



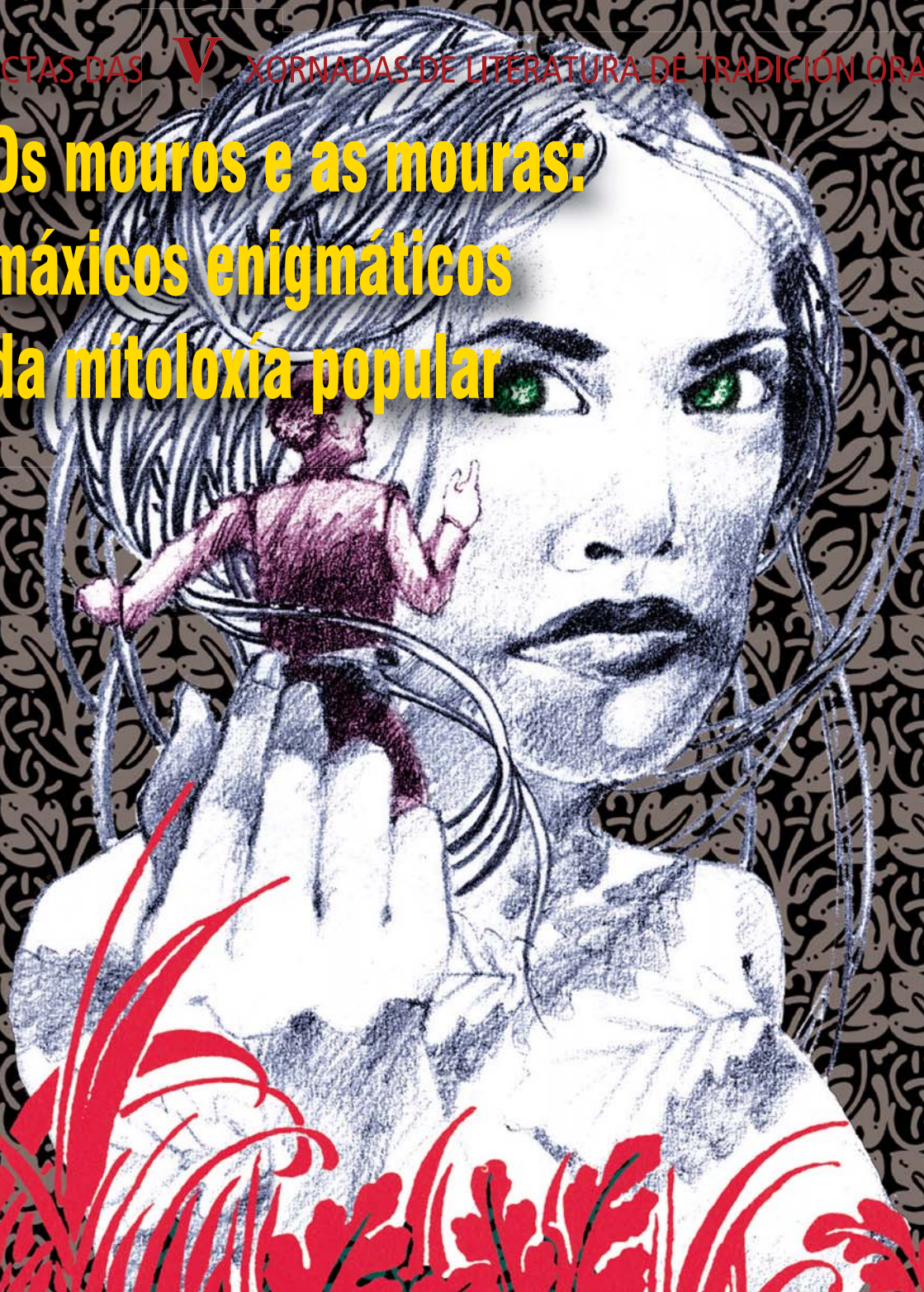
SCRITA CONTEMPORÁNEA



ASOCIACIÓN DE ESCRITORAS E ESCRITORES EN LINGUA GALEGA

ACTAS DAS **V** XORNADAS DE LITERATURA DE TRADICIÓN ORAL

Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular



Actas das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral

**Os mouros e as mouras:
máxicos enigmáticos da mitoloxía popular**

Consello Directivo da AELG	Presidencia Cesáreo Sánchez Vicepresidencia Antía Otero Secretaría xeral Mercedes Queixas Tesouraría Marta Dacosta Vicetesouraría Eduardo Estévez Vogalía de Lugo Isidro Novo Vogalía de Pontevedra Elvira Riveiro Vogalía de Santiago de Compostela Carlos Negro Vogalía de Vigo Xina Vega Vogalía de Relacións coa Lusofonía Carlos Quiroga Vogalía de Relacións Internacionais Xavier Queipo Vogalía de Literatura de Tradición Oral Antonio Reigosa
Secretaría económica e técnica	Ana M. Carril e Ernesto E. Calo
Revisión lingüística e tradución	Ernesto E. Calo
Edita	Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega (AELG) www.aelg.org / oficina@aelg.org http://www.aelg.org/Polafias/MainPage.do
Deseño da capa	Imago Mundi Deseño. Ilustración "A moura", de Lázaro Enríquez, en <i>Dicionario dos seres míticos</i> , Edicións Xerais de Galicia.
Gravación-edición do DVD e fotografía	Xosé Miguel Castro (Olo de Vidro - A. C. Alexandre Bóveda)
Maquetación	Gráficas Mera
D. L.	VG-1293-2005
ISSN	%, - !+ ' (\$
Imaxes	<i>Animalario. Visiones humanas sobre mundos animales</i> (Fotografías de Alberto Otero Herranz). Ministerio de Cultura [7, 9, 11, 23, 35, 39, 51, 53, 57, 75, 89] Anuario Brigantino 2002, nº 25, páx. 63 [5] commons.wikimedia.org [19, 55, 61, 77, 101, 107] Europea (Science Museum) [33] Félix Castro Vicente [41, 45, 47, 49, 80] Imaxes proporcionadas por Alexandre Parafita [42, 43, 44, 45, 47, 48] Marcel Douwe Dekker (Flickr.com) [15, 21, 27, 31, 59, 65, 71, 73, 85, 87, 89, 95, 97, 99, 101, 109, 111, 119] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. CER.ES: Red Digital de Colecciones de museos de España [13] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Museo del Traje [69] Museo de Artes y Costumbres populares del Alto Guadalquivir [29, 77] Museo Etnográfico de Castilla y León [83] Rafael Quintía [16, 17, 29] The Portable Antiquities Scheme (Flickr.com) [17, 37, 41, 61, 63, 67, 79, 91, 93, 103, 105, 113].

©Dos respectivos autores/as

©Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega

Decembro de 2012

Esta edición contou co patrocinio da Deputación Provincial de Lugo.

Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra só pode ser realizada coa autorización dos/as titulares, agás excepción prevista pola lei. Diríxase a CEDRO se necesita fotocopiar ou escanear algún fragmento desta obra: www.conlicencia.com, 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Actas das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral

Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular



Chioccia con i pulcini (galiña con pitos). Museo e Tesoro del Duomo di Monza, Italia



As *Xornadas de Literatura de Tradición Oral* que vén organizando en Lugo a Sección de Literatura de Tradición Oral da AELG (Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega) acadan neste 2012 o seu primeiro lustro de vida. Tanto eu, como responsábel da Área de Cultura e Turismo da Deputación de Lugo, como o vicepresidente primeiro desta institución, Antonio Veiga, congratulámonos de poder ter contribuído a que neste quinto encontro asistisen ás sesións e debates, como xa sucedera nas catro edicións anteriores, un importante número de persoas interesadas en ampliar os seus coñecementos sobre un tema tan inaprensíbel como “Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular”.

Xunto coa AELG coorganizou a Asociación Socio-Pedagóxica Galega (AS-PG) e entrambos colectivos elaboraron un programa que posibilitou achegar a Lugo recoñecidos especialistas e investigadores da mitoloxía popular de Asturias, Portugal e Galiza. Quedaron sobre a mesa diferentes puntos de vista e interpretacións sobre estes seres da nosa mitoloxía popular dos que, como é ben sabido, non hai recuncho do país que non teña unha referencia, aínda que sexa moi breve, con protagonismo para os mouros ou para as mouras, sobre a súa condición de encantados ou especialmente, sobre a ilusión que sempre nos produce escoitar algunha lenda onde se citen os seus maravillosos tesouros.

A nosa literatura de tradición oral, nomeadamente a mitoloxía popular, precisarían de moitos máis foros coma este onde confrontar coñecementos e expoñer experiencias. Non podemos deixar que o noso patrimonio inmaterial esmoreza coma se só fose memoria do pasado. Pola contra, todos debéramos tomar conciencia do seu delicado estado de saúde no referente á conservación e difusión, pois este patrimonio común representa a esencia cultural dun pobo —por outra parte tan precisado de afectos e estímulos identitarios— como o galego.

Os nosos parabéns aos coordinadores, organizadores e relatores que fixeron posíbel o éxito destas xornadas: un ano máis, superaron con solvencia as expectativas.

Pero, para rematar, permitídemme que felicite moi especialmente e sobre todo, aquelas e aqueles que asistiron e participaron nas sesións, conferencias e debates con sede de saber, mesmo con entusiasmo. Son elas e eles como intermediarios co resto da sociedade os que xustifican todo o esforzo, tanto económico como humano, que se realiza para levar a bo porto estas xornadas. Son elas e eles, como se mostra nos textos que conteñen estas actas, os que fixeron un enorme e imprescindible esforzo para poñer unha luz de esperanza na nosa desmemoria.

A nós, ademais de botar unha man, só nos queda agradecérllelo.

Mario Outeiro Iglesias
Deputado delegado da Área de Cultura e Turismo da Deputación de Lugo



Da man da Sección de Literatura de Tradición Oral, co laborioso saber de Antonio Reigosa e mais Isidro Novo, responsábeis da organización, chega a nós un novo número monográfico de *Escrita Contemporánea* coas actas das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral.

Abrímoslle as portas a este mundo fascinante e fascinado dos mouros coma quen abre as portas a todos aqueles habitantes do país dos soños que, xeración tras xeración ao longo de milenios, acrisolaron na nosa cultura. Foron nacendo do noso maxín como un pobo que baixo ceos veloces, atlánticos, baixo unha luz que se move na terra habitada polo máxico enigmático, foi construíndo o envés do mundo material. Somos un pobo que construíu unha xeografía lendaria.

Este mundo de lendas tecémolo acochadiños nos pregamentos da terra erma, que fixemos terra luxuriante de labor. Fomos canteiros da pedra dura e labregos do barro que do sábreo constrúe o corpo do propio soñar. Fomos e somos carpinteiros na caracocha da árbore da vida.

Mais ningún pobo constrúe a súa tradición oral da nada. A cultura chamada inmaterial está asentada sobre unha moi forte cultura material.

Construímos un mundo de castelos e torres. A nosa fidalguía e nobreza construíron e habitaron pazos -hai 450 pazos e casas palacianas inventariadas.

Atravesamos os ríos que regaron a herba mol con pontes imperecedoiras -hai 350 inventariadas.

Démoslles nomes ás pontes, ás encrucilladas de camiños, e os seus nomes sobreviviron ás pedras para nos dar testemuño de como construíamos as encrucilladas do noso devir. Entre o humano mortal e o humano inmortal, veciño de porta das divindades máis de a diario, chantamos cruceiros e petos de ánimas -hai 10.000 cruceiros, cruces e calvarios inventariados.

Habitamos a terra nosa e fixémonos terra da mesma terra e fomos poboadores dos lugares onde antes os nosos devanceiros viviron. Así habitamos os castros reconstruídos con novas formas de construción das nosas aldeas.

Mais, como explicar todo isto? Quen construíu tan inmensa obra?

Coa sabedoría popular, que fai as preguntas máis racionais e máis de sentido común, respondemos tamén do xeito máis racional que é co maxín que creamos mitos e lugares simbólicos. Construímos culturalmente a realidade inmaterial sobre a realidade material. Son moitas as posíbeis explicacións, mais o que é innegábel é que somos como somos os galegos porque existen todos os seres que creou o noso maxín ao longo da nosa historia para explicar as paisaxes humanizadas por aqueles seres que nos precederon.

Moitos de nós, e quen lles fala en particular, entramos neste mundo dos mouros coa normalidade de quen entra na propia vida, da man de Álvaro Cunqueiro —creo que é de xustiza

lembralo— entre moitos outros que nos abriron os ollos a un mundo de seres que sempre estiveran ao noso carón sen nós saber, e que nós nomeáramos doutras maneiras para conxurar os medos de neno, onde mesmo o vento era un ser tan material. Lémbroo ás veces cando escoito o falar do vento como un ser vivo: na nenez pensabamos que o vento viña habitar o lugar que deixaran baleiro os humanos que partiran e que ocuparon as sombras dos mortos amados.

Deses seres que viven e non se ven escoitamos falar nestas xornadas. Son a alma de todo pobo, nese diálogo entre os vivos e os seres do maxín aos que lles demos cualidades positivas ou os demonizamos, e cos que os pobos coma o noso construíron e constrúen a súa historia. Mesmo aqueles a quen lles foi expropiado o relato da súa propia historia seguiron construíndo cultura, como foi tamén o caso do pobo galego.

Facermos que sigan vivos na mitoloxía popular significa potenciarnos a súa capacidade de crear novas historias. É unha moi eficaz ferramenta para que non nos uniformice a colonización cultural, para que non convertan unha cultura milenaria nun corpo inerte sen alma.

*Cesáreo Sánchez Iglesias
Presidente da Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega*





Cando desde a Sección de Literatura de Tradición Oral da AELG decidiamos os contidos destas V Xornadas de Literatura de Tradición Oral dubidabamos en se era oportuno e, sobre todo, en como afrontarmos o debate sobre estes personaxes da nosa mitoloxía popular. Os mouros e as mouras, os personaxes que máis nos identifican coa nosa memoria mítica, sempre xeraron confusión, discusión e polémica. Agás para aqueles que ao escoitar os seus nomes sempre sorrín con indiferenza (se cadra por culpa da ignorancia ou de prexuízos inconfesables), os mouros e as mouras representan para a maior parte de nós, galegas e galegos, a memoria dun pasado inaprensible e indeterminado, mítico e máxico, pero no que aínda somos quen de recoñecernos.

Preguntabámonos entón quen eran eses mouros e esas mouras e como responder dunha maneira satisfactoria esa pregunta. E por que lles chamamos mouras e mouros se os que afirman telos visto os describen coa figura dun humano, aínda que máis feita, de pel branca e beleza delicada? Serían –supoñiamos entón– as pegadas na memoria colectiva de antiquísimas deidades? Serían, divagabamos, espíritos dos nosos devanceiros mortos? Ou, como queren algún investigadores, un paradigma de nós mesmos, un espello onde se reflicte o ideal que como humanos limitados non damos acadado?

Os múltiples traballos de recompilación realizados ata o de agora en diferentes épocas aché-gannos retratos bastante precisos sobre onde moran, que fan ou que comen, como visten, como van e veñen, gustos, afeccións, habilidades, artes e maxias que dominan, tesouros que posúen... e tamén os males que os afectan, as penas que os deprimen. Fan case todo coma nós, os humanos, mais non son humanos, así que nos seguíamos preguntando: quen veñen sendo esas mouras e eses mouros?

Logo da celebración destas V Xornadas de Literatura de Tradición Oral que se desenvolveron baixo o título *Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da cultura popular* aqueles interrogantes iniciais quedaron, en boa parte, desvelados. Aínda que os puntos de vista dos catro especialistas que interviñeron como poñentes diverxen, a realidade é que os seus pareceres resultaron ser complementarios e que entre todos, xunto coas interesantísimas achegas dos asistentes, conseguiron confeccionar, ou mellor dito, tecer unha imaxe destes seres míticos moito máis transparente e esclarecedora da que tiñamos antes de comezar.

Quedou claro, ao noso parecer, entre outras moitas cuestións, que os mouros e as mouras non son coma nós, que son criaturas pertencentes a unha realidade, ou dimensión, diferente á nosa, e que cando se trata con eles (poñamos, pola engolemia dun tesouro) hai que gardar o segredo e cumprir o acordado con eles.

Da súa pararealidade e da súa pervivencia na vida cotiá dos galegos e galegas de hoxe son testemuña viva os topónimos e as lendas, e aínda moitos santuarios cos seus santos, santas, virxes e ritos. Santuarios que, por certo, se apropiaron de lugares de culto precristiáns e nos que se practican ritos que imitan os dos antigos pagáns.

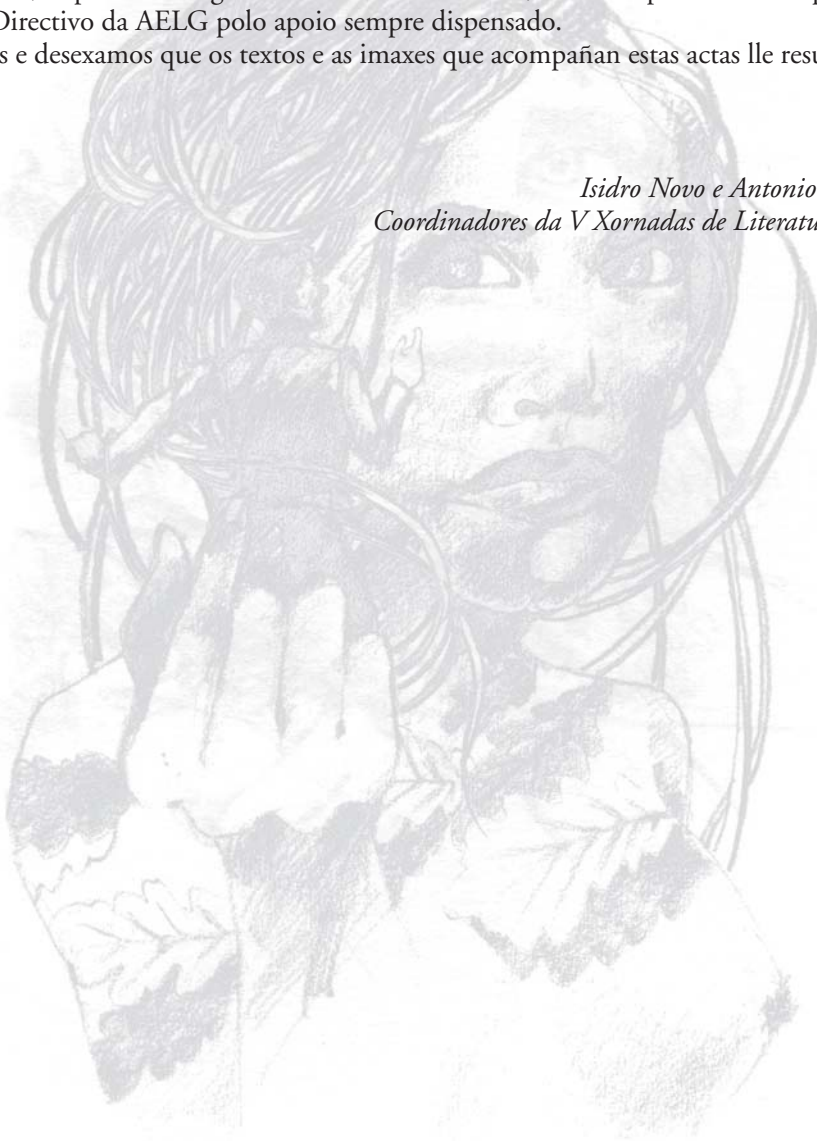
Tivemos a inmensa fortuna –e queda aquí constancia expresa do noso inmenso agradecemento– de poder contar coas intervencións nestas xornadas de Alexandre Parafita, o profesor e especialista portugués que nos achegou a visión que dos mouros e das mouras hai no outro lado da raia; de Rafael Quintía, o antropólogo e investigador galego máis activo actualmente; de Mar Llinares, a profesora que nos achega unha visión das mouras en clave feminina; e a de Jesús Suárez, o investigador asturiano que máis e mellor coñece a singular biografía dos chalgueiros, os buscadores de tesouros.

Desde a Sección de Literatura Oral da Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega (AELG), agradecemos a relatores e asistentes a súa contribución para que esta nova entrega das Xornadas de Literatura de Tradición Oral resultase tan satisfactoria e proveitosa. Agradecemos así mesmo o patrocinio da Área de Cultura e Turismo da Deputación Provincial de Lugo e a colaboración na xestión e organización destas xornadas dos amigos e amigas da Asociación Socio-Pedagóxica Galega (AS-PG).

Por último, tamén queremos agradecer especialmente o competente traballo dos nosos compañeiros e compañeiras da oficina técnica da AELG, a solvencia profesional e técnica do persoal de Ollo de Vidro, responsable da gravación e edición de imaxe, e aos compañeiros e compañeiras do Consello Directivo da AELG polo apoio sempre dispensado.

Agardamos e desexamos que os textos e as imaxes que acompañan estas actas lle resulten de interese.

Isidro Novo e Antonio Reigosa
Coordinadores da V Xornadas de Literatura Oral





Programa

V Xornadas de Literatura de Tradición Oral

Os mouros e as moursas: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular

Lugo, 19 e 20 de outubro de 2012

Mouros e moursas. Na procura de nós mesmos (conferencia)

Rafael Quintía Pereira

Mouros históricos e mouros míticos: dualidades e complementaridades (conferencia)

Alexandre Parafita

Imaxinarios compartidos, historias separadas (mesa redonda)

Rafael Quintía Pereira e Alexandre Parafita

Moderador

Antonio Reigosa

Moursas e mulleres: as imaxes femininas na mitoloxía popular galega (conferencia)

Mar Llinares García

Os mouros e os seus tesouros no imaxinario popular asturiano (conferencia)

Jesús Suárez López

Mito e realidade: sexo e poder na cultura popular (mesa redonda)

Mar Llinares García e Jesús Suárez López

Moderador

Isidro Novo

Seminario de conclusións

Antonio Reigosa, Isidro Novo e participantes nas xornadas



Mouros e mouras Na procura de nós mesmos

Rafael Quintía Pereira

Os mitos, os mouros e as mouras

Falar de mouros e de mouras é falar de mitos, e falar de mitos é falar de nós mesmos. Pero, a que nos referimos cando falamos de mitos? Os mitos son sempre relatos transmitidos por vía oral, anónimos, e a súa orixe pérdese no tempo. Son relatos dotados dunha grande e creativa imaxinación, están perfectamente estruturados e corresponden a un esquema e a unha linguaxe simbólica compartidos por unha colectividade. Son as sociedades as que configuran os mitos construíndo interpretacións sobre o seu medio ecolóxico e a súa realidade social. O mito é, xa que logo, unha narración que usa unha linguaxe simbólica e que alude xeralmente a como se orixinou o mundo, os seres humanos, os animais, a natureza, as crenzas, os ritos e tódolos elementos constituíntes da realidade social e cultural dun pobo determinado. Son relatos protagonizados normalmente por seres que exceden a condición humana, como son os deuses, os heroes, os monstros, os xigantes, as mouras e moitos dos seres míticos que parecen vinculados ó folclore. Os mitos, pois, conteñen explicacións respecto ós temores, ás dúbidas, ós anhelos e ás necesidades existenciais daquela comunidade ou pobo que os constrúe. A sociedade tradicional galega desenvolve o seu propio discurso a través dos mitos populares e nese discurso os mouros cobran unha importancia relevante.

Os mitos infórmanos acerca da sociedade que os conta, pero poden conter tamén lembranzas de cousas que pertencen ó ámbito do pasado. É por iso que os mitos —malia os que negan a existencia de supervivencias— son responsables de que perduren moitas das crenzas dunha comunidade. En moitos casos o mito entrégano-lo coñecemento da vida do home antigo e a interpretación do seu pensamento e das súas accións. A mitoloxía aparece, así, no auxilio de moitas disciplinas que estudan o home, como poden se-la historia ou a antropoloxía. Por esta razón dise que debe merecer igual respecto a relativa inexactitude dun texto mitolóxico e a exactitude



relativa dun texto histórico. Esa é a importancia dos mitos, de aí a necesidade de transmitilos, de contalos, de compartilos e de mantelos vivos.

É certo que construí-lo pasado dende o presente utilizando os materiais conservados no folclore popular é unha empresa ousada e de final incerto, pois non temos seguridade de que os mitos, costumes ou ritos conservados no noso folclore permanecesen inmutables ó longo do tempo, máis ben ó contrario. Pero tamén é certo que negar que existan ritos e crenzas que perduran no tempo ou que o folclore poida conservar algunha pegada do pasado, que ben contextualizada e verificada poida ser un elemento útil de investigación, é un craso erro e ademais infundado, unha ousadía se cabe aínda maior cá anterior e un luxo intelectual que non nos podemos permitir se aspiramos a entende-lo que somos e o que fomos.

Os mitos son á cultura o que un compás a un mariñeiro: sérvennos de referencia, de coordenadas coas que navegar nun mundo social e culturalmente construído. Dannos seguridade, axudan a ordena-la realidade e a dotala de coherencia. As crenzas e os mitos actualízanse, vanse recubriendo dun novo significado e adquirindo novas funcionalidades a medida que muda a sociedade que os sustenta. Pero os mitos non son algo do pasado ou das sociedades tradicionais e orais senón que constantemente estamos creando mitos, mitos modernos que cumpren a mesma función que os antigos mitos. Para o grande antropólogo Lévi-Strauss os mitos son instrumentos para procesar problemas lóxicos, invéntanse para mediar en certos paradoxos ou contradicións fundamentais que unha cultura non pode resolver. Son estruturas a través das cales se pode conferir sentido ó resto do mundo.

O mito dos mouros é un alicerce fundamental da nosa identidade como pobo e do que chamamos a nosa cultura tradicional. Somos xente porque existen os mouros que non o son. Eles son o soporte sobre o que pivota parte da nosa identidade. Sérvennos para definirmos grazas a un proceso de alteridade, de confrontación de valores e representacións opostas. Os mouros tamén nos axudan a ordena-lo noso territorio, a distingui-lo que é cultural do que é natural, a separa-los espazos habitados, onde facémo-la vida cotiá, daqueles outros espazos que non son o noso hábitat habitual. Sérvennos para cubrir un baleiro histórico e dotar de significado todos eses restos do pasado que non sabemos quen fixo, para diferencia-lo feito por nós, o feito pola natureza e o feito por aqueles que non somos nós e non lembramos quen fixo. Xunto cos santos ou os lugares sacros, os mouros son un dos referentes sobre os que redefinímo-lo noso territorio nunha clave mítica. Porque non debemos esquecer que para o galego tradicional o mundo sobrenatural e intanxible é tan real coma o físico e tanxible, forma parte da súa realidade cotiá sen causarlle ningún tipo de problema, pois a súa cultura dótao das ferramentas para xestionalo e integralo sen traumas na súa particular cosmovisión.

Os mouros e as mouras parécense, comparten xeografía mítica, comportamentos e algúns atributos, pero non son o mesmo. Na miña opinión a figura mítica da moura é anterior á dos mouros. Parece claro que a moura conserva trazos que a relacionan con antigas deidades femininas vinculadas á natureza e/ou ó destino. Pola contra, o mouro é un construto mítico, simbólico, cultural xa que logo, para dar explicación ó noso pasado e para alicerza-la nosa identidade, construída por oposición ó que eles son e representan.

Por suposto, a interpretación dun mito é sempre persoal e subxectiva, porque tratamos cunha linguaxe simbólica e o símbolo sempre é multívoco. Ademais, cada investigador achégase ó obxecto de estudo dende un paradigma, uns valores e unha ideoloxía preestablecida que condicionan a interpretación que se faga del, por moito que queiramos manter unha posición obxectiva, distante e aséptica. Outro aspecto a ter en conta na análise dos mitos é que cada elemento que o conforma ten a súa importancia: non é casual senón causal. Cada elemento forma parte coherente dun discurso simbólico compacto e aglutinador e non se pode obviar este feito. Polo tanto, analizar un mito é como debullar unha espiga de gran ou pelar unha cebola, hai que ir pouco a pouco sacando envoltorios, grans e elementos e analizalos un a un, individualmente, pero sen perde-lo contexto e o discurso do que forma parte. Dicia Lévi-Strauss

que os mitos non só temos que lelos de esquerda a dereita, senón á vez verticalmente, de arriba cara a abaixo, é dicir, tendo en conta as correspondencias harmónicas ademais das melódicas.

Concordo tamén co historiador Marcial Tenreiro cando di que unha análise sincrónica, por completa que sexa, non supón a negación inmediata de calquera análise baseada nas orixes dos elementos estudados. Estamos ante puntos de vista distintos pero complementarios.

Cando nace o mito da mourindade

Unha das grandes preguntas que nos podemos facer ó analiza-lo mito, ou os mitos, da mourindade galega é saber dende cando temos constancia —é dicir, proba escrita— da crenza tradicional nos mouros e nas mouras. Tense por válido que a primeira referencia ós mouros que temos nun texto escrito está no *Recuento de las Casas Antiguas del Reino de Galicia* de Vasco de Aponte. Nesta obra do século XV fábase dunha expedición á Cova da Coruxa que fixo un tal Álvaro Pérez en compañía dun freire e varios homes máis. O relato narra como este grupo de homes penetrou na cova ata chegaren a un gran río onde viron do outro lado «*xentes estrañas, fermosas, ricamente vestidas, tanxendo instrumentos e contemplando grandes tesouros*». Está claro que esa 'xente estraña' que habitaba no interior da cova e gardaba valiosos tesouros son os nosos míticos mouros. Eses seres fermosos e ricamente vestidos poderían facer referencia ás mouras. Os ríos subterráneos, os tesouros ocultos, o son da música asociado ós mouros e ós seus lugares, e o final do relato —co castigo por ter accedido e visto o mundo da mourindade— é algo recorrente nas nosas lendas sobre mouros. Vemos así que moitos dos elementos constituíntes dos nosos relatos populares de mouros xa estaban artellados, cando menos, no século XVI. Pero eu sospeito que podemos atopar unha pegada máis antiga: o *Codex Calixtinus* fala, xa no século XII, das riquezas de Galicia nos seguintes termos: «*A terra dos galegos é rica en ouro e prata, e en tecidos e peles silvestres e noutras riquezas e, sobre todo, en tesouros sarracenos*». Esa referencia ós 'tesouros sarracenos' é moi sospeitosa, e resulta dificilmente crible que existise na Galicia do XII a crenza de que os sarracenos deixaron grandes tesouros se temos en conta o pouco impacto e pegada que os árabes deixaron en Galicia, sendo o episodio do saqueo de Santiago a mans de Almanzor (século X) o máis destacable da presenza árabe no noso territorio ou o episodio que maior pegada puido deixar na memoria histórica da xente. Na miña opinión é posible que eses sarracenos non sexan máis ca unha mala interpretación e tradución literal que o autor do códice fixo partindo dos nosos míticos mouros e das referencias orais que falaban dos tesouros e o ouro dos mouros. De feito aínda hoxe hai moita xente, e incluso autores, que confunden mouros galegos con sarracenos musulmáns. Polo tanto, poderíamos pensar que a referencia que fai o autor do *Codex* a eses tesouros de sarracenos non son outra cousa que os míticos tesouros dos non menos míticos mouros. Se a miña sospeita é certa estaríamos ante a demostración de que as lendas de mouros e dos seus tesouros xa existían en Galicia no século XII, perdurando ata hoxe de xeito case inalterado. Pero como ben dixeran, é tan só unha hipótese especulativa máis, e temo que só Aymerico Picaud —a quen se lle atribúe a autoría do Códice— sabería a resposta de se eses sarracenos eran o invasor árabe ou unha errada interpretación, como aínda se fai hoxe en día, dos nosos ben queridos mouros.



En canto ás mouras, Antonio Reigosa, Xosé Miranda e Xoán Cuba no seu *Diccionario de seres míticos galegos* din que a primeira mención ás mouras é a de Vázquez de Orxas, a comezos do século XVII, referente a un preito que mantivo cuns veciños pola propiedade dunha mámoa, na que segundo testemuñaban vivía unha moura de pelo roxo e grandes riquezas. Mais no século XVI Julián Íñiguez de Medrano na súa obra *Silva curiosa*, publicada en 1583, cóntanos a lenda de Orcabella e o seu sepulcro situado no cumio do monte San Guillherme. A lenda de Orcabella, da que falaremos máis adiante, entronca co mito da moura asociada a un megálito na súa versión de Vella arrepiante. Tamén a figura da Raíña Lupa, da que se fala no *Codex Calixtinus*, ten atributos e comportamentos propios dunha moura, como ben reflicte o traballo *A Raíña Lupa. As orixes pagás de Santiago* do historiador Antonio Balboa Salgado.

Do dito, e tendo en conta estes textos, a base de moitos dos aspectos do mito dos mouros e das mouras semella remontarse no tempo varios séculos e, xa que logo, non pode afirmarse que sexa unha construción recente da sociedade rural galega do século XX. Haberá que busca-la orixe e o motivo do seu nacemento noutras razóns e noutros tempos.

1. Que son os mouros

Os mouros pertencen a unha categoría que poderíamos definir como raza mítica. A crenza en poboacións míticas, sexan reminiscencias de habitantes de épocas prehistóricas ou creación cultural para explicar ese pasado, é algo común ós países da Europa atlántica. Estas crenzas afloran, por exemplo, nos termos que se usan para denominar aqueles monumentos megalíticos que se atribúen á man destes misteriosos pobos. Os dolmens en Francia denomínanse *Maison des fées*, *Maison de Diable*, *Forn de Géants*; en Suíza ás pedras con coviñas chámamlles *Heidensteinen* (pedras dos pagáns) ou *hexensteiner* (pedras das bruxas); na Alemaña, *tedten steine* (pedras dos mortos); en Galicia falamos de casa dos mouros, arca da moura, laxa dos mouros, cortellos dos mouros, fornos dos mouros, etc. A microtoponimia de Galicia dá fiel testemuño da crenza na nosa propia raza mítica, os mouros. Os Asentos dos Mouros do castro de Soutomerille, en Castroverde; a *Silla* dos Mouros no alto do Espicho do Faro, en Salceda de Caselas; a Pía da Moura, en Entrimo; a Eira dos Mouros, no castro de Toiriz en Silleda; o Chan das Mouras ou Outeiro das Mouras, na parroquia pontevedresa de San Martiño de Salcedo; o Burato dos Mouros do Pico Sacro; a Pena dos Mouros, na Fraga de Marrondo (Castroverde) ou a Pena da Moura do monte Bocelo en Toques son só algunhas destas xeografías míticas construídas polos mouros.



A Pena da Moura (Sobrado)



A Pena dos Mouros (Castroverde)



Asentos dos Mouros (Castrolande)



Burato dos Mouros (Pico Sacro)



Casa dos Mouros (Candeeán, Vigo)

Estes nosos mouros son similares ós *Aes Sidhe* —raza mítica dos outeiros sagrados da mitoloxía irlandesa— ou ós *Ben sidhe* —habitantes do *Sidh*— e tamén ós *Korrigan* bretóns, ós *Sleigh Beggy* de Illa de Man e ós *Spriggans* da Cornualla, seres míticos feos e terribles que gardan tesouros nos crómlechs, túmulos, amilladoiros e outros megálitos e que,

como os nosos nubeiros, son quen de crear tormentas de grande poder destrutivo. Temos tamén un paralelo no *Tuatha De Danan*, pobo mítico das crónicas irlandesas que foi derrotado pola invasión dos Milesianos provenientes de Galicia e que viven dende entón ocultos baixo terra, baixo os túmulos e os castros, como fan os nosos mouros. Os *Korred* da mitoloxía bretoa foron, segundo as lendas, os que construíron os menhires e os dolmens. As similitudes entre estes mitos galegos (mouros e mouras) e os que atopamos nos países do arco atlántico e do norte de España, fannos pensar que toda esta franxa europea pertenceu no pasado a unha mesma área cultural. Nesta liña interpretativa, o historiador Marcial Tenreiro argumenta que a orixe da converxencia do folclore no occidente europeo pódese deber, ben a contactos históricos e culturais moi dilatados no tempo, ben á presenza de elementos de substrato cultural común ós distintos países sobre os que se estruturou o folclore posterior e propio de cada zona.

