

## Acerca de la iconografía y simbología de la serpiente en la tradición cultural magrebi<sup>1</sup>

Cristina Franco-Vázquez  
IEMYRhd - Universidad de Salamanca

For from time immemorial man's imagination has turned the animal into a creature of fantasy, including hybrids that caricature its real ophidian qualities. These include the bearded serpents of ancient Egyptian and Greek religion; the partly human-bodied cobras with multiple fused hoods, the nāgas of Hindu mythology; the horned, winged, hairy, feathered, or fire-spitting species of fable and legend; the basilisk; the dragon; the anthropomorph emblemized by no more than a bifid tongue, serpent's tail, scales, or behavioral traits that are allegedly ophidian; and the limitless variety of zoomorphs whose imaginary ophidian attributes are seen worldwide in the art of both primitive and civilized peoples. (Mundkur, 2-5).

### 1. Introducción

La serpiente ha sido y es un animal transcultural cargado de simbolismo y presente en diversas religiones, mitos y leyendas. Son múltiples los ejemplos que podrían ilustrar esta afirmación, desde la tradición china, donde este animal representa un símbolo de fertilidad, hasta la griega, donde se aprecia que este animal forma parte de algunos de los grandes emblemas, como son el de Esculapio o el de Erictonio de Atenas. A todo ello, puede sumarse, por ejemplo, el legado escandinavo, en el cual la serpiente, con la cola en la boca y formando un círculo, representa el universo<sup>2</sup>.

Con cierta frecuencia, la tradición de este ofidio aparece estrechamente relacionada con otra figura igualmente cargada de simbolismo, el dragón. Esta criatura también forma parte de la herencia de numerosas culturas, entre las que destaca, de nuevo, la cultura china, donde este reptil representaba un guardián imperial, además de un símbolo de prosperidad.

La compleja iconografía de la serpiente en el mundo islámico medieval obliga a considerar las múltiples formas bajo las que se puede presentar. Sarah Kuehn, en su obra *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, describe al dragón como a

richly multivalent symbol of complex mythical and symbolic value characterised by a coalescence of maleficence and beneficence. Owing to this inherent polyvalence and ambiguity, it has been called “one of the most complex symbolisms of the history of cultures” [...] is, for instance, portrayed variously without legs, with two forelegs or with four legs (Kuehn, 5-6).

---

<sup>1</sup> Este artículo se encuentra enmarcado dentro de los resultados del proyecto coordinado de investigación “Geografía Cultural del Magreb y Dinámicas Humanas en el Norte de África (MAGNA)” (HAR2017-82152-C2-1-P). En el proyecto MAGNA se integran dos subproyectos: “Geografía cultural del Magreb Islámico Medieval y Moderno en la Red (GEOMAGRED)” (HAR2017-82152-C2-1-P), del que es investigador principal Miguel Ángel Manzano Rodríguez (IEMYRhd-Universidad de Salamanca); y “Dinámicas Humanas en el Norte de África: poblamiento y paisaje en perspectiva histórica (DHUNA)” (HAR2017-82152-C2-2-P), del que es investigadora principal Helena de Felipe (Universidad de Alcalá). Todos ellos han sido financiados por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España y los fondos FEDER.

<sup>2</sup> Para más información sobre la simbología de la serpiente en las distintas tradiciones véase el estudio de Adelaide Susan Hall (1912): 35-37

Los orígenes en el culto de la serpiente se remontan al Antiguo Egipto, donde se identifican dos figuras de suma relevancia: por un lado, Wadjet, con su forma de cobra, aparece representada en la frente de los faraones y, por otro, Renenutet. La primera de ellas personifica a una de las diosas protectoras de Egipto. Se trata de la deidad egipcia más representada, puesto que aparece en los tocados de todos los faraones. La segunda divinidad, Renenutet, es una deidad ctónica, diosa de las cosechas, reptil sagrado y símbolo de la tierra, considerada la diosa de la fecundidad. Por este motivo, “todo hogar mantenía una serpiente en su depósito de víveres” (Vázquez & Poyato, 37-72). También es conocida como Isis-Reenut, “presente ya en los Textos de las Pirámides, se la menciona como protectora del monarca”<sup>3</sup>. Además de estas dos deidades, la serpiente destaca en la tradición egipcia por ser uno de los símbolos que representa el poder real (Vázquez & Poyato, 37-72).

En el caso de la antigua Arabia, está documentada y estudiada la relación entre los animales y los nombres de las tribus. “Tal era la importancia que se le daba a los animales, que algunas tribus de la antigua Arabia tomaban su nombre de los animales: Asad ‘león,’ Qurayš ‘tiburón pequeño,’ etc. y se ha sugerido que podrían tener un significado totémico” (Pellat & *et al.*, 304-315). Canova (1990, 192) explica que este animal es un símbolo de fertilidad y regeneración en la tradición del norte de África y Egipto. Señala, asimismo, que el término con el que se define a este ofidio, *hayya*, hace referencia a su larga existencia, tal como lo atestiguan eruditos árabes como al-Ġaḥiẓ o al-Damīrī, quienes se interesaron por el mundo animal (1990, 192-193).

