Carta arqueológica del partido judicial de Carballo de Bergantiños*. Santiago.
- Rodríguez Casal, A. (1989): *La necrópolis megalítica de Parxubeira*". A Coruña.
- Rodríguez Figueiredo, M. (1973): *Outra vez coa ofiolatría: dous achádegos interesantes*, en: TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA, Vol. XXII.
- Rodríguez Martínez, M^a de la M. (1990): *Mujer y sociedad*, en: Vázquez Varela, J. M. (coord.): *El hombre y el mar*. Págs. 267-303, Pontevedra.
- Rodríguez Prieto, L. (1947): *Archivo. Vida del individuo. Tierra de La Gudiña (Orense)*, en: REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES, Vol. III.
- Schubarth, D. y Santamarina, A. (1984): *Cancioneiro popular galego*. A Coruña.
- Soto López, A. (1987): *As lendas mouras na bisbarra de Redondela*, en: GALLAECIA, nº 9-10.
- Taboada, J. (1959): *Folklore de Verín*, en: REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES, Vol. XV.
- Thompson, S.(1955): *Motif-Index of Folk Literature*. Bloomington.
- Valverde Filgueira, J. y García Alén, A. (1978): *Inventario de monumentos megalíticos*, en: EL MUSEO DE PONTEVEDRA, Vol. XXXI.
- Villaverde Román, X. C. (1988): *Lendas de Moaña*.
- Xesto López, X. (1976): *Refraneiro da muller*. Vigo.