Os mouros galegos son considerados, na sociedade rural, os antigos poboadores do noso territorio, pero non os devanceiros. Nós somos os cristiáns, eles son os xentís. Nós somos a xente, eles son os mouros. Eles, a diferenza de nós, saen de noite e dormen de día, viven debaixo da terra, debaixo da auga, dentro de rochas, en covas e en casas e pazos baixo os outeiros, mentres nós vivimos na superficie. É un xeito de construí-la nosa identidade por alteridade, por oposición. O pobo tende a distancialos, pois



aínda que os dota de estruturas sociais, necesidades, crenzas relixiosas e preocupacións propias da humanidade actual, faino dende un punto de vista épico. Os mouros, malia seren considerados unha raza distinta e de pel escura, teñen as mesmas necesidades vitais ca nós en canto a bebida, comida, vestido, diversión ou alimento espiritual. Realizan actividades comúns ós campesiños: cocían, collen auga, fan o pan e a matanza. Eles, aínda que posúen grandes tesouros, tamén necesitan traballar para vivir. Aínda que non adoitan traballa-la terra, os mouros tamén van moer de noite no muíño, gradan, mallan, pescan nos ríos, lavan a roupa nas pías dos penedos, traballan a pedra do monte, fan fornos, berces, maseiros, bañeiras, crían gando, galiñas, porcos e levan as greas a beber no río, xeralmente por túneles e pasadoiros subterráneos. Os mouros constrúen, entre outras edificacións, castros, minas e túneles. Pero tamén se divirten, fan música, van á feira, incluso as mouras acostuman ir ó baile, á festa ou ó fiadeiro. Tamén teñen crenzas relixiosas, aínda que non son cristiás. Os mouros fan sacrificios nos penedos, din ou escoitan misa nas pías e nos penedos e teñen igrexas e capelas baixo os outeiros e castros, templos para orar baixo a terra.

Os mouros, a diferenza do pobo campesiño —sempre afeito a loitar pola supervivencia e a vivir a miúdo nun estado de carencia xeneralizada—, son donos de grandes riquezas, teñen fabulosos tesouros —case sempre encantados—, huchas e arcas cheas de ouro. Os seus obxectos cotiáns como grades, arados, carros e incluso os bois e outros animais, son de ouro. Gardan, ademais, minas de ouro e de veneno e/ou alcatrán. Tenden enormes cadeas de ouro que van dun castro a outro ou dun monte a un río, teñen galiñas máxicas que crían roladas de pitiños de ouro. Os mouros interactúan cos homes, fan tratos coa xente e tamén transaccións. Os mouros piden favores que pagan con tesouros ou ofrecen riquezas a cambio do cumprimento dun trato ou dun servizo e do silencio do contratante. O mouro sempre cumpre a súa parte do trato pero o humano non adoita facelo, co conseguinte castigo ou desgraza. Segundo Aparicio Casado a relación xente-mouro é unha relación de comenencia, na que este investigador ve *«un reflexo das peculiaridades que adoptan as relacións de veciñanza no agro galego, nas que o veciño é, ó mesmo tempo, un colaborador de quen non se pode prescindir e un competidor que, na disputa de terras, rega ou dereitos de paso, pode causar fortes prexuízos.»*

O mundo da mourindade é subterráneo. Os mouros habitan baixo a croa dos castros, nas mámoas, nos penedos ou nas covas. Son símbolos da natureza salvaxe que se opón á cultura presente na aldea. Eles fabricaron e usaron as pías dos penedos para recolle-la auga do ceo, para usalas como mesas, como bebedoiros e tamén como altares de sacrificio. Construíron cadeiras e tronos de pedra para os seus reis, cortellos para o seu gando, pazos, torres, castros... Obras que lles confiren poderes titánicos, misteriosos e sobrehumanos. Poderes taumatúrxicos para crear prodixios. En Galicia, xa que logo, calquera construción ou ruína de orixe descoñecida ou penedo que non semella natural é, para os paisanos, cousa de mouros, do tempo dos mouros. O que non se sabe quen o fixo (castros, pedras con riscos, aras, petróglifos, antas...) é, na nosa terra, cousa de mouros.

Moitas lendas de mouros reflicten a crenza de que o tempo dos mouros foi conflictivo e bélico, un período de loitas constantes entre distintos pobos e xentes. Un tempo mítico e pasado polo que desfilaron unha serie de razas de maneira sucesiva e conflictiva. Esas razas mitificadas constitúen a nosa mourindade, é dicir, os mouros. A definición por alteridade e o transcurso do tempo e dos seus sucesos históricos —lembra Aparicio Casado— fan que se categorice como mouros a celtas, romanos, franceses, musulmáns, viquingos, facciosos e incluso carlistas.

En canto á orixe dos mouros, os investigadores non se poñen de acordo. Uns, como Alexandre Parafita, identifícanos cos mouros históricos, é dicir, con aqueles sarracenos de pel escura e relixión musulmá que invadiron a península ibérica. Para outros, como X. M. González Reboredo, o mouro é unha simbolización extrema do 'non labrego'. Non faltan autores que relacionan a figura dos mouros cos mortos, por exemplo o filólogo Isidoro Millán, para quen a voz latina *maurus* (de onde deriva *mouro*) procede do céltico *mrvos*, que nos leva ó latín *mortuus*,

é dicir, mortos. De aí que para moitos autores eses mouros sexan os mortos ou as razas desaparecidas. Para moitos etnógrafos e mitólogos, entre os que se atopaban os primeiros investigadores do noso folclore como Vicente Risco, todas estas razas míticas, xentes máxicas e non cristiás, serían a memoria mitificada dos antigos poboadores de Galicia que foron vítimas dunha lei do esquecemento dos feitos históricos debido á chegada do cristianismo. Pero, na miña humilde opinión, incluso corrixindo o que teño dito noutras ocasións, os mouros non son o recordo dos habitantes prehistóricos de Galicia, ou non son só a lembranza deses primeiros poboadores, senón que ante todo son unha construción cultural e simbólica xerada pola sociedade tradicional galega para explicar, entre outras cousas, ese pasado testemuñado polo rexistro arqueolóxico. Dalgún xeito o mito dos mouros funciona como un discurso histórico, cumpre a función de explica-lo pasado, pero nunha clave popular onde os conceptos do tempo e espazo traspasan as limitacións das leis físicas e da crónica histórica para situarse nun plano de existencia alternativo e paralelo, o plano do mito. Incluso poderíamos dicir que o mito da raza dos mouros ten algo de mito de creación no que se produce a separación dos homes —a xente— e os deuses, convertidos en mouros. Para outros investigadores son a mitificación de antigas deidades xa esquecidas e fagocitadas pola nova fe cristiá. Non debemos esquecer tampouco a proposta máis actual, xa exposta en liñas anteriores e centrada na antropoloxía cultural, na que os mouros serían unha especie de imaxe inversa do labrego, de construto simbólico para explica-los restos descoñecidos do pasado e para axudar a defini-la identidade do pobo campesiño da Galicia rural.

Como se pode ver, moitas son as explicacións que tentan desentraña-lo misterio que agocha a orixe da figura dos mouros. Ningunha explicación é excluín-te. Mesmo pode ser que todas elas conteñan algo da verdadeira orixe do mito da mourindade, pois os mitos compóñense de moitos elementos e matices, e sempre son susceptibles de mudar ou de recibir novas achegas co paso do tempo. Por iso, unha explicación válida de cal é a función que cumpre este mito no século XVI non ten por que selo para o século XXI. Aínda que cómpre lembrar que unha cousa é función e outra cousa é orixe e, ás veces, cando falamos de mouros, confundimos unha cousa con outra. Así, podemos atopar unha explicación coherente e actual ó porqué da pervivencia destes mitos na nosa cultura e sobre que funcións desempeñan na sociedade rural actual, pero non te-la resposta idónea á pregunta de como naceron os devanditos relatos e crenzas.

1.1. Xeografías da mourindade. A parroquia dos mouros

Xa dixemos que, na mentalidade tradicional, os mouros construíron os nosos monumentos antigos, pero estes primixenios construtores e moradores non desapareceron co devir do tempo senón que, na concepción tradicional, seguen vivos no presente histórico. Son, pois, seres do pasado que viven no presente, mais noutro plano de realidade existencial, nunha xeografía mítica paralela ó noso mundo pero que cristaliza nesas ruínas arqueolóxicas. Poderíamos dicir que, dalgún xeito, os mouros rompen a concepción lineal do tempo: veñen do pasado pero viven no presente. Comparten, logo, un cronotopo similar ó dos defuntos, sempre presentes nas crenzas e na vida social da comunidade rural galega. De igual xeito que



existe a parroquia dos vivos e a parroquia dos defuntos, existe a parroquia da xente e a parroquia dos mouros. Pero entre a parroquia dos mouros e a parroquia da xente hai unha separación, máis física e tanxible que a que hai entre vivos e defuntos pois, normalmente, os lugares onde habita a mourindade corresponden a topografía montesías, a lugares afastados do núcleo habitacional rural, xa que é nestes lugares onde se atopan as ruínas dos castros, das mámoas, as covas, os penedos e demais xeografía onde atopan acubillo. Polo tanto, a xeografía mítica ou hábitat propio da mourindade é sempre distinto do da xente, son as ruínas e xacementos arqueolóxicos (castros, mámoas, petróglifos, pedrafitas, castelos, etc.); son, xa que logo, lugares que podemos clasificar como froito de actividades culturais. Pero os mouros e as mours habitan tamén en lugares naturais pero que parecen feitos ou construídos por alguén, é dicir, que na óptica do campesiño non poden ser froito da simple natureza. Nesta categoría entrarían as pías, as marmitas de xigante, os corgos, os pozos, os penedos figurativos, as pedras cabaleiradas, etc.

Vemos daquela que o campesiño distingue perfectamente na paisaxe os elementos que son de carácter natural —obviamente, segundo os seus coñecementos— daqueles froito da acción humana. Prodúcese neste proceso de observación e categorización unha ordenación simbólica da paisaxe entre a natural fronte á cultural nosa e á cultural allea. Cando ese resto cultural pode ser inscrito no seu coñecemento histórico, o campesiño percíbeo como obra dos seus devanceiros; no caso contrario será 'cousa dos mouros'.

Estas xeografía mours están sempre localizadas en zonas non habitadas, non forman parte do núcleo da aldea nin dos agros, senón que pertencen a lugares secundarios e marxinais, lugares periféricos que son visitados polo campesiño esporadicamente para realizar labores forestais —como recoller leña, toxo, pedra— ou para leva-lo gando pacer. Por iso os encontros entre a xente e os mouros se producen cando o humano transita polo seu territorio, o que eu chamo a parroquia dos mouros. Precisamente ese hábitat salvaxe axuda tamén a defini-la súa identidade. Unha identidade, como xa dixemos, construída por oposición fronte ó que é a vida social e a esencia do labrego.

1.2. Para que serve o mito dos mouros?

Se xa falamos de cal puido se-la orixe dos mouros e cales os materiais dos que foron conformados estes seres míticos, toca agora preguntarse para que serven, que función cumpren na nosa sociedade rural do século XXI ou, cando menos, cal era a que cumprían no pasado século XX. De todo o dito ata agora pódense tirar unha serie de conclusións que resumirei nas seguintes funcións que poden desempeña-los mouros como construción cultural dunha sociedade rural:

1. O concepto dos mouros axuda a definir e a construí-la nosa identidade. Xa se explicou como a través dun proceso de alteridade o labrego e a súa sociedade se definen fronte ó mouro e á súa natureza.
2. O mito dos mouros axuda a ordenar e a construí-la paisaxe definindo o que é natural e o que é cultural, o que fixemos nós, o que fixeron eles e o que fixo a natureza; axuda a establecer cal é o espazo da xente e do social e cal é o dos mouros.
3. Os relatos de mouros son un vehículo de transmisión da nosa ideoloxía, dos nosos valores e das nosas ideas colectivas. Entre estes valores podemos cita-lo valor do traballo, tan enaltecido na sociedade tradicional galega; a idea de que facerse rico sen esforzo e sen traballar non está valorado na sociedade galega e ademais é perigoso e desestabilizador; a importancia de mante-la palabra dada, de que rompe-lo pacto trae graves consecuencias; a importancia da discreción e o sixilo nas relacións sociais, sobre todos nas económicas; os valores cristiáns, a idea latente de que ser cristián nos fai ser xente. As lendas de mouros transmiten tamén as ideas e estereotipos que rodean a figura da muller na sociedade rural

galega. A muller é rexoubeira, indiscreta e tamén é perigoso que o home lle faga moito caso e se deixe levar polos seus caprichos e desexos. Sanciónase, pois, a debilidade do home que non controla a súa muller.

4. En opinión de Aparicio Casado as lendas de mouros tamén reflicten unha preocupación pola pobreza e unha sobrevaloración da riqueza representada nos tesouros dos mouros, na abundancia de alimentos e na figura dese porco que tantas veces alimentan os mouros.
5. O valor moral e de aviso que encerra o mito dos mouros. A idea, sempre presente, de que existiu outra raza anterior á nosa e que pereceu ou quedou confinada a un mundo soterrado, o que nos podería pasar a nós mesmos se non seguimos as normas e a orde establecida.
6. Por último, na miña opinión o mito dos mouros reflicte, asemade, unha cosmovisión e unha forma de interpretar e concibi-lo tempo e o pasado. Dicía Lévi-Strauss que as sociedades quentes —sociedades modernas e industrializadas— sitúan o pasado e o presente nun único continuo: o tempo represéntase como unha secuencia acumulativa no que cada momento procede do anterior e anuncia o próximo. En cambio, as sociedades frías —sociedades tradicionais como a galega— consideran que o presente xorde do pasado pero á vez flúe de xeito paralelo a este.



2. As mouras

Se desentraña-lo significado da figura mítica dos mouros é por si un labor difícil, facelo co mito da moura éo, se cabe, aínda máis, porque as lendas de mouras son moito máis ricas e detalladas en matices e símbolos que as dos mouros. Só o feito de individualiza-la identidade da personaxe da lenda —a moura— fronte ó concepto máis abstracto e global de mouros fai que esta análise teña que ser máis profunda, holística e detallada. Pero vaíamos por partes.

2.1. Que é unha moura

As mouras —tamén coñecidas como donas, damas, señoras, señoritas, princesas, raíñas, etc— son mulleres encantadas, de enorme beleza resaltada polo seu cabelo roxo, rubio ou louro, a súa pel branca e as súas meixelas rosadas. As mouras viven en fontes, pozas, ríos, penedos, castros, mámoas e noutros monumentos arqueolóxicos ou formacións naturais peculiares. Represéntanse como seres sensuais, sedutores pero tamén perigosos. Posúen grandes riquezas, alfaias e obxectos de ouro —como peites, tesoiras e galiñas e pitos de ouro— que xeralmente poñen a delourar en datas especiais, como a mañanciña de San Xoán. As mouras posúen unha forza sobrehumana, son quen de construír megálitos e pedras figurativas que levan sobre as súas cabezas. Representan, dalgún xeito, a forza do sobrenatural. Adoitan presentarse fiando cunha roca na man e, ás veces, cun neno na outra. Este tipo de representación é moi habitual nas lendas de mouras que narran a orixe dun megálito ou dunha formación rochosa estraña.

Nos encontros cos homes as mouras, como seres encantados que son, adoptan a miúdo a fasquía dunha arrepiante serpe que acostuma pedir un

bico para poder desface-lo feitizo que a engaiola. Outras veces o *culebrón* preséntase cunha flor nos beizos e se o home ten o valor de collerlla fará que a moura rompa o seu encantamento e recobre o aspecto normal. Vicente Risco fixo unha clasificación das diferentes manifestacións da moura. Vexamos unha síntese de como se nos pode presentar esa moura segundo o dito polo ilustre etnógrafo:

1. A moura aparece peiteando o seu cabelo dourado ou rubio cun peite de ouro.
2. A moura aparece cunha tenda ou unha manta chea de alfaias e cousas de ouro postas a asollar. O camiñante que topa con ela ten que responde-las preguntas da moura. Se non atina coa resposta correcta sobrevenlle unha desgraza.
3. A moura preséntase diante dun mozo ó que cita para que veña desencantala outro día. O día da cita a moura preséntase en feitura de serpe, e o mozo debe vence-lo medo ou o noxo se a quere desencantar. Ás veces, a moura serpentiforme aparece cun caravel nos beizos que o mozo ten que quitarlle, ou pídelle un bico nos beizos. Eses son os xeitos de rompel-lo feitizo ou encantamento que engaiola a moura.
4. As mouras que se aparecen, ás veces tres, están encantadas nunha fonte ou nunha peneda.

A estas posibilidades eu engadiría un par delas máis:

5. A moura aparéceselle a unha persoa e pídelle un favor —por exemplo, que a peitee— e dálle en agradecemento un presente, xeralmente de ouro, pero a recompensa sempre está condicionada a gardar un segredo ou a non ve-lo agasallo ata chegar a casa.
6. A moura aparécese coidando unha galiña con sete pitos de ouro.

2.2. Os atributos da moura

Cando se analizan as lendas de mouras podemos observar que varios son os seus atributos, que veñen marcados polo seu particular comportamento e polos obxectos que entran en escena neste xogo simbólico de seres, encontros e topografías.

A roca, o fuso e as tesoiras

Vimos, tamén, que son moi numerosas as lendas onde a moura aparece fiando na roca ou cun fuso, como por exemplo a moura que fixo a Pena dos Mouros de Begonte. A roca e o fuso co que acostuma a fiar a moura nas súas aparicións equipáranse a unha criatura dadora de vida e dona dos destinos da xente. As tesoiras de ouro que moitas veces forman parte dos tesouros que pon a delourar vólvense pór en relación coa idea anterior, xa que as tesoiras son un dos atributos das costureiras e fiandeiras: son un símbolo ambivalente que pode expresar tanto creación como destrución, o nacemento e a morte; o seu carácter simbólico aparece asociado ó destino e, como obxecto cortante que é, tamén é símbolo de morte. E o mesmo ocorre cando a moura aparece relacionada cunha máquina de coser, tear ou similar.

Diciamos que os elementos que conforman os mitos nunca son casuais e sempre están dotados de significado. Estes obxectos (roca, fuso e tesoiras), de profundo carácter simbólico, unido ó feito de que as mouras se presentan moitas veces en forma de tríades, fai inevitable que se estableza o paralelo entre as tres mouras e as diferentes tríades que atopamos tanto na mitoloxía grecolatina como na nórdica ou na céltica. Por exemplo, as tres *Moiras* (Cloto, Láquesis e Átropos) —sorte de divindades da mitoloxía grega— personificaban o destino, controlaban o fio da vida de tódolos mortais, dende que nacían ata a súa morte. Na mitoloxía romana as *Moiras* atopan o seu paralelo na *Parcas* (Nona, Décima e Morta), que controlaban o destino e a vida de cada mortal. Na mitoloxía nórdica temos figuras similares: ás *Normas*. Na mitoloxía irlandesa

atopámo-la deusa Brigid, de quen se di que fixo o primeiro pano de Irlanda tecendo con fíos sandadores; segundo o *Glosario de Comac* tiña dúas irmás, tamén de nome Brigid, e amósasenos como unha clásica deusa tripla céltica.

Existe, xa que logo, unha relación simbólica clara entre a moura que fia na roca e as deusas indoeuropeas que fian o destino. Temos daquela, nas tesoiras, o fuso e a roca —os verdadeiros atributos da súa categoría—, un fío conector entre as mouras e as divindades relacionadas co destino e coa morte, pero tamén coa creación e co nacemento. Unhas conexións e paralelos que, ó meu parecer, non poden ser casuais senón que teñen que corresponder ó pouso simbólico que estas antigas deidades deixaron no noso folclore a través do mito da moura, capaz de fagocitar, transformar e transmitir algúns dos aspectos esenciais daquelas deidades precristiás. Algo que non debe parecer estraño, pois incluso as virxes e santas cristiás se ven influídas por estas ideas que asocian as potencias divinas cos atributos das costureiras e fiandeiras, debido ó valor simbólico que estas teñen como facedoras da vida e xestoras do destino. Por exemplo, en Portugal, na Póvoa de Varzim, a Virxe que sae na procesión de Semana Santa leva na man unha roca e vai fiando nela. Vemos un exemplo aínda máis significativo nun ensalmo recitado para cura-las belidas que recolleu o etnógrafo salmantino Juan Francisco Blanco:

*La Virgen San Lucía
tres hijas tenía:
la una urdía,
la otra tejía,
la otra todo lo deshacía.*

A moura co peite de ouro e a súa sexualidade perigosa

O peite de ouro co que peitea os seus cabelos é símbolo de sensualidade e feminidade pero, asemade, os peites, por formaren parte dos enxovais mortuorios dende a Idade do Bronce, están relacionados co Alén e portan, xa que logo, unha grande carga escatolóxica. Os estudos etnográficos galegos contan como ata mediado o século XX aínda era frecuente nas nosas aldeas enterra-los mortos co seu peite no cadaleito.

En opinión de Mar Llinares «o feito de peitearse en público ou de mostrar un cabelo fermoso e ben coidado resulta ser, na cultura galega, un elemento de sedución eficaz. A muller que está no río ou na fonte resulta tamén moi atractiva para o home.» A moura galega preséntase nas nosas lendas como unha muller cargada de sensualidade e de grande atractivo sexual. O seu comportamento activo no plano do cortexo e a súa carnalidade non disimulada fan desta personaxe mítica un prototipo da sexualidade feminina salvaxe e instintiva. É precisamente este carácter e o seu comportamento sexual desinhibido o que supón un engado para o home que topa con ela e, asemade, un perigo dificilmente controlable.

Xa dixemos que o mito da moura galega garda unha estreita relación con outras figuras similares do folclore europeo, sobre todo do arco atlántico. Podemos, por tanto, botar man da mitoloxía dalgúns destes países e ver qué podemos atopar referente a este carácter sexual nas súas equivalentes europeas. Por exemplo, cando estudámo-lo papel que desempeñan as mulleres —xa sexan guerreiras, raíñas ou deusas— nos ciclos



mitolóxicos irlandeses e galeses, atopamos moitas coincidencias co que nos narran as lendas galegas sobre o carácter da moura. Nas lendas tradicionais irlandesas son as mulleres as que cortexan, escollen e conseguen os heroicos guerreiros. Son elas quen levan a iniciativa. Sírvanos como mostra Macha, a deusa tripartita da guerra que aparece no coñecido como *Ciclo do Ulster* e no *Leabhar Gabhála*. Macha preséntase nas súas tres personificacións —Macha, Morrigan e Badbt— como unha devoradora de homes cun insaciable apetito sexual que ilustra a súa condición de nai e a súa infinda capacidade fecundadora. Esta deusa da mitoloxía irlandesa —Macha— presenta, como veremos, un comportamento similar ó que amosan as nosas mouras en moitas das lendas tradicionais. Macha toma as súas propias decisións acerca da sexualidade, e a súa capacidade de amor, de paixón, de xuventude eterna e beleza son indicativo do seu anterior carácter como deusa da fertilidade sempre renovable. Outra das deusas similar da tradición irlandesa sería Medb: o seu carácter promiscuo defínea como unha deusa da fertilidade do país, personificación da Terra, do reino e da súa prosperidade.

Pero vexamos como se comportan as nosas mouras. Cóntase, por exemplo, que a moura de Rosén (Ourense) era tan extremadamente promiscua que tivera tratos carnaís con tódolos homes da parroquia. Esta moura arrepiante chegou a devora-los seus propios fillos, todos eles de pai humano. No monte do Seixo (Cerdedo) e nun penedo coñecido como *Almohadilla de Pirocha* habita unha temible moura papahomes. A lenda, recollida polo escritor Carlos Solla, conta que Pirocha agarda o inxenuo camiñante que pasa polo lugar para engaiolalo cos seus encantos de muller e despois de deitarse con el devora o seu corpo —como se dunha parraguesa se tratase— e encerra a súa alma no penedo que lle serve de leito. Xa que logo, poderíamos intuír que se a moura se comporta no plano sexual e das súas relacións cos homes tal e como se comportan as deidades da Soberanía ou da Terra, é porque ámbalas figuras poden compartir un mesmo substrato ideolóxico, podendo ser a nosa moura unha representación desas antigas deidades que tan ben describen os ciclos mitolóxicos irlandeses.

A serpe e a moura

É interesante destaca-la relación que se establece nas lendas entre as mouras e as serpes. A serpe é un animal de enorme carga simbólica e de carácter antagónico segundo falemos dunha cultura ou doutra; incluso dentro da cultura popular galega presenta caracteres opostos. Para o cristianismo a serpe representa o mal, o pecado, a tentación, quizais porque para outras culturas e relixións anteriores a serpe tiña connotacións positivas, sendo un dos atributos e símbolos máis típicos das deusas mediterráneas e orientais asociadas á terra e a fertilidade. Malia os séculos de cristianismo e o intenso labor evanxelizador, aínda persisten na cultura popular galega reminiscencias desas virtudes positivas asociadas ás serpentes. Un bo exemplo etnográfico atopámolo na Illa de Ons onde, ata mediado o século XX, cando unha muller ía dar a luz colocábaselle unha camisa de cóbrega ó redor do ventre para facilitarlle o parto. Outro exemplo témolo no rito que se celebraba na *Pedra da Serpe* que existe no Castro de Penalba de Campolameiro: na noite de San Xoán aquelas parellas que querían concibir achegábanse á *Pedra da Serpe* e deixaban, para a serpe que alí habitaba, unha ofrenda propiciatoria en forma de leite de vaca que estivese criando. É crenza popular que as serpes se volven tolas polo leite, polo que se cre que acoden a beber dos ubres das vacas mentres estas dormen. Incluso hai quen di que tamén se achegan á cama das mulleres que acaban de parir co mesmo larpeiro obxectivo, ou ós berces dos nenos pequenos a chuchárlle-lo leite que lles queda nos beizos.

A forma fálica da serpe asóciaa á virilidade, ó aspecto masculino da fecundidade, pero a súa capacidade para dilata-lo seu corpo no proceso de deglución asimílaa a un ventre fecundo e, xa que logo, ó aspecto feminino da fertilidade. A serpe, asemade, representa —pola súa dinámica de muda-la pel cada ano— a capacidade rexeneradora da natureza e o poder fertilizante, ademais de ter un importante carácter psicopompo.

A asociación entre moura e serpe remítenos ós ciclos da terra e da natureza. A moura que se converte en serpe representa o poder de rexeneración da terra e o ciclo de nacemento, vida e morte simbolizado a través da muda da súa pel; representa tamén a fertilidade polo carácter ambivalente —masculino-feminino— da serpe. Pero como os mitos mudan e se reinventan co transcurso do tempo, debido ó cristianismo a moura que se mostra como cóbrega ante os ollos do incauto que topa con ela tamén representa o perigo, a tentación e o pecado da sexualidade e, por extensión e relación, o perigo latente que a muller representa para o home.



A moura construtora de megálitos

A moura aparece en moitas lendas como un ser de forza sobrehumana capaz de transportar enormes pedras na cabeza e de construír dolmens, pedrafitas e outras formacións rochosas colosais: é a moura construtora de megálitos. En Galicia temos multitude de exemplos sobre esta crenza, citaremos un par deles: a Arca da Orga de Vimianzo que fixo unha Vella mentres ía fiando na roca e o dolmen coñecido como Casa da Moura de Queguas (Entrimo) que foi construída por unha moura na noite de San Xoán levando as pedras na cabeza e fiando ó mesmo tempo con sete fusos; o dolmen da Parxubeira, en Mazaricos, tamén foi feito por unha moura que viña fiando na roca e cun fillo no colo ó que daba de mamar.

Este mesmo esquema mítico aparece noutras zonas do norte peninsular, dende o Pireneo aragonés ata Asturias. Para Fernando Alonso a moura, de ser na súa etapa máis primitiva a construtora de megálitos ou creadora dunha contorna natural, continúa na Idade Media e en épocas posteriores sendo a responsable da construción de monumentos arcaicos, sen variar en nada a actividade construtora que se lle atribúe nos relatos antigos. Temos un exemplo no coñecido como Arco da Moura ou Arco da Condesa, un acueduto que se atopa no interior da Finca de Frendoal, en Cangas do Morrazo. Deste acueduto, posiblemente de orixe romana, aínda que se cre que foi remodelado en época medieval, dise que o fixo unha moura. Para este historiador a figura da moura construtora de megálitos, tan enraizada na imaxinación das sucesivas xeracións, só se pode explicar como «*un fenómeno de relixiosidade popular xurdido en época prehistórica como dogma de fe. Posteriormente, co paso do tempo, transformado en mito e incluso conservado en toda a súa pureza ideolóxica e doutrinal na imaxinación cristiá.*»

Outros atributos da moura

- A posesión de alfaias, xoias, tesouros e cousas de ouro é sinal de abundancia e fartura e, por extensión, tamén de fertilidade e bonanza.
- O pan que demandan algunhas mouras para seren desencantadas é o alimento esencial, o símbolo da vida. Algúns autores como López Cuevillas relaciónano coas ofrendas de pan que se lles facían ás ninfas e que cita San Martiño de Dumio no seu *De correctione rusticorum*. Pola contra, para outros investigadores como Criado Boado o pan está cargado de connotacións sexuais.
- O tema do leite, tamén presente nalgunhas lendas onde a moura lle pide a un rapaz unha cunca de leite para desface-lo seu feitizo, pode

facer relación á sexualidade a través dunha relación entre leite e seme, como apunta Mar Llinares. Esta asociación da moura co leite —lembremos que tamén existe unha forte vinculación no noso folclore entre serpe e leite— reforzaría a idea da moura como un ser de enorme carga sexual.

Son estes algúns dos aspectos, facianas e atributos máis significativos da moura, que deberían ser obxecto dun estudo máis pormenorizado que o que achega o presente traballo.

2.3. O hábitat da moura e o binomio moura-pedra e moura-auga

A moura e a xeografía mítica na que se aparece representan un binomio indisoluble que debe ser tido en conta e estudado tamén en conxunto. As pedras figurativas nas que habita a moura, as fontes ou o ríos a carón dos que se aparece, cobran un importante significado inevitablemente relacionado co da moura: son o seu soporte físico, tanxible e material, pero tamén forman parte do armazón simbólico que constrúe a mítica figura.

A moura e a pedra

Se partimos da hipótese de que a moura conserva trazas dunha antiga deidade da natureza, non é casual, daquela, que esta se asocie a penedos e a augas, xa que ámbolos elementos son considerados dende antigo espazos para a hierofanía. Pero tamén podemos establece-la relación ó revés: o feito de que a moura se asocie a determinados penedos e ás augas —tendo estes o significado que imos explicar a continuación— reforza a idea de que as mouras estean relacionadas coa fertilidade, o Alén e con antigas deidades da natureza, da vida ou do destino.

A pedra era o único da natureza que, a ollos dos primeiros poboadores, permanecía inalterable, e de aí que se identificasen coa deidade, sobre todo cando estas grandes rochas presentaban características morfolóxicas peculiares, con feitura de grandes ovos ou de ventres fecundos que evocaban ideas de renacemento, ou cando presentaban un aspecto figurativo que puidese incitar a algún tipo de asociación especial de corte máxico-mítico. Os testemuños de litolatría, ou culto asociado ás pedras, en Galicia foron recollidos dende a antigüidade, o que nos indica que os actuais rituais que se celebran en ermidas e santuarios non son máis ca supervivencias daqueles ancestrais cultos litolátricos tan enraizados na nosa terra.

Pero as pedras tamén teñen unha estreita relación coa fertilidade xa que se cre que determinados penedos teñen a facultade de favorecela. Di Mircea Eliade que «*nas pedras de fecundidade está o espírito petrificado dos antepasados.*» Na xeografía galega abundan os exemplos destes enclaves rochosos asociados a ritos de fertilidade. Do dito anteriormente podemos afirmar que en Galicia, como noutros moitos lugares de Europa, determinadas pedras posúen virtudes especiais, a miúdo relacionadas coa fertilidade e tamén coa sandación de doenzas tanto do corpo como do espírito. Fertilidade, por outra banda, que é un dos atributos relacionados coa figura da moura. Se a isto se lle engade que a moura adoita presentarse ou vivir en moitos destes peculiares e máxicos penedos, o círculo de relacións queda pechado: moura—pedra—fertilidade—moura.

Estas primitivas crenzas litolátricas serían cristianizadas, ben coa erección de ermidas ou ben coa fabricación de lendas sobre aparicións e milagres divinos. Deste xeito, a Virxe ou os santos pasan a se-las entidades que outorgan a virtude da fertilidade ou da sandación a todo aquel que acode ó seu abeiro, en detrimento do vello culto á pedra ou ó espírito que alberga. A pedra pasa a ser unha simple extensión do propio santuario ficando baixo a influencia e divina acción da imaxe patroa do lugar, e de aí —baixo a óptica cristiá— as súas propiedades benéficas. De igual modo ocorreu coas fontes milagreiras, tan frecuentes nos santuarios galegos.

A moura e as augas

A segunda topografía típica da moura son as augas. As mouras, nas lendas galegas, tamén

habitan baixo as augas de fontes, ríos, fervenzas e pozas. A auga, en tanto masa informe e indiferenciada, simboliza a plenitude de tódalas posibilidades e a orixe primitiva de todo o que existe, a materia prima. Aparece en numerosos mitos de creación: no *Xénese*, por exemplo, dise que o espírito de Deus flotaba sobre as augas. É tamén símbolo de renovación física, psíquica e espiritual. É o elemento purificador por excelencia tanto no Islam —onde se practican as diarias ablucións rituais— como no Budismo, Hinduísmo e Cristianismo, no que xoga un papel fundamental no bautismo, sacramento principal da fe. A súa relación coa fecundidade e a vida poderíamos dicir que é universal, aínda que resulte moi difícil encontrar trazos universais. O dito popular *Do mar saen as vodas, e na terra rematan todas* reflicte parte desta crenza no poder fecundador das augas.

Pero as augas non só fan posible a rexeneración da terra e do home senón que os pozos, o mar e as augas en xeral son, no mundo celta, unha porta ou un medio de comunicación co Outro Mundo. Os pobos da cornixa atlántica europea tiñan unha grande fascinación por calquera apertura acuática cara ó Outro Mundo. Cando un curso de auga era considerado sagrado era venerado de xeración en xeración. Moitos dos mananciais ou pozos eran posuidores de propiedades beneficiosas e así podían curar, aliviar ou protexer de moitos males e enfermidades e prover de fortaleza e benestar, pero tamén podían servir de oráculos que daban indicacións de feitos futuros. As xentes acudían, e aínda acoden, a estas fontes, pozos e mananciais para realizaren ritos que, despois, o cristianismo —tras intentar erradicar sen éxito— acabaría por adoptar reutilizando e reconvertendo estes lugares baixo a advocación de virxes e santos, á vez que construían capelas, santuarios e igrexas ó seu redor. En Galicia estas crenzas asociadas ás augas e ó seu culto veñen de moi antigo, e xa San Martiño de Dumio advertiu entrado o século VI sobre os ritos de adoración ós astros e ás augas que os antigos galaicos seguían celebrando pese á oposición do acabado de implantar cristianismo:

Uns adoraban o sol, a lúa ou as estrelas; uns o lume, outros a auga do profundo, ou as fontes das augas, crendo que todas estas cousas non foran feitas por Deus para uso dos homes, senón que naceran de si mesmas.