En el caso del Magreb, que es nuestro marco de estudio, se aprecia que la tradición bereber atribuía a los animales las cualidades y defectos propios de los seres humanos (Pellat *et al.*, 304-315). Ello se refleja en numerosos proverbios sobre serpientes de intencionalidad y contextos variados, como ya señaló Westermarck, algunos de los cuales, a título de ejemplo, enumero a continuación:

He who has been bitten by a snake starts at a rope.  
 Repose trust [in God], and sleep with a snake.  
 Two male snakes do not meet in one den.  
 The snake said in her speech. Burning by fire is better than leaving  
 the nest.  
 the son of the pigeons did not speak, the snake would not come to  
 him pursuing.  
 The snake does not bite itself (Westermarck 1926, 3, 8, 32, 140,  
 247, 282).

A lo largo de este artículo se analizará, en una primera aproximación a la cuestión, la simbología de este ofidio en el Magreb, según reflejan algunos autores del período medieval: al-Bakrī (s. XI), Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (ss. XI-XII) y al-Idrīsī (s. XII). Los textos procedentes de estos autores se analizarán, relacionándolos con testimonios contemporáneos de época colonial para extraer conclusiones sobre el grado de pervivencia de este patrimonio inmaterial.

## 2. La serpiente en las fuentes árabes sobre el Magreb

Como se ha expuesto, la serpiente ha sido un animal cuya imagen ha trascendido a lo largo de la historia. Cada una de las fuentes empleadas en este primer acercamiento al objeto de estudio, ofrece un único relato que tiene como protagonista a una serpiente o un dragón. A pesar de que los testimonios encontrados presentan gran detalle en cuanto

<sup>3</sup> Véase *Diccionario Tesouro de Historia Antigua y Mitología*. Disponible en línea: [enlace](#)

a la descripción del mismo, no parecen hallarse en otros autores que se ocuparon del Magreb, constituyendo una narración que podría considerarse única y adquiere, por tanto, gran valor.

La más antigua de las referencias la recoge el andalusí al-Bakrī (ár., 326; trad., 870), en su obra *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* y presenta a la serpiente como objeto de adoración de la población. El relato se localiza en la región de Zāfqū –de la que hablaré más adelante–, en Bilād al-Sūdān y alude al culto religioso que profesaban las gentes del lugar. Explica el geógrafo que las creencias se basaban en la adoración de una gran serpiente, con crin y cola, y cabeza de camello (*ḥayya ka-l-tu'bān al-'aẓīm dā 'urf wa-danab*). Este gran animal vivía en el desierto, en una caverna cuya entrada se encontraba cubierta de follaje y piedras y, cerca de la cual, había una casa habitada por gente devota de su culto.

El pueblo adoraba al gran ofidio debido a una función primordial: era el encargado de elegir al gobernante. Por ello, cuando fallecía quien había dirigido la comunidad (*wālin min wulāti-him*), se reunía a todas las personas que se consideraban dignas de ocupar el trono ante esa gran serpiente, y se pronunciaba una fórmula mágica desconocida para quienes no pertenecían al grupo. Tras la recitación, la serpiente se acercaba a todos los candidatos y los olía, hasta que golpeaba a uno de ellos con la nariz (*anf*). Quien era tocado por la nariz del animal era el elegido para ocupar el trono. Después de esto, la serpiente volvía a su cueva y la persona elegida debía perseguirla con el objetivo de arrancar algunos pelos de la cola o del cuello. El número de pelos que consiguiera atrapar el elegido indicaba el número de años que reinaría. Según explica al-Bakrī, quienes practicaban este ritual aseguraban que era un método infalible para elegir a su rey.

El relato de al-Bakrī entronca con la épica tradicional de los Soninké en el antiguo reino de Ghana –conocido como Wagadu. En su reconstrucción mitológica, la dinastía gobernante Sissé contaba cómo el primer rey de la misma llegó a un acuerdo con Bida, una serpiente negra que permitió que se ocupara aquel territorio. Ella misma se convertiría en el principal guardián del reino y decidiría la prosperidad o ruina del territorio por su capacidad para provocar la lluvia y producir abundancia de oro (Levtzion, 17-18). Es muy posible que el geógrafo andalusí tuviera conocimiento de algunas variantes de este culto, y entre ellas, la de los Zāfqū que, por deformación textual o mala transmisión en el texto árabe, podría identificarse con los Diāfuqu o Diāfunu, también de etnia soninké, en la región occidental del antiguo reino de Ghana (Levtzion, 26; McIntosh, 369).