Ademais de todas estas cousas, moitos destes demos, que foron expulsados do ceo, presiden ou no mar, ou nos ríos, ou nas fontes, ou en bosques, os cales os homes igualmente ignorantes que non coñecen a Deus hónrranos como a Deus e ofrécenlles sacrificios. [...] Porque acender velas xunto ás pedras e ás árbores e ás fontes e nas encrucilladas, que outra cousa é senón culto ó demo?

As mouras e as donas relacionadas coas fontes, cos ríos ou coas lagoas aparecen no noso folclore con características de verdadeiros espíritos das augas. Para moitos mitólogos serían a supervivencia, camuflada na lenda popular, das antigas divindades das augas que despois serían identificadas polos romanos coas ninfas. O que é certo é que de igual xeito que algúns dos nosos actuais ritos curativos asociados a fontes, pías de auga e outros elementos acuáticos poden ser reminiscencia deses ritos e ofrendas ás augas,



vistas as relacións establecidas, a figura mítica da moura tamén puido te-la súa orixe con aquelas divindades e ninfas das augas.

O carácter sexual da moura, a relación coas augas e coa pedra, os seus atributos da roca, o fuso e as tesoiras e a súa capacidade de metamorfose en serpe, son aspectos que establecen unha clara relación entre a figura da moura e o concepto da fertilidade.

2.5. Escatoloxía do mito da moura

As lendas de mouras mostran outras relacións simbólicas máis alá dos nexos cos conceptos de fertilidade, vida e destino. Falamos da relación entre moura e morte, ou entre moura e tránsito ó Alén. Non esquezamos que ás divindades do Outro Mundo se lles atribúen tamén características propias das deusas da vida. Podemos concluír que son dúas faces dunha mesma moeda, dúas caras dunha mesma divindade de cuxa vontade dependían os dous grandes misterios da vida humana: a fertilidade e a morte.

A moura como guía psicopompa

O aspecto sombrío que presenta a moura nalgunha lendas, ese carácter da moura como muller que leva os homes á morte, que se fai coas súas almas, ou que devora xente —como ocorre co mito das mouras papanenos— podería representar tamén un certo aspecto sombrío da suposta divindade que latexa baixo a nosa figura mítica por excelencia, un aspecto que a equipara a unha deusa psicopompa que conduce os homes á morte e guía as súas almas ó Alén. A moura amósanos, así, a súa ambivalencia como deusa da fertilidade, da vida e da morte. Marcial Tenreiro, no seu traballo *Os mouros: notas sobre a permanencia do mito no folclore*, menciona un feito interesante que pode ter relación coa función psicopompa das mouras: segundo a tradición galega, un dos sinais da morte é a aparición de tres mulleres, as Tres Marías (María, María Salomé e María Magdalena), algo que, loxicamente, podemos pór en relación con esa idea das tres mouras que aparecen en moitas das nosas lendas e coas tríades de divindades femininas das que falaremos máis adiante. O tema das tres Marías tamén é un tema recorrente nos rituais curativos da medicina popular galega no tocante ás doenzas da infancia, como o tangaraño ou o enganido, volvendo relacionar, deste xeito, esas tres figuras coa sandación, a saúde e, en definitiva, a vida. Vida e morte, fertilidade e tránsito ó alén, dúas faces dunha mesma potencia creadora e destrutora como a propia natureza.

A moura como porteira do inframundo (fontes e covas)

Un dos escenarios típicos onde acostuma habita-la moura son as fontes, os ríos, as pozas, é dicir, o elemento acuático. A moura do pozo ou da fonte personifica as forzas vitais da auga, reforzando o seu carácter de ente relacionado coa fertilidade e a vida. Pero a auga, como xa explicamos, tamén ten outro valor, un carácter simbólico que a relaciona co Máis Alá. No folclore galego as furnas, esas covas naturais que se forman no litoral froito da erosión do mar, son tamén hábitat de criaturas fabulosas.

A auga, e en xeral o elemento acuático, xoga un papel fundamental no ámbito da relixión e da mitoloxía dos países atlánticos, pois é fronteira natural entre os dous mundos. Por ese valor simbólico das augas, estas pasaron a formar parte de toda unha topografía do Máis Alá. Na mitoloxía grecolatina, por exemplo, a entrada ó inframundo estaba delimitada polo río Aqueronte e polas augas tenebrosas do río Estixia. O barqueiro Caronte, tralo pago dunhas moedas, conducía as almas dos finados ata a outra beira no Máis Alá, no Hades. Na mitoloxía céltica, o Paraíso aparece frecuentemente representado por illas. Ese paraíso estaba situado máis alá do ocaso, no Oeste, onde o Sol se afunde no mar coa morte de cada día. Era o *Tír na nÓg*, a Illa da Eterna Xuventude. Vemos entón que o clásico tema mitolóxico do paraíso situado nas illas de occidente vén entroncar con esta crenza da auga como porta de acceso ó Alén.

Por analogía con ese mar e esas Illas do Paraíso, o acceso ó Máis Alá aparece simbolizado frecuentemente por ríos, pozos, lagoas, marismas ou nas cidades asolagadas que tanto abundan no noso folclore. Todos estes lugares acuáticos, ó igual que as covas, os túmulos ou os megálitos, eran lugares que facilitaban o tránsito ó outro lado, eran verdadeiras portas ó Outro Mundo, e algúns dos nosos areais e promontorios da costa eran, en xeografía mítica, os auténticos portos ó Alén.

Estas son as relacións simbólicas que atopamos nas lendas de donas e de mouras que habitan en profundos pozos nos ríos e nos lagos, este é o mecanismo simbólico e mítico que explica por que un ser como a moura —dona do destino da xente, dadora de vida e fertilidade e guía dos mortos na súa derradeira viaxe— se asocia ás augas e ás xeografías que estas conforman.

As mouras e as viaxes ó Alén

Existe toda unha serie de lendas tradicionais que poñen en relación as historias de mouras coas viaxes ó Máis Alá ou a outro plano ou dimensión da realidade. Son lendas nas que unha persoa se aventura no interior dunha peneda ou dunha cova tralos pasos dunha moura ou na procura dun tesouro e non volve saír máis. Ás veces, pódese acceder ó mundo dos mouros a través dunha cova, por exemplo o Burato dos Mouros do Pico Sacro ou a Cova da Coruxa da que falamos ó principio. Outras veces, os penedos encantados e de feitura singular agochan unha porta secreta que dá acceso ó inframundo onde habitan os mouros e agochan as súas riquezas —cítese o Con da Romaiña ou o Con da Ventureira, en Sanxenxo. Para abrir estas portas sempre é necesario coñecer unhas palabras máxicas que, recitadas correctamente, permiten o acceso a ese mundo máxico e paralelo, como ocorre na Pena da Moura, en Toques, ou na Pedra do Encanto en San Martiño de Salcedo. A capacidade de entrar no inframundo ou mundo

paralelo dos mouros é unha concesión especial dos seres que nel habitan, e a transgresión leva á ruptura do acordo. As covas e os penedos son o lugar de paso ó mundo do mouros e ás veces desaparece a porta da cova ou péchase o penedo antes de que poidamos entrar ou, o que é aínda peor, unha vez que xa penetramos na peneda.

Na mitoloxía irlandesa ocorre algo moi similar, o *Sidh* é a porta de acceso ó *Tír na nÓg*. Ó *Sidh* pódese chegar coa axuda dunha *Bansidh*, muller do *Sidh*, unha fada, unha moura na nosa cultura tradicional. É un lugar perfecto, un paraíso onde se comen manxares e se bebe hidromel, viño e cervexa. Un lugar onde o tempo transcurre dun xeito



Outeiro das Mouras
(Salcedo, Pontevedra)

distinto que no plano terreal e por iso, cando un home visita o Alén e volve ó mundo dos vivos, o tempo transcorrido é enorme, o que provoca o seu avellentamento súpeto e a súa morte. Lembrémo-lo que lle pasou a Santo Ero da Armenteira nun relato que contén moitas similitudes co que lles pasa a aqueles que visitan o mundo dos mouros.

Falamos, daquela, de mitos e lendas que responden a un común substrato simbólico de orixe relixiosa, que reflicten unha mesma idea base artellada por crenzas espirituais nas que a viaxe ó Alén, a pervivencia da alma nunha vida máis alá ou a existencia de misteriosas criaturas que nos guían nesas derradeiras viaxes, son elementos fundamentais. As lendas populares que nos narran este tipo de episodios onde a moura guía a xente cara a outra realidade ou mundo soterrado virían significar esa idea do tránsito ó alén, da existencia dun Máis Alá e a crenza viva dende antigo de que nese último tránsito cómpre a axuda dun ser que nos facilite o paso, unha guía psicopompa ou unha moura encantada.

A visión do outro mundo: o ollo máxico para ver mouros e encantos

Existen varias lendas tradicionais onde o personaxe que topa cos mouros acada a capacidade de ver máis alá do normal e da nosa realidade física. Isto acontece, por exemplo, en moitos relatos onde se conta o parto dos mouros. A trama básica da lenda narra como os mouros solicitan axuda a unha parteira humana. A parteira, no tronso do parto, molla por descoído un ollo coa auga de lava-lo meniño ou cunha untura especial —a untura dos encantos— que lle ten que pór ó neno por orde dos mouros. A consecuencia do accidente é que a comadroa adquire poderes especiais nese ollo e é quen de poder ve-lo mouros aínda que sexan invisibles. Tamén adoita acontecer que se esa muller topa de novo co mouro e este percibe que ela é capaz de velo, arrincaralle o ollo máxico. Moitas veces, transgredi-la prohibición de falar dos encantos leva consigo irremediamente un castigo, como pode ser que a moura acabe cravando as súas tesoiras nos ollos daquel que contou o que non debía, é dicir, o que viu no outro lado. Tamén pode ser que os mouros ou a moura acabe encerrando de por vida o pobre incauto no interior dunha peneda, dunha poza ou dunha cova. É posible que este castigo infrinxido a quen revela o visto no mundo féerico teña algo que ver coa crenza arraigada na mitoloxía céltica de que todo o visto no Alén non se debe contar, falar do Máis Alá e revela-los seus segredos é tabú. Por exemplo, o heroe da mitoloxía galesa *Bran* viaxaba cun caldeiro máxico que tiña a facultade de facer resucitar da morte. Os guerreiros que retornaban do outro mundo, do Alén, facían coa particularidade de regresar mudos pois deste xeito nunca poderían conta-lo que alí viran.

Contan Antonio Reigosa, Xosé Miranda e Xoán R. Cuba no seu *Diccionario dos seres míticos galegos* que existen persoas especiais que poden ve-los mouros, pero se un os ve sen usa-la Untura dos Encantos pode significar que vai morrer, xa que a súa capacidade excepcional de ver estes seres débese a que xa ten un pé no Outro Mundo. Vemos en crenzas como esta que na mentalidade popular existe un certo nexo de unión entre os mouros e o Alén. En moitas mitoloxías europeas dáse tamén esa asociación entre os seres féericos e o seu mundo coa morte ou o Alén.

Na mitoloxía celta e xermánica existen uns deuses e heroes que se caracterizan pola súa 'longa vista' ou que posúen algún estraño tipo de ollo máxico, como é o caso de Balor, divindade do Outro Mundo capaz de paralizar e destruír exércitos enteiros co terceiro ollo que tiña na caluga. O propio deus Lug pechaba un dos seus ollos no tronso da maxia. O antropólogo J. L. Cardero explica que as divindades e entidades de 'longa vista' adoitan presentar unha interesante relación co Outro Mundo. Case tódolos Señores dos Mortos en diversas mitoloxías amosan algunha alteración ou calidade especial na súa visión: así ocorre co deus nórdico Odín, que aparece como chosco, e que convida os heroes defuntos ós seus grandes banquetes no *Valholl*, en espera do *Rajnarok*, a batalla final, na que se xogará a sorte do mundo. Segundo J. L. Cardero:

O feito de figurar como chosco, de mostrar algún dos ollos alterado nalgún sentido e incluso de ostentar ollos supernumerarios con calidades extraordinarias, soe significar, e de feito así ocorre case sempre, que o suxeito afectado pode posuí-lo que na tradición se coñece como a «segunda mirada», é dicir, a capacidade de supera-los límites da mirada «normal», alcanzando non só unha maior distancia na súa proxección, senón, sobre todo, unha intensidade acentuada e modulada de tal forma que, mediante ela, o suxeito pode ver outras realidades e ata outros mundos distintos ó noso.

Os episodios narrados nas nosas lendas onde unha persoa que tras andar en tratos cos mouros pode ve-lo invisible grazas a unha sorte de ollo máxico, reflicte innegables semellanzas con estes deuses de 'longa vista'. O seu único ollo máxico é indicio de que posúe a 'segunda mirada', alteración que o capacita para poder ver máis alá do que ven o común dos mortais e para albiscar máis alá da nosa realidade espazo-temporal. Este feito volve pór en relación o mundo dos mouros co mundo do Máis Alá, nunha conexión que se tece cos finos fíos do universo simbólico .

Un tempo liminal: as mouras e a noite de San Xoán

Proseguímo-la nosa análise dos distintos aspectos que reflicten as lendas de mouros e mouras, e facémolo agora pondo a nosa mirada naquelas lendas que recollen o feito de que a moura adoite presentarse ou aparecer na noite de San Xoán. Este é un feito significativo xa que outorga ó factor temporal no que ocorre a acción unha relevancia que non debe pasar desapercibida. A noite de San Xoán coincide co solsticio de verán, unha noite máxica onde ocorren fenómenos extraordinarios. O Sol é fonte de vida e símbolo de divindade. A véspera do 24 de xuño representa o triunfo da luz sobre as tebras. É no solsticio de verán (21 de xuño), cando o día é máis longo e a noite máis curta. A partir desa data os días empezan a minguar. É a única noite na que reinan as forzas secretas da natureza, o que lle confire o carácter dunha noite máxica na que é posible que ocorran cousas que en datas normais non poderían suceder; por iso é unha noite propicia para as curacións, as adiviñacións, os oráculos, os prodixios e os encontros fantásticos. No amencer do día de San Xoán o Sol baila no ceo, prodixio astronómico que non acontece noutra data. Non deixa de ser curioso que en moitas das supostas aparicións marianas os testemuños falan tamén das danzas do Sol que acompañan estes fenómenos extraordinarios. Precisamente é nas datas de San Xoán, coincidindo co baile do Sol, cando tamén lles gusta aparecerse ás nosas mouras e incluso hai lendas que falan de que nesa mañanciña o Sol baila por riba da moura que pon os seus tesouros a asollar. A coincidencia na escenografía dalgunhas aparicións marianas e das aparicións de mouras na mañá de San Xoán queda clara.

O baile do Sol non é o único prodixio que ocorre este día: a galiña dos pitos de ouro adoita saír na mañanciña de San Xoán, e as mouras e donas que habitan nas fontes encantadas e as lavandeiras saen dos seus agochos e déixanse ver na noite de San Xoán.

O carácter liminal da noite de San Xoán fai que esta data sexa idónea para que a moura amose os seus encantos e propicie os seus encontros.



Precisamente ese aspecto simbólico da noite de San Xoán como fronteira temporal incide, se cabe aínda máis, nos atributos escatolóxicos da moura e na súa relación co Alén, pero tamén no carácter sobrenatural que esta figura ten para o pobo tradicional.

De todo o exposto anteriormente e da profunda análise de todas estas relacións e elementos simbólicos que conforman o mito das mouras, non me cabe dúbida de que a orixe da figura mítica da moura que recollen os relatos e lendas populares está relacionado coa crenza e a existencia nun pasado de antigas deusas precristiás, responsables da fertilidade e da vida no Máis Alá. Son deusas que responden ás dúas grandes incógnitas da natureza humana: o mundo dos mortos e a perpetuidade da vida.

2.6 Tríades e mouras trinitarias

Que nas nosas lendas as mouras tendan a aparecerse en grupos de tres enmarca estes relatos na tradición das tríades, das tres deidades que sempre van xuntas e que aparecen tanto na mitoloxía mediterránea como na atlántica. Unha tradición que tería a súa continuidade baixo o mito das mouras e, posteriormente, co tema xa cristianizado das tres Marías. É esta, xa que logo, unha estrutura mítica e relixiosa que volve facer fincapé no carácter da moura como herdeira da carga simbólica dunha antiga deidade.

Á parte das tríades de mouras atopamos outro tema lendario dentro da mitoloxía de mouras que é o dos posibles aspectos que pode presenta-la moura. Figuras míticas que constitúen un *alter ego* da moura e que se nos amosan nas lendas baixo tres aspectos diferentes e con tres funcionalidades definidas: a moura nova e casamenteira, a Señora, Raíña ou Dama e a Vella.

A **moura como moza** casamenteira é o aspecto que nos amosa a moura que se presenta como fermosa moza, de louros cabelos que peitea incansablemente con peite de ouro. Esta moura fai o papel de muller nova e sedutora buscando esposo. Esta sensualidade, esta actitude receptiva cara ós homes vese no comportamento e nos atributos que reflicten as lendas que narran eses sensuais pero perigosos encontros entre mozos e mouras.

En canto á **moura como Raíña** ou Señora, non son poucas as lendas nas que a moura se representa como unha raíña ou señora que habita nun fabuloso pazo agochado baixo un castro. Así acontece, por exemplo, na famosa lenda da moura do Monte das Croas. Esas damas encantadas, que habitan pazos soterrados e gardan tesouros non se mostran de igual xeito que a moura sensual que agarda á beira da fonte ou sobre un penedo peiteando os seus cabelos. Pola contra, a moura como raíña ou señora, malia se-la mesma moura, ofrece unha faciana máis solemne, menos carnal e máis rexia e distante, pese a que ela tamén é fermosa e tamén agocha grandes riquezas que adoita ofrecer a cambio dalgún tipo de trato, favor ou proba. Quizais un dos mellores exemplos da moura como raíña o teñamos na lenda da raíña Lupa.

Da **moura como Vella** imos falar máis de vagar. Moitos son os topónimos da nosa xeografía que fan referencia a unha misteriosa figura coñecida como A Vella: o Couto da Vella, o Pau da Vella, o Forno da Vella ou Rego da Vella, en Muimenta (Cospeito) son só algúns exemplos. Tamén as lendas do país son fértiles en relatos nos que a protagonista é unha Vella de forza sobrehumana e capaz, entre outras proezas, de transportar enormes pedras na súa cabeza ou con só a axuda do seu dedo maimiño.

En 1583, Julián Iñíguez de Medrano publicou na súa obra *Silva curiosa* un relato, o de Orcabella ou Orcavella, posiblemente a referencia máis antiga a estes seres míticos. Nel, a moura —na súa faceta de Vella— amosa outro exemplo das distintas funcións e aspectos típicos dunha deidade trifuncional. Neste caso, a Vella da Arca —Orcabella— mostra o aspecto máis horroroso e sombrío como ser devorador, causante da morte e guía dos homes cara ó Outro Mundo. Hai

que ter en conta tamén que moitos monumentos megalíticos están relacionados con tradicións pagás —como ritos de fertilidade ou de curación— que o cristianismo tentou suprimir. Un dos procedementos foi atribuírlles ó demo ou ás bruxas a construción destes monumentos e das formacións rochosas nas que se realizou algún tipo de rito precristián. É así como moitas das nosas mouras e Vellas se converten, por obra e graza da Igrexa, en bruxas e seres repulsivos e terroríficos co fin de que o pobo rexeite calquera lugar, crenza ou culto relacionado con estes seres e estes lugares.

Na mitoloxía galega a moura no seu aspecto ou *alter ego* de Vella pouco ou nada ten que ver coa concepción tradicional da muller galega. Ademais da súa forza sobrehumana ou do aspecto sombrío que reflicte nalgunhas lendas como a de Orcavella, a Vella adquire na nosa cultura popular uns matices de forza sobrenatural, capaz de domina-la meteoroloxía. Nalgúns lugares de Galicia cando pola mañá aparecen os campos cubertos de sarabia dise: *Esta noite moito peneirou a Vella* ou *Traballou a Vella esta noite*. Tamén existe o dito *Forneou a Vella* cando vai un día de moito sol. Esta Vella —recordo, no meu entender, dunha divindade esquecida— é a mesma que dá nome ó Arco da Vella. Unha denominación que, vernizada polo cristianismo, perdurou no folclore castelán grazas ó dito popular: *Cuando llueve y hace Sol sale el arco del Señor*, sendo ese ‘Señor’ o deus cristianizador da nosa antiga deidade: a Vella. Para Mircea Eliade o *Arco Iris* é unha ponte que comunica a Terra co Ceo, é a ponte dos deuses. Asínciase ás augas celestiais, á chuvia e, en consecuencia, á fertilidade, á fecundidade e á rexeneración. Ó Arco da Vella presupónselle a capacidade de baixar á terra a apoderarse dos nenos ou mozos. Tamén é crenza popular que no Arco da Vella poden vivi-las bruxas. Del dise que zuga a auga dos ríos e dos mares para beber ou para trasfegala a outros lugares. A canción infantil *Que llueva, que llueva la virgen de la cueva* tiña unha versión máis antiga que dicía *Que llueva que llueva la vieja de la cueva*, o que afonda aínda máis nesta función que nos mostra a Vella como controladora dos meteoros.

Do folclore galego pódese deducir, entón, que a Vella é unha especie de potencia que domina as forzas da natureza da que dependen os factores climáticos e de fertilidade. Para algúns mitólogos representaría a mitificación popular da antiga Deusa Nai na súa faceta senil e invernal, e tería o seu equivalente, por exemplo, na *Cailleach Bheara* (a Vella de Beare) escocesa e irlandesa.

2.7. Mitopraxe, mouras e virxes

Cando falamos dos mitos, de como se forman e do seu significado, resulta moi interesante botar man da teoría da bricolaxe artellada polo antropólogo Lévi-Strauss. Para Strauss na xénese do mito está a reunión de elementos dispareos, de igual xeito que na bricolaxe se crean estruturas narrativas a partir de certos sucesos. Ademais, os mitos constrúense sobre a base de elementos desarticulados dos discursos sociais do pasado. O *bricoleur* do mito reúne e reagrupa elementos de mensaxes xa transmitidas que procura ordenar de novas formas pero sen cambia-la natureza dos obxectos que desarma, senón simplemente mudando a súa organización interna. Para el os mitos cobran vida por un proceso de transformación dun mito noutro. Deste xeito, moitas das lendas sobre misteriosas aparicións de Virxe xunto a fontes sandadoras, penedos curativos e outros elementos da



nosa paisaxe montesía, ou sobre as súas bondades sandadoras e virtudes milagreiras, constrúense reutilizando os elementos constituíntes do antigo mito da moura. O antropólogo americano Marshall Sahlins definiu a mitopraxe como ese mecanismo polo cal os pobos dispoñen os acontecementos en liñas narrativas previamente establecidas na súa mitoloxía, é dicir, que os mitos ofrecen unha explicación do pasado e unha guía de acción para o futuro. Teríamos así coas nosas virxes numerosos exemplos de mitopraxe que nos mostran como o pobo reelabora e adapta antigos mitos ás súas novas necesidades.

A Virxe como moura: atributos e topografías compartidas

A Virxe é a nai de Deus e iso confírelle un poder infinito pois son incontables os milagres que realiza. En Galicia a Virxe, como a moura, ten certas funcións psicopompas, pois existe a crenza de que a Virxe vai tódolos sábados ó Purgatorio saca-las almas dos defuntos. A Virxe ten moitas advocacións e, como ocorre cos santos, con cadansúa especialidade, é dicir, que ten un poder especial para un determinado tipo de mal ou doenza. Poderíamos dicir, entón, que a Virxe é tamén multifuncional. A Virxe é na sociedade rural o modelo ideal de nai. Sufrida, abnegada, sempre coidadora do seu fillo, quen lle dá a vida e o recolle na morte. É asemade modelo de fermosura feminina: de pel clara e tersa, de face redonda e meixelas rosadas, de cabelo longo e fino, a Virxe representa a beleza da muller pura.

Pero as virxes, ás veces, adquiren características propias de moura. Adoptan os seus atributos e a súa escenografía, comparten topografías míticas e constrúen os mesmos espazos. Aparecéense sobre rochas peculiares, en covas ou fontes, como o faría unha moura. A Virxe tamén fía na roca, constrúe ou soporta penedos cun só dedo e peitea o seu cabelo como fan as nosas mouras. Os mesmos espazos, os mesmos elementos que conforman o hábitat da moura son tamén os espazos da hierofanía cristiá baixo a forma da Virxe: Virxe—fonte—moura, Virxe—penedo—moura.

Este solapamento entre moura e virxe non podería ser posible se o galego considerase a primeira como un ser maligno: no subconsciente do pobo a figura asimíllase a un ser sobrenatural e a unha potencia divina, de aí que a Virxe poida adoptar o rol da moura sen que isto cause un conflito emocional e simbólico.

De todo o dito podemos deducir que co cristianismo a moura foi substituída en moitas ocasións pola Virxe ou, nalgúns casos, por unha santa. A Virxe ou a santa cristiá adoptou o aspecto positivo da moura como potencia divina dadora de vida, de fertilidade, de saúde e de protección. Por outra banda, e como contrapunto á Virxe, mantívose o aspecto máis sombrío da moura reconvertido e demonizado baixo a figura dunha vella bruxa ou dunha lasciva muller pecadora, perigosa e papahomes. O aspecto máis sexual e activo da moura foi así demonizado fronte ó aspecto de nai dadora de vida e saúde, que foi cristianizado e fagocitado pola figura da Virxe.

A moura demonizada

Todo parece indicar que este intento de demonización da moura non callou no imaxinario do pobo máis que a nivel superficial, isto é, como unha mala muller e perdición dos homes. O cristianismo, por unha banda, collería da deusa-moura os aspectos e virtudes máis positivos e acordos co seu esquema ideolóxico e moral; por outra banda, convertería e transformaría o recordo desas deusas precristiás nun ser mitificado de carácter ambivalente e virtudes non moi definidas, ás veces amigas de facer favores e outras seres terroríficos e perigosos; en definitiva, a moura e as distintas facianas que podemos descubrir no noso folclore.

En moitos casos, como xa vimos, os lugares dos mouros e das mouras tamén se cristianizaron nun intento de eliminar calquera pegada de paganismo que en moitas ocasións acababa nun proceso de asimilación, fronte ó primixenio intento de eliminación poucas veces efectivo nun pobo que seguía a manter esquemas ideolóxicos e relixiosos precristiáns. As xeografías da

mourindade foron cristianizadas a través da colocación de cruceiros, co gravado de cruces ou coa construción dunha ermida. Así aconteceu cos ritos, crenzas e lugares sagrados que puideron ser asimilados baixo a nova fe e o seu exército de santos e virxes; pero aqueles elementos culturais dificilmente integrables na nova relixión foron marxidados e quedaron a expensas ben da extinción, ben da segregación do contexto relixioso onde naceran. Acabaron así formando un mundo paralelo ó relixioso, un mundo de mitos populares onde as mouras e os mouros acadaron un novo plano de existencia, marxinal e folclórica, que transformada e reinventada ó longo do tempo chega ata os nosos días baixo a aparencia da mourindade.

2.8. Teorías sobre as mouras: da deusa ó xénero

Ó meu ver, e resumindo moito, podemos condensa-las hipóteses interpretativas máis interesantes en torno ó mito das mouras en dúas propostas fundamentais: unha feita dende unha óptica máis historicista e outra froito da corrente moderna da antropoloxía de xénero ou feminista. Ámbalas teorías se sustentan en hipóteses e ideas que cómpre verificar primeiro, ou estariamos a construír hipóteses sobre hipóteses. Vexámo-la primeira delas:

Vimos no que levamos exposto ata o de agora que varios aspectos ou dimensións da personalidade da moura e do seu *paredros* a Vella son propios ou corresponden a unha deidade da natureza ou da vida. Os que argumentan unha orixe mediterránea do mito da moura asóciana ás Moiras gregas ou ás Parcas romanas, deusas do destino e da vida, como xa vimos ó falar dos atributos que relacionan a moura coas deusas clásicas do destino, se ben é certo que na mitoloxía xermánica ou céltica tamén existen deidades similares. Para investigadores como Antonio Reigosa a moura «*é o que nos queda na cultura popular dunha antiga deusa única relacionada coa natureza e o tempo, unha gran deusa creadora que chega a nós difuminada coma se fosen varias.*» O catedrático Fernando Alonso Romero ve na moura reminiscencias das características dunha arcaica Deusa-Nai, malia que a idea da existencia dunha Deusa-Nai está en profunda revisión. Outros investigadores ven nas antigas deidades celto-atlánticas da Soberanía e da Terra a orixe das nosas mouras. Así, o historiador André Pena revela a relación existente entre a figura das mouras do folclore galego e a idea da tripla Deusa Nai dos pobos célticos, o que na súa opinión proporciona unha imaxe esclarecedora da pervivencia destas deidades pagás baixo a forma destes omnipresentes seres míticos da nosa cultura.

Para a teoría do xénero a moura representa a imaxe, ideoloxía e estereotipos que a sociedade tradicional galega —dominada polo patriarcado— ten sobre a muller. Deste xeito, como di Mar Llinares, os mitos populares permiten descubri-la preocupación latente nas sociedades campesiñas por controla-las mulleres.

Non quero rematar sen facer un par de apuntamentos ó respecto desta última teoría. Esta proposta de xénero é un tipo de análise sincrónica, é dicir, estuda o mito da moura tal e como é hoxe, realizado con base no que hoxe sabemos da sociedade tradicional galega e como se a figura da moura fose unha construción cultural e ideolóxica da sociedade rural do século



XX; pero hoxe sabemos que o nacemento deste mito é moito máis antigo, non é froito da sociedade rural actual, pois temos textos, cando menos do século XVI, que xa falan desta figura. É, xa que logo, necesario coñecer como era esa sociedade na que naceu o mito, e a día de hoxe os datos antropolóxicos non son suficientes. Pero quizais o maior problema da teoría de xénero é que non dá resposta a tódalas interrogantes que podemos formular en torno á moura, á súa simboloxía, ós seus atributos e ó seu comportamento. A teoría de xénero dá unha explicación funcional ó mito da moura pero non explica a súa orixe. Tampouco nos explicaría por que se lles atribúe ás mouras a construción dos megálitos, dos penedos figurativos e sobre todo dos dolmens e túmulos. Non se pode obvia-lo carácter especial dos monumentos funerarios e a carga simbólica que estes conteñen. A idea de que a muller galega é moi traballadora non explica de onde vén a forza sobrehumana das mouras para construír megálitos nin explica por que a moura só realiza determinados monumentos e traballos moi significativos no aspecto simbólico. A muller galega traballa o campo, a terra, vai á ribeira, coida o gando, a casa, os fillos, os vellos. A muller vela pola seguridade e saúde da familia, cociña, lava, moe, etc. Pero de todos estes sufridos labores a Moura soa adopta fundamentalmente dous: tecer e coser e pó-los seus obxectos a asollar ou a roupa a secar. Algunha vez aparece criando un neno ou mantendo o gando pero non é o habitual. A identificación da moura como a construtora dos megálitos leva implícita a consideración popular de que a moura é un ser sobrenatural dotado, xa que logo, de forza sobrehumana. Isto non coincide coa concepción tradicional da muller galega á que non se dota dunha forza por riba do normal, malia que sexa recoñecida a súa indiscutible laboriosidade e dedicación.

A teoría de xénero fai fincapé na necesidade de controla-la muller a través da dominación sexual que debe exercer-lo home. Pero o aspecto sexual da Moura galega só é un dos diferentes trazos que presenta, unha das súas facianas e, dende logo, non coincide co comportamento socialmente aceptado que debería de ter unha muller no mundo rural galego. Asemade, existen numerosas lendas que narran encontros entre mouras e mulleres nos que se reproduce o mesmo episodio que o acontecido cos homes, sendo as mulleres as que teñen que bica-la moura ou tirarlle a flor da boca. Disto dedúcese que a moura non sempre busca un encontro sexual cun home, e que o feito de bicala ou quitarlle o caravel dos beizos non ten por que supor inequivocamente un acto simbólico de desvirgamento, tal e como afirma a teoría que estamos a analizar.

Outro aspecto que cómpre salientar é que, segundo a historiadora Mar Llinares, a moura que peitea os seus cabelos é unha imaxe da muller disposta a seducir e a inicia-lo xogo amoroso. Pero nas lendas construídas en torno á Virxe María tamén se fala da súa afección por peitearse. De feito hai un famoso canto de Nadal que fala diso precisamente. Dubido que o pobo galego, de tan forte devoción mariana, lle atribúe á súa Virxe un comportamento susceptible de interpretarse como sedutor e erótico. Tampouco se explica o tema mítico das tres mouras, nin por que a xente aplica esquemas míticos da moura á figura da Virxe, como aparecerse en fontes e penedos, fiar na roca ou levar penedos e construír formacións colosais. Como dicimos, a moura comparte atributos e escenografía coas virxes e esa equiparación sería inadmisíbel se a moura só tivese connotacións negativas ou, máis aínda, se fose considerada como un ser eminentemente sexual e lascivo que hai que someter, como *alter ego* da muller que é.

Malia todo o dito anteriormente, á teoría de xénero hai que recoñecerlle o novidoso da súa proposta, así como o feito de que abrise un novo campo de estudo dentro da mitoloxía. Esta teoría, ademais, si está no certo no tocante a que é innegable que a figura da moura, como creación simbólica dun pobo, reflicte determinados aspectos da muller, pois esta é sempre o modelo de referencia e representación ante calquera creación cultural do ámbito feminino. A moura leva as pedras na cabeza porque así é como a muller tradicional levaba os pesos en Galicia. A moura, como ser sobrenatural e case divino que é, tamén reflicte o ideal de beleza feminino dos galegos: son de cabelo roxo ou louro, de pel branca e rosada, e ademais son sensuais,

sedutoras e laboriosas. Pero quizais sexan as personaxes femininas humanas que aparecen nas lendas de mouros, e non as mouras, as que mellor poderían reflectir eses tópicos e crenzas populares que existen sobre a muller. A muller sempre ten carácter curioso, a muller aparece sempre como a culpable de que o pacto entre home e mouro/moura se rompa. A insistencia da muller para que o marido lle conte o porqué da súa repentina riqueza, por exemplo, acaba provocando a ruptura do acordo entre home e mouro. Estas lendas, xa que logo, translocen dous aspectos da vida cotiá no rural galego: un, a influencia da muller no ámbito doméstico e na toma de decisións, e outro, a idea de que facerlles moito caso ás mulleres non sempre é bo consello. Como explica Aparicio Casado, nos tratos a discreción e reserva son fundamentais, non só para levalo a bo porto senón para protexerse de envexas e inimidades, e aí entra a idea da muller galega como rexoubeira e indiscreta que acaba facendo que o marido faga o que non ten que facer e diga o que non ten que dicir.

A moura é posiblemente a figura mítica con paralelos máis marcados na área cultural que conforma o arco atlántico europeo. Por iso todo intento de interpretación que se faga non debería perder de vista este feito e os recursos que ofrece o método comparativo aplicado a este mesmo universo cultural. É posible que a figura da moura cumpra hoxe en día —pero cada vez menos— unha función dentro do esquema moral dos galegos transmitindo valores e ideoloxías do mundo rural respecto á muller e ás relacións sociais, pero tamén é certo que a orixe do mito se remonta no tempo posiblemente ata a chegada do cristianismo, e o pensamento daquelas xentes non era o mesmo có do labrego do século XX ou XXI. As teorías interpretativas sobre o mito das mouras deberían tentar dar un explicación á cuestión de onde vén o mito, como nace e por que, cales son os materiais cos que se construíu, os esquemas culturais, ideolóxicos e relixiosos sobre os que se sustenta o nacemento da figura da moura tan enraizada no noso folclore. É por iso que penso que a teoría de xénero queda curta neste intento e incluso abre máis interrogantes que as que pecha. Na miña opinión a orixe do mito está no proceso de transformación sufrido pola sociedade galega coa chegada do cristianismo e nos procesos de suplantación e eliminación das antigas deidades pagás. Un mito que co paso do tempo iría cargándose de novos significados e valores propios da sociedade tradicional na que naceu, medrou e perdura o mito.

Conclusiones

De todo o exposto ata agora e malia que os mitos, como xa explicamos, son multívocos e cambiantes, podemos extraer, aínda que só sexa, unha serie de ideas claras.

1. As lendas de mouros e mouras corresponden a un esquema mítico. Son, sen lugar a dúbidas, un dos nosos mitos máis importantes. Como mito que son empregan unha linguaxe simbólica e de aí que haxa que interpretalos en toda a súa dimensión, analizando tódolos seus elementos constituíntes tanto en horizontal como en vertical e transversalmente, individual e colectivamente.



2. As posibles interpretacións que se fagan do mito da mourindade deben ter en conta dous aspectos claramente diferenciados. Unha cousa é responder a cal é a orixe do mito, de onde nace e por que, e outra cousa é desvela-las funcións que ese mito cumpre, para que existe e que cometido desempeña na sociedade que o crea. A óptica de estudo e a perspectiva temporal —sincrónica ou diacrónica— que escollamos para abordar este tema condicionará a nosa posibilidade de obter respostas a estas cuestións.
3. Dalgún xeito o mito dos mouros funciona como o discurso histórico, cumpre a función de explica-lo pasado pero nunha clave popular onde os conceptos do tempo e o espazo traspasan as limitacións da leis físicas e se sitúan nun plano de existencia alternativo e paralelo, o plano do mito.
4. O mito dos mouros e das mouras, como sistemas clasificatorios dos que se serve a cultura tradicional para ordena-lo seu mundo, cumpre unha función similar á dos rituais, isto é, supera-las oposicións e propicia-la unión nunha única comunidade. Asemade, o mito dos mouros serve para definir e reforza-la identidade da comunidade tradicional e rural imperante en Galicia ata hai poucas décadas.
5. Mouros e mouras comparten escenario mítico e moitos caracteres pero son cousas distintas, corresponden a esquemas, orixes e mitos distintos.
6. A figura da moura conserva unha serie de atributos, comportamentos, características e escenografías típicas das antigas deidades da natureza, da fertilidade, da vida, do destino e da morte.

Quero rematar este traballo cunha cita de Enrique Couceiro, referida ás comarcas miñotas pero perfectamente extrapolable a tódalas terras montesías da nosa xeografía:

A cosmovisión e ethor cultural das comarcas miñotas exhorta a que para ser cristián e home contemporáneo tamén haxa que experimentarse mouro e antigo; para ser mortal haxa que entreve-la santidade, cargando con ela; para ser “nós” haxa que fundirse con “eles”. E para baixar e ser aldeá haxa, con certeza, que subir ó monte e outear, así, a paisaxe.

Os mouros conéctannos co noso pasado, pero non porque sexan unha lembranza desdebuxada polo mito do que fomos en tempos remotos, senón porque grazas ós mouros podemos construír un discurso simbólico tecido entre o noso presente e o noso pasado. Un diálogo entre eles e nós, ou máis ben entre nós mouros e nós humanos. Un relato mítico sustentado nos artifices dun pasado incerto pero sempre presentes para lembrárno-lo que somos, para axudar a definírmonos e a construírmo-la nosa identidade de igual xeito que unha estada axuda na erección dun templo. Por que á fin e ó cabo trátase diso, do sacro templo da nosa cultura popular e da cosmovisión dun pobo tradicional, rural e agrario que ve esmorece-los últimos alicerces dun modo de vida que xa non ten cabida —ou non o deixan caber— no noso novo mundo global.

Bibliografía

- Alberro, M.** *Las tres leyendas célticas de Macha: reflejo de la transición hacia una sociedad patriarcal*, Anuario Brigantino nº 23, páxs. 57-74, 2000.
- Alberro, M.** *El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlántico europeo*, Anuario Brigantino nº 25, páxs. 11-38, 2002.
- Alberro, M.** *Diccionario mitológico y folklórico céltico*, Brida ediciones, Betanzos, 2004.
- Aparicio Casado, B.** *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*, Cadernos do Seminario de Sargadelos, Edicións do Castro, A Coruña, 1995.
- Aparicio Casado, B.** *A sociedade campesiña na mitoloxía popular galega*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002.
- Balboa Salgado, A.** *As cidades asolagadas. As augas e o Alén en Galicia*, Ed. Toxosoutos S.L., A Coruña, 2006.
- Balboa Salgado, A.** *A Raina Lupa. As orixes pagás de Santiago*, Ed. Lóstrego, Santiago, 2005.
- Carré Alvarellos, L.** *Las leyendas tradicionales gallegas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.
- Couceiro, E.** *El palimpsesto montaraz. Imaginario y prácticas en torno al monte en Galicia*, Revista de antropología experimental nº 28, Ed. Universidad de Jaén, 2008.
- Cuba, X. R., Miranda, X. e Reigosa, A.** *Diccionario dos seres míticos galegos*, Edicións Xerais, Vigo, 1999.
- Eliade, M.** *Lo sagrado y lo profano*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1979.
- Fraguas Fraguas, A.** *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas*, Edicións do Castro, Sada, 1997.
- Fraguas Fraguas, A.** *Galicia Máxica*, Edicións El Correo Gallego, Compostela, 1991.
- García Fernández-Albalat, B.** *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, Sada, 1990.
- García Fernández-Albalat, B.** *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*, Ed. Deputación Provincial da Coruña, 1999.
- González Reboredo, X.M.** *Lendas galegas de tradición oral*, Ed. Galaxia S.A., Vigo, 1995.
- Green, M. J.** *Mitos celtas*, Ediciones Akal, S.A., Madrid, 2001.
- Kuper, A.** *Cultura. La versión de los antropólogos*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.
- Lévi-Strauss, C.** *Mito e significado*, Edições 70, Lisboa.
- Lisón Tolosana, C.** *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*, Ediciones Akal S.A., Madrid, 1974.
- Llinares García, M.** *Os mouros no imaxinario popular*, Edicións El Correo Gallego, Santiago, 1991.
- Mariño Ferro, X. R.** *Cultura popular*, Edicións El Correo Gallego, Compostela, 1991.
- Pena Graña, A.** *Territorio político celta na Galicia prerromana e medieval* (Tese de licenciatura), Santiago de Compostela, 2000.
- Pena Graña, A.** *Treba y Territorium: Génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico institucional de la Gallaecia* (Tese de doutoramento), Santiago de Compostela, 2004.



- Quintáns Suárez, M.** *O Outro Mundo na cultura popular galega*, TresCtres Editores, A Coruña, 2006.
- Quintía Pereira, R.** *Deuses, Mitos e Ritos do Monte do Seixo. Unha proposta interpretativa en clave céltica*, Serpe Bichoca, Pontevedra, 2010.
- Quintía Pereira, R.** *A Nosa Señora da Lanzada. Estudio antropológico de un santuario costero*. Librería Nós. Pontevedra, 2011.
- Risco, V.** *Obras completas. Vol.3 Etnografía*, Ed. Galaxia S.A., Vigo, 1994.
- Sanday, P. R.** *Poder feminino y dominio masculino*, Editorial Mitre, Barcelona, 1986.
- Taboada Chivite, X.** *Ritos y creencias gallegas*, Sálvora, A Coruña, 1982.
- Tenreiro Bermúdez, M.** *Os mouros: notas sobre a permanencia do mito no folclore*, Anuario Brigantino nº 25, páx.39-62, 2002.
- Solla Varela, C.** *Almanaque de encantos*, Ed. Cardeñoso, Vigo, 2005.
- Vaqueiro, V.** *Guía da Galiza máxica*, Editorial Galaxia, Vigo, 1998.
- Wiserman, B.** *Lévi-Strauss para principiantes*, Era naciente SRL, Buenos Aires, 2002.





Mouros históricos e mouros míticos: Dualidades e complementaridades

Alexandre Parafita¹

Introdução

A minha relação com o imaginário dos mouros começou na mais tenra idade, na pequena vila onde nasci e cresci –Sabrosa, em pleno coração do Alto Douro, norte de Portugal. Junto a uma propriedade agrícola dos meus avós maternos, situada num território que é popularmente designado “castelo dos mouros”, recordo a presença de uma mina, profunda e negra, que causava espanto e pavor a quem dela se aproximava. O meu avô, que eu acompanhava frequentemente enquanto criança, dizia-me, muitas vezes: “Não vás para ali, aquilo é a mina dos mouros”. E dizia-me ainda que a mesma ia dar a um castelo ao outro lado do rio, e que os mouros levavam os cavalos a beber, e bebiam também eles, das pingas que caíam do rio para o interior da mina. Ao pé desta mina, havia também uma poça de água numa rocha, onde sempre me proibiu de beber, pois —avisava ele— “era ali que os mouros iam urinar”. E mais: dizia-me que saíam de noite, e somente de noite, do interior da mina para irem urinar àquele lugar. Anos depois, a minha mãe confirmou-me a existência destas lendas e completou-as com os registos da sua memória, recordando que, também ela, havia recebido em criança, no mesmo lugar, os mesmos avisos e reprimendas.

Comecei então a interrogar-me se não estaria nesta sequência normativa intergeracional uma boa parte dos fundamentos etiológicos das nossas lendas, particularmente das lendas dos mouros. Isto porque o meu avô, tal como o avô de minha mãe e muitos outros pais e muitos outros avós, conseguiam com este normativo e, em especial, com o lado pragmático deste normativo, duas coisas fundamentais: 1) nenhuma criança ousaria



¹ Doutor em Cultura Portuguesa e investigador em Património Cultural Imaterial; Professor da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD).

entrar no interior da mina, evitando assim correr o risco de cair em algum poço ou abismo, ou ser apanhada por alguma serpente; 2) nenhuma criança ousaria beber daquela água, por ser de qualidade desconhecida, eventualmente imprópria ou contaminada. A eficácia destas narrações era, por isso, absoluta, e a sua utilidade prática valiosíssima, num tempo em que não havia creches, jardins-de-infância ou ATLs para ocupar ou vigiar as crianças enquanto os adultos trabalhavam.

Esta convivalidade com a figura enigmática e ambígua dos mouros, associados a minas e a poços, mas também a fontes, a montanhas, a penedos, e de que a nossa toponímia é muito fértil, foi-se mantendo, até que, nos manuais, nos livros de história, e em outros registos mais convencionais, fui-me inteirando de uma existência, mais objectiva, dos mouros, com os seus feitos e proezas, agora retratados já não de forma tão ambígua, mas como figuras de carne e osso, e que os manuais diziam terem sido derrotados e expulsos deste território pelos nossos primeiros reis.

Qual a relação entre estes mouros e aqueles que o meu avô dizia que vinham urinar de noite, e que, tantos séculos passados, ainda ali estarão encantados? É o mistério desta dualidade que me ocupa nesta breve reflexão.

Os mouros históricos

A figura dos mouros, na nossa memória historiográfica, de que falam os manuais e programas escolares, surge frequentemente apresentada como um arquétipo étnico identificado também com designações como sarracenos, agarenos, muçulmanos, árabes, infieis, berberes, islâmicos, mouriscos, maurescos, moçárabes, mudejares, etc. A circunstância de toda esta memória remeter para o quadro da Reconquista Cristã, que sempre sustentou a imagem dos mouros como um povo invasor, opressor e inimigo de Deus, teve inerentes consequências na construção de um imaginário popular tradicionalmente negativo em relação àquela etnia, e do qual muitas das nossas lendas são também veículo difusor.



Segundo os historiadores, o domínio muçulmano na península ibérica teve o seu início em 711, quando um exército calculado em cerca de sete mil soldados berberes sob o comando de Tarik ibn Ziyad atravessou o estreito de Gibraltar e ocupou o sul do território. Beneficiando da fragilidade ou condescendência dos exércitos hispânicos, o certo é que cinco anos bastaram para que esse poderio se estendesse a todo o espaço ibérico, com exclusão da zona montanhosa asturiana, “onde se tinha refugiado, em torno de Pelágio,

um grupo de patriotas hispano-godos, que não quisera sujeitar-se à soberania dos sectários do Alcorão” (Vasconcellos, 1982: p. 255). Nunca foi possível precisar em número de anos, nem sequer de séculos, o tempo de duração deste domínio, pois variou de região para região. Por exemplo, sabe-se que, ao fim de sete séculos, ainda a sua presença era poderosa em Granada.

Este surto invasor, correntemente designado por “invasão muçulmana”, e que alguns, ao arrepio da versão “oficial”, preferem designar por “expansão muçulmana”, persiste mal documentado, rodeado de grande controvérsia, ambiguidade e mistério, sobretudo pela

incapacidade de ultrapassar a relação promíscua entre os relatos históricos e os relatos lendários que neles se inter cruzam. Entram neste universo as célebres incursões de Almançor, califa de Córdoba. Diz Pinho Leal que destruiu o Porto “não deixando pedra sobre pedra” (1876: p. 278), e que, no ataque aos mosteiros de Trancoso e São Miguel de Refojos de Basto “assassinou todas as freiras” (1878: p. 415). Por outro lado, a *Crónica Geral de Espanha de 1344* relata ao pormenor a saga de atrocidades a que então Almançor sujeitou o túmulo do apóstolo Santiago, realçando, ao mesmo tempo, a “maldição de Deus” que sobre os saqueadores iria cair (Lindley-Cintra, 1961: pp. 185-186). Em boa verdade, esta terrível ousadia, que abalou os sentimentos mais profundos da cristandade, despertou uma revolta generalizada no povo cristão que conduziu à chamada “Reconquista Cristã” e às Cruzadas. Almançor tornou-se, assim, o coveiro da sua própria sepultura.



Deu-se então início a um cenário de radicalização dos antagonismos, acentuando-se uma dimensão vexatória dos mouros que correu ao longo dos séculos. Por exemplo: de uma boa parte dos bens do mosteiro de São João de Tarouca, no norte de Portugal, se diz que foi adquirida pelo preço de “três mouros”; nas catedrais de Santiago de Compostela e de Burgos, assim como em outros templos de Espanha e de Portugal, mantém-se a estátua do santo cortando cabeças aos mouros; também muitos brasões

de armas de famílias apresentam cabeças de mouros, o mesmo acontecendo com os brasões de cidades como Évora (que apresenta duas cabeças de mouros decapitados) e Santiago do Cacém (com um mouro morto no chão); a própria bandeira portuguesa apresenta cinco quinas que representam cinco reis mouros mortos na batalha de Ourique, juntamente com a figura dos sete castelos tomados aos mouros.



Admitindo embora os exageros de muitas narrações lendárias, há uma realidade histórica que lhes subjaz e que, extremada nos termos referidos, foi passando na tradição oral de geração em geração. E porque sempre a fragilidade da história abriu as portas à imaginação e à fantasia (assim nascendo as lendas), compreende-se que muitos dos episódios relacionados com os mouros nos apareçam mesclados de história e de lenda, com boas probabilidades de o peso desta suplantar a dimensão veraz daquela. Assim aconteceu, certamente, com a figura de Santiago que aparece em muitos relatos, um pouco por toda a Península, identificado a combater em exércitos cristãos. De resto, toda a áurea em torno deste santo é muito frágil sob o ponto de vista histórico. A descoberta do seu corpo, na Galiza, fora precedida de fenómenos interpretados como milagres, tais como a visão de “grande lume de candeias a arder”, acompanhada de “cantares angelicais” (Fráguas, 1988: p. 13), fenómenos testemunhados pelo próprio bispo

Teodomiro que os comunicou ao rei Afonso II que visitou o local, tornando-se, assim, num dos primeiros peregrinos. Entretanto a imaginação popular fez subir as luzes até se converterem em estrelas, daí o topónimo do lugar poder vir de *Campus Stellae* (isto é «campo de estrelas»). Estava, pois, criado o mito.

Os mouros míticos

Em todo este universo histórico-lendário corre um conceito de mouro que nem sempre coincide com a figura mitificada pela tradição oral, associada a espaços bem definidos, em especial, nos meios rurais. São mouros que guardam tesouros e se transformam em serpentes, em sapos gigantes, touros bravos, cabras ou demónios; mouros que predominam nas mais antigas e insubstituíveis toponímias rurais; mouros que ocupam lugar obscuro na história das comunidades. Este cenário ambíguo e confuso, levanta algumas questões cruciais:



- Onde termina o mouro histórico e começa o mouro mítico?
- Qual a dimensão da dicotomia étnico-religiosa presente nas narrações de mouros e que estratégias cristo-cêntricas, ou outros fundamentalismos, nelas se entrevêem?
- Qual o papel dos mouros e das suas narrações no imaginário popular e que valores procuram transmitir no quadro de uma comunicação intergeracional?
- Qual a natureza dos tesouros e dos encantos presentes nas narrações?
- Qual a dimensão e significado da toponímia e outras etiologias relacionadas com a figura dos mouros?

No vasto *corpus* lendário que venho estudando², respeitante, de uma maneira geral, ao norte de Portugal, a inevitável leitura interna e externa dos textos tem permitido delinear um quadro de matrizes paradigmáticas assim apresentado:

- Antagonismo étnico-religioso
- Actividades e qualidades dos mouros
- Tesouros e encantos
- Toponímia e outras etiologias

1. Relativamente à **dualidade étnico-religiosa** entre cristãos e mouros, é possível identificar uma quantidade substancial de lendas, problematizando essa dualidade em ângulos múltiplos, quase sempre em favor dos primeiros:

- auxílio “unilateral” de entidades divinas (Nossa Senhora de Balsemão com o “bálsamo na mão”, no lugar de Chacim, apenas curava os cristãos e deixava que os mouros fossem “chacinados”).

² Cf. PARAFITA, A. *A Mitologia dos Mouros*, 2006; PARAFITA, A. *Património Imaterial do Douro – Narrações Oraís*, vols. 1 e 2, 2010

- b. milagres associados à descoberta de imagens sagradas (escondidas para que os mouros as não tocassem, foram encontradas séculos depois através de milagres atribuídos à Virgem e a outras entidades divinas).
- c. denúncia da radicalização das perversidades dos mouros (martirização de santos, apedrejamento de bens cristãos, a aplicação do “tributo das donzelas”, ou a decapitação dos “Sete Infantes de Lara” que atinge o auge da perversidade no momento em que a cabeça dos sete jovens cristãos mortos é oferecida ao seu pai cativo).
- d. referência perturbadora aos símbolos e rituais cristãos, em especial, no acesso aos tesouros.
- e. conotação dos mouros e dos tesouros com o demónio.
- f. obstaculização da convivialidade e, em especial, das relações amorosas.

A relação amorosa como utopia é transversal a um número muito significativo das lendas de mouras. Na generalidade dos relatos desta natureza, a moura começa por ceder ao desafio da relação amorosa com um cristão, para logo defrontar um obstáculo incontornável, geralmente simbolizado pela figura opressora do seu pai. A intervenção deste vai desde encerrá-la numa masmorra, até encantá-la em bicho horrendo (serpente, touro, sapo...) ou, pior que tudo, matá-la, como aconteceu com Ardínia, um dos ícones mais fascinantes do imaginário do Douro.³

Muitos outros exemplos dessa convivência inviável estão referenciados na tradição popular transmontana. Veja-se o caso da Fonte Fria, em



Lebução, Valpaços, onde a nascente brotou no sítio onde uma princesa moura foi enterrada. Esta fonte, que nasceu das lágrimas que a moura, morta por não querer ceder aos amores de um algoz da localidade que a raptou, continua a verter, e a sua água ainda hoje não é recomendável. Está por isso amaldiçoada (diz-se: “Quem desta água beber, triste sina há de ter...”). Esta água é por isso o testemunho indestrutível de uma consciência permanentemente desassossegada. Nesta, como em todas as lendas, há sempre mensagens alegóricas que devem ser descodificadas no contexto local. Aqui se trata, claramente,

da utopia de uma relação amorosa entre cristãos e mouros, apresentada como um desafio sempre intransponível, mas contempla-se também um



³ Na verdade, Ardínia cometeu o pior de todos os “pecados”: rendeu-se ao desafio do baptismo cristão. Os amores com Dom Tedo e a fuga do Castelo de Lamego para se refugiar no mosteiro de S. Pedro das Águias, em Tabuaço, seriam, certamente, punidos com penas mais leves. O sacramento do baptismo é que não (Parafita, 2010: p. 23).

quadro de crenças, inquietações, interpretações e mistérios que são próprios da pequena comunidade rural em questão. Se a água provém das lágrimas de uma princesa infeliz, roubada à sua gente, ainda que seja pura e aparentemente boa para uso da população, há nela uma maldição incontornável que a torna perniciososa. Nem tudo o que é desejável, por ser belo, é a melhor opção. As aparências iludem. Há que conhecer sempre o âmago das coisas. A própria paixão amorosa que trouxe, pela força, a princesa para este território era algo inconcebível, apenas viável na aparência. Numa outra perspectiva, e as razões que a sustentam só podem ser avaliadas localmente, a água da fonte, sendo fresca e apetecível, mas situando-se num espaço impróprio, pode não ser de consumo recomendado. E aí, é a lenda, com a autoridade que provém dos primórdios do tempo, a indicar à população as necessárias cautelas, e sempre de uma forma alegórica.

Sugestivo é também o caso da Pia dos Mouros, que existe na aldeia de Ala, em Macedo de Cavaleiros. Diz a tradição que uma moura se apaixonou por um cristão, e que, perante a condenação que as etnias de cada um impuseram ao seu namoro, lançou-se abraçada a ele à água dessa pia, onde ambos morreram afogados. Ainda hoje, quando a pia enche, dizem que se pode ver lá no fundo os dois abraçados e de lábios colados. Uma ilusão de óptica, certamente, mas que o mito elevou a uma expressão condenatória da comunidade por contrariar o desejo de aproximação de duas etnias.

No mesmo patamar simbólico, é de assinar a lenda da maldição da Serra dos Passos, próximo de Mirandela, onde se diz que uma princesa cristã, apaixonada por um jovem mouro, se refugiou com ele para escaparem à perseguição dos pais, que condenavam tal relação. O rei cristão, vendo-se impossibilitado de os alcançar, pegou fogo à serra onde morreram queimados. E por isso a serra está como está, feia, desconforme, pedregosa e praticamente sem vegetação. Diz o povo que, por isso também, nunca mais lá nasceu, nem há-de nascer, árvore que preste.

2. Sobre as **actividades e qualidades**, que o imaginário popular reconhece aos mouros, realça-se a condição de construtores (de castros, antas, mamoaos, etc.) valendo-se da sua força sobre-humana e sobrenatural, de zeladores de refúgios inacessíveis, de guerreiros e de guardiões de tesouros. Nos casos específicos das mouras, são ainda tecedeiras, fiandeiras, tendeiros e, especialmente, figuras muito belas e sedutoras, mas também sofredoras e suplicantes. A figura da moura surge assim como uma vítima, expiadora das “culpas” da sua etnia, e por quem o povo nutre certa complacência e paixão, enquanto que o mouro é apresentado como um ser abjecto, tirano e oportunista, qualificativos que encaixam no perfil atrás traçado sobre o processo teocêntrico fomentado pelo cristianismo em desabono do Islão.

Enquanto conceito gerado e alimentado pelo imaginário popular, reconhece-se ainda que os mouros míticos são seres encarados numa tríplice perspectiva:

- a. partiram e esconderam os tesouros na esperança de voltarem para os recuperar (versão fomentada pelo *Livro de S. Cipriano*⁴).
- b. partiram e encantaram os tesouros, deixando seres encantados a guardá-los.
- c. ainda vivem debaixo da terra, encantados e na posse dos seus tesouros.

⁴ O *Livro de São Cipriano*, editado frequentemente em português, galego e castelhano, apresenta-se em imensas versões, desconhecendo-se qual será a verdadeira. Tem uma utilização indicada como “salvo-conduto” para aceder aos tesouros. Este livro, cuja origem se mantém envolta numa áurea de mistério, é, para além de um roteiro de tesouros, um manual de rituais mágicos, de pactos com o demónio, de operações de vingança, enfeitiçamentos amorosos, desencantamentos, etc.

3. Os **tesouros e os encantos** têm uma relação indissociável:



- a. Os tesouros representam uma mitificação de supostas riquezas atribuídas pelo povo rural aos primitivos habitantes deste território, globalmente identificados por “mouros”. Entram assim no rol dos tesouros desde moedas, cordões, colares ou pentes de ouro, e até teares, bezerras, vestes, lagares, potes, etc, tudo geralmente em ouro. Trata-se sempre, porém, de uma metáfora da riqueza. Quando nas lendas se diz, por exemplo, que o tesouro só será descoberto por “ponta de relha e pata de ovelha”, ou que “entre o rabo do boi e o rabo da vaca está o ouro e a prata”, o tesouro é, obviamente, uma alegoria. Só o esforço do trabalho honesto e persistente o permitirá encontrar.
- b. Por sua vez, os encantos apresentam-se, de um modo geral, concentrados em dois grandes grupos: os “seres encantados” (serpentes, cobras, sapos, cabras, diabo, etc.) e “objectos mágicos” (figos, carvões, palha, escórias, pedras, fezes de burro, etc.).

A relação entre tesouros e encantos insere-se num jogo de “insuperabilidade de provas” que confere à riqueza, especialmente à riqueza fácil, a dimensão de uma utopia que, sendo necessária para alimentar o ânimo, a perseverança e as ilusões, poderia, fora dos limites da concretização razoável, levar a uma ruptura do tipo de sociedade que vigora no meio rural. Esta leitura encontra sustento na teoria do antropólogo norte-americano George Foster, assente no modelo da “imagem do bem limitado”, que reconhece ser a saúde social nas comunidades camponesas “concebida na base da pobreza compartilhada por todos, estabelecendo um equilíbrio delicado no qual as posições relativas devem mudar o mínimo possível” (1972: p. 169).

4. Por último, no **universo onomástico** associado à figura dos mouros, a enorme variedade e, sobretudo, a natureza macro e micro-toponímica dos registos permite-nos dividir a toponímia em dois grupos:

- a. *toponímia maior* (cidades, vilas, aldeias, lugares, rios, montanhas, vales, etc.).
- b. *toponímia menor* (fragas, antas, insculturas, minas, covas, fontes, capelas, castelos, etc.).

Neste universo está sempre presente o acto de nomeação como uma das primeiras preocupações do homem ao tomar contacto com o espaço que o envolve. Dar um nome é dominar, é ter poder de posse sobre o que se nomeia. E evocar na nomeação a figura dos mouros é exhibir, no mínimo, um “selo de garantia” da antiguidade dessa posse. Também nas explicações genético-etiológicas dos fenómenos naturais e culturais da paisagem se constata a existência de um numeroso conjunto de narrações de mouros.



Muitos desses fenômenos constituem para o homem rural um desafio permanente ao seu raciocínio. Em diálogo com a Natureza, procurando interpretações para os seus mistérios, o homem rural sempre encontrou nas narrativas etiológicas, com maior ou menor expressão alegórica, uma forma singular de comunicação. A circunstância de os “mouros” serem os primeiros ocupantes, reconhecidos pelo imaginário popular, deste território, foi o que tornou inevitável a sua incorporação nos impulsos nomenclaturais e nas interpretações etiológicas da cosmogonia.



Conclusão

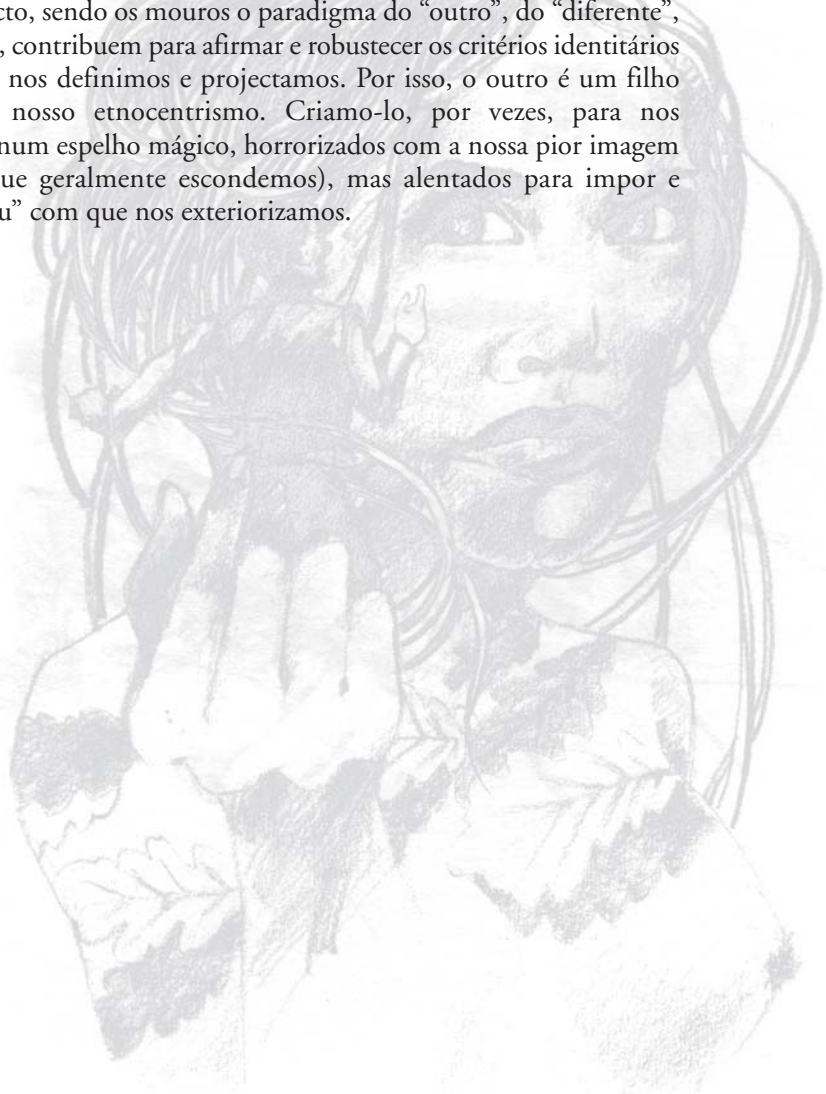
Como vector matricial, há uma clara preocupação político-religiosa, de inspiração cristã, empenhada em projectar uma imagem diabolizada e perversa dos mouros. Para tal contribuem não apenas os relatos mítico-lendários que foram sendo lançados, adoptados e reconstruídos na tradição oral, mas também outros meios, múltiplos e complexos, que vão desde os catecismos aos manuais escolares, mais ou menos autorizados pelos regimes políticos e pelo credo religioso em que se inspiram.

Bem sabemos, porém, que, se encararmos os mouros como os árabes da nossa História, deles nos ficou uma herança muito positiva, seja na arquitectura, seja na língua, na literatura, na toponímia, na matemática, na agricultura. Mas disso, não falam as lendas, nem os manuais escolares e muito menos os catecismos.

Reconhece-se assim que a representação mítica dos mouros foi sendo construída, ao longo dos tempos, quer sob a inspiração da dicotomia cristianismo/islamismo, quer sob o impulso interpretativo do povo rural, perante os mais variados fenômenos naturais e culturais com os quais convive no seu ambiente, um impulso raramente liberto de uma pressão etno-cristã que atravessa a generalidade das lendas (basta lembrar que o acesso a todo e qualquer tesouro dos mouros, implica sempre uma rejeição de todos os símbolos cristãos e das leis de Deus). Existe, por isso, uma complementaridade entre a estratégia político-teológica apostada em apoucar a figura dos mouros na história e a figura dos mouros encantados que povoam as nossas lendas.

Importa reconhecer também que os mouros do imaginário popular não têm um tempo histórico definido. Ao envolvê-los nas manifestações materiais das sociedades pré-históricas (como construtores de antas, mamoaas...), o povo estende o seu tempo histórico muito para lá das invasões muçulmanas. Tudo o que é imemorial o povo situa no “tempo dos mouros”, um tempo que, afinal, não passa de um arquétipo da memória colectiva. Trata-se, pois, de um tempo mítico. Perguntar-se-á: e porquê os mouros? Porque, mercê da chamada “lei das transposições” (Risco, 1927: p. 8), que é muito comum na memória popular, a sociedade rural emblematizou a figura dos mouros/muçulmanos, centrando neles todos os feitos das etnias primitivas. E fê-lo por terem sido, cronologicamente, as invasões muçulmanas as últimas, de um tempo relativamente recente, que assolaram este território.

De realçar também que o conceito de mouro, seja aquele que foi construído no quadro de uma urdidura teológico-cristã, seja o que emergiu da mitificação popular dos fenómenos naturais ou culturais, nos remete, invariavelmente, para um jogo de identidade / alteridade que importa aqui anotar. De facto, sendo os mouros o paradigma do “outro”, do “diferente”, do “estranho”, contribuem para afirmar e robustecer os critérios identitários com os quais nos definimos e projectamos. Por isso, o outro é um filho bastardo do nosso etnocentrismo. Criamo-lo, por vezes, para nos observarmos num espelho mágico, horrorizados com a nossa pior imagem (a imagem que geralmente escondemos), mas alentados para impor e sublimar o “eu” com que nos exteriorizamos.



Referências Bibliográficas

- Foster**, G. “The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior”, in *Current Anthropology*, Vol. 13, Univ. of Chicago, 1972, pp. 165-186.
- Fráguas**, A. *Romarias e Santuários*, Vigo, Galaxia, 1988.
- Leal**, P. *Portugal Antigo e Moderno*, Lisboa, Livraria Editora de Matos Moreira & Companhia, Vol. VII (1876) e Vol. XVIII (1878).
- Lindley-Cinta**, L.F. *Crónica Geral de Espanha de 1344* (edição crítica do texto português), Vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1961.
- Parafita**, A. *A Mitologia dos Mouros*, Porto, Gailivro, 2006.
- Parafita**, A. *Património Imaterial do Douro: Narrações Oraís*, Vol. 1, Lisboa, Âncora Editora, 2010.
- Risco**, V. “Da mitologia popular galega. Os mouros encantados”, in *Nós*, 45, A Corunha, 1927, pp. 2-8.
- Vasconcellos**, J.L. *Etnografia Portuguesa – Tentame de Sistematização*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Vol. IV, 1982.





Imaxinarios compartidos, historias separadas (mesa redonda)

Modera: Antonio Reigosa

Participan: Rafael Quintía e Alexandre Parafita

Moderador

Aquí están Alexandre Parafita e Rafael Quintía. Xa escoitastes a súa visión sobre os mouros e as mouras: tocaron aspectos complementarios en canto ás teorías sobre a orixe e a función de comunicación, na que incidiu Alexandre especialmente, no seo da cultura popular.

Como sabedes, podedes intervir cando queirades. Este tempo é máis voso ca deles, aínda que eles son os especialistas convidados e por tanto os que responderán as vosas preguntas.

Hai aspectos, materia tanxencial que non se tocou porque non temos tempo para tanto. Pero non me gustaría que quedarades coa impresión de que esta mitoloxía é exclusiva do noroeste da península ibérica; é unha mitoloxía común, como mínimo, a toda a Europa occidental, aínda que se chamen de diferentes maneiras segundo a lingua e a cultura de cada lugar.