La siguiente historia es recogida por al-Idrīsī en su *Kitāb Nuzhat al-Muštāq fi Ihtirāq al-Āfāq*, que la sitúa en la isla de Mustaškīn<sup>4</sup>. En este relato, que presenta un enfrentamiento con un dragón (*tinnīn*), en el que el autor cuenta una historia donde la fantasía se mezcla con la realidad. El protagonista de este relato, Alejandro Magno –Dū l-Qarnayn en la tradición araboislámica–, llegó a la mencionada isla en una de sus expediciones. Allí descubrió que los habitantes debían convivir con un enorme dragón que se alimentaba de lo que cazaba en la isla. Para vivir en paz con él, la población pagaba un tributo cada día consistente en dos toros, los cuales dejaban a la entrada de la cueva de la criatura. Es interesante la descripción que proporciona del dragón, de quien dice que “sus ojos brillaban como relámpagos y sus entrañas vomitaban fuego” (al-Idrīsī ár., 126-127). A petición de los habitantes de la isla, Dū l-Qarnayn urdió un plan para engañar al dragón y acabar con él. Para ello, le entregó primero dos carneros para que la criatura no se saciara del todo. Al día siguiente, sin notar nada extraño, el dragón se comió vorazmente los dos toros. Pero dichos toros habían sido preparados previamente: los habían desollado y

<sup>4</sup> Hasta la fecha, y a pesar de mis indagaciones en otras fuentes árabes, no me ha sido posible localizar esta isla, si bien el geógrafo la emplaza en el *Mare Tenebrosum* (al-Baḥr al-Muẓlim) u océano Atlántico.

rellenado con una mezcla de azufre, aceite, cal y arsénico. Esta combinación, al entrar en contacto con el fuego del estómago del dragón, empezó a arder y, aunque el animal intentó vomitar, le fue imposible ya que los toros desollados llevaban unos ganchos que se quedaron atravesados en la garganta del dragón. De esta manera –cuenta al-Idrīsī– el dragón se empezó a quemar desde dentro y murió. Explica el autor que, en agradecimiento por salvarles del dragón, la población ofreció a ʿDu l-Qarnayn un pequeño animal

qui ressemble à un lièvre, mais dont le poil est d'un jaune brillant comme l'or; cet animal, appelé baghrâj, a sur la tête une corne unique et noire. Lorsqu'ils le voient, les lions, les serpents, les bêtes sauvages et les oiseaux, en somme tous les animaux, prennent la fuite (al-Idrīsī ed., 126-127; al-Idrīsī trad., 218).

Antes de terminar con los testimonios en las fuentes medievales, he querido incluir, el siguiente relato, recopilado por el autor Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī en su obra *Tuhfat al-Albāb*. A diferencia de los casos anteriores no se trata de ninguna historia mágica o particular en sí misma aunque, en todo caso, refleja el grado de sugestión que las serpientes podrían haber alcanzado en la tradición popular. La anécdota tuvo lugar a orillas del Baḥr al-Rūm, el Mar Mediterráneo, donde Abū Ḥāmid, que se encontraba en la orilla, vio la cola de una serpiente que intentaba atraparle los pies. Cuando la criatura sacó la cabeza, esta se parecía a la de una liebre. El autor explica cómo se enfrentó al animal con un cuchillo en la mano y cómo, a pesar de habérselo clavado repetidas veces, no consiguió matarla. La descripción del ofidio no deja de ser sorprendente:

[...] no se trataba de una serpiente, sino de cinco, unidas por una sola cabeza. Pregunté a la gente que había por allí cuál era el nombre de semejante monstruo, a lo que me respondieron que lo llamaban madre de las serpientes (*umm al-ḥayyāt*). Añadieron que cuando apresan a un hombre lo mantienen apretado hasta hacerle morir y después lo devora, haciendo lo mismo con los peces. Hay ejemplares que alcanzan dimensiones descomunales, midiendo cada una de las serpientes que lo componen hasta 20 codos. Dicen que es capaz de volcar un barco y de devorar después a todos los que navegan en él. El hierro ni lo corta ni deja en él señal alguna (Abū Ḥāmid trad., 64-65).

Resulta evidente, como apunta Ana Ramos (Abū Ḥāmid trad., 64-65) que esta *umm al-ḥayyāt* es la manera de designar al pulpo en la lengua árabe y que este es el animal al que Abū Ḥāmid se refiere. Pero la capacidad sobrenatural atribuida a la serpiente, capaz de transformarse en cinco unidas por una sola cabeza, sí es una imagen que podría infundir miedo o aprensión en grado máximo. Tal como precisa Canova, ese miedo se ve reflejado, asimismo, en el temor de la población ante el veneno de este animal, el cual se percibe como “una prova e un castigo da parte di Dio” y, por lo tanto, utiliza la magia y la religión “al fine di neutralizzare le forze del male” (Canova 1991, 243).