Rafael Quintía

O mito dos mouros, unha raza mítica similar, esténdese a todo o occidente europeo, e en toda a península ibérica incluso se comparte o nome. Fóra de Galicia e de Portugal chámanlle normalmente *mora*. En Euskadi hai determinadas figuras, a *Mari* vasca que constrúe os megálitos é unha figura similar. Eu creo tamén que cando se analiza o tema dos mouros non debemos perder de vista ese universo compartido porque tamén nos pode dar orientación: non é o mesmo analízalo só desde a óptica galega que se temos en conta que as mesmas historias se contan tamén en Irlanda, pero alí chámanlles 'habitantes do Sidhe' ou *Tuatha Dé Danann*, que quedaron mitificados, ou en Bretaña os *korrigan*, que constrúen os megálitos, igual ca nós. É interesante telo en conta, sobre todo, á hora de



establecer a orixe máis que a función. Despois o mito en cada sociedade cumpre unhas ou outras funcións.

Cando tes un mito común, a orixe fainos pensar que pode existir un substrato común ou de crenzas cando menos.

Despois, os galegos cando fomos fóra de aquí tamén levamos as nosas historias, os nosos mitos. Hai que lembralo. Igual que levamos a nosa música, e despois trouxemos. Por exemplo, os mesmos elementos que se utilizaron en Galicia para cristianizar lugares utilizáronse despois en América: se vas a Perú hai cantidade de lugares onde están as pegadas do cabalo do apóstolo Santiago. Lugares de culto quechua ou aimará onde se conta que alí estivo o cabalo de Santiago. É un mecanismo de cristianización ou de aculturación dun espazo.

Quedei sorprendido o outro día buscando unha documentación, non ten que ver con isto, atopo un vídeo, un documental sobre Costa Rica...: non sei se sabedes que en Costa Rica hai uns elementos arqueolóxicos, unhas esferas xigantes, moi grandes, non se sabe moi ben quen as fixo nin que función cumprían... Ben, pois entrevistan unha indíxena e di: «*Si, estas piedras de los moros que guardan tesoros, había tesoros grandes dentro...*» Eu quedei alucinado. Aí, ese mito, ese esquema interpretativo dun elemento arqueolóxico que non sabemos quen fixo, tivérono que levar os galegos ou os españois emigrados porque en América non houbo mouros, que se saiba, nin van utilizar no léxico a mesma raíz unha xente que fala unha lingua que nin sequera é indoeuropea. En cambio, eles teñen esa crenza de que esas esferas de Costa Rica fixéronas os mouros e que dentro tiñan tesouros. Obviamente, hai un transvase dun esquema mítico aplicado a América e levado desde aquí.

Alexandre Parafita

En Portugal coñécense moitos rexistros no Brasil onde os indios e as indias, sobre todo as indias, a muller india, foi identificada como moura. Por tanto, moitos dos navegantes transportaron para o Brasil, concretizaron nas indias que encontraron, a imaxe que levaban das mouras en Portugal. E aparece tamén o Santiago como protector dos portugueses na loita contra os indios, e todo isto son, de feito, transposicións de Europa. E claro, en Galicia aconteceu o mesmo, e de toda España para os países que foron colonizados na América latina por españois.

É un fenómeno que ten xustificación. Santiago adorado polos pobos europeos que foron para alá, foron eles os que deixaron alá a Santiago. O Santiago Matamouros aparece en México, aparece en Costa Rica, en Brasil. Moitas lendas que evocan a figura de Santiago, no caso de Brasil evócano na súa relación con matar os indios e, por tanto, é un fenómeno que ten xustificación aí.

A figura dos mouros no lendario, ese tronco común, existe na península ibérica e mais en Galicia e no norte de Portugal, porque en Portugal as lendas do sur son completamente diferentes das do norte. A explicación que encontro está no feito que no sur do país houbo unha convivencia obxectiva cos árabes, cos mouros, os mouros físicos, os mouros históricos. E como houbo un coñecemento da súa figura, do seu perfil físico, non houbo grande espazo para o lendario. Porque a lenda avanza cando a historia fracasa. Por tanto, como no norte de Portugal e en Galicia non houbo esa convivencia obxectiva coa figura dos mouros, avanzou o imaxinario e a tradición oral ten moitas lendas. E a similitude entre elas é notoria: son variantes para as operacións de desencantamento..., o bico na boca, é preciso tocar na lingua, rapaz non consegue tocar na lingua, o bico aínda o dá mais tocar na lingua dunha serpente é difícil. E na magnífica recolla que B. Aparicio Casado publica na súa tese de doutoramento, recolla del mais tamén doutros autores, encontramos alí variantes das lendas de Portugal, ou as de Portugal son variantes das lendas de Galicia.

Os relatos son idénticos, apenas varían os locais. Hai, por tanto, unha semellanza entre os mouros de Galicia e do norte de Portugal que non teñen semellanza cos doutros territorios.

Intervención desde o público (J. Manuel Blanco Prado)

Quería saber, a nivel simbólico, que relación pode haber entre mouros e mouras?

Alexandre Parafita

Nós (refírese a Rafael Quintía) diverxemos un pouco. Na miña opinión, unha opinión sustentada polas lendas que interpretei, existen dous tipos de mouros: os mouros históricos e os mouros míticos.

Retirando deste universo os mouros históricos, na miña opinión mouros e mouras son todo o mesmo, son parte do mesmo universo. O mouro é o masculino de moura. O pobo é que olla para o mouro cunha visión un pouco máis negativa, mais todos viven no mesmo espazo. Cando digo que os mouros fuxiron e deixaron ficar as mouras, os mouros son os maridos das mouras, os pais das mouras... hai moitas lendas en que o mouro encanta a moura e déixaa quedar nun penedo, alí garda un tesouro, coa esperanza de regresar un día, desencantar a moura e obter, recuperar o tesouro.

Dentro deste contexto aparece o rapaz que, de ser suficientemente valente para ir xunto da moura, bicala, cumprir o ritual que a propia lenda traza para recuperar o tesouro...; e a propia moura, que é unha muller bonita, unha muller alternativa á muller do pobo, unha muller maltratada. A moura é unha muller que se imaxina como bela.

Intervención desde o público (J. Manuel Blanco Prado)

Así como se ve moi ben a cristianización da moura por medio da Virxe, como se ve a cristianización do mouro?

Rafael Quintía

Para min os mouros e as mouras comparten unha mesma xeografía mítica, comparten certos atributos e espazos, e ás veces conviven nas mesmas lendas. Pero, para min non son o mesmo, nin cumpren a mesma función social como mito, nin teñen a mesma orixe, aínda que ás veces aparecen mesturados, imbricados.

Hai lendas nas que un mouro baixa á vila e pide a axuda dunha parteira para a súa muller, moura obviamente, as mulleres dos mouros son mouras, pero non son iguais que as mouras que se aparecen nos penedos, nas fontes, no sentido de que as lendas de mouras son moito máis individualizadas, entran máis en profundidade nunha serie de atributos que teñen simbolismo moi grande e que é compartido por unha serie de entidades similares en toda a Europa occidental, e non só na Europa occidental, e que entroncan con determinado tipo de deidades precristiás.

E, á parte, non só iso, senón que vemos como no proceso de cristianización se lle atribúen á Virxe roles propios da moura.

Entón, en base a ese método comparativo...

Alexandre Parafita

Eu nunca encontrei ningunha lenda que confirme iso.

Rafael Quintía

Por concretar, ningunha interpretación ten a verdade absoluta, e poden ser coherentes e complementarias. Eu creo que no mito dos mouros hai a



mitificación dun pasado. O dos mouros é un discurso simbólico e mítico para explicar un pasado e, á parte, cumpre función, como di Parafita, de definir o pobo, de marcar valores. En cambio, a esencia da moura, a moura que peitea os seus cabelos, que fía na roca, que constrúe megálicos cos seus *alter ego* da vella, da lavandeira..., que habería que falar da lavandeira, corresponde a unha pervivencia de determinados caracteres dunha deidade da natureza cristianizada...

Alexandre Parafita

A moura que está relacionada coa Virxe non ten nada que ver coa moura do imaxinario popular, que está relacionada co Demo, por exemplo. A moura é unha transfiguración do Demo.

Rafael Quintía

Pero non sempre.

Alexandre Parafita

A moura non pode ter de nome María. En Portugal hai unha lenda dunha moura que se chama María mais é unha lenda que alguén inventou, polo menos en parte. A lenda non ten sentido se a moura se chama María. A moura nunca se pode chamar María.

Rafael Quintía

Na maior parte das mouras, cando aparecen como trinitarias, o seu nome acaba en ‘-ana’: Manana, Bibiana...

Eu non digo que haxa unha lenda que sexa unha transposición exacta da moura e a Virxe. O que digo é que se aplican esquemas míticos propios da moura á interpretación da Virxe. Iso chámase mitopraxe, en antropoloxía. Marshall Sahlins é un antropólogo americano que explicou perfectamente o que é a mitopraxe, e como a xente aplica esquemas míticos á interpretación dunha realidade. Vou poñer un exemplo clarísimo de cómo se aplica un esquema mítico para interpretar unha realidade: o santuario da Nosa Señora da Lanzada, no concello de Sanxenxo.

Roubaron, nos anos setenta, a imaxe da Virxe. Despois apareceu a imaxe en Cortegada. Cando se lle preguntou a un paisano -este testemuño é recente, recolleuno Aparicio Casado-, ese paisano cando interpreta a desaparición e que volve a aparecer, sen coñecer o proceso, como a atopou a garda civil..., rapidamente aplica un esquema mítico propio das mouras para explicar, e dixo: *Si, roubárona ..., pero volveu aparecer. E apareceu no alto da Torre da Fortaleza, unha ruína arqueolóxica, fiando nunha roca.*

Imos ver, como vai aparecer a Virxe no alto dunha ruína arqueolóxica fiando nunha roca? Un exemplo de mitopraxe. Outro: no santuario da Franqueira apareceu a figura da Virxe nuns penedos. Entón, comezaron a renderlle culto. O lugar onde se apareceu a Virxe chámase o Coto da Vella. E en Sober hai un penedo figurativo, cunhas pías onde a Virxe lavaba a cara e ía peitear o seu cabelo no río. Iso é que fai unha moura.

As lendas comparten escenografía, moitas veces, e comparten atributos. Ás veces a Virxe represéntase en cadros fiando nunha roca, que son características propias, como falamos, das mouras.

Teño aquí un ensalmo curativo de Salamanca, que está aquí ao lado, que se recita para curar as belidas dos ollos, e di así: *La Virgen Santa Lucía tres hijas tenía, la una urdía, la otra tejía y la otra lo deshacía.* Son as tres moiras, as tres parcas, cos seus atributos de fiar, relacionados co destino. Ou sexa, á Virxe aplicásele un esquema mítico correspondente a unha deidade e ese mesmo esquema aplícasele moitas veces á moura.

Tamén é certo que moitos aspectos das mouras se demonizan e convérten a moura nunha vella arrepiante, nunha muller devora-nenos..., sobre todo, estas connotacións máis sexuais que non se poden extrapolar a unha Virxe porque a Virxe é virxe, non é unha lasciva papa-homes. É a miña interpretación, obviamente.

Intervención desde o público

Non sei se lestes o libro *A imaxe do mundo* de C. S. Lewis que vén dicindo que os *longevi* veñen sendo unha especie de escapismo do modelo medieval que era bastante egocéntrico, bastante ríxido e que os espazos de liberdade se ían dar nas marxes dese mundo tan teocrático. Lonxevos como os *duendes*, como as *fadas*..., poderían estar tamén os mouros e as mouras. Quero dicir, se ten algunha relación o modelo medieval con este tipo de seres imaxinarios?

Rafael Quintía

O problema das interpretacións é que partimos do intanxible. E para reconstruír, para saber como era o mito, de onde nace, teríamos que reconstruír as sociedades medievais e saber que pensaba esa xente para saber se iso é extrapolable ou non.

O que si parece claro é que no proceso de cristianización moitas das crenzas que non puideron encaixar no dogma ou nos valores da nova relixión quedaron relegados á marxinalidade e ao mundo do mítico, do mitificado, da lenda, ou demonizado. É o que che podo dicir. Sempre estamos facendo unha análise de interpretación sobre elementos que van mudando co tempo, non sabemos exactamente como eran na Idade Media.

Intervención desde o público

Sen embargo a orixe, digamos que paneuropea, vén sendo a mesma para todos os lugares de Europa, non? Quizais aquí se dá a circunstancia de que o mouro é un personaxe histórico tamén.

Rafael Quintía

É que non son excluíntes, é que se pode solapar. Por exemplo, cando moitos galegos foron á guerra de Marrocos, hai un século, chegaron alá e identificaron os mouros de alí, os magrebís, cos mouros de aquí. E despois volvían contando como estiveran cos mouros. Hai un proceso de retroalimentación e de transvase porque os mitos non están estáticos. Decía Lévi-Strauss que a xente vai construíndo os mitos cos fragmentos dos mitos anteriores, o que chamaba el a bricolaxe. Desmontan e van montando novos mitos co anterior e así van evolucionando. E así é posible que os mouros míticos collan tamén aspectos dos mouros históricos, como expuxo Parafita. Eu isto non o descarto porque os mitos son moi ricos.

Alexandre Parafita

Mais en relación a outras figuras da mitoloxía popular hai variantes que nos son moi familiares na memoria e no imaxinario popular, como os trasgos en Portugal —aquí en Galicia son os trasnos, ou tardos ou ananos, ou... doentes—, os elfos noutros países, sobre todo nos nórdicos. Outras figuras, os ollarapos, por exemplo, ollapíns, ollarapas, que na nosa cultura teñen esta designación e noutras culturas teñen outras. Os propios ciclopes son tamén figuras con semellanzas físicas. Por tanto, tamén as propias bruxas, as feiticeiras, as almas pendas, os lobishomes, son figuras correntes por todo mundo, e en Europa especialmente.

O que ocorre é que moitas veces teñen nomes alternativos, mais a forma, cómo son, como aparecen ..., como nace un lobishome, como nace unha



bruxa... “a bruxa nace, a feiticeira faise”. Este é un proverbio que xustifica a diferenza entre feiticeiras e bruxas, non só en Portugal, un pouco por toda Europa.

Por tanto, o que acontece é que unha cantidade grande de figuras simbólicas, aínda que difiran nos nomes, o núcleo vivencial é sempre o mesmo. E despois tamén hai unha cousa curiosa, que estas figuras están sempre do outro lado do cristianismo.

Os propios trasnos. Que son os trasnos? Os trasnos, os trasgos, os *duendes* e os elfos non son seres cristiáns; tamén se pode dicir que son demos como os *mafarricos*, que son miniaturas do demo. Na tradición oral portuguesa os trasnos son almas penadas de nenos, crianzas que non foron bautizadas e, por tanto, non teñen lugar no ceo.

Mais tampouco poden ir para o inferno porque non lles foi permitido bautizarse, e por tanto andan normalmente nos lugares onde naceron e onde morreron, como nos muíños. Por que se fala moito dos trasnos nos muíños? Precisamente porque antigamente moitas mulleres daban a luz nos muíños, de noite, sen asistencia. Así aparecen nas lendas de Trás-os-Montes, e tamén en Galicia hai moitas lendas de trasnos nos muíños. Por iso é que esa figura aparece moi asociada ao Demo, precisamente porque non foi bautizada.

En moitos cemiterios existen espazos marxinais que nalgúns lugares chaman ‘o lugar dos mouros’. E, quen son os mouros? As criaturas que non foron bautizadas e que non poden ser sepultadas no lugar sagrado.

Hai un episodio que me foi contado por unha alumna miña, profesores que estaban completando a súa formación, e que me contou que na aldea dela unha muller morreu ao dar a luz, e o bebé tamén morreu. E sepultaron os dous xuntos, no mesmo caixón. E aquela noite todo eran ruídos, ruídos no cemiterio, ruídos na casa do padre..., e tiveron que retirar aquela crianza de xunto da nai, colocárona no lugar respectivo, fóra do cemiterio, e só así houbo paz naquela aldea. Por tanto, aquela criatura, segundo as crenzas máis antigas do pobo, será un trasgo.

Intervención desde o público (J. Manuel Blanco Prado)

En Portugal hai datos de que estes meniños dos que acabas ti de falar os enterren a carón dos cruceiros? Aquí en Galicia moitos meniños sen bautizar entérranos, enterrábanos, a carón dos cruceiros.

Alexandre Parafita

Non teño informacións. A única información que teño é que eran sepultados en cemiterios; antigamente as mulleres tiñan moitos fillos e só uns poucos sobrevivían, normalmente eran sepultados fóra das paredes do cemiterio.

Rafael Quintía

Eu quería facer un apuntamento. Xa vedes que estamos falando da función dos mitos e estamos propoñendo hipóteses de nacemento diferentes -por exemplo, a moura remite á herdanza dalgún tipo de deidade; o compañeiro Parafita fala dos mouros históricos: non son excluíntes as explicacións. E despois de dicir isto mañá vanvos falar dunha visión completamente distinta, desde a antropoloxía de xénero, onde a moura reflicte a necesidade por parte do home, nunha sociedade matriarcal, de dominar a muller a través da dominación sexual.

Imaxínade a riqueza que teñen os mitos para que se poidan facer todas estas interpretacións e ningunha é excluínte porque os mitos soportan distintos planos de interpretación. E dito isto, vou traer un par de citas máis sobre o solapamento de Virxe e moura nalgúns casos. Non perdamos de vista que o mito da moura non só existe en Galicia, existe noutras zonas de España. Sabemos que o folclore transmite a ideoloxía do pobo. No folclore castelán, no da Salamanca hai cousas así. Falabamos antes de que a vella é unha especie de *alter ego* no seu aspecto máis sombrío, máis salvaxe. Sabedes que nós dicimos *Arco da vella*, e sabedes que se di «*Cuando llueve*

y hace sol sale el Arco del Señor». Por que o 'Arco del Señor'? A famosa canción que coñecedes todos: «*Que llueva, que llueva, la Virgen de la Cueva...*», ten documentada a canción anterior que dicía: «*Que llueva, que llueva, la Vieja de la Cueva...*» Quen é esa Vella? O propio folclore vai mudando e adaptándose nestes procesos de aculturación.

Moderador

Primeiro, unha reflexión. Eu creo que a xeografía marca o folclore: igual que podemos falar dun folclore atlántico máis ou menos común á beira Atlántica, tamén hai, ou creo, outro diferente segundo esteamos no norte ou no sur. E digo isto porque teño a impresión de que canto máis ao sur da península, a idea da moura e do mouro é máis relixiosa que ao norte. As lendas de mouras do sur de España teñen esas connotacións, e en Galicia están as versións das lendas de mouras que publicou Carré que parecen máis do sur que de aquí.

Rafael Quintía

Eu creo que ten moita razón. Eu creo que aquí ese proceso de demonización da moura non callou tanto, non creo que fose tan intenso porque creo que segue existindo no subconsciente do pobo unha concepción non tan negativa ou non tan demonizada en moitos aspectos como pode suceder en moita da mitoloxía do sur da península, onde moitas veces se equiparan os mouros con demos.

En cambio aquí parece que hai un pouso como...; ben, tampouco son tan malas.

Alexandre Parafita

As mouras do sur están máis próximas das árabes. Non coñezo lendas de mouras do Algarve, por exemplo, que as coloquen con pés de cabra, pero no norte e en Galicia encontramos. Dona Chama, xa mostrei a torre que xustifica o nome de Torre de Dona Chama, unha vila importante de Trás-os-Montes, a moura tiña pés de cabra. Ela tentaba esconder aos rapaces que seducía os pés de cabra, e cando un mozo os descobre rexéitaa e ela mándao matar, porque ela mantiña unha imaxe pública sedutora e non quería que se lle coñecesen os pés de cabra. Aqueles pés de cabra da moura Dona Chama naturalmente que eran do Demo, tentaba os rapaces, seducíaos, usábaos e despois matábaos.

Intervención desde o público (Toño Núñez)

En Andalucía, existen lendas de mouros e mouras?

Alexandre Parafita

Si, as lendas de mouras están espalladas por todos lados. Só que adquiren expresións, fisionomías, conceptos diferentes en cada lado. No caso do norte de Portugal e de Galicia hai un arquetipo de moura encantada e dos mouros que é moi semellante. Ese arquetipo vaise distinguindo doutras mouras que van aparecendo.

Rafael Quintía

Hai unha cousa interesante sobre o termo moura. Hai moitos estudos sobre a súa etimoloxía. De *mauros*, de mauritano, a *mouro* de raíz céltica



relacionado con 'morto'. Hai interpretacións pero non deixan de ser significativas esas tres mouras que ás veces se aparecen, e que as deidades gregas, as romanas parcas, donas da vida e do destino, son as *moiras*. Son tres e fían nunha roca.

E outro tema interesante é que a descrición que se fai dos mouros é totalmente oposta á das mouras. Os mouros, normalmente, son de pel escura, pero as mouras galegas son de pel branca, son rosadas, roxas, loiras ou rubias. Agás casos, que son os menos, onde se describen de pel máis escura ou negra, normalmente naquelas lendas onde a moura ten unha connotación negativa... Orcavella, ou a moura que devora un home, que parece que corresponden a fenotipos distintos.

E outro tema interesante, por exemplo, é que os mouros crían porcos. E cómenos.

Intervención desde o público (Félix Castro Vicente)

A relación que poden ter as mouras coa figura da *xiana* ou *xana*. Por exemplo, en Sardeña, que estiven algunha vez, chamoume a atención que ás casas das mouras chámamlles 'casa das xanas', e alí, seguramente, non lles chegaron a chamar mouras nin mouros a eses seres míticos porque ata hai dous días, coma quen di, eles andaban en loita cos mouros, ou sexa, cos sarracenos, cos que querían invadir a illa. Tamén é interesante a cultura da Sardeña porque ten moitas connotacións comúns pola lingua coa península. Que opinades do tema?

Rafael Quintía

As xanas son como as nosas mouras, e a Mari vasca que constrúe megálitos é similar. En Alemaña, por exemplo, chámamlles 'pedras dos mortos', en Francia 'fornos dos xentís', sempre esa asociación coas razas míticas do pasado. Crear un mito para explicar a orixe dun inmobiliario arqueolóxico. Nestes países non se produciron as mesmas invasións que aquí. Nalgúns sitios fálanche de mouros pero tamén che falan de carlistas, de franceses, de romanos, nalgúns sitios din «isto fixérono os celtas».

Hai que ter moito coidado tamén cando se vai facer a recolla para ver que é contaminación. A referencia ao castrexo é a explicación academicista para explicar o que antes se dicía que fixeran os mouros. Desde a óptica antropolóxica son discursos feitos por unha comunidade para dar unha explicación ao pasado, un desde a historia e outro desde o mito.

Alexandre Parafita

Canto á insistencia desas designacións, a xustificación é a mesma: o que aquí se chama trasnos noutros lugares chámase *maruxiños* mais a figura é sempre a mesma. E as actividades que se lles atribúen son as mesmas, pero hai designacións diferentes en toda Europa. Carrexan as pedras das santas ou desvían ríos, características e poderes que o home non ten. Por tanto isto lévanos a por que é que se fala dos mouros aquí: pois, precisamente, por causa da lei que Vicente Risco aborda, a lei das transposicións.

Precisamente porque o pobo emblematizou esa figura no seu imaxinario polas referencias que foi tendo na historia. A historia inspira, neste caso, a mitoloxía. A figura dos mouros do noso imaxinario popular é unha inspiración dos mouros da historia, dos mouros dos manuais, os mouros que figuran na bandeira portuguesa.

Esa figura dos mouros á que a historia atribúe características terribles, de opresores, de invasores que aplicaban o tributo das doncelas, que mataron os Sete Infantes de Lara..., esa figura dos mouros que a igrexa creou, naturalmente para significar o seu espazo, para significar que lle era preciso imporse no terreo éralle preciso dar dos mouros unha imaxe terrible.

Esa imaxe inspirou os mouros das nosas lendas, os mouros asociados a tesouros, mais quen quixer acadar o tesouro ten que facer un pacto co Demo. Os tesouros non poden ser cristiáns, están asociados ao Demo.

A lei das transposicións, ao meu ver, explica todo iso.

Rafael Quintía

A min o que fascina é o espazo xeográfico. Hai miles de penedos asociados aos mouros e chegar a coñecelos todos é imposible. Hai algúns moi peculiares, moi orixinais. Hai penedos, non sei se Pena Tallada da Virxe, de Verín, ou o Penedo Gordo de Fumaces, feito pola Virxe que o sostén cun dedo. A Virxe fixo ese penedo; aí temos outra transposición.

E un dato: falamos antes así de pasada do tema da Vella e hai outra figura moi importante, relacionada tamén porque comparte xeografía mítica, que é a lavandeira. Aparece nos ríos lavando a roupa, ten paralelos en Escocia e en Irlanda, a *Cailleach Beara*, a Vella de Beare, que tamén aparece lavando a roupa no ríos, moitas veces na noite de san Xoán.

Por que se aparecen todas estas criaturas na noite de San Xoán? Por que pola mañá cando a moura aparece cos seus tesouros, coa súa tenda, sobre os penedos o sol danza no ceo? Por que cando se apareceu a Virxe na terra do compañeiro o sol danzaba no ceo?



Intervención desde o público (Urbano)

Atopastes variacións de xénero sobre unha mesma lenda nun mesmo sitio? Por exemplo o mito de *La Llorona* de México, que preguntas aos homes e din que era unha muller que andaba pola rúa, que andaba borracha, e logo preguntabas ás mulleres e dicían: *La Llorona* vai chorando porque lle pegaba home e vingouse del...

Rafael Quintía

Hai quen che conta que unha moura desaparece, e que ía un mozo e lle tiña que tirar o caravel...; outro diche que eran tres mouras que foron encerradas polo pai...; outro diche, había dúas mozas e baixaron ao baile cos mozos, e cando subían cos mozos era cando se lle aparecían en feitura de serpe. Outros non che falan da moura pero dinche que o outeiro está oco e que dentro hai tesouros.

Cada parroquia é un microcosmos e dentro das parroquias hai lugares.

Alexandre Parafita

Poden non ser variantes, poden ser lendas diferentes. Cando falei de dona Chama vimos que se contan lendas diferentes: nuns casos aparece cos pés de cabra e a mesma figura aparece noutro rexistro e noutro relato con características diferentes, encantada, dentro dunha cisterna e os rúidos que se oen na cisterna son os murmurios da auga.

Rafael Quintía

Hai as dúas cousas, hai varias lendas dun mesmo contorno e hai varias variantes segundo quen conte.

Alexandre Parafita

Cando a mesma lenda varía dentro dunha comunidade é que algo non funcionou ben. O imaxinario é a coincidencia de imaxinacións. As persoas imaxinan sempre a mesma cousa. Podemos estar vinte anos sen irmos á nosa aldea, e encontrarnos en Madrid ou en Lisboa e poñémonos a falar daquela pedra... Un di isto, outro..., pasados cinco minutos está toda a xente pensando o mesmo sobre aquel lugar. O imaxinario daquela pedra permitiu que todas as persoas evocaran os mesmos asuntos, os mesmos

temas, as mesmas memorias. Cando se fala dunha aldea as persoas maiores partillan todos os elementos.

A lenda ten que ser transmitida como pobo. Hai que preservar a lenda como nos chegou.

Intervención desde o público

Do mouro histórico e o mouro mítico, o tesouro ten que ver algo? Ten que ver coa conquista dos postos dos mouros históricos a medida que avanza a Reconquista que puideron deixar tesouros que, ao mellor, non puideron levar con eles.

Alexandre Parafita

Todo o mundo sabe que os mouros, que os árabes eran ricos. Cando se fala de tesouros asociados aos mouros hai unha idea que inspirou a dos tesouros asociados aos árabes. Agora, que os mouros cando se afastaron deixaron os seus tesouros, pois eles eran ricos, non tiveron tempo a recoller os seus tesouros. Partindo do principio de que o proceso de Reconquista aconteceu como se di, e eu teño moitas dúbidas, resulta que se foron do día para noite.

Se eles tiñan riquezas, ficaron e están encantadas. Hai sitios onde non existindo un dolmen nin pedras con gravacións, fálase de tesouros. A moura ficou alí, o pai encantouna.

Hai unha lenda... que o mouro cando saíu deixou ficar a filla e déixolle unha fórmula, e ela só poderá ser desencantada se alguén descodifica aquela fórmula. Quen resolva aquela fórmula recupera o tesouro.

O Douro é unha rexión extraordinariamente rica mais evolucionou pouco porque o pobo non é letrado. Para que o pobo consiga pór o Douro a producir ten que ir á escola, os fillos dos labradores teñen que ir ás Universidades, para despois volver ao Douro e tirar da terra do Douro a riqueza que ten para dar. Que pasou co rapaz que intentou desencantar a moura? Foi alá pero non conseguiu reproducir a fórmula escrita que o mouro deixou. Faltou esa compoñente, a educación. Vemos como unha lenda que fala dun tesouro, dunha moura encantada, contén ao mesmo tempo unha linda lección para as xeracións futuras do Douro.

Rafael Quintía

Comparto o que di sobre a recollida de lendas. Hai que ser moi rigoroso na transcripción do texto tal como o recolliches. Nós agora estamos facendo exercicios de interpretación sobre lendas populares. Se esa lenda está literaturizada estase facendo unha reinterpretación sobre unha reinterpretación. Hai moitos libros, como o de Leandro Carré, que son unha creación literaria. Non hai que prohibilo pero si que se debe especificar se é un traballo de recollida etnográfica ou se é creación literaria baseada nas lendas.

Respecto ao ouro dos mouros, á parte dos tesouros dos mouros históricos que comenta Parafita, nos lugares nos que hai monumentos megalíticos, vós se queredes ver os tesouros dos mouros, anímovos a que vaiades ao Museo de Lugo á sala dos torques. Alí hai moitos tesouros dos mouros que saqueou Vázquez de Orxas, que estaban nos túmulos.

E despois dunha referencia á lenda do asolagamento da cidade Malverde, na Lagoa do Carregal, protagonizada por Roldán, que matou alí moitos mouros, o mesmo paladín que se namorou de tres princesiñas mouras que, por non corresponder á súa solicitude de amor, acabaron petrificadas en Valencia do Sil, ao sur de Quiroga, e aínda unha lembranza para a vella moura do Monte do Picato, en Outeiro de Rei, aquela que mantiña un porco coa prodixiosa herba das tres espigas, e de agradecer aos relatores da mesa redonda e ao público a participación no debate, despedímonos ata a xornada seguinte.



Mouras e mulleres. As imaxes femininas na mitoloxía popular galega

*Mar Llinares García
Departamento de Historia I
Universidade de Santiago de Compostela*

Tanto o título como o desenvolvemento do que segue require algunhas precisións de entrada, referidas a unha serie de cousas. Primeiro, a cuestión temporal: a qué momento nos estamos a referir cando falamos dos relatos de mouros? Segue a existir o contexto que creou estas figuras e no que tiñan sentido? En segundo lugar, habería que deixar o máis claro posible qué se quere dicir con 'mitoloxía popular'.

Respecto ao primeiro punto vou ser breve: a pesares de que seguramente vou utilizar case que todo o tempo o presente verbal, o famoso 'presente etnográfico', en realidade habería que falar en pasado, pois o tempo de creación mítica xa pasou, ao menos neste campo concreto dos relatos de mouros. Non estou dicindo en absoluto que non haxa movemento no caso da chamada cultura popular en Galicia, pero as cousas agora van por outros camiños, e xa non se crean relatos de mouros (iso non significa que non se coñezan aínda estas historias, que non se re-conten, senón que xa non son respostas a unha pregunta esencial froito dun contexto histórico e social pasado; sería interesante explorar tanto os usos actuais destes relatos como tamén por onde vai agora a creación⁵. Isto supón necesariamente ter en conta que cando se di 'cultura popular' ou 'cultura tradicional', en xeral estamos a referirnos a un tempo xa pasado, a un modo de vida en extinción que se temos que datar chegaría ata as décadas dos 60-70 do século pasado (aproximadamente, por suposto). Isto temos que telo sempre en mente.



⁵ Neste sentido pódese ver por exemplo *Lendas Urbanas: mitos e ritos dos tempos modernos*, Actas das IV Xornadas de Literatura de Tradición Oral, *Escrita Contemporánea*, núm. 5, Lugo, Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega, 2011.

O segundo punto que quero tratar previamente a entrar na miña análise da figura da moura é máis complicado, e tamén máis importante. O feito de utilizar a expresión 'mitoloxía popular' ten que ver, polo menos no meu caso, coa necesidade de non recorrer a expresións como 'supersticións', que ten unha carga negativa moi forte, como 'folclore', que remite a contidos en gran medida descontextualizados, ou ás indefinidas 'crenzas' ou 'lendas'.

A palabra 'mitoloxía' ten dúas acepcións diferentes, xa que por unha parte se refire a comunidade, e por outro lado designa un saber ou unha ciencia que ten que explicar eses relatos que parecen ter como característica esencial que non queren dicir exactamente o que din, porque as persoas que os crean e que os manteñen vivos pode que non sexan plenamente conscientes do seu significado. A mitoloxía daquela, nesta segunda acepción, sería o discurso que a razón, encarnada polo filósofo, o filólogo, o historiador ou o antropólogo, constrúe sobre os relatos doutras persoas que quedan fóra do ámbito do pensamento 'racional', por seren 'iletrados' ou 'primitivos'⁶.

Como o mito queda máis alá da razón, sempre foi interpretado, desde os filósofos presocráticos ata o século XX, como algo que ten que ser reducido a outra cousa. Os mitos, ou ben serían alegorías dos fenómenos naturais (meteorolóxicos, agrícolas ou da propia vida biolóxica humana: nacemento, morte, enfermidade), ou ben falsos records de acontecementos históricos, ou explicacións morais desenvolvidas por quen non serían capaces de formulalas racionalmente. Estas tres interpretacións mantivéronse vivas vinte e cinco séculos na historia da cultura occidental, ata que no século XIX foron substituídas por outras interpretacións supostamente científicas que tentaron explicar o que serían os relatos míticos partindo de tres diferentes ciencias -a lingüística, antropoloxía e psiquiatría- que mesmo ás veces se entrecen.

Os lingüistas, como Max Müller, crían que as leis fonéticas e a etimoloxía serían as chaves para desvelar a verdade oculta nesas historias aparentemente carentes de sentido. Os antropólogos, partindo do coñecemento, moitas veces indirecto, dos pobos colonizados por Occidente, crearon unha imaxe estereotipada do 'home primitivo' como incapaz de pensar racionalmente e por iso presa das súas paixóns (a idea da promiscuidade sexual dos primitivos sería unha boa mostra disto) e dos seus temores ante os fenómenos naturais, debido á súa incapacidade para desenvolver a ciencia. Toda a súa estrutura social, o poder político e as actividades económicas estarían condicionadas polas gaiolas de ferro das ideas de tótem e tabú e a crenza en seres irrealis: espíritos dos devanceiros, personaxes míticos. Estas ideas e crenzas manteríanos nun atraso do que só os poderían liberar a colonización occidental e a difusión da educación.