### 3. Pervivencia del patrimonio inmaterial: La serpiente en el s. XX

Como es bien conocido, el periodo colonial (ss. XIX-XX) propició el acercamiento a los territorios magrebíes de viajeros, expertos y estudiosos que, en muchos casos, produjeron obras realizadas a partir de su propia experiencia sobre el terreno. En el caso que nos ocupa, son de especial interés las obras de Henri Basset (1892-1926), Edmond Doutté (1867-1926), Émile Mauchamp (1870-1907), y Edward Westermarck (1862-1939), permiten rastrear la pervivencia de la figura de la serpiente-dragón hasta el siglo XX en el norte de África, centrandos sus estudios en Marruecos. La aportación de estos autores, fruto de la diversidad de sus trayectorias profesionales e intelectuales, es diferente en cada

caso, aunque ha de estar sujeta a ciertas consideraciones metodológicas, como expuso claramente J. Aguadé

Los numerosos viajeros europeos que viajaron a Marruecos a finales del siglo XIX y principios del XX suelen ofrecer una visión estereotipada de Marruecos en la que fanatismo, fatalismo, atraso, despotismo, inseguridad y toda suerte de rasgos negativos de los marroquíes son temas recurrentes (Aguadé, 142).

Él mismo establece una notable excepción para el caso de Westermarck pues

destaca entre estos viajeros por su agudeza y objetividad así como por carecer por completo de semejantes prejuicios: tal como podemos comprobar gracias a sus numerosos escritos, fue sin lugar a dudas uno de los mejores conocedores de Marruecos de su época (Aguadé, 142).

Siendo consciente de estas limitaciones ideológicas, considero, en cualquier caso, que la labor de campo que ellos desarrollaron sigue siendo muy valiosa. Fruto de ella, recogieron numerosas leyendas y cuentos de tradición oral que resultan muy relevantes para mi tema de estudio.

Como punto de partida para el análisis que seguiré a continuación, he considerado de interés establecer la siguiente tipología en cuatro grupos diferenciados: el primero, que abordará la representación de la serpiente-dragón en las historias y leyendas; el segundo, que tratará los talismanes, amuletos y conjuros relacionados con este animal; el tercero, que se centrará en los presagios en los que aparece; y finalmente el cuarto y último bloque, que versará sobre la imagen de la serpiente como elemento sanador en la medicina popular.

Con respecto al primer bloque, de historias y leyendas figurativas, los testimonios encontrados ofrecen dos tipos de relatos: por un lado, aquellos en los que se retrata al dragón como un enemigo del ser humano, una criatura a la que hay que enfrentarse, como ocurría con el testimonio de al-Idrīsī; y, por otro, aquellos que presentan a la serpiente como un guardián protector.

La primera de las narraciones incluidas en esta categoría pertenece a la obra de Doutté (1909). En medio de las numerosas leyendas que menciona, explica que entre los touaregs existe una tradición que habla de un dragón con cabeza de camello y una escalera en la espalda, con unos ojos como brasas llameantes. Esa descripción de “ojos como brasas llameantes” presenta similitudes con la referencia de al-Idrīsī, que menciona “ojos que brillaban como relámpagos.” De manera muy breve, el relato explica cómo un solo hombre, armado, se enfrenta al dragón y acaba con él, tras lo cual, la caverna en la que se encuentra el dragón se desploma (Doutté, 498-499).

La obra de H. Basset (1920) presenta una historia semejante. El autor sitúa el relato en la cueva de Imi-n-Ifri, voz amazige que significa “la boca de la gruta,” una formación geológica localizada a unos seis kilómetros de Demnate, al este de Marrakech. Afirma el autor que, según las leyendas, en esa cueva vivía un dragón de siete cabezas que cada año se comía a una joven a modo de tributo. El relato se centra en el enfrentamiento entre esta criatura y el sultán Malek Sif, personaje del que sólo se conoce su nombre. El duelo se produce el año en el que la hija de este sultán era la designada como tributo para el dragón. Malek Sif entró en la cueva del animal para acabar con él y, una vez dentro, encontró, al fondo de la misma, una puerta de la que salieron las siete doncellas que habían sido entregadas al monstruo durante los años anteriores. Una de ellas le indicó al sultán cómo debía matar al dragón de manera definitiva. Para ello, debía golpearlo con su propia

espada ya que “(...) sinon, en mourant, le monstre se brûlerait luimême et renaîtrait de ses cendres” (Basset, 26).

Como se puede apreciar, ambas noticias presentan bastantes similitudes. Las dos historias relatan el enfrentamiento de un único hombre armado contra una criatura tan peligrosa como es un dragón. A pesar de las pocas posibilidades que a priori tiene un hombre de salir victorioso de una lucha como esta, ambos protagonistas consiguen derrotar al animal. En el caso del sultán Malek Sif, la descripción narrativa es de mayor interés, si cabe, que la de Doutté, dado que ese dragón de siete cabezas aumentaría la peligrosidad. Esta habrá de interpretarse como un recurso literario para engrandecer la figura del sultán y su entorno, destacando sus atributos de valentía y fuerza.