Os grandes estudosos da antropoloxía, a mitoloxía e o folclore europeo dos séculos XIX e XX, como W. Manhardt ou J. G. Frazer⁷, estableceron unha ecuación segundo a que os homes da prehistoria permanecerían vivos nos pobos colonizados, aos que se chamou 'primitivos actuais', e nos campesiños europeos iletrados, que serían aínda portadores de vellos tabús e que seguirían crendo na maxia e no poder dos mitos e dos relatos 'irracionalis'. O círculo péchase cando os creadores da psicanálise, S. Freud e C. G. Jung, afirmaron que tamén nos soños das persoas sas, nos delirios dos tolos e no pensamento dos nenos aínda estarían vivos (pero de forma inconsciente) todos os tabús, tótems e mitos nos que vivira a humanidade prehistórica. Así se crearon centos de complexísimas interpretacións e explicacións dos mitos, pero todas cunha cousa en común: descontextualizaban este tipo de relatos. O mito converteuse nun texto plasmado e recollido polo antropólogo ou o folclorista, e unha vez illado como unha mostra de laboratorio ou conservado como un fósil ou unha peza arqueolóxica nun museo, podería ser estudado con obxectividade.

6 Detienne, M. *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985 (París, 1981).

7 Vézéas Duch, Ll. *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998.

Fronte a isto xurdiu unha reacción por parte de B. Malinowski e os seus seguidores. No seu ensaio *El mito en la psicología primitiva*⁸ deixou moi claro que os indíxenas cos que viviu anos eran tan racionais como os occidentais. Coñecían as técnicas de cultivo, construción, navegación, tecido e elaboración de utensilios, e eran capaces de coñecer os ciclos e fenómenos naturais. Para eles os mitos eran historias narradas en lugares e ocasións concretas que daban razón e explicación das ideas cosmogónicas básicas e das normas de conduta e organización social en relación co parentesco, o poder e a distribución de riquezas, así como dos grandes ritos de paso que estruturan a vida humana (nacemento, matrimonio e morte). Os mitos melanesios contestaban pois ás tres preguntas claves da filosofía, na versión de Kant: Que podo coñecer? Que debo facer? Que podo esperar? Iso si, dun xeito non abstracto.

O mito forma parte dun sistema de crenzas e, como dicía J. Ortega y Gasset⁹, nós temos ideas pero estamos, habitamos, dentro das nosas crenzas, que forman parte de nós mesmos; e sen elas, que están intimamente unidas á lingua, que é o feito social básico, a nosa sociedade disolveríase. E por iso os mitos deben ser enmarcados no seu contexto social, económico, lingüístico e cultural, por iso non poden ser considerados como obxectos extraídos da observación e conservables nun medio neutro. A historia da mitoloxía, sen embargo, contribuíu a manter a visión contraria, porque os mitos, sobre todos os gregos e romanos, os exipcios e os mesopotámicos, foron relidos innumerables veces, ata chegar a converterse en clichés literarios ou iconográficos baleiros e carentes de vida.

Pero os mitos dos 'primitivos', dos pobos antigos ou dos campesiños europeos foron todo o contrario. Os mitos son historias vivas que se crean e recrean constantemente, aos que persoas concretas poden darlles formas propias asumidas logo pola colectividade. Os mitos relaciónanse coas etapas esenciais da vida real: nacemento, matrimonio e sexualidade, morte e enfermidade. Os mitos están unidos á estrutura social no nivel familiar, local, territorial, e relaciónanse co poder e a riqueza. Eses mesmos mitos poder ser obxecto de recreacións literarias letradas, de interpretacións artísticas na escultura, a pintura ou a artesanía, e de todo tipo de representacións rituais ou escénicas. Así ocorreu no mundo antigo oriental e occidental, con literaturas, artes e formas de escritura e pensamento inseparables da creación mitolóxica.

Pero como se plasmou todo isto en Galicia e na mitoloxía (popular) galega? Para comprendelo debemos partir, en consecuencia co anterior, dos seguintes feitos:

Temos unha lingua románica, o galego, formada a comezos da Alta Idade Media, e inseparable da historia e a cultura das persoas que durante séculos viviron en Galicia.

Pero esa lingua fórmase dentro dun mundo no que existe unha relixión, o cristianismo, que ten libros sagrados que conteñen centos de relatos míticos, históricos, morais e alegóricos de todo tipo. Esa relixión, unida a unha lingua, o latín, e a unha

8 Recollido en *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, 1974 (or. 1948).

9 *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza, 1986.



institución, a Igrexa, é paneuropea, aínda que adquire versións locais diferentes, e está unida directamente ao poder político de reis, emperadores e prelados, sendo monopolizadora da meirande parte das riquezas provenientes da renda da terra, no caso concreto de Galicia ata case o século XX.

O cristianismo é unha relixión do libro e de letrados. As súas imaxes monopolizaron as creacións artísticas na gran arquitectura, na escultura e nas demais artes figuradas. As súas xerarquías a nivel local ou parroquial monopolizaron a administración dos ritos de nacemento, matrimonio e morte. E calquera tipo de explicación ou racionalización da conduta moral, da orde legal ou das tres preguntas básicas que formulara Kant, e que son comúns a todas as culturas humanas, quedou practicamente na súa totalidade controlada e monopolizada polo saber letrado.

Por iso a chamada cultura popular galega debe entenderse como unha ‘cultura subalterna’¹⁰, ou o que é o mesmo, como unha cultura encaixada e dominada por outra cultura, e que puido manterse no tempo grazas ao illamento xeográfico e á non alfabetización/escolarización da súa poboación na lingua dominante. Hai unha gran literatura en galego na Idade Media, pero nela non aparece ningún personaxe ou historia do que hoxe chamamos mitoloxía popular. As *Cantigas de Santa María* serían un bo exemplo. Os grandes poetas do Rexurdimento non reelaboraron esa mitoloxía, a pesar de que por exemplo Rosalía de Castro fora unha boa coñecedora da realidade rural galega. Eduardo Pondal canta aos heroes gregos ou a supostos heroes celtas, pero ignora totalmente a mitoloxía campesiña. Só Cunqueiro e autores algo máis próximos a nós fanse un mínimo eco desas crenzas, pero considerándoas obxectos propios da literatura fantástica, posto que os autores cultos non cren nelas, senón que as contemplan coa mirada superior e distante do habitante letrado da cidade.

Só a ironía dun autor como Vicente Risco tentou salvar esa distancia nun poema menor, no que cunha maxistral mestura de galego e castelán narra como a moura dun castro os bota (a el e aos seus amigos arqueólogos) do lugar onde ela vive, do lugar que é seu¹¹. Curiosamente van ser o propio Risco e os membros da Xeración Nós os que recollan por primeira vez cos criterios científicos propios da antropoloxía europea da época esa mitoloxía da que imos falar. Seguindo o modelo europeo e sobre todo alemán creado polos irmáns Grimm, os autores de Nós pensaron que o traballo de campo debería abarcar o estudo do galego mediante a xeografía lingüística e a recompilación de léxico dunha lingua oral e basicamente campesiña, e dentro dese mesmo traballo habería que incluír o labor etnográfico de estudo da cultura material, das técnicas, as ferramentas, a arquitectura e a arte populares, no que levaron a cabo un excelente labor¹². Sen embargo, seguindo a metodoloxía etnográfica da súa época, aprendida a través do mestre de Risco, Luis de Hoyos Sainz, recolleron eses mitos en fichas como pezas illadas, permitindo á vez salvarlos e fosilizarlos. De feito, gran parte da información de Risco derivou de enquisas realizadas polos seus alumnos e non do seu propio traballo de campo, como pode verse nos arquivos conservados na Fundación Vicente Risco.

Este tipo de enquisa relacionábase co que se chamou en moitos países europeos ‘dialectoloxía e tradicións populares’, e levábase a cabo cunha óptica gramatical e literaria moi tradicional. O filólogo illaba cada relato, igual que cada palabra, e consideraba que o seu procedemento de recompilación lle outorgaba un estatuto plenamente científico. A palabra codificase no dicionario e o relato popular no corpus correspondente. Pero non tiñan en conta que estaban

10 Véxase Gramsci, A. “Osservazioni sul ‘folclore’”, en *Quaderni del carcere I-IV*, Turín, Einaudi, 1975, caderno 27 (1935), pp. 2.311-2.317; Cirese, A. M. *Cultura egemonia e culture subalterne*, Palermo, Palumbo Editore, 1973; unha revisión breve destas cuestións pódese ver en Juliano, M^a D. *Cultura popular, Cuadernos A de Antropología*, 6, Barcelona, Anthropos, 1986.

11 Risco, V. *Romance de Mouros*, Ourense, Fundación Vicente Risco-Xunta de Galicia, 2006 (ed. fasc. do orixinal de 1935).

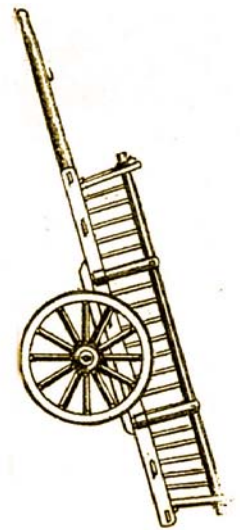
12 Véxase o traballo de Lorenzo, X. en Otero Pedrayo, R. (dir.) *Historia de Galiza*, Madrid, Akal, 1979, tomo 2, “Etnografía” (ed. or. Buenos Aires, 1962).

tratando eses relatos, froito moitas veces dunha entrevista ou dunha conversa, como obras literarias sen máis. En tanto que *obra literaria popular*, o relato debería ter unha unidade de acción, de tempo, e transcorrer nun espazo narrativo determinado. O único que o diferenciaría dun relato propio dunha cultura letrada sería a inexistencia do 'autor'. Esta idea non deixa de ser paradoxal, xa que o filólogo coñece persoalmente o autor da narración e sabe que nunca haberá dúas narracións idénticas, pero négalle a ese narrador a categoría de autor porque considera que non é orixinal, que corresponde a un determinado tipo ou modelo. A orixinalidade, sen embargo, non é nada fácil de medir. A maior parte das obras literarias son de calidade mediocre, e están faltas de orixinalidade a pesar de ter autor recoñecido, e axústanse ás normas de cada xénero: o xénero policial, o do Oeste, a telenovela, dan fe diso; se se lles recoñece sen embargo que teñen creador e non así ao relato creado no momento da súa recollida etnográfica, débese máis a un prexuízo do filólogo ou etnógrafo que a unha realidade lingüística.

Pero se admitimos que o relato convertido en obxecto de estudo é un acto creativo único no espazo e no tempo¹³ e que o seu sentido vén dado non só pola súa estrutura máis ou menos arquetípica, senón pola semántica dos seus termos e polo valor pragmático contextual que ten no contexto social da enunciación, daquela ábrenos unha perspectiva diferente da encarnada pola lingüística histórica dos neogramáticos recompiladores de léxico e tradición populares (grazas aos que puidemos coñecer importantísimos aspectos de moitas linguas románicas).

Partindo deste legado, pero utilizando outras metodoloxías antropolóxicas, imos tentar a continuación analizar a mitoloxía das mouras galegas, entendendo que se compón dunha serie de relatos tipo que mostran as escenas de contacto entre eses seres diferentes, asociados a aquilo que é distinto na comunidade campesiña, e unidas á riqueza e a algún tipo de poder, por seren *reinas e señoras*. Parto da idea de que o campesiño sabe de que está a falar, sabe que eses seres non forman parte do mundo normal, da vida cotiá, senón que posúen outro tipo de existencia, como a que teñen os santos da súa parroquia na relixión cristiá, a Virxe María, ou Deus, ou os mortos que seguen existindo despois de deixar de existir. A idea que está detrás de utilizar 'mitoloxía popular' é resaltar que se trata (ou trataba) de relatos articulados sobre cuestións centrais da vida humana ('mitoloxía'), pero imbricados nunha cultura dominada ou subalterna que ten unha parte importante da súa actividade mítica cuberta pola relixión oficial de creación externa a ela (de aí o de 'popular'). Isto non supón resolver unha cuestión que posiblemente non teña solución, pero espero que deixe clara a miña posición de partida.

A sociedade rural galega creou redes de metáforas dentro das que viviu, como todas as demais sociedades, de acordo coa teoría de Lakoff e Johnson¹⁴. E son esas metáforas e historias sobre ' cousas perigosas ' as que imos analizar a continuación para tentar ver de que modo o campesiñado



13 Niles, J. D. *Homo narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1999.

14 Lakoff, G. e Johnson, M. *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press, 2003; *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

galego contestou as preguntas clave sobre sexo, poder, riqueza, vida e morte. O material ao que imos recorrer é múltiple: cantigas, textos cos relatos míticos achegados por autores de tempos diversos sobre lugares distintos, ou procedentes do meu propio traballo de campo. Isto supón, como sinalei máis arriba, privilexiar un enfoque contextual, unha perspectiva similar á da pragmática. A posición contraria, a do empirismo inxenuo que sostén que hai que limitarse a recoller e expoñer o que din os 'indíxenas' leva por un lado á parálise (acumulando 'datos' á espera de que cobren sentido por si sós, confiando na 'maxia do etnógrafo'¹⁵), e por outro á imposibilidade de entender un mundo que se aparece como un conxunto inconexo de farrapos e mendos, segundo a expresión de Robert Lowie¹⁶.

As mulleres míticas por excelencia en Galicia son as mouras, as mulleres encantadas. Son a parte máis individualizada dos relatos sobre mouros. As denominacións son múltiples: señoras, raíñas ou *reinas*, damas, encantos (tamén tería sido interesante facer unha xeografía das denominacións), pero 'moura' é o máis estendido, ou o máis coñecido, e vai ser o que utilizaremos. Imos ver agora aqueles aspectos que son máis específicos e individuais das mulleres encantadas, posto que os aspectos relacionados cos mouros en xeral xa foron tratados por outros participantes nestas xornadas.

As mouras son decididamente supermulleres. Son moi guapas, segundo o modelo de beleza feminina na cultura popular galega: cabelos claros tirando a roxos (rubias), pel branca, fazulas coloradas. Hai numerosas cancións que acreditan que este é o modelo de beleza feminino, por exemplo:

*Vivan as nenas blanquiñas,
ás morenas parta un raio,
que por moito que se laven
parecen un pitocairo.
Vivan tódalas mulleres,
as blancas i as moreniñas;
eu, se me dan a escoller,
quedareime coas roxiñas.*¹⁷

Están sempre fiando, tecendo, lavando e tendendo a roupa, coidando galiñas (pero non traballan no campo). Aparecen en castros, mámoas, petróglifos, fontes, pozos dos ríos (neste caso con moita frecuencia están peiteándose)¹⁸. Eu sosteño que a moura é a figura mítica utilizada para expresar o que deben e non deben ser as mulleres para a cultura popular galega. Porque as mouras tamén son perigosamente sedutoras, e a súa elección como parella pode resultar arriscada.

Se sosteño que coa figura da moura se está tentando manexar os elementos que permiten 'pensar' ás mulleres, paréceme necesario facer unhas breves consideracións sobre a situación e a consideración das mulleres na sociedade tradicional galega, e logo establecer varios grupos de elementos que constitúen núcleos de significación que contribúen a perfilar a figura da muller encantada.

15 Stocking, G. W. Jr. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.

16 Lowie, R. *La sociedad primitiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972 (or. 1920).

17 Lorenzo, X. *Cantigueiro popular da Limia Baixa*, Vigo, Galaxia, 1973, núms. 2500 e 2502.

18 Poden verse estes aspectos por exemplo en Llinares García, M. *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid, Akal, 1990; Aparicio Casado, B. *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos: la mitología popular gallega*, Sada, Edicións do Castro, 1999.

Sobre as mulleres 'reais', imos dar só unhas breves notas. A consideración das mulleres na cultura popular galega é ambigua e complexa. Por un lado, son (ou máis ben eran, insisto na cuestión temporal) consideradas en xeral persoas laretas, que fan os traballos que teñen menor valor social, tan pouca consideración que ás veces non son considerados sequera traballos: atender a casa, coidar os animais pequenos (galiñas, porcos, coellos), facer traballos de apoio que se consideran case traballo doméstico, como ir buscar herba para as vacas... Todos estes traballos supoñen un gran investimento de tempo e de esforzo físico, pero moitas veces son considerados unha extensión dos labores domésticos, e polo tanto nin sequera son traballo¹⁹. Era habitual oír bromas sobre que as mulleres pasaban todo o tempo falando coas veciñas, aínda que calquera que viva nunha comunidade aldeá sabe que son os homes os que dispoñen de maior tempo de lecer, ou dun tempo de lecer máis identificado como tal. Iso no caso das pequenas explotacións de subsistencia. Cando estamos nunha explotación gandeira mecanizada, por exemplo, eran os homes os que realizaban o traballo que esixía un manexo de maquinaria²⁰, o que supón que a mellora técnica non repercute na cualificación e na valoración do traballo feminino.



Curiosamente, o avance dos medios técnicos fixo por outra parte que as mulleres quedasen na súa casa de xeito máis acusado: a lavadora, a auga corrente supón que xa non son necesarios traballos como ir lavar ao río ou ao *pilón*, ou ir buscar auga á fonte. O que se gaña en comodidade (que se gaña, e moito) pérdese en momentos de relación fóra da casa.

Con todo, os contos, os chistes, etc., están cheos de historias sobre o feito de que é ela a que manda en casa. De feito, é habitual que o marido que traballa fóra de casa entregue o xornal á muller, que se encarga de administralo. No entanto, a esposa mandona, que ridiculiza o seu marido *en público*, é rexeitada tamén polas propias mulleres ('é unha loba').

A situación polo tanto non é nada sinxela: as mulleres adoitan controlar a economía doméstica, pero pasan por traballadoras de segunda categoría, e sobre todo ese control da economía doméstica non se traduce na esfera pública. Polo menos en Galicia, onde a emigración era moi habitual, as mulleres só acudían a reunións, asociacións, etc. como representantes da casa cando os seus maridos estaban fóra ou no mar, por exemplo²¹.

O matrimonio segue sendo o estado ideal das mulleres, a pesar de que se recoñecen as súas desvantaxes, que se recollen en moitas cancións moi específicas, que adoitan empezar pola frase *Solteiriña non te cases, Eu solteira ben estaba*:

19 Sen embargo, esta dimensión autárquica é moi apreciada polas mulleres galegas urbanas á hora de expoñer os seus ideais de independencia e autonomía persoal; véxase *Estudio sobre a situación e problemática da muller en Galicia*, Santiago de Compostela, Dirección Xeral de Servizos Sociais da Consellería de Traballo da Xunta de Galicia, 1990.

20 Véxase por exemplo Iturra, R. *Antropología económica de la Galicia rural*, Xunta de Galicia, 1988.

21 Sobre estes aspectos véxase Rodríguez Martínez, M^a M. "Mujer y sociedad", en Beloso Quiñones, J.S. (coord.) *El hombre y el mar en la costa suroeste de Pontevedra*, Pontevedra, Diputación Provincial, 1990, pp. 267-303; Kelley, H.J. *Cooperation vs. Competition: female self-image in a coastal Galicia village*, Michigan, UMI/Ann Arbor, 1992, enfoca a cuestión desde o punto de vista da tensión entre igualitarismo e xerarquía, e non tanto desde o modelo clásico de dominación/sumisión.

*Solteiriña non te cases
non deixes a boa vida,
eu xa vin unha casada
que chora de arrepenida.*²²

A outra premisa para as mulleres segue sendo ter fillos. Ser estéril é unha desgraza, e ata se podía insultar a unha muller por estéril, utilizando ata as mesmas palabras que para as vacas (machorra, malrúa). Dentro do matrimonio é onde se produce a sexualidade ordenada, a pesar de que na sociedade rural galega non hai demasiadas dificultades para acoller unha nai solteira, sempre que cumpra determinadas condicións: ter sido ‘enganada’, renunciar despois á súa sexualidade agás se chega a casar, traballar moi duro para o seu fillo e por suposto ter só un (aínda que as situacións concretas dependen moito da persoa concreta). Non era un feito desexable, por suposto, e sen dúbida podía ser un drama persoal, tanto para a nai como para o fillo, pero non era necesariamente un drama social²³.

O ideal feminino é entón unha muller traballadora, espelida para o coidado da casa e da súa familia, calada, nai fecunda, que non dá que falar e que soporta o marido que lle tocou se este non é un modelo (que tamén existe a imaxe ideal do home campesiño).

Pero dentro do matrimonio hai unha compoñente sexual que a verdade é que non foi demasiado estudada, así que non se sabe moito sobre o sexo regulado dentro da cultura popular galega. Facendo traballo de campo en Asados (Rianxo), unha señora moi maior dicíame que se utilizaban métodos anticonceptivos como ‘estar a dieta’ ou que se puñan unhas pastillas. As bromas obscenas entre casados non eran raras en contextos como vodas ou traballos colectivos. Pero nas cancións as mulleres casadas aparecen como perdendo todo o seu atractivo sexual, e de novo volvemos ás cantigas:

*Non sei porque me casei
que solteira ben estaba;
andaban detrás de min,
agora ninguén me fala.*²⁴

Os aspectos relacionados coa sexualidade feminina non aparecían nos estudos ata agora publicados, ou facíanlo dun xeito anecdótico como coleccións de ‘costumes’. Se ben existen traballos realizados por historiadores que inclúen, por exemplo, datos sobre as nais solteiras (centrándose exclusivamente na maternidade como único elemento tratado da sexualidade feminina, cousa que tamén fai por exemplo o traballo de A. Aalten citado na nota 23, p. 63)²⁵, non son moi abundantes os estudos de comportamento e concepcións sobre o sexo e as relacións sexuais, fóra e dentro do matrimonio²⁶. Un estudo pioneiro foi o libro de Lourdes Méndez *Cousas de mulleres*, publicado no ano 1988²⁷. A autora, aínda que ao meu entender sen chegar a conclusións claras, pretende comprobar se na realidade dunha zona determinada de Galicia se

22 Fraguas, A. *Aportacións ao Cancioneiro de Cotobade*, Traslba, Fundación Otero Pedrayo, 1985, nº 878.

23 Véxanse os traballos de Aalten, A. “Traballo feminino e sexualidade na Galicia rural”, e Kelley, H. “Nais solteiras e a reputación da casa nunha comunidade costeira galega”, en Alonso Población, E. e Roseman, S. R. (eds. e coords.) *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*, Santiago, Sotelo Blanco, 2012, pp. 63-79 e 85-112, respectivamente.

24 Cabanillas, R. *Cancioneiro popular galego*, Vigo, Galaxia, 1983, nº 737.

25 Bermejo, J. C. (ed.) *Parentesco, familia e matrimonio na Historia de Galicia*, col. Sémata, Santiago, Tórculo Edicións, 1991; Dubert, I. *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna*, Sada, Edicións do castro, 1992; tamén poden verse os catro volumes da *Historia das mulleres en Galicia*, Santiago, Nigratreia, 2011.

26 Véxase Herrero, N. “O amor na sociedade tradicional galega: unha aproximación desde a antropoloxía”, *Cuadernos de Psicología*, 13 (abril), 1993, pp. 32-38.

27 «*Cousas de mulleres*». *Campesinas, poder y vida cotidiana* (Lugo, 1940-1980), Barcelona, Anthropos, 1988. Véxase o artigo da mesma autora “Existe en realidade un patriarcado con igualdade de dereitos? Muller e cambio social nun concello de Lugo”, en *IV Xornadas Agrarias Galegas*, 1988, pp. 193-199; a conclusións moi parecidas chegan as autoras dos traballos mencionados na nota 23, que teñen a particularidade de que comezaron o seu traballo atraídas en parte polas mencións ao famoso ‘matriarcado’ galego.

ve confirmado o t3pico de que as mulleres comparten cos homes o poder econ3mico e social, se existe en Galicia un 'patriarcado con igualdade de dereitos' e se ademais existe a famosa permisividade sexual no campo galego (que queda claro que non, a3nda que si unha meirande elasticidade).

Eu creo que precisamente dentro deste mundo do matrimonio, do atractivo sexual, da seducci3n e dos papeis dos homes e das mulleres, 3 onde entran as mouras e todos os elementos que est3n ao seu redor. Cales son estes elementos? 3molos ver.

En primeiro lugar, est3n as *serpes* e o *leite*. As mouras adoitan aparecerse aos humanos en forma de serpe. Que pasa coas serpes na cultura popular galega? 3 algo moi estendido por Galicia pensar que 3s serpes lles encanta o leite, chegando a entrar nas cortes para mamar directamente do ubre das vacas. Fano dunha forma tan suave que as vacas obte3nen un gran pracer, e cando matan a serpe, v3lvense tolas e xa non aceptan que ningu3n as muxa:

Contan que polas noites ao ir o campesi3no muxir, encontraba que non ti3na pinga de leite [...] Isto ocorri3a unha e outra vez, obrigando os donos a unha estreita vixilancia, ata que un d3a sorpr3ndense en ver como de debaixo do estrume da corte sae unha serpe, que levantando a cabeza enrosouse 3 pata p3ndose a mamar con toda tranquilidade, ela quieta muando de alegr3a pola suavidade con que a serpe lle 3a extraendo o leite. O home cun fouchi3o cortouna ao medio sa3ndo do seu corpo un r3o de leite, que quedou tirado pola corte. Pero tal foi o desengano, que a vaca non volveu dar m3is leite.²⁸

Tam3n se introducen 3s veces nas casas, e interfiren no aleitamento: se a nai queda a durmir dando o peito, meten o rabo na boca do beb3 para que non chore e succionan do peito da nai²⁹. Respecto do aleitamento e as mulleres existen datos que relacionan esa cuesti3n cun aspecto sexual considerado en certa medida 'perverso' por excesivo: 3s3, unha nena debe ser destetada antes ca un neno, porque canto m3is tempo mame, m3is apetencia sexual ter3 e buscar3 homes³⁰. E o leite 3 precisamente un dos alimentos que gustan 3s mouras e que se utiliza para desencantalas cando est3n convertidas en serpe, cando un home ou un raparigo llela ofrece:

Foi un rapaz ca cunca [de leite bendicido], e saleulle unha grande cobra que se puxo a beber no leite e o rapaz sen se aca3nar ti3na manda vasixa. Bebeu todo a cobra, e 3 rematar convertiuse na se3ora do outro d3a e deulle moita riqueza.³¹

28 [Traducido de] Folgar Crestar, A. *Historia de Mora3a y tradiciones gallegas*, Pontevedra, 1975, p. 184.

29 Risco, V. "Creencias gallegas. Tradiciones referentes a algunos animales", *Revista de Dialectol3a y Tradiciones Populares*, III, 1947, pp.163-188 (p. 176).

30 Prieto Rodr3guez, L. "Archivo. Vida del individuo. Tierra de La Gudi3a (Orense)", *Revista de Dialectol3a y Tradiciones Populares*, III, 1947, pp. 558-578 (p. 564).

31 L3pez Cuevillas, F. e Bouza Brey, F. "Os Oestrimnios, os Saefes e a Ofiolatr3a en Galicia", *Archivos do Seminario de Estudos Galegos*, II, pp. 27-193 (p. 170).



A relación leite-serpe-maternidade-sexualidade aparece reforzada se temos en conta noticias como as que falan de que os casados sen fillos van a un gravado serpentiforme levando leite sen ferver, para ter relacións sexuais e acadar un embarazo³². O aspecto do leite entón é dobre: asexual como alimento de nai a fillo, sexual en tanto que alimento de home a moura. Cando a consumidora é feminina pero o doante non é o adecuado (de vaca a serpe) ou o consumo é excesivo (de nai a filla), refórzase a compoñente sexual 'perversa' ou pouco adecuada (apetito sexual desmedido e iniciativa na sedución).

En toda esta relación leite-sexo-maternidade-serpe aparece outro elemento, que é a *auga*. É un feito estendido por toda Galicia que para poder pasar unha corrente de auga levando leite, hai que pórille uns grans de sal para evitar que o leite se converta en sangue. Así mesmo, tamén se asegura que se unha muller embarazada pasa un río, ten un aborto³³; e viceversa, que se unha muller menstruando pasa un río queda embarazada³⁴, e se unha muller menstruando queda embarazada (por causas naturais), os fillos nacen con defectos físicos (San Mamede de Carnota). A relación entre auga e leite e o mundo dos encantos tamén queda de manifesto na Fonte Cega (lugar de Casanova, parroquia de Quende, Concello de Abadín): cando sae a galiña con pitos da fonte, a auga sae como leite³⁵.

A auga é, como dixen antes, un dos elementos nos que se move a moura, e parece ser un elemento mediador importante entre os diferentes mundos. É un elemento ambiguo, posto que se ben pode provocar un aborto, tamén pode impedilo, como no caso do bautismo prenatal (Asados, Rianxo).

En segundo lugar, a serpe tamén ten unha forte relación cos *cabelos femininos*. Xa comentei antes que un dato habitual nos relatos de mouras é a súa aparición peiteándose. As referencias son moi numerosas, pero como exemplo podemos ver o seguinte relato:

*Cóntase que había un encanto; que aparecía todas as mañáns, antes de nacer o sol, unha señora peinándose. (Ponte de Ouzido, Silleda. Información de X. Carballo Arceo)*³⁶

As mouras teñen longos cabelos, xeralmente roxos, que é case un requisito de beleza para as mulleres (sen embargo, os homes roxos non son de fiar en absoluto), como aparece en numerosas cancións que falan de que un cabelo fermoso e coidado é un trazo de beleza:

*Peina os teus cabelos, rubia,
non te fagas preguiceira,
que a honra dunha rapaza
é ter boa cabeleira.*³⁷

As cancións tamén falan de ensinar o cabelo ben coidado ou peitearse en público como un elemento de sedución:

*Céa-lo pano atrás
pa que che vexan o pelo
millor moza non a fas
nin has de casar máis cedo.*³⁸

32 Rodríguez Figueiredo, M. "Outra vez coa ofiolatría: dous achádegos interesantes", *TAE*, XXII, 3, 1973, pp. 249-260 (p. 255).

33 Mandianes Castro, M. Loureses. *Antropoloxía dunha parroquia galega*, Vigo, Galaxia, 1984, p. 84.

34 Taboada, J. "Folklore de Verín", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XV, 1959, pp. 292-312 (p. 309).

35 Cuba, X. R. e Reigosa, A. "Xeografía mítica da provincia de Lugo (I). Cen lugares con lenda", *Croa*, 8, 1998, pp. 42-63 (p. 47).

36 Véxanse máis referencias en Llinares García, M. *op. cit.*, p. 143, n. 26.

37 Seminario de Estudos Galegos, *Terra de Melide*, Santiago, 1933, nº 176.

38 Schubarth, D. e Santamarina, A. *Cántigas populares*, Vigo, Galaxia, 1988, nº 47.

Tamén nos romances aparece esta idea de seducir a través da exhibición da cabeleira diante do home, como por exemplo no romance da Gallarda³⁹. As mulleres casadas, sen embargo, levaban o pelo tapado, e as cancións insisten en que andan sempre despeiteadas e co pelo descoidado:

*Solteiriña ben estaba,
que peinaba os meus cabelos,
y-ahora que son casada,
nin-os peino, nin-os teño.*⁴⁰

Hai algúns datos inconcretos sobre que as nais solteiras non podían levar certos peiteados, non está claro cales⁴¹, e nun caso concreto hai un ritual de petición de marido que consiste en peitearse nun monte determinado (Alto das Meigas, Mundil, Ourense)⁴².

E do cabelo chegamos outra vez á serpe, pasando outra vez pola auga: os cabelos femininos metidos en auga durante un tempo transfórmanse en serpes, sobre todo nos ríos ou fontes onde as mulleres ían lavar a roupa ou lavarse logo de traballar:

Me contó M. da B., hará 50 años, que su madre fue lavar al río y había un manojo de pelo de alguna señora que se peinara en el río. Los pelos fueron arrancados de raíz. Vio entonces que los pelos se movían, y de la raíz empezaron a salir unas cabecitas, unas cabecitas, y eran culebras. (O Viso, Carnota)

Os ríos e fontes eran lugares de reunión das mulleres e tamén lugares habituais de cita, como o muíño ou o forno comunal. A muller no río ou na fonte resulta ser tamén extraordinariamente atractiva para o home galego:

*Moreniña ti es o demo
que me andas atentando;
vou ao río, vou á fonte,
sempre te encontro lavando.*⁴³

Xa sinalamos antes que as fontes e as beiras dos ríos son lugares de aparición das mouras, que deste xeito ven cada vez máis reforzado o seu aspecto de mulleres sedutoras, sexualmente atractivas: rubias ou roxas, que se peitean cerca da auga, e que se transforman en serpes, que é o elemento máis negativo do conxunto. As serpes, ademais de todo o anterior, teñen outro elemento de relación coas mulleres (en xeral, non só coas mouras): as serpes son inimigas dos homes, e atácanos se os atopan durmindo no monte,

³⁹ Sampedro y Folgar, C. e Filgueira Valverde, J. *Cancionero musical de Galicia*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1982.

⁴⁰ *Terra de Melide*, cit., nº 138.

⁴¹ Prieto Rodríguez, L. art. cit., p. 506.

⁴² "Arquivo filolóxico e etnográfico de Galiza. Cuestionario na freguesía de Mundil", *Nós*, 55, 1928, pp. 131-136 (p. 135).

⁴³ Cabanillas, R. *op. cit.*, nº 181.ç



intentando metérselles pola boca⁴⁴. O defensor do home é o lagarto arnal, que o esperta cando a serpe se lle achega. Os lagartos atacan as mulleres que están menstruando, ou dóelles a cabeza cando ven unha muller⁴⁵. Esta animadversión chega ata o punto de que moitas veces o lagarto se introduce na vaxina da muller⁴⁶. Mesmo hai mouros e encantos que aparecen en forma de lagarto, como na Fonte Valvundín, en Silleda, onde unha moza desencanta cun bico un lagarto arnal que se converte nun rapaz (información de X. Carballo Arceo).

Un terceiro grupo de significantes ten que ver con *elementos comestibles*, como o queixo e o pan, ou coas *flores*. As cancións e os relatos están cheos de metáforas onde as mulleres son comparadas a elementos comestibles e o acto sexual ao acto de comer ou aos traballos agrícolas: sementar, segar. Existen numerosas cantigas onde o pan (de trigo normalmente, por oposición ao pan de centeo ou de millo cotián) é equivalente ás persoas en xeral, ás mulleres en concreto, e comer pan a ter relacións sexuais:

*Terras frías non dan pan;
as rapazas da Mariña
n-a montaña non se dan.*

*O pantrigo sabe ben,
ten boa sorte quen o come;
tamén casada bonita
é pantrigo para o home.*⁴⁷

Hai exemplos tamén de cancións burlonas onde ás vellas se lles chama ‘pan *barolento*’ ou dise que saben a pan cru, sen sal, etc⁴⁸. Habería que engadir aquí a maneira en que se pode sacar un lagarto cando se meteu na vaxina dunha muller:

[O lagarto] *persegue as mulleres para introducírselles na vaxina. Dise que pasou isto, por exemplo, a unha rapariga que ía casar. O seu noivo atopouna moi triste, preguntoulle que lle ocorría e ela acabou por confesar. Como o forno estaba a cocer, o noivo coceu un bolo pequeno, abriuno cando estaba aínda moi quente, meteu nel o rabo do lagarto, que quedaba fóra, tirou por el e sacouno; porque o lagarto estaba preso coa boca nas entrañas da rapariga; pero ao sentir a calor do bolo, abriu a boca e o operador puido soltalo.*⁴⁹

Este aspecto das mulleres como comestibles, como alimento apetitoso, vese reforzado por numerosas cancións que falan das mulleres como froita doce que se come (peras, mazás, laranxas) ou como árbores froiteiras que hai que sacudir:

44 Véxanse as noticias recollidas en Llinares García, M. *op. cit.*, p. 145, n. 47.45 Recollido respectivamente en Fraguas, A. *A Galicia insólita*, A Coruña, Librigal, 1976, p. 203; Risco, V. “Creencias gallegas...”, p. 380; Lagartóns (A Estrada), información de Jesús Conde Carollo.