Asimismo, la obra de Basset recoge una segunda historia incluida en esta categoría, en la que el protagonista es una serpiente protectora, guardián de tesoros. Este testimonio se localiza en una cueva cercana a Mūlāy Idrīs, ciudad marroquí localizada a 25 kilómetros de Mequínez. Sin entrar en detalles, el autor describe que, tras realizar el sacrificio que permitía el acceso a la cueva, un genio<sup>5</sup> con el aspecto de serpiente y con la cabeza cubierta de pelo, sale de un agujero. Resulta conveniente hacer hincapié en que no se trata de una serpiente propiamente dicha, sino de un espíritu que adquiere la forma de este ofidio. Según el propio Basset, este tipo de relatos, en los que una serpiente aparece retratada como un guardián mágico, eran bastante habituales en la tradición popular magrebí (Basset, 39).

Por su parte, Westermarck, en cuya obra recoge numerosos presagios y rituales relacionados con las serpientes<sup>6</sup>, ofrece un relato interesante relacionado con la festividad de la ‘*Āšūrā*’. El autor explica que, en Fez, durante la misma, se puede encontrar la representación en madera de un monstruo con forma de serpiente, al que la población denomina as-Šāt. Este monstruo es descrito como una criatura con cabeza de hombre y barba larga, con el cuerpo cubierto de pelo negro de gato y la cabeza con la piel de una oveja (Westermarck 1926, 81). Este autor, habla, asimismo, de una figura muy similar localizada durante el carnaval de Tánger. Recibe el nombre de al-Šāt a la que describe como “figures a serpent-monster, called as-Šāt, with the head of a woman” (Westermarck 1926, 85). Llama la atención que, a pesar de la similitud en nombre y forma, ambas imágenes sean diferentes en cuanto al género del monstruo se refiere. Es posible que se trate de la misma imagen que haya sufrido una evolución diferente al localizarse en ciudades distintas.

Finalmente añado un último relato recogido por Canova (1994, 193) que se relaciona con el ámbito de las *tarīqas* magrebíes. En concreto, siguiendo a Brunel (168), el autor italiano menciona cómo los ‘*Īsāwā* se alimentaba de serpientes, de las que ellos se consideraban hermanos de leche, y con las cuales alguno de sus maestros espirituales (*šuyūḥ*) habría hecho un pacto que les garantizaba inmunidad contra su veneno y capacidad para curarlo (Michon, 95a).

En relación con el segundo bloque, de talismanes, amuletos y conjuros, se aprecian dos categorías dentro de los objetos: aquellos en los que la serpiente se presenta como elemento benefactor o protector, y aquellos en los que se presenta como elemento contra el que hay que protegerse.

A la primera categoría pertenecen las referencias de la obra de E. Mauchamp (1919), quien recoge una tradición en Esauira. En su relato, la cabeza de la serpiente –una víbora en este caso– se convierte en amuleto protector. Por ello, la población local corta su

<sup>5</sup> Aunque en el texto no se recoge el término *ǧinn*, podría considerarse como tal. Véase, por ejemplo, el estudio de Manuela Marín y Jordi Aguadé (33-42), en concreto la página 39.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, entre otras muchas, pp. 46, 50, 125, 177, 178.

cabeza y cuando esta cae, gritan la siguiente oración: “Ainsi soit tranchée la tête de mes ennemis et que leur langue soit arrachée ! (= qu’ils soient confondus).” Tras esto se lleva la cabeza del animal a casa para colocar una perla en cada ojo y un fragmento de coral en la boca mientras se recitan las siguientes oraciones: “Je ferme les yeux de mes ennemis,” “Je clos la bouche de mes ennemis.” El último paso, antes de completar el ritual, es buscar la piel mudada de una serpiente, la cual deberá colocarse envolviendo la cabeza de la víbora, mientras se recita: “Que ceux qui me nuisent soient pris de terreur, comme lorsqu’on voit dans la forêt le serpent se battre avec la vipère!” Una vez completado el ritual, deben enrollar esta cabeza en un trozo de tela blanco, el cual deberán atar a su cuello a modo de talismán (Mauchamp, 236).

También la obra de Doutté menciona talismanes, pero, en este caso, para protegerse o mantener alejadas a las serpientes. Uno de los recogidos es un objeto con forma de globo que se encuentra sobre una punta de cobre amarillo (Doutté, 144). De igual modo, se menciona otro que no solo protege de las serpientes, sino también de otros animales salvajes. En este caso, el objeto en sí es un tubo o una caña que ha de enterrarse en lugar donde acechan estas alimañas, y que ha de llevar en su interior una azora concreta del Corán, la número 76, *al-Insān*. El procedimiento sería uno de los más habituales para ahuyentar a los *ǧinn-s* (Marín y Aguadé, 40), si bien, con objeto de obtener la máxima efectividad del talismán, además de la azora habría que añadir “les noms de la lune à rebours” (Doutté, 236).