45 Recollido respectivamente en Fraguas, A. *A Galicia insólita*, A Coruña, Librigal, 1976, p. 203; Risco, V. “Creencias gallegas...”, p. 380; Lagartóns (A Estrada), información de Jesús Conde Carollo.

46 Risco, V. *idem, ibid.*; Ferreira de Pantón, información de Ángeles López Cortiñas.

47 Pérez Ballesteros, J. *Cancionero popular gallego y en particular de la provincia de La Coruña*, Madrid, Akal, 1979 (ed. fasc. do or. de 1885), t. 3, p. 74, nº 21 e p. 168, nº 104.

48 Pódense ver as referencias en Llinares García, M. *op. cit.*, p. 148, n. 66.

49 [Traducido de] Risco, V. “Creencias gallegas...”, p. 380.

*Moza bonita no mundo
non debera de nacer,
porque fai como a mazán,
todos a queren comer.*

*Esta noite e maila outra
e maila outra pasada
abalei unha pereira
que nunca fora abalada.⁵⁰*

E en canto ás metáforas relativas aos labores agrícolas, son case clásicas:

*Miña nai casai me cedo
que xa me doi a barriga;
o millo sachado tarde
non dá palla nin espiga.*

*Sementei millo miudo no colo dunha rapaza,
teño de ir polo mundo
antes de que o millo naza.*

*Fun ô prado segar herba
E seguei cardos tan solo.
Acerqueim'á unha meniña
E díjome "teño dono".⁵¹*

Todas estas equivalencias das mulleres con pan e froitas que se comen (son comidas), árbores ás que se sobe ou se sacoden, terra para sementar ou trigo para recoller, falan da función pasiva que se lle asigna á muller na relación sexual. O mesmo valor penso que ten a equivalencia das mulleres cos peixes:

*Fun ao muiño por pan
E volví con Niculasa;
Deu a volta miña nai,
Meteuse a troita na nasa.⁵²*

ou o feito de que aos órganos sexuais femininos se lles chame nalgúñas zonas 'parrocha', que é unha sardiña pequena, ou directamente o clásico ameixa ou berberecho (ou crica, que é un berberecho pequeniño, como en San Mamede de Carnota). E aquí volven aparecer as mouras:



50 Cabanillas, R. *op. cit.*, p. 105, nº 474; Perez Ballesteros, J. *op. cit.*, t. 3, p. 225, nº 16. Pódense ver máis exemplos en Llinares García, M. *op. cit.*, p. 149, n. 68 e ss.

51 Fraguas, A. *Aportacións ao cancionero de Cotobade*, Trasalba, Fundación Otero Pedrayo, 1985, p. 46, nº 271; Fraguas, A. *ibid.*, p. 95, nº 849 e O Viso (Carnota); *Biblioteca de las tradiciones populares españolas*, Sevilla, 1884, t. IV, p. 46, nº 47.

52 Martínez Torner, E. e Bal y Gay, J. *Cancionero gallego*, I-II, Madrid, Fundación Barrié de la Maza, 1973, t. II, p. 44.

*O pé do Chan das Murallas hai a Pedra da Moura, que tiña un 'encanto' que lle dixo a un señor de Boa si a quería. Este dixo que non. Entón o 'encanto' marchouse e foise pra praia. Dende aquela hai os berberechos.*⁵³

Esta equivalencia muller-pesca-sexualidade aparece reforzada en relatos relacionados do mundo mariñeiro: as redes novas estréanse botando unha muller nelas, e para conseguir un bo lance de pesca hai que falar de mulleres:

*De putas, si. Decía: «Eh, muchachos, fañade de putas, que vén o lanse en blanco!» «Ei, falade de putas, que vai o lanse!». Falando de putas pescábase (...). Putas eran todas, a dun tamén.*⁵⁴

Outro sistema de desencantamento dunha moura é darlle un bico cando está transformada en serpe, ou arrincarlle unha flor que leva na boca ou no rabo cando está nesta forma animal⁵⁵. Esta flor adoita ser un caravel, que xunto coa rosa aparece continuamente como metáfora da muller:

*Caraveliño ben feito,
téñoche o ollo botado:
has de ser miña muller
ou non hei de ser casado.*

*Críate, vaite criando,
rosa branca no xardín;
críate, vaite criando,
que te crías para min.*⁵⁶

Os relatos detallan as instrucións a seguir para o desencantamento, que case sempre falla. Os escasos éxitos que se teñen rexistrado son aqueles casos nos que o rapaz lle fai sangue á serpe: pegándolle cun pau, picándoa cunha gadaña, dándolle unha pedrada, matando un monstro que ao morrer se converte nunha doncela, ou dándolle un machadazo a un carneiro que resulta ser unha muller encantada⁵⁷. O feito de facer sangue ou atacar a serpe parece responder a esa idea tanto do rexeitamento da parte animal ou monstruosa da moura, como ao feito de que a iniciativa (mesmo violenta) debe ser masculina. O aspecto negativo da muller/moura tamén aparece claramente naqueles relatos que a relacionan coas sereas: atrae co seu canto ou coa súa presenza os homes que se achegan a ela e non volven aparecer:

*No Pozo Bastón durante unha semana iba un mozo e non viña de volta, outro e desaparecía. O último día da semana foi un cura. Ás doce saleu a dama peinando os cabelos loiros cun peine de prata. Desde entón din que hai unha sirena. Era dama de corpo para arriba e sirena para abaixo. Os mozos namorábanse dela e tragábaos a auga. O cura dixo que non o creía, e que iba ir el, e se non volvía era verdá. E non volveu.*⁵⁸

53 Castro de San Lois, Noia, Agrafoxo Pérez, X. *Prehistoria e arqueoloxía da Terra da Barbanza*, Noia, Concello de Noia, 1986, p. 166. A lóxica da mitoloxía preséntase con toda claridade neste relato: a unión de elementos de significado aparentemente inconexa atoparía o seu sentido (para a persoa allea á cultura que produce ese discurso) só a través da análise pragmática contextual.

54 Respectivamente Alonso, E. *Gamelas y marineros*, Pontevedra, 1987, p. 102, e Rianxo.

55 Véxanse as referencias en Llinares García, M. *op. cit.*, p. 151, n. 90.

56 Bouza Brey, F. *Etnografía y folklore de Galicia, I-II*, Vigo, Xerais, 1982, p. 90, nº 83; Lorenzo, X. *Cantigueiro...*, p. 65, nº 683.

57 Véxanse as referencias en Llinares García, M. *op. cit.*, p. 152, n. 93 e 94.

58 Asados (Rianxo), referencia de Jesús Santos.

Cando a cousa funciona, a serpe convértese en muller, casan e ela achégalle o tesouro que garda. Pero ata así ás veces hai fracasos: por exemplo, unha xacia do río Miño casou cun humano e tiveron fillos moi afeccionados a bañarse no río. Cando o seu pai lles reprocha iso ('fillos dunha xacia'), a muller abandónao, volve cos seus, que a matan, así que tamén as mouras corren riscos para seren desencantadas, como que se lles dobre o encanto⁵⁹:

Un mozo achegouse unha vez xunto a unha moza de longos cabelos que alí había e esta preguntolle:

- A que vés?

- Veño verte.

- Se só vés verme, vaite; se vés desencantarme, vas sufrir.

- Podo eu desencantar unha rapariga tan fermosa?

- Si, pero vas sufrir. Eu metereime na pedra e logo sairei en forma de serpe, enroscareime a ti e poreiche un caravel na boca.

- Se sobes por min e te enroscas é que es unha serpe, vai tomar polo cu —contestou o rapaz e logo saíu correndo.

E nunca máis se viu a moza. E segundo os libros antigos a moza 'desdoubrouse' e non aparecerá ata que lle 'toque'.⁶⁰

A miña conclusión, daquela, tras revisar, aínda que de xeito breve, as construcións arredor do mundo das mouras é que esta figura, a máis potente dentro da mitoloxía popular galega, se utiliza para unha serie de temas fundamentais (en todas as culturas): cómo deben ser as mulleres, cómo non deben ser, en campos relacionados co comportamento sexual, o matrimonio, os papeis respectivos de homes e mulleres nestes ámbitos... A través da figura da moura penso que se elabora no ámbito do imaxinario todo o que a cultura popular galega cre que deben ser as mulleres, pero tamén se elabora (e grazas a iso permite pensar sobre o asunto) o que máis se teme dela: o seu poder máxico, o seu poder de sedución, a súa sexualidade activa e non controlada por medio do matrimonio e o control sexual, é dicir, o seu carácter de 'cousa perigosa', o reto que estas características supoñen para a identidade masculina.



⁵⁹ Castro, R. *Reseña histórico-descriptiva de la parroquia de Villar de Ortelle y su comarca*, Monforte, 1929, p. 44.

⁶⁰ [Traducido de] Criado Boado, F. "Apéndice II. Serpientes gallegas: madres contra rameras", pp. 241-274 en Bermejo Barrera, J. C. e outros *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid, Akal, 1986, p. 254, n. 24.



Os mouros e os seus tesouros no imaxinario popular asturiano

Jesús Suárez López
Archivu de la Tradición Oral
Muséu del Pueblu d'Asturies

Nunha obra emblemática para os asturianos, a *Asturias* de Octavio Bellmunt e Fermín Canella, publicada en tres volumes entre 1895 e 1900, defínese o “prototipo asturiano de pura raza” como:

*Moi afeccionado a lendas fantásticas e terroríficas, cría en encantamentos e bruxarías. Buscaba con fe ayalgas (tesouros) de mouros encantados, en cuxos perdidos traballos se ocupaban ás veces pobos enteiros, sen que os fracasos de hoxe serviran para mañá*⁶¹.

E en termos moi similares se expresa Álvaro Fernández de Miranda, escritor e político asturiano, na súa *Historia de una comarca asturiana: Grado y su concejo*, publicada en 1907, quen ao caracterizar os habitantes dese lugar afirma que:

*O que os pon fóra de si son as fayalgas. ¡As fayalgas vólvenos tolos! Hai [algún] que pasa escavando meses enteiros tras dunha desas moreas de ouro, prata e pedras preciosas que, agochadas nos escondidos carreiros, deixaron esquecidos casualmente musulimes, franceses e nigrománticos, e aínda que nunca dan con tales tesouros, han de atopalos, como atoparon xa suores e traballos, e ás veces molleiras...*⁶²

61 [Traducido de] Octavio Bellmunt e Fermín Canella, *Asturias*, Gijón, Fototip. y Tip. de O. Bellmunt, tomo II, 1897, p. 199.

62 [Traducido de] Álvaro Fernández Miranda, *Historia de una comarca asturiana: Grado y su concejo*, Madrid, Est. Tip. de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1907). Sigo a 2ª ed., Oviedo, Imprenta provincial, 1982, p. 105.



A primeira mención individualizada dun destes buscadores de tesouros aparece na revista *EL Progreso de Asturias*, publicada na Habana en 1932, onde se describen as actividades do tío Javielón de Riomayor (concello de Teverga) nestes termos:

*O tío Javielón, de Riomayor, pasou a vida enteira, que foi longa, buscando os tesouros que se supón esconderon os mouros cando tiveron que fuxir de terras de Asturias. [...] Está claro que o tío Javielón, a pesar de remover enormes cantidades de terra e cascallo, do que dan testemuño numerosos foxos nos montes de Cabezo, Santa Cristina e Maravio, non atopou xamais tesouro ningún nin podería atopalo se continuase buscando ata a consumación dos séculos*⁶³.

Este tío Javielón de Riomayor singulariza un fenómeno social que tivo especial incidencia en Asturias e Galiza ao longo dos últimos cinco séculos: unha auténtica febre do ouro que contaxiou todos os estamentos sociais, desde o rei ao máis humilde campesiño.

A este respecto Galiza ten un representante conspicuo na figura de Vázquez de Orjas, un clérigo acomodado, dono e señor do couto de Recemil de Parga (Lugo), que en 1609 obtivo unha cédula do rei Filipe II para abrir as mámoas de xentís galigrecos nas vilas de Padrón e Caldas de Reis, «en que se entende hai ouro e prata e moitas riquezas de moito valor». Non imos profundar no famoso preito de Vázquez de Orjas ante a Real Audiencia de Galiza, por ser sobradamente coñecido. O caso é que, ao coñecerse a concesión desta Real Cédula de Filipe II, desatouse en toda Galiza unha verdadeira febre polos tesouros ocultos. O propio Vázquez de Orjas denuncia que «se ten noticia de máis de tres mil mámoas abertas no Reino desde o Rexistro a esta parte», «que desde as terras de Parga espallouse o mal en todo o Reino, no cal hai poucas comarcas que non se atreveron a cavar, roubar e descubrir as devanditas sepulturas.»⁶⁴

Aínda que acabo de dicir que a procura de tesouros ocultos polos mouros tivo especial incidencia en Asturias e Galiza (pola parte que nos toca), o certo é que se trata dun fenómeno de proporcións moitísimo máis amplas. Certamente, os tesouros abandonados por etnias ou razas expulsadas dun determinado territorio son unha constante no imaxinario popular universal, que se estende desde a noite dos tempos por todas as rexións da Terra. Nós buscamos tesouros enterrados polos mouros e os mouros buscan tesouros enterrados anteriormente polos romanos. Así o testemuña o escritor e viaxeiro León o Africano na súa *Descripción de África y de las cosas notables que en ella se encuentran*, publicada en Venecia en 1550:

*O Monte Togat é veciño de Fez, a unhas sete millas cara a Poñente. En todo o cume do monte existen numerosas grutas e covas que están baixo terra, consideradas como lugares secretos polos que se dedican a buscar tesouros que din que eran ocultados polos romanos, no momento de marcharse daquela rexión. No inverno e á hora en que ninguén atende as viñas, estes curiosos e simplorios personaxes, cos seus instrumentos dedícanse a cavar o terreo até ficar cansos, pois trátase dun chan duro e pedregoso, aínda cando non atopan nada.*⁶⁵

É un feito coñecido que entre os árabes xa existían confrarías especializadas de buscadores de tesouros. E paralelamente a elas, unha rede de estafadores que contribuían a alimentar esta

63 [Traducido de] Artiglo asinado por Pedro Fernández Rodríguez na revista *El Progreso de Asturias*, Habana, 30 de setembro de 1932.

64 O extracto deste proceso xudicial foi publicado por Martínez Salazar no *Boletín de la Real Academia Gallega* baixo o título de «Sobre apertura de mámoas a principios del siglo XVII», *BRAG, III* (1909-1910), pp. 25-27, 52-56, 73-74, 97-100, 121-126, 145-147, 169-170, 193-196, 217-221, 258-261, 265-267.

65 León o Africano, *Descripción de África y de las cosas notables que en ella se encuentran* (Venecia: 1550). [Traducido de] Luciano Louro, Madrid, Hijos de Muley-Rubio, 1999, p. 153.

crenza coa posta en circulación de falsos pergamiños onde figuraba a localización dos tesouros ocultos. A fonte de inspiración que se transloce nestes pergamiños é de procedencia oriental: Exipto, Persia e India, e tivo especial relevancia no norte de África e en todas as culturas do Mediterráneo.

Así mesmo xa no século V era corrente a crenza de que había fabulosas riquezas enterradas polos etruscos nas ruínas de Roma, crenza que viña xa de vello segundo testemuños de Petronio, Horacio, Plauto ou Plinio o Vello.

Por outra banda, nas Illas Británicas fálese de castelos construídos polos pictos e de tesouros enterrados polos dinamarqueses. Estes, á súa vez, buscan tesouros enterrados polos viquingos. E en lugares tan afastados como Xapón, México ou E. U. A., repítese insistentemente o mesmo fenómeno. Así, en México, o soño dourado dos *braceros* ten aínda hoxe dúas caras: pasar á beira estadounidense do aramado ou atopar un dos numerosos tesouros enterrados polos reis Tarascán en tempos da conquista española. Segundo contan algunhas lendas recollidas en Missouri, os españois someten os indios e rúbanlles os seus tesouros; posteriormente os indios matan os españois e volven ocultar os tesouros e, finalmente, os anglo-americanos desposúen os indios das súas terras e buscan tales tesouros.

Un exemplo da integración destas crenzas no imaxinario contemporáneo ofrécenolo unha noticia aparecida hai poucos anos na prensa, concretamente no diario *El País* (martes, 23 de xaneiro de 1996), segundo a cal estarían «enormes cantidades de ouro» escondidas en chan austríaco logo da Segunda Guerra Mundial:

EE. UU. informará a Austria sobre os arsenais escondidos alí hai 40 anos.

*Estados Unidos comprometeuse a facilitar a Austria en menos de dúas semanas unha información pormenorizada sobre os arsenais que os norteamericanos esconderon nese país hai máis de corenta anos para facer fronte a un hipotético ataque da desaparecida Unión Soviética. Segundo filtraron fontes da Axencia Central de Intelixencia (CIA) norteamericana a un diario estadounidense, xunto ás armas escondéronse enormes cantidades de ouro para manter a resistencia austríaca. [...] Viena teme que estas revelacións esperten unha febre do ouro no país que leve a miles de cidadáns a escarvar a terra en busca do prezado metal. O Goberno austríaco mostrouse molesto co 'segredo' norteamericano por non informalo do que agora pode ser unha catástrofe para o país.*⁶⁶

Como xa sabemos, no caso de Asturias e Galiza (extensíbel a toda a península ibérica), os tesouros ocultos pertencen aos mouros, quen —segundo explica o *Libro de San Cipriano o Tesoro del Hechicero*— «tendo sido expulsados daquelas terras [...], levaban a esperanza de volver establecerse alí máis tarde, e foi por iso que deixaron gran parte dos seus haberes escondidos,



⁶⁶ http://elpais.com/diario/1996/01/23/internacional/822351603_850215.html.

temendo que lles fosen saqueados». Esta crenza é artigo de fe para os campesiños asturianos, ata para as xeracións máis modernas⁶⁷; como esta muller duns 30 anos, por min entrevistada en 1997:

Yo esto considérola verdá tamién. Eso non voy a decir que ye mentira como lo de las brujas y eso. Que cuando los moros marcharon que habían enterráu muchas riquezas, porque hacían cuenta de volver. [...] Pero claro, que habían dicho que había muncha riqueza aquí si supieran donde la habían enterráu. [...] Eso créolo tamién. (Muller duns 30 anos, Felechosa, Aller, 1997).

Ou estoutro paisano de 77 anos, entrevistado en 1998:

Ahora, yo vos digo a vosotros que tesoros enterraos existen, ¡eh! Aquí tuvieron los moros, dejaron tesoros guardaos, aquí tuvieron los romanos, dejaron cosas guardadas, aquí vino la guerra civil... Y yo te digo a ti que existen tesoros. Oye, no habrá tantos como dicen los apuntes esos, porque muchos d'esos son leyendas. Lo que había que tener era un detector de metales y andar sobre el terreno, claro, con los apuntes o con lo que haiga. Pero yo te digo a ti que tesoros enterraos existen, ¡eh! Eso dígotelo yo a ti. (Emilio Fernández Cuervo, 77 anos, El Castro, Pravia, 1998).

Pero, quen son estes mouros?, e a que nos referimos cando falamos de 'tesouros'? É obvio que non se trata simplemente daqueles mouros "históricos" que invadiron España no 711, nin daquela manda de mouros derrotados en Covadonga no 722, senón duns seres "míticos" que habitaron as nosas terras antes ca nós e que, expulsados pola Historia, desapareceron do noso "campo de visión"; pero permanecen ocultos no interior das nosas mentes.

Estes mouros son os construtores dunha fabulosa industria do ouro que aínda segue funcionando hoxe en día, como se pode ver a través de numerosos testemuños orais, como o deste home novo entrevistado en 1997:

Abí bajando del Focigaño, na Figal del Mato, decían que había un molín moliendo oro. Y es verdá, bajabas por ahí p'abajo por un caminin y sentías ahí en una roca un ruido como si fuera un molino moliendo. (Un home novo, Vallongo, Grado, 1997).

Ou o desta muller de 93 anos, entrevistada en 1999:

¡Ay, Dios, tesoros!, en la Pena la Higuera. Que había un molín ya un tesoro na Pena la Higuera. Que taban los moros allí moliendo el tesoro, taban moliendo n'un molín. Decían que se sentía el molín andar. (Josefa Álvarez González, Corés, Somiedo, 1999).

Estes muíños non son simples dispositivos mecánicos, ao xeito dos nosos muíños hidráulicos, senón que incorporan 'novas tecnoloxías' como a captación de enerxía solar segundo este paisano de 85 anos, entrevistado en 1999:



⁶⁷ Todos os testemuños orais que se citan ao longo deste artigo foron recollidos polo autor e publicados en Jesús Suárez López, *Tesoros, ayalgas y chalgueiros. La fiebre del oro en Asturias*, Gijón, Museo del Pueblo de Asturias, F. M. C. E. y U. P. del Ayuntamiento de Gijón, 2001.

Ahí en el Cantu'l Miradero decían que un día a las doce del día, cuando más calentaba el sol, que una señora sintiera un molino moler, pero suterráneo, y que por un sitio le entraba el sol, y que con el calor que molía el molín. Eso decían. (Joaquín Fidalgo, Las Viñas, Somiedo, 1999).

Ademais de muíños para moer o ouro, estes mouros teñen lavadoiros, secadoiros e fornos para cocer o ouro, que posteriormente se manufacturaba en barras, lingotes ou bólas, fundíase para fabricar obxectos e ferramentas (carros, arados, balanzas, teares, caldeiros, xogos de birlos, etc.) ou para moldear figuras de animais (galiñas con polos, touros, cabras, carneiros, porcos, etc.). Até chegaron a construír capelas e mesquitas subterráneas realizadas completamente en ouro. Pero, de onde sacaban os mouros tanto ouro?, como facían para conseguilo? A resposta é moi sinxela: porque coñecían as propiedades de determinados minerais que nós consideramos simples pedras, de aí o adaxio que di o mouro sabio ao asturiano ignorante: *El asturiano tira la piedra a la vaca y vale más la piedra que la vaca*, ou o cantar con que os mouros deostaban os españois:

*Gente española,
gente rica y gente boba,
tiran la piedra a la vaca
y vale más la piedra que la vaca.*

A abundancia de mineral de ouro era tan grande que os mouros mentres que o transportaban sobre as súas cabezas ían cantando cancións coma estas:

*Tengo la cabeza podre
de acarretar oro y plata,
de la Cueva la Carralina
al turriyón de Proaza.
Tengo la cabeza rota
de carretar oro y plata,
de la Fonte de la Corra
al acebín de la La Granda.*

Ou coma estoutra, que cantaban os mouros ao seren expulsados do Monte Courío, no concello asturiano de Salas:

*¡Ay, Courío, Courío,
cuánto oro y plata en ti queda metío!
¡Ay, Courío, Courilejo,
cuánto oro y plata en ti te dejo!*

Pero, máis aló da simple referencia topográfica: «Nun lugar determinado hai un tesouro oculto», as lendas de tesouros constitúen a narración dun sucedido relacionado con tal ou cal tesouro. A interacción entre os tesouros ocultos e a actividade humana desenvolvida ao redor da súa procura deu lugar a multitude de relatos que se transmitiron por vía oral. Estes relatos,



que exploran e recrean as múltiples posibilidades de tal interacción, conforman unha ampla variedade de lendas sobre tesouros ocultos: tesouros desenterrados por animais, tesouros achados por aldeáns, tesouros atopados por forasteiros ou por xornaleiros, tesouros roubados, perdidos, desperdiciados ou malvendidos, tesouros imaxinados e tesouros soñados. Sucedido histórico e relato lendario —realidade e ficción— mestúranse en diferentes proporcións en cada un destes relatos, cuxa función última é a explicación ou xustificación da orixe da riqueza, xeralmente allea, e a racionalización da propia imposibilidade de acceso á mesma.

Entendidas deste xeito, as lendas de actividade humana ao redor dos tesouros ocultos cumpren unha dobre función: en primeiro lugar, unha función simbólica que serve para ilustrar un código de conduta e marcar a fronteira entre o que está permitido socialmente e o que é sancionábel, reprobábel ou, simplemente, non está permitido; en segundo lugar, estas lendas coinciden en subliñar o carácter inalcanzábel da riqueza mediante as actividades produtivas habituais, e en opor a esta limitación económica insalvábel a esperanza no achado —buscado ou fortuíto— dun tesouro oculto.

Así pois, o primeiro inconveniente que o campesiño asturiano debe salvar para a consecución dun tesouro é a superación da súa propia ignorancia, que o leva a desperdiciar irremediabelmente calquera achado. O exemplo paradigmático da ‘ocasión perdida’ por causa da ignorancia é o achado dun recipiente que contén algo que parece po, terra ou cinza. O campesiño derrama o seu contido crendo que carece de valor e, cando a sustancia derramada comeza a brillar, descobre que se trataba de ouro moído; pero daquela xa é imposíbel recuperalo. Polo xeral, esta serie de relatos conclúen cando o campesiño cobra conciencia do erro cometido e o único que pode facer é lamentar a súa mala fortuna. Así, por exemplo, o deste home de 43 anos entrevistado en 1998:

La familia de mi abuelo hicieron una cabaña, y apareció un bote o un jarro de barro con oro molido, y entonces pensaron que era tierra ya tiráronlo. Ya cuando lo tiraron al campo, ¡brillaba el campo...!, y cuando se dieron cuenta, claro, ya era tarde. Era oro. Y aquí abajo junta'l embalse hay un pozo que le llaman el Pozo la Olla, apareció otro y lo tiraron al arroyo, lo que tenía dentro, y entonces pues cuando vieron que lo tiraran al regueiro, al arroyo, brillaba el oro entre el agua. (Bernardino Escaladas Berdasco, 43 anos, Merillés, Tineo, 1998).

En ocasións entra en escena un personaxe secundario, vendedor ambulante ou forasteiro, que se decata do erro cometido polo campesiño e se apropia do achado. A ‘ocasión perdida’ polo campesiño é ‘ocasión aproveitada’ por este personaxe secundario, e daquela a riqueza cambia de mans. Entre os numerosos testemuños que puiden recoller deste tipo de lendas, cabe citar pola súa representatividade o desta muller de 79 anos, entrevistada en 1998:

En Muriás había una casa y quemó la casa, y fueron a hacer la explanación de la casa pa volver a hacerla, y en el solar de la casa encontraron un cajón lleno de tierra, como si fuera tierra, polvo. Y cogiéronlo y tiráronlo al escombros abajo. Y vino un gallego que andaba por ahí haciendo albardas, y llenó las alforjas del caballo de aquel polvo y se marchó; pero nunca volvió por aquí. Y luego desde la carretera brillaba todo aquello. Aquello nun fue cuento, fue verdá, que un cuñáu mío ayudó a tirar aquella tierra. (Manuela Rodríguez Fernández, 79 anos, Folgueraxú, Cangas del Narcea, 1998).

A conclusión deste tipo de relatos é que o personaxe secundario está “máis preparado” que o campesiño, é dicir, ten máis coñecementos. Outro inconveniente que o campesiño debe superar é a inferioridade de condicións fronte os representantes do poder instituído

(administración, igrexa, etc.), que se aproveitarán da súa posición preeminente para apropiarse do achado. O campesiño atopa un obxecto de ouro e ignora o seu valor, e para determinalo recorre a un personaxe principal (médico, avogado, cura ou patrón) que, indefectiblemente, acabará usurpando o achado. A riqueza cambia de mans e, no mellor dos casos, o campesiño obtén unha pequena propina polo servizo prestado. A este respecto é ilustrativo o testemuño deste home de 86 anos, entrevistado en 1999:



Tesoros de oro parecieron por aquí, parecieron. Ahí en aquellos picos últimos que ve, una criada que taba allí en el pueblo Santullano sirviendo, taba curiando las vacas to'l día y bajaba a dormir a casa, taba to'l día con las vacas y pa entretener el tiempo andaba furando por aquellas peñas. Y en el monte Los Quintos, en una cueva encontró una gallina con seis pitos de oro, una gallina con seis pitinos. La mujer, ¿qué sabía lo que era aquello? Metió aquello en un cesto, vino pa casa, y dizle al patrón ahí en Santullano: —Mire lo que encontré.

Va el patrón, cogiólo y adiós, no lo vio más. Nunca más vio la gallina ni vio nada. Y la probe criada quedó sin nada. (Aurelio Álvarez Blasón, 86 anos, Pigüeña, Somiedo, 1999).

Se o campesiño que atopa o tesouro non ten unha relación de dependencia co personaxe principal —criado-amo— e en consecuencia este último non pode apropiarse sen máis do achado, recorrerá á estratexema de mandar o obxecto ‘analizar’ para saber do seu contido en ouro. Naturalmente, esta posibilidade queda fóra do alcance dun pobre e ignorante campesiño. Unha vez confirmado o valor do obxecto, o receptor do mesmo apropiárase do achado e incrementará notabelmente a riqueza que xa posuía na súa calidade de personaxe principal. Como di o refrán, *Vase el oro pal tesoro y la sede pa la fame*. Vexámolo en palabras deste paisano de 68 anos, entrevistado en 1998:

Eso fui aquí. Eso era un paisano, que taban haciendo un camino, y era un día de sol, y resulta que, claro, nun contaban que taba allí aquella olla. Era una olla de barro y taba llena de oro. Y al pegá-y con el pico, la olla rompió ya empezó el oro a resplandecer. Y el peisano ya y-pareció que era oro, y entonces cogió y llevólo a Cangas a uno que llamaban Luis Cantón, me parece que era un abogáu o una cosa así, y aquel abogáu engañó a éste. Dice:

—Vuelve ahí y coge todo lo que puedas y tráímelo, que lo voy yo a analizar esto, voy a mandalo a analizar. Y luego, si ye una cosa buena pues ya lo repartiremos.

Y la familia aquella quedóu rica pa siempre, y a éste nu-y dieron nada. Yo téngolo outo como me lo oyes tú a mí ahora. (Celedonio Fernández, 68 anos, Defradas de las Montañas, Cangas del Narcea, 1998).

Ademais da ignorancia secular e da inferioridade de condicións fronte ao personaxe principal que se aproveita da súa posición para capitalizar o achado, o campesiño vese afectado negativamente por outras circunstancias como a mala sorte, o accidente fatal ou a morte súbita, que en moitas ocasións impedirán o desenlace feliz que cabería esperar dun achado afortunado. O tesouro oculto poucas veces ten como destinatario último o simple campesiño. Por outra banda, a maioría dos tesouros supostamente atopados en terra asturiana fórono por forasteiros que posuían misteriosos ‘libros’ coa información precisa e detallada dos lugares en que estes se encontraban. Estes forasteiros chegan ao lugar, preguntan por un determinado sitio e ao pouco tempo desaparecen coa súa reata de mulas cargadas de ouro. Cabo do foxo deixado pola escavación quedan abandonadas as potas que contiñan o ouro, ademais do pico, a pa e outras ferramentas. Ás veces cóntase dalgunha cabalería que rebentou no camiño por exceso de carga. O campesiño que indicou o lugar ao forasteiro lamenta a ocasión perdida e alimenta a súa frustración coa idea de que el e os seus veciños estiveron pisando o tesouro durante toda a súa vida sen sospeitar sequera da súa existencia.

A obtención dun tesouro non é, polo xeral, un suceso fortuíto que se produce inopinadamente, senón a consecuencia final dunha serie de circunstancias e accións humanas entre as que se inclúen o engano e a traizón. Á información ‘privilexiada’ que posúe o forasteiro, o campesiño pode opor o seu coñecemento do medio, e xorde entón a posibilidade de tomar desquite das ocasións perdidas. O forasteiro chega ao lugar e pregunta por un determinado sitio, o campesiño diríxeo equivocadamente e aprópiase do tesouro. Ou ben, o forasteiro pide pousada na casa do campesiño e, inxenuamente, explícalle o motivo que o trouxo ata alí ofrecéndolle participar nas ganancias a cambio da súa colaboración. O campesiño, avaricioso e astuto, adiántase en solitario e saca o tesouro pola noite. Así o refire este paisano, que contaba 86 anos en 1999, para explicar a orixe da riqueza dunha casa do lugar:

Y aquí mismo en Pedroveya, en una fuente que llamaban la Fuente l’Acebal, que vinieron ahí unos señores —y eso fue verdad, ¡eh!, hasta hay poco tuvo la piedra, una piedra redonda, grande, ahí— y preguntaron pola Fuente l’Acebal. Y contáron-yoslo, y yera una muyer y un fiyu los que taban en la casa. Y dicen:

—Sí, hay una en puerto.

Pero non yera aquella. Y acostáronlos, y marcharon de noche y sacáronla. Taba puramente en la corriente del agua. Y fueron los que hicieron esa casa tan buena que hay ahí a lo cimerru'l pueblo. Una casa hecha de piedra de labrantío, piedra distinto, especial, con puertas, balcones, y tres viviendas. Lláman-y “El Cantón”. Hiciéronla ellos después que cogieron el tesoro. Y la piedra [que contiña o tesouro] toi cansáu yo de vela en camín, allí arrimáu, tuvo esa piedra hasta habrá cuatro años, una piedra redonda, grande, con un boquete y por dentro bueca, hecha a maza. Y esa fue la que sacaron. Y el hijo y la madre encamináronlos a una fuente que hay ande brillan aquellos praos, de frente nosotros, a mano izquierda hay una fuentuca que llaman la Fuente l’Acebal; pero allí no había nada. (Eliseo García Martínez, 86 anos, Dosango, Quirós, 1999).

Ou estoutro, de 64 anos en 1998, que lle aperta as caravillas a este tipo de relatos:

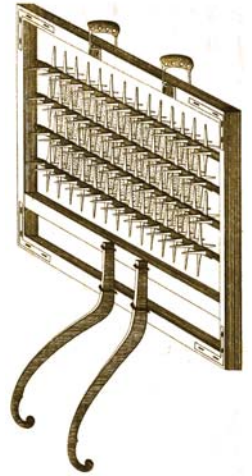
Aquí hay una hí en Fuentes, que llegó un señor allí a casa un día y díjole que si conocía una peña que le llamaban la Peña de Franquera. Y dijo él:

—Sí, ho, ¿no la voy a conocer?, si ta ahí a la parte arriba mismo de un prau mío.

Y aquel señor era así a la buena de Dios, y dijo él:

—Pues mira, hay un tesoro ahí, hay una cabrita de oro. Hoy hago noche en tu casa, si me dejáis, y mañana vamos a excavar y a sacala. Está en tal sitio.

Y cogió el otro, de esa casa, y sin esperar a que amaneciera fueron allá. —¡Así aprovechámosla pa nosoutros! Ya después tuvieron la poca picardía de llevarlo a la misma peña. Y el señor ese vio aquello recién excaváu. Y dijo él: —Bueno, está bien, pues lo que es mal lleváu, es mal expendido. Y con las mismas marchóse, y luego el otro cogió la cabrita y llevóla al Banco de España a cambiarla —yo nun sé cómo hacían ahí esos cambios, eso sabríanlo ellos— Y fue y llegó allí un señor, y díjole él: —¿Qué trae usted? Dice: —Mire, le traigo esto. —¿Y de dónde es usted? —Soy de tal sitio. [Colleu a cabrita] y dice: —Bueno, pues espere un momento, que ahora volvemos a hablar con usted. Esperó una hora, esperó dos, esperó tres, hasta que ya estaba a punto de cerrar el banco. Y entonces salió otro señor allí y dijo: —¿Qué hace usted aquí? —Estoy esperando esto. Dice: —Lárguese usted, que si no damos cuenta de usted y va pa la cárcel. Y hasta hoy, quedó sin la cabrita y sin el dinero. Pero le estuvo muy bien, ¿eh?, sí señor, porque él nun se dio cuenta que pegaba con un tío más listo que él, amigo. Y el otro acudió inmediatamente al Banco de España y preparó las cosas d'esta manera. (Antonio Fernández Hernando, 64 anos, Defradas de las Montañas, Cangas del Narcea).