Un apartado interesante dentro de este segundo bloque tiene que ver con los hechizos o rituales mágicos y las serpientes. La obra de Mauchamp (209) presenta una petición realizada por los hombres que querían convertirse en magos. Durante el proceso se escogía a un demonio para que ayudase en la petición y se quemaban plantas aromáticas, cuyo humo se transformaba en una pequeña serpiente antes de convertirse en un hombre. Este último sería introducido en una caja que el futuro mago habría de llevar consigo siempre. Resulta interesante remarcar que este hechizo solo era llevado a cabo por hombres, ya que las mujeres<sup>7</sup> que quisieran convertirse en magas tendrían que seguir su propio ritual, en el que no aparecía ninguna figura de serpiente. Por lo demás, también reviste interés la distinta concepción que reflejan estas prácticas si se las compara, por ejemplo, con textos sobre magia y medicina andalusíes, como recuerda Álvarez de Morales:

Los magos trabajan bajo la autoridad de Dios, en tanto ellos aportan el conocimiento que tienen de los instrumentos apropiados, que incluyen las palabras o frases oportunas y los nombres de los ángeles y de los demonios, obteniendo así poder sobre el amuleto con el que logran sus fines. Es, sobre todo, en base a esta autoridad divina y no por sus poderes particulares por lo que son capaces de ordenar y ayudar (Álvarez de Morales, 117).

Para terminar este segundo bloque añadiré un conjuro relacionado, en esta ocasión con un dragón, que registra Doutté (91-93). Tiene como finalidad invocar a la *ǧinniyya* Šamš al-Qarāmīd, hija de al-Malik al-Abyad, uno de los siete reyes de los genios y es muy preciso en detalles que se han mantenido entre las distintas generaciones a lo largo del tiempo. Antes de realizarlo, se debe ayunar en un lugar sin ruidos, alejado de la población. Realizado este paso, se deberá recitar una fórmula mágica setenta veces

<sup>7</sup> De acuerdo con Mauchamp “Celle qui veut se libérer de Dieu épouse un Khdim ; celui-ci ne la quittera plus sur la terre. A cet effet, elle se donne à n’importe qui au moment de la menstruation (à un chrétien, voire même à un animal). Elle se lave chaque matin avec son urine de façon à devenir complètement impure. Puis elle brûle des résines au diable qui sera son Khdim Chitani (Satan) jusqu’à ce qu’il apparaisse; elle se donne à lui et désormais elle en fera ce qu’elle voudra. –Cette sorcière ne verra jamais le paradis et restera chez les diables après sa mort” (210).

después de cada oración. Aparecerá un enorme dragón que se enroscará en el cuello de la persona, la cual ha de continuar recitando el encantamiento hasta que desaparezca este animal. Cuando esto suceda, aparecerán otras *ǧinniyyas* y la propia hija de al-Malik al-Abyaḍ que propondrá en matrimonio al que la ha invocado, situado ante el dilema de aceptarlo o verse impotente para unirse a cualquier otra mujer, lo que le obligará a llegar a un acuerdo con aquella.

En relación con el tercer bloque relativo a los vaticinios de las serpientes, he seleccionado tres ejemplos. Dos de ellos son recogidos por Mauchamp y tienen una significación positiva. El primero de ellos se refiere al hecho de encontrarse ante serpientes enrolladas copulando. En tal caso, para que los buenos augurios se cumplan, se las deberá cubrir con una chilaba (Mauchamp, 143). El segundo tiene que ver con la picadura de este animal. Aunque esta circunstancia a priori no parece implicar buenos augurios, de acuerdo con la tradición popular, quien sea picado por una serpiente tendrá un hijo muy inteligente y bello (Mauchamp, 160).

El último ejemplo lo refiere indirectamente Westermarck, quien en su obra cita un fragmento del trabajo de Shabeeny, *An Account of Timbuctoo and Housa* (213), para mencionar una costumbre ampliamente extendida en el Magreb:

Every house in [the city of] Morocco has, or ought to have, a domestic serpent: I say ought to have, because those that have not one seek to have this inmate, by treating it hospitably whenever one appears; they leave out food for it to eat during the night, which gradually domiciliates this reptile. These serpents are reported to be extremely sagacious, and very susceptible. The superstition of these people is extraordinary; for rather than offend these serpents, they will suffer their women to be exposed during sleep to their performing the office of an infant. They are considered, in a house, emblematical of good, or prosperity, as their absence is ominous of evil. They are not often visible; but I have seen them passing over the beams of the roof of the apartments (Westermarck 1926, 350).

El propio Westermarck pudo corroborar más fehacientemente esta idea basada en el miedo popular de atacar a una serpiente y matarla, ya que ello podía provocar numerosas desgracias (Westermarck 1926, 350). En cualquier caso, ante estos hechos, resulta inevitable traer a colación el testimonio de León Africano, porque sus palabras permiten rastrear una tradición similar en el siglo XVI que tendría continuidad en época contemporánea:

En esta tierra [las montañas del río Zīz] se ve algo casi verdaderamente milagroso, la enorme cantidad de serpientes, tan domésticas y familiares que deambulan por las casas como perrillos y michinos. Cuando alguien va a comer, todas las serpientes de la casa se congregan alrededor suyo y comen con confianza los trozos de pan u otros alimentos que les dan. No hacen nunca daño a nadie si no se les ataca previamente (León Africano, 343).

El último bloque de la tipología trataba sobre la figura de la serpiente como elemento sanador en la medicina popular. Los ejemplos son muy numerosos, si bien yo me he ceñido a la obra de Mauchamp, de la que he seleccionado varias referencias significativas. En la primera de ellas, el autor refiere, de manera breve pero concisa, un remedio casero que favorece el crecimiento del pelo. Para dicho tratamiento, no es necesario el uso de una serpiente en sí misma, sino solamente una parte concreta de la misma: hay que frotar el cuero cabelludo con piedra de arsénico (*zirnīǧ*) machacada y mezclada con aceite o con una piel de serpiente mudada colocada en la cabeza (Mauchamp, 138).

La segunda referencia alude a la posibilidad de aumentar la fertilidad femenina. Según ella, las mujeres que deseen quedarse embarazadas deben capturar una cría de serpiente a la que cortarán en tantos pedazos como hijos quiera tener. El género de la cría elegida determinará el sexo de sus propios hijos (Mauchamp, 267).

Continuando en una dirección similar, Mauchamp evoca otras tradiciones populares en las que los ofidios aparecen claramente vinculados a una función sanadora. Tal es el caso de los Walad Sidi Rihal, o comedores de serpientes y brasas, a los que la población acude en busca de remedios para ciertas enfermedades (175-176). De igual modo, en el valle de Ourika –a unos treinta kilómetros de Marrakech–, Mauchamp (180) recoge la existencia de “el hijo de la serpiente,” un hombre que atiende peticiones de sanación o ayuda para cuestiones diversas: alivio de males psicológicos por la pérdida de mujeres o hijos, curación de momentos de locura, o incluso auxilio para quienes han hecho un mal negocio.

Estos simples ejemplos, que podrían aumentarse, corroboran el pensamiento de Canova cuando afirma: “Nelle tradizioni islamiche esiste una stretta relazione tra il «santo» e il serpente, un fenomeno particolarmente rilevante in Egitto e nel Maghreb.” (1994, 192)

#### 4. Conclusiones

En las páginas precedentes he realizado un primer acercamiento a las narraciones y relatos legendarios o mágicos que evocan una imagen muy característica de la serpiente en la tradición cultural magrebí, abordando separadamente la información obtenida de las fuentes árabes medievales y de los autores contemporáneos, interesados por la cultura marroquí. El tema es en sí mismo extenso y complejo y necesitará de ampliaciones y revisiones posteriores.

No obstante, como se habrá podido comprobar, la representación figurativa de este animal, a menudo cargado de simbolismo, permite establecer algunos puntos de interés que resultarán significativos. Los testimonios de las fuentes árabes medievales transmiten una imagen mitológica asociada a un ser de grandes proporciones –confundido con el dragón– al que se le rinde culto o servidumbre y contra el que solo pueden luchar personas de excepcional valentía, o héroes de gran sagacidad, como *Dū l-Qarnayn*. La serpiente inspira miedo y recelo y puede confundirse con otros animales extraños, como el pulpo. En ambos casos su figura es objeto de anécdotas o relatos del género de *'aḡā'ib* al que los geógrafos árabes concedieron gran relevancia.

Por su parte, los testimonios contemporáneos, además de reflejar en algunos casos la pervivencia de este ofidio descomunal contra el que hay que luchar, ofrecen la imagen de un animal que habita en entorno más próximo, pero al mismo tiempo más complejo. Estoy hablando del ámbito de lo sobrenatural que conecta las serpientes con el mundo de los *ḡinn-s* o que hace que estos adopten la morfología de aquella para desarrollar sus capacidades. No es de extrañar, por tanto, que las serpientes aparezcan deformadas (con cabezas que le dan aspecto monstruoso), que se hermanen con los miembros de algunas *tarīqas*, que se transformen en amuletos o en medios para proporcionar la sanación y la fertilidad, o que, como apuntaba, sean vínculo con un trasfondo sobrehumano que permite atraer a las *ḡinniyyas* y hacerlas presentes. Tal vez, por estas razones, se entienda mejor la imagen de la serpiente como un elemento doméstico y hasta familiar, del que hablaba León Africano cuatro siglos antes de que lo hiciera Westermarck. Sin duda, todas estas representaciones son valores culturales de un patrimonio magrebí que ha pervivido en el tiempo, y cuyo estudio sigue siendo tan interesante como necesario.

## Obras citadas

- Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī. Ana Ramos trad. esp. *Tuḥfat al-albāb (El regalo de los espíritus)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Aguadé, Jordi. “Visiones de Marruecos en viajeros europeos de principios del siglo XX: Edward Westermarck.” En *La conferencia internacional de Algeciras de 1906. Cien años después*. Algeciras: Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, 2008. 141-157.
- Álvarez de Morales, Camilo. “Magia y seres maléficos en el Islam.” *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango* 8 (2011): 105-124.
- Al-Bakrī. W. Mac Guckin B. de Slane ed. *Description de l’Afrique septentrionale par Abou-Obeïd-El-Bekri*. Argel: Typographie Adolphe Jourdan, 1911-1913. (2ª ed. ár. corregida).
- Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd. Adrien Van Leeuwen & André Ferré ed. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. Qartāy (Túnez): Al-Dār al-‘Arabiyya li-l-Kitāb/Bayt al-Ḥikma, 1992. 2 vols.
- Basset, Henri. *Le culte des grottes au Maroc*. Argel: Ancienne Maison Bastide-Jourdan, 1920.
- Brunel, René. *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssâouas au Maroc*. París: Geuthner, 1926.
- Canova, Giovanni. “Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche.” *Quaderni di Studi Arabi* 8 (1990): 191-207
- . “Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche.” *Quaderni di Studi Arabi* 9 (1991): 219-244
- . “Incantatori e serpenti: pratiche e credenze arabo-islamiche.” *Quaderni di Studi Arabi* 11 (1994): 183-206.
- Doutté, Edmond. *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*. Alger: Typographie Adolphe Jourdan, 1909.
- Hall, Adelaide Susan A *Glossary of Important Symbols in their hebrew, pagan and christian forms*. Boston: Bates & Guild Company, 1912.
- Al-Idrīsī. *Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḥtirāq al-afāq*. Ed. El Cairo, 2002.
- . Henri Bresc & Anliese Nef trad. fr. *Idrīsī. La première géographie de l’Occident*. París: Flammarion, 1999.
- Kuehn, Sarah. *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*. Leiden: Brill, 2011. Series Islamic History and Civilization, Volume 86.
- León Africano, Juan.Serafín Fanjul & Nadia Consolani, trad. esp. *Descripción General de África y de las cosas peregrinas que allí hay*. Granada: El Legado Andalusi, 2004.
- Levtzion, Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*. New York: Africana Publishing Company, 1980.
- Marín, Manuela & Jordi Aguadé. “Espíritus benéficos y maléficos en el islam: los *yinn*.” En Fermín del Pino Díaz ed. *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid: CSIC 2002. 33-42.
- Mauchamp, Émile. *La sorcellerie au Maroc*. Paris: Dorbon-Ainé, 1919.
- McIntosh, Susan Keech. “Reconceptualizing Early Ghana.” *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines* [Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935-2003)] 33.2/3 (2008): 347-373.

- Michon, Jean-Louis. “Īsāwā.” En P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Donzel, W. P. Heinrichs & *et alii* eds. *Encyclopaedie del Islam, nouvelle édition (EI<sup>2</sup>)*. Leiden: E. J. Brill, 1978. Vol. 4: 93b-95b.
- Mundkur, Balaji. *The Cult of the Serpent: An Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins*. New York: State University of New York Press, 1983.
- Pellat, Charles, Janine Sourdel-Thomine, Laurence Paul Elwell-Sutton & Pertev Naili Boratav. “Ḥayawān.” En P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Donzel, W. P. Heinrichs & *et alii* eds. *Encyclopaedie del Islam, nouvelle édition (EI<sup>2</sup>)*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol 3: 304-315.
- Shabeeny, 'Abd-es-Salam. *An Account of Timbuctoo and Housa*. Londres: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, 1820.
- THAM. “Renenutet.” En *Diccionario Tesouro de Historia Antigua y Mitología*. En línea: [enlace](#) [Confirmado: 11/04/2021]
- Vázquez Hoyos, Ana María & María del Carmen Poyato Holgado. “«Aquella que ama el silencio»: Sobre la serpiente en los antiguos cultos egipcios.” *Espacio, Tiempo y Forma* 4 (1991): 37-70.
- Westermarck, Edward. *Ritual and Belief in Morocco*. Londres: Routledge revivals, 1926. Vol. 2.
- . *With and wisdom in Morocco*. London: George Routledge & Sons, 1930.