Esta última modalidade de actuación poderá ser sancionada negativamente por parte da comunidade, pero sempre é preferíbel que o tesouro aproveite a un aldeán que a un forasteiro. Á fin e ao cabo, é a outra cara da moeda. Maior reprobación merece o capataz que, traizoando os seus xornaleiros, suspende a obra cando albisca o brillo do tesouro oculto baixo a laxa e volve por el en solitario. E peor aínda, o aldeán que fai o propio cos seus veciños no curso dunha *estaferia*⁶⁸, ou o que traizo a un amigo ou familiar por non partillar as ganancias. Así explica este paisano, de 66 anos en 1998, como pasou de pobre a rica unha casa do seu lugar:

Mira, ahí mismo, una casa nel valle que era bien pobre, bien pobre, toparon tamién un tarreño facendo una cavada encima casa. Ya [o amo da casa] tenía ubreros, tenía ubreros pa cavar, pa aida-y a cavar, ya n'esto, según subían así con una estaxa, que chegaran a un sitio que tuparan una losa. Ya, cuoño, aquella losa era desagerada de grande, una losa muy grande. Y que dixera uno al amo:

⁶⁸ A estaferia (que provén de *sexta feria*), era o sexto día da semana no que unha persoa de cada casa, entre os 14 e 66 anos, se dedicaba aos traballos comunitarios: camiños veciñais, estradas, pontes, pedreiras, cubos, rozas de camiños, igrexas... [Nota do tradutor. Vid. <http://www.xulioes.com/index.php?pagina=http://www.xulioes.com/estaferias.htm>]

—¡Coño!, hay que buscar una palanca y hay que levantala y hay que quitala d'eiquí.
 Y diz él:
 —No, no, ¡dejáila ahí!
 —¿Cómo veis a dejar esta losa aquí, si te engancha el llabiegu cuando llabres?
 Y diz él:
 —¡No, no, no, dejáila ahí!, ¡nu la toquéis! Vámonos pa casa. ¡Bah!, pa güei ya trabayamos de sobra, ¡vámonos pa casa!
 Ya marcharon pa casa, ya después desde que todo dios ya marchara, que volviera él, ya que la levantara ya que había una tarreña de oro debajo. Home, no, eso ye creible que foi verdá, porque esa casa era muy pobre, muy probe, ya después foi una casa muy opulenta, muy rica. Eso es que ahí algo parecéu, ¡quiniela entós nu-y tocara! (Emilio Gayo Gancedo, Vallinaferrera, Tineo, 1998).

Dun xeito ou doutro, o achado dun tesouro é, na mentalidade campesiña, a única explicación plausíbel para a orixe da riqueza. Como ben afirma o narrador deste relato: «¡Quiniela entós nu-y tocara!». Nun territorio con escasos recursos e unha agricultura de subsistencia (e non existindo na altura as quinielas, nin a lotería, nin a especulación urbanística nin o tráfico de influencias), é difícil imaxinar outra posibilidade de prosperar máis aló de certos límites mediante o traballo da unidade familiar. En gráficas palabras dun informante de Tabladiello (Cangas del Narcea): «por algo se inventaron los palacios, no por tener vacas ahí en esos praos». Vexamos algúns testemuños actuais neste sentido:

Tengo oíu que ahí en Brañasivil una familia [os “Cuatrinos”] que se hiciera rica, de oro escondíu de cuando los moros. Que había una mujer en el monte, de pastora con el ganáu. Y que los vio esconder, que vio que escondían algo en un sitio. Y bueno, después que pasó todo fueron a aquel sitio y que cargaran no sé cuántos caballos con oro. Y es verdá que era una familia distinguida, yo no sé porqué. Eran una familia rica. (Piedad Riesgo, 77 años, La Colniella, Salas, 1997).

Ahí en Regla hablan que en la última casa, cuando [os mouros] marcharon en desbandada que habían enterráu un tesoro ahí en una finca de aquellas. Y uno de la casa que estaba en una cuadra, que los estaba vigilando, y que los viera allí esconder algo. Y después de que marcharan los moros, que fuera allá y que encontrara cantidad de oro. Y entonces se dice de que, claro, de que de ahí cogió riqueza la familia esa de casa Frade. (José Fernández Menéndez, 53 años, Sorrodiles de Cibeá, Cangas del Narcea, 1998).
Ahí mismo, en el Campo la Veiga, sí se decía de una casa muy fuerte que había antiguamente —tenía dos o tres parejas de bueis—, y la mita'l pueblo era de esa casa. Y decían que un individuo de esa casa, que cavando que encontrara doce bolos de oro y tres o cuatro bolas. Eso es una leyenda de aquí de to'la vida. Y el individuo ese hizose riquísimo, hizose con la mita'l pueblo. Y nun sabían de qué fuera, y decían que fuera eso. (José, uns 75 años, Las Paniciegas, Tineo, 1997).

Ademais da explicación da orixe da riqueza allea, podería dicirse que as lendas sobre tesouros ocultos son relatos que falan sobre nós mesmos, sobre as nosas propias miserias, ignorancias, ambicións e, en definitiva, sobre as miserias, as ignorancias e as ambicións do xénero humano. A este respecto resulta para min especialmente conmovedor o testemuño de José Manuel Rodríguez Carreño, buscador de tesouros nacido en 1913 no concello asturiano de Illas, a quen tiven a fortuna de entrevistar en varias ocasións cando contaba 85 anos. José Manuel empezou

as súas andanzas como buscador de tesouros aos 18 anos, baseándose nun libro de gacetas copiado pola súa man dun vello manuscrito supostamente procedente do Arquivo de Simancas. Logo dunha longa serie de pescudas e procuras infrutuosas en diferentes lugares, que o levaron a desbaldir a súa vida e facenda, José Manuel chegou a unha conclusión sobre a ambición humana e o afán de riqueza que todos poderíamos compartir:

Yo la riqueza no la conseguí, pero tampoco la necesité. Pero vamos al caso, ¿qué falta tenía yo de riqueza? Tengo dinero pa si tengo que gastarlo, tengo bienes, que hay bastante extensión de tierras aquí. Salud, tenemos todos en casa. Así es que soy feliz. Y yo pensaba que la felicidad venía de las chalgas; pero no señor, no es el dinero lo que da la felicidad. Lo que da la felicidad es el sentirse feliz la persona. Y pa sentirse feliz no tiene que ser de la parte de fuera, tiene que salir de dentro. La felicidad sale de dentro. Y esa emana de alguien que nos la da, y nos la da gratis. Lo que pasa es que la da a todo el mundo, pero muchos la rechazan o no la saben ver. Y el tesoro yo lo tengo conmigo, debajo de la camisa que me dio mi madre. ¿Y sabes cuál es la camisa que me dio mi madre? La piel.





Mito e realidade: sexo e poder na cultura popular (mesa redonda)

Moderar: Isidro Novo

Participan: Mar Llinares e Jesús Suárez López

Rafael Quintía é o primeiro en intervir dirixíndose a Mar Llinares e dicindo que, partindo das súas palabras nas que se expresa a idea de que a moura repite un pouco o ideal dos valores positivos e negativos da muller na sociedade rural galega, quere saber como resolve que a figura da moura non sexa exclusiva de Galiza, pois non só existe noutros lugares da península ibérica, senón no arco europeo, o cal leva implícito a presunción de que a situación e os valores das mulleres nesas culturas son iguais aos de aquí.

Mar Llinares responde dicindo que aí hai dúas cuestións, por un lado persoalmente opina que a pregunta «qué son as mulleres» é bastante xenérica nas culturas humanas. Os homes non presentan ningún problema pero a pesar diso, precisamente por iso, hai que facer esa pregunta, como os rituais iniciáticos dos que moitos se librarían, pero os que tiveran que facer “a mili” seguramente non..., iso por un lado. Daquela, arredor das preocupacións sobre qué son as mulleres, non se atreve a dicir que sexan xenéricas, pero que están bastante estendidas nas culturas, aínda que despois están as plasmacións concretas e ademais tamén pensa que a cuestión dos corpos femininos, das capacidades reprodutoras dos corpos femininos, son preocupacións fundacionais nas culturas humanas en xeral... “É moi difícil de entender”, di entre aspas, non fala dos procesos físicos. E logo, tamén di, que que as figuras concretas teñan o mesmo nome non significa que a elaboración final sexa similar. No caso da península ibérica, por exemplo, os elementos ao mellor son os mesmos, pero nalgún sitio dáselle máis cancha a un aspecto que a outro: por exemplo, no caso cántabro dáselle máis importancia á figura das serpes que a outras e en Asturias é moito máis



parecido, mesmo nas súas plasmacións concretas; por exemplo en Asturias dáse o caso do *changeling*, do que en Galiza non hai noticia: os nenos cambiados, os nenos das mouras cambiados. Entón o que varía ás veces é a articulación concreta dos elementos. Daquela, aínda que aquí se chame *moura* e en Murcia se chame *mora*, en Italia sexan os *sarracenos* e en Irlanda se chamen os *Thuata Dé Dannan*, non significa necesariamente que as articulacións dos elementos sexan similares. Pero pensa que iso responde a unha preocupación cultural moi estendida. Os mitos en xeral cobren este aspecto: qué son as mulleres, de onde saen, por que hai que controlalas, por que son extremadamente perigosas cando non están controladas. E pensa que, por esa lectura correcta, ten (a muller) unha capacidade que os homes non teñen.

Rafael Quintía intervéñ de novo para dicir que el nese sentido non cre que haxa unha única explicación, que os mitos mudan e asumen novas funcións e novos matices ao longo do tempo. Posibelmente a función que desempeña o mito dos mouros no século XX non teña nada que ver coa súa orixe, con como nace.

Mar Llinares apunta que esa é unha cuestión que ás veces perdemos de vista pensando que as culturas son como mónadas, illadas, cando están en constante circulación, de información, dende sempre. E no caso de Galiza, as idas e vidas entre a cultura popular e a culta, a cultura dominante e a dominada, fai que se estean realimentándose e variando de matiz constantemente.

Jesús Suárez intervéñ para dicir que o que se está a pór na mesa son explicacións de moito calado e el considera que a súa está máis apegada ao terreo. Partimos da base, aclara, de que vemos o asunto a tratar dende perspectivas diferentes. Non é o mesmo dende unha mirada dun antropólogo que da dun filólogo coma el. El vai ao texto, ao que di o texto, ao que di o paisano. E a explicación que el dá diso leva moita menos porcentaxe de interpretación da que lle dá o paisano. O paisano dálle o 95% e el dálle o 5%. Di que o antropólogo co 5% do paisano dá o outro 95%. Di que el non sabe quen son as mouras, nin os mouros, pero si sabe que os hai en todas as culturas do mundo. Todas as culturas teñen un prototipo de 'muller salvaxe'. Confesa que para el a moura non é o espello onde se deba de mirar a muller campesiña nin moito menos deba considerarse espello de virtudes. Insiste en que para el esa figura é o prototipo de muller salvaxe, para fundamentar a súa convicción de que os asturianos mataron a derradeira moura. Conta que hai unha lenda que di que en Asturias quedaba unha moura e di que foi unha lenda que lle deitou moita luz sobre o asunto de mouras e mouros. A lenda di que nunha batalla en Llamas del Mouro (Cangas de Narcea), cando os cristiáns xa tiñan exterminados a todos, só quedaba unha moura, e esa moura botou a correr, porque os do lugar perseguíana, e contan que esa moura tiña uns peitos tan grandes, tan esaxerados, que os volteaba atrás, por riba das costas para poder correr. E ao tempo diso dicíalles aos inimigos que se non a mataban (hai varias versións) facía unha ponte de prata entre tal sitio e tal outro, ou que se non a mataban dicíalles onde había un tesouro enterrado entre Llamas e Valcabo, onde polo visto había diñeiro para un reinado... E un dos paisanos dixo: *Cago en la mar, matámola igual. Y un puente de plata val dinero, eh*. Di que lle chamou moito a atención esa característica e considera que os antropólogos poderían sacarlle moito zume a iso, no aspecto da sexualidade, da fertilidade. Di que a esa característica os filólogos aplícanlle o lema *testis unus, testis nullus*, ou sexa, que unha soa ocorrencia dunha lenda pode dicir algo, pero necesita apoio doutras versións e doutras variantes para poder facer un tipo. É dicir, esta lenda, a que tipo pertence?, porque cun único texto, calquera elucubración é perigosa. Dende un plano simbólico ou dende calquera plano, necesítase documentar numerosas variantes do mesmo para ver ese poliedro. E o poliedro nunca é perfecto, sempre ten arestas, fendeduras. Todo iso é para dicir que esa *muller salvaxe* con grandes peitos con que se presenta á derradeira moura é un modelo que se repite. En Galiza, di, el non ten constancia de que aparece, pero está seguro de que se houbera traballo de campo suficiente,

tería aparecido. Ese modelo, continúa dicindo, remite por unha parte a tipos como a *serrana*. Nunca ninguén ten en conta as serranas cando fala dos mouros ou das mouras. A serrana que é o prototipo de muller salvaxe na Idade Media. As serranas do Arcipreste de Hita que dicía dunha «*que por el su garnacho tenía tetas colgadas, dávanle a la çinta, pues que estaban dobladas, ca estando sençillas daríen so las ijadas*»; e Carvajal, no mil trescentos e pico di:

*Partiendo de Roma, passando Marino,
fuera del monte en una grand plana
executando tras un puerco espino,
a muy grandes saltos veniá la serrana.
Vestida muy corta de paño de eruage,
la rucia cabeza trayá tresquilada,
las piernas pelosas, bien como saluage,
los dientes muy luengos, la fruenta arrugada,
las tetas disformes atras las lançava,...*



Esa serrana de Hita e de Carvajal, comenta Suárez, é a derradeira moura asturiana. Esa moura ten que ver coas *anjanas* do país de Cantabria que teñen uns peitos tan grandes, que cando sentan ao pé da cova bótanos atrás e como levan unha canastra feita de vimbio a modo de mochila na que levan os nenos, estes poden mamar dende as costas maternas. É moi ergonómico, comenta irónico, porque poden traballar no campo, sen que o fillo deixe de mamar, poden lavar a roupa, etc. Pero volvendo ao tema Jesús Suárez di que un se sorprende cando descobre que por exemplo no Hinducus, no sopé do Himalaia, a muller do ieti ten uns peitos tan longos que lle dan volta por riba dos ombros e dá de mamar ás crías. Sorpréndese cando ve que en moitos contos de Turquía, de Marrocos, de Exipto, hai contos que non se presentan como a lenda, pero o protagonista vai por un deserto e dinlle: «*Ti tes que ir cumprir esta misión: no camiño, cando vexas unha ogresa, vas ver que está lavando a roupa e que ten os peitos volteados atrás por riba das costas. Tes que achegarte a ela por tras sen que se decate e mamarlle dos peitos. Daquela serás fillo de leite seu e axudarate no cumprimento da túa misión*». O heroe vai por alí, atopa unha *ogresa* peluda, que está lavando a roupa ou moendo, mama dos peitos dela subrepticamente e ao ela decatarse di: «*Quen mamou dos meus peitos?*», o heroe contesta que foi el e ela dille que agora é como o seu fillo Abderramán e que lle vai axudar a cumprir a encomenda. Segue a dicir Jesús Suárez que se ve que é un prototipo que se repite, non só aparece na zona de Turquía, de Anatolia, de Hinducus, senón que chega a Mongolia, baixa por Vietnam, á illa de Flores en Indonesia, etc. Daquela di Suárez que cre que estas mouras pertencen a un xénero que é universal, adecuado ás características de cada contorno e ás características históricas, pero coida que non é doado tipificar exactamente quen son nin que representan.

Rafael Quintía intervén de novo para dicir que esa idea da moura asturiana da que fala Suárez non se corresponde coa moura galega, e que non considera pertinente esa translación de moura a muller salvaxe, con eses peitos, porque os matices son moito máis ricos e nada é casual. E aínda

recoñecendo que dun caso só non se pode facer unha pauta, considera que os elementos puntuais de cada caso teñen unha explicación e cómpre telos en conta.

Jesús Suárez retoma a palabra para dicir que a moura asturiana e a galega son a mesma. Que nalgunhas partes de Asturias lles chaman *xanas*, noutras *encantadas* e noutras mouras, pero insiste que para el son o mesmo personaxe. E que, se este aparece en sitios tan dispares como Asturias, Turquía e o Hindicus, como non vai estar en Galiza?

Rafael Quintía insiste en que hai universais, pero iso non anula a especificidade, que hai moito traballo recollido.

Antonio Reigosa intervén para dicir que tampouco ten ningunha referencia, o cal non quere dicir que non exista e de feito pode haber algún indicio, sen chegar a ser explícito. Aproveita Antonio para preguntar á mesa de poñentes ata qué punto a cultura popular da que se está a falar está influenciada pola cultura considerada superior.

Jesús Suárez é quen de novo acepta o envite para dicir que el considera que non hai culturas superiores a outras, pero si entende o que Antonio quere dicir: transvasamentos entre o popular e o culto, entre o literario escrito e o oral, que dende logo existen.

Un dos asistentes di que querería introducir outra visión, a raíz do que desde a mesa se di de que a moura é un elemento universal feminino. É dicir, a moura nas súas distintas manifestacións, xa que en Galiza temos tamén distintas manifestacións de mouras que se poden estender á cultura universal. Así pois, de que maneira se poden buscar deidades primitivas nas mouras?

Jesús Suárez bríndase a responder con prontitude dicindo que estas mouras fanlle lembrar as Venus paleolíticas, as deusas da fertilidade, as Venus de Willendorf, todas as Venus de Lespugue, esas Venus que se caracterizan por uns inmensos peitos, que son o símbolo da fertilidade. Di que é unha explicación posíbel para el.

Mar Llinares amosa desacordo con esa teoría e di que ela xa dubida de que se poida falar de deusas da fertilidade nas Venus paleolíticas e que Eva Buran (ou Gordon Childe?) comenta que a quen se lle ocorrería chamar Venus a aquelas cousas tan feas; daquela, no caso das representacións femininas paleolíticas, primeiro, hai moitísimos tipos. A chamada Venus de Villenford é unha, logo hai figuras esveltas, masculinas, de adolescentes –se queremos facer precisión sobre a idade–; entón, iso da deusa da fertilidade mellor deixalo un pouco de lado, porque iso non se pode saber nunca. Que poidan estar relacionadas co mundo feminino si é posíbel, porque todos os contextos de achados de figuras paleolíticas están en contextos domésticos. No caso do Neolítico está en contextos funerarios, pero no Paleolítico son domésticos, co cal é posíbel que teña que ver co mundo feminino, pero de aí ao asunto da fecundidade... Algún autor tamén comenta que no caso das sociedades de cazadores-colleiteiros, a fertilidade feminina non é precisamente un valor, hai que controlar moito a reprodución. Por outra banda, iso de andar traspasando no tempo concepcións que son dun tempo determinado a ela parécelle arriscado: unha cousa é que haxa un problema de como son as mulleres e outra como manexar esa cuestión da feminidade e andar aplicando teorías das supervivencias dicindo que nos séculos XVI, XVIII e XX se relata sobre un determinado asunto que se pode retrotraer a un tempo do que nin sequera hai fontes. Ela veo complicadísimo e considera que mellor é non facelo, porque entón os relatos que se obteñen son tan míticos ou máis que os que se recollen no campo. A pregunta, daquela, sería: e logo de onde veñen? Responder esa pregunta resulta

problemático, confesa que non o sabe e di que si que pode haber resposta, o que pasa que non hai fontes suficientes no caso galego para ir para atrás sen facer saltos excesivos. En determinado momento está Vázquez de Orxás, antes está, no século VI, Martín de Braga (Martíño Dumiense) que apenas apunta catro ou cinco cousas e logo, no século primeiro están as ninfas. E no medio non hai nada que nos podería permitir ir dicindo que si ás formas, porque tamén aquí hai que dicir que unha cousa son as formas e outra os contidos. Podemos dicir que a figura mítica dunha muller é asociada á auga, aos tesouros, pode ter que ver coas ninfas clásicas?, pois, pode... como forma... As mouras, son as ninfas? Non.



Alexandre Parafita toma a palabra para dicir que temos que ter cada lenda como un tipo, e antes de aplicar fórmulas aos contos tradicionais hai que ter en conta que cada lenda é un tipo. Moitas veces o texto dun autor común atopámolo na Galiza ou en Asturias, despois, a lenda ten sempre unha variante que moitas veces ostenta unha mensaxe cultural que é radicalmente diferente a outra que ten o mesmo tronco. E polo tanto, di Parafita, ese modelo de moura que encontraches (refírese a Jesús Suárez) non vai ao encontro do modelo de moura que nós contemplamos aquí, que é a muller ilusoria e ecléctica: o contrario da muller normal do pobo. Unha figura simbólica e alternativa ao noso propio eu.

Mar Llinares intervéñ para dicir que sempre cómpre elaborar un arquetipo.

Jesús Suárez pide a palabra para debater sobre unhas palabras de Reigosa que dicía que ás veces a cultura popular bebe da culta. Suárez indícalle que tamén a culta bebe da popular. Pon como exemplo a Cervantes, ao Arcipreste ou a Lope, que fixeron as súas obras tomando préstamos do popular. Di que é un círculo que se retroalimenta.

Bermejo Barrera pide intervir como historiador das relixións antigas e como historiador da propia Galiza. No Dereito Romano hai unha fórmula *testis unus, testis nullus*, que nun proceso xudicial, di, ten sentido, pero na literatura non, porque precisamente moitas obras de literatura caracterízanse por ser únicas.

Jesús Suárez faille unha paréntese na alocución para dicirlle que non no caso da literatura popular.

Bermejo Barrera prosegue dicindo que, como coñecedor da mitoloxía grega e da Galiza antiga, polas fontes históricas, epigráficas e literarias, pode dicir que en todas as mitoloxías do mundo os mitos estanse creando e recreando constantemente a causa de accións individuais. Iso, di, está clarísimo na mitoloxía grega onde hai centos de variantes de todos os mitos, segundo as cidades, as localidades, as aldeas, as persoas, os contextos, etc. E o mesmo ocorre no eido da mitoloxía no campo do antropolóxico a nivel europeo. El coida que cando se fala das mouras no caso de Galiza, habería que enmarcar as palabras dentro dunha lingua, que é a lingua galega, pero non filoloxicamente, senón pragmaticamente, nunha comunidade de

falantes desa lingua, que lle dá sentido ás palabras e cando falan saben do que están falando. Di que para el non ten ningún sentido buscar a orixe das mouras nas fontes históricas, que na Galiza antiga non hai nada que teña que ver con iso, que a única afinidade exclusivamente do mundo galego-romano que se diferencia de todas as demais é o que se chaman os *lares viales*, que aparece na epigrafía latina e é practicamente única en toda epigrafía do mundo romano. Dende o punto de vista semántico, en Asturias ou en Galiza ou na Idade Media ou na Idade Moderna en España, a que se contrapón mouro? A cristián. Evidentemente non se trata de defender a relixión cristiá, senón de establecer un *nós e os outros*. O mouro é o que é distinto a nós, basicamente. Tamén se podían chamar as mouras *xudías*, pero non, porque había comunidades xudías en Galiza e ten outra marca semántica que mouro. Mouro é o que está fóra. Entón, igual que na mitoloxía grega, na que hai centos de variantes, en cada momento e en cada lugar e en función de cada persoa que recrea o mito, a prioridade é facer unha análise pragmática e no caso galego non se pode obviar que hai un pobo que ten unha lingua que nun determinado momento é distinta da lingua dominante. Non hai cultura superior nin cultura inferior, hai cultura dominante e cultura dominada, e iso vese claramente en moitísimos textos na Idade Media, na Idade Moderna e incluso na Idade Antiga. Sobre todo nos textos pastorais, nos textos dos concilios e onde por exemplo Martiño Dumense fala de que se lle dá culto ao demo, que lle dan culto ao demo porque evidentemente no vocabulario latino todas as enfermidades pandémicas se identifican co demo dende o século II. Entón di que buscarlle a orixe a esa mitoloxía no pasado remoto non ten sentido, porque non hai fontes e non se poden construír apelando a arquetipos mitolóxicos xerais. Non ten ningún sentido, porque na liña na que fala Jesús Suárez, se fose universal, tería que aparecer en Oceanía, en América, en Siberia, nos esquimós...

Jesús Suárez apunta, incluso aparece en Grenlandia.

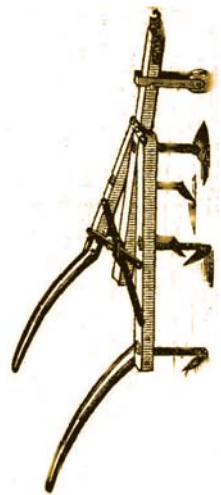
Bermejo Barrera prosegue dicindo que aínda así todos eses mitos nun contexto pragmático teñen un sentido distinto. Hai un caso onde se pode estudar perfectamente a conxunción entre unha relixión antiga e unha moderna, que é o folclore grego contemporáneo, que está perfectamente estudado por folcloristas gregos, europeos e ademais como coñecemento dunha relixión antiga. No folclore grego do século XIX e ata o XX sobreviven os centauros e as ninfas, pero non os deuses, porque foron automaticamente borrados do mapa polo cristianismo. Daquela, unha ninfa para un labrego grego, é unha ninfa para un labrego grego, no contexto da súa lingua e a súa cultura. E aí si que se pode falar dunha continuidade que non ten nada que ver con outra cousa. Por iso coida que, non os antropólogos, senón os historiadores e os filólogos, terían que privilexiar a dimensión pragmática sobre uns supostos universais que están máis na mente do filólogo e do historiador que na cabeza do falante, porque se na mitoloxía popular galega hai unha obsesión polo ouro é porque é a mitoloxía dun pobo pobre, e iso non é facer un panfleto, senón a realidade. Se se miran os textos dos interrogatorios dos inquisidores a labregos galegos condenados por herexes, vese que hai unha incompreensión absoluta da cultura popular polo tribunal da Inquisición, porque o labrego di, «foder non é pecado»: herexía. O inquisidor non te condena por foder senón porque está a facer unha proposición herética, entón nesos interrogatorios vese como non se entende absolutamente nada. Cando un señor de Galiza, xulgado pola Inquisición en Valladolid di que *a hostia é un follado*, condénano a morte porque estaba a dicir unha blasfemia. Hai unha incompreensión absoluta entre cultura dominante e cultura dominada. Bermejo di que el á palabra moura non lle daría importancia máis alá de que non é cristiá, que *non son nós*. Que antes podería ter outro nome, pero non o podemos saber. En ningunha fonte antiga nin epigráfica nin literaria hai nada parecido que teña nada que ver con esas figuras. Temos máis de cen teónimos na Galiza antiga e ningún se pode asociar con iso. E estes teónimos non son latinos, senón anteriores aos romanos. Di que, como

especialista, nos universais mitolóxicos non se fía absolutamente nada, sobre todo en mitoloxías que se parecen, como pode ser as mitoloxías das grandes culturas acreditadas polos textos. Por outra banda, coida que os peitos ás costas dunha muller é todo o contrario ao erotismo en calquera cultura.

Jesús Suárez intervén de novo para dicir que ninguén falou de erotismo. Que foi Bermejo o primeiro que utilizou o termo. Di que está de acordo na cuestión das orixes. Tratar de atopalos considérao unha tarefa va en canto á certeza do resultado, pero por outra banda a mitoloxía grega é unha mitoloxía de corte moi erudito que pode non corresponder para nada co mundo grego daquela época. E logo, a mitoloxía galega de hoxe é comparábel á grega. Parafraseando un dito moi coñecido do romanceiro, di que é unha *Ilíada* sen Homero. Aquí non houbo grandes mitólogos, di, sinxelamente porque aquí a xente non sabía escribir, pero o feito de que a mitoloxía grega apareza en documentación moi antiga, non quere dicir que sexa superior nin que sexa a fonte de outra, nin que esa mitoloxía estea en posesión da marca de autenticidade de nada. O feito de coñecer a mitoloxía grega a través de fontes escritas non cre que autorice a negar a validez doutras mitoloxías que non contaron con Homeros ou con autores que as puxeran por escrito.

Bermejo Barrera intervén de novo para dicir que ese non é o problema. A mitoloxía grega ten miles e miles de testemuñas sen inscricións pasadas a man polos gregos e ademais o problema non é a mitoloxía grega, senón que os personaxes da mitoloxía grega reciben cultos reais en cidades reais, asociados ao poder político real.

Jesús Suárez toma de novo coa palabra para dicir que o que quere cuestionar é que Bermejo negue a validez deses universais e que diga que só están na cabeza dos filólogos. Iso non o acepta. Di que se o aceptase, abandonaríase ao momento o estudo da literatura oral. Se crese que os universais non teñen validez e se crese que o paralelo que existe entre a muller do Ieti e a *ogresa* turca e a mora asturiana só están na súa mente, non só abandonaríase os estudos filolóxicos, senón que ingresaríase nun psiquiátrico, porque negar a validez diso e negar a validez daquilo que se descoñece. Pode ser un grandísimo especialista en mitoloxía grega, pero, di referíndose a Bermejo Barrera, que en comparación con outras, para el ata é unha mitoloxía á que lle atopa falla de autenticidade. Unha artificiosidade que fai que a el non lle sirva de modelo e paradigma doutras mitoloxías menores. O que pasa, continúa dicindo, é que tivo a fortuna de contar con fontes epigráficas, de contar con numerosos testemuños materiais que fixeron que iso sobrevivise no tempo, de ser unha civilización moi potente no eido cultural que se sobrepuxo na concepción da xente ilustrada ás mitoloxías dos pobres ou dos pobos ágrafos, pero non considera que o coñecemento exhaustivo da mitoloxía grega ou romana invalide outros coñecementos doutros pobos que non teñen ese apoio. É dicir, o coñecemento da mitoloxía grega non cre que faga ao coñecedor estar na posesión da verdade.



Bermejo Barrera toma a palabra unha vez máis para dicir que non é que a mitoloxía grega sexa máis fina e máis culta e que teña máis representación nos óleos que outras mitoloxías, o problema é que a mitoloxía era a realidade da historia de Grecia. Os gregos crían niso. Os deuses que adoraban e polos que se pegaban. Pon un exemplo para que resulte evidente. En plena guerra do Peloponeso os atenienses e os espartanos estaban disputando unha illa que se chamaba Esciros, e nesa illa apareceron uns ósos. Os atenienses pensaron que ese ósos pertencían a Teseo, que é o heroe fundador da cidade de Atenas e iso lexitimaba a posesión dunha illa e unha guerra. Non é que a nosa mitoloxía sexa peor, senón que a mitoloxía grega é a realidade da historia grega. Os templos son dos deuses da mitoloxía grega e os cristiáns destrúen todos os templos da mitoloxía grega. Así, despois de Teodosio, os gregos campesiños o que conservan da súa mitoloxía son as ninfas, os centauros e os personaxes menores dela. A mitoloxía grega non é unha mitoloxía de literatura, porque hai mancheas de autores que din, “un día polo campo un campesiño contoume”. Pausanias percorre toda Grecia a pé e recolle versións dos mitos que non están en ningunha fonte literaria.

Jesús Suárez insiste en que a mitoloxía grega está sobredimensionada. Inflada e sobredimensionada e, claro que todas as mitoloxías responden a unha realidade dos sitios onde se encontran, tanto a grega, como a galega, como a de calquera sitio, porque a mitoloxía é unha cosmogonía, é unha concepción do mundo. En Asturias, di, el recolleu moitas lendas de ósos de proporcións xigantescas, o que pasa é que como Asturias non é unha nación con demasiados intereses, non se fixo ningunha guerra por iso.

Mar Llinares pregunta de quen son eses ósos.

Jesús Suárez responde que non se sabe, dos xentís, dos que nos precederon. Os mouros precedéronnos. Foron xente que estiveron no noso territorio e precedéronos, pero, a parte de ternos precedido, hai un solapado no tempo que fai que ese ternos precedido ás veces conflúe co noso propio presente e crese que tamén están aí, porque por algo non son seres de carne e óso. Di que moitos dos mitos que sobreviviron ata o século XX, deixaron de estar na boca da xente coa aparición da luz e da pólvora. No momento no que houbo luz eléctrica a xente deixou de ver enterros, no momento no que alguén chegou de América e traía unha pistola mercada en Buenos Aires, desapareceron os aparecidos e mailos fantasmas.

Neste momento, establécese entre ambos relatores unha serie de intervencións que repiten argumentos sen chegar a acordo.

Alexandre Parafita di que a mitoloxía clásica inspirou a mitoloxía popular en calquera país. No *Diccionario dos seres míticos* de Reigosa, Cuba e Miranda, por exemplo, vemos que as figuras que aparecen son comúns en moitas mitoloxías.

Sofía Arrebola toma seguidamente a palabra para facer unha pregunta da que di saber a resposta, pero quería saber o porqué, tendo como base o comentario de Jesús: o tema da bruxa, que se reactualizou ese mito dos tesouros soterrados antonte e en cambio o das mouras non se atopa reelaborado.

Mar Llinares contesta dicindo que pensa que non existe reelaboración entorno da figura das mouras, aínda que di non atreverse a dar unha resposta.

Jesús Suárez di que Menéndez Pidal, cando falou da poesía tradicional dixo que hai unha época aédica e unha época rapsódica, é dicir, unha época de crecemento e florecemento e outra

de repetición e deturpación. Cando algo deixa de cumprir unha función, desaparece, morre.

Mar Llinares apunta que son elaboracións de distinta intensidade. O asunto dos tesouros é máis tanxíbel, máis da vida diaria e o asunto das mouras é algo máis profundo. Insiste en que non quere facer valoración de ningún tipo, simplemente entende que son niveis distintos.

Sofía Arrebola intervén de novo preguntando se nas lendas urbanas houbo algún rastrexo.

Mar Llinares di non estar ao tanto. Non sabe se pode haber algo delas nesas mulleres depredadoras sexuais (que ás veces aparecen na mitoloxía masculina), pode haber un punto de conexión con esta sexualidade feminina un pouco excesiva, un pouco descontrolada, pero apúntao só como unha posibilidade.

Blanco Prado toma a palabra e di que a moura, as mouras, nacen no momento no que hai humanización, é dicir, o ser humano vese tan imperfecto e cheo de limitacións que crea un arquetipo ao que ten que seguir indubidabelmente, este arquetipo –pregunta– pode ser anterior á teorización da mitoloxía clásica?

Jesús Suárez contesta que para el, sen dúbida. Di que vai poñer un exemplo, que lles pasa moito aos que fan traballo de campo e documentan textos que foron codificados nun pasado máis ou menos remoto e que unha das vías de supervivencia que ten ese texto está na memoria das persoas. Moitas veces un vai a unha zona e atopa lendas impresionantes sobre un determinado fenómeno, pero se esa lenda, sexa de aparecidos, sexa de trasnos, etc., tivo a mala fortuna de ter sido editada en calquera revista ou en calquera xornal ou en calquera enciclopedia, previamente manipulada polo editor, e acadou certa popularidade por vía escrita, considérase ese texto dalgunha maneira sacralizado pola imprenta e ese texto sobrepónse sobre todas as demais lendas que había nesa área. É dicir, a xente esquece as lendas que aprendeu dos seus antepasados, para dicir, “o que vale é o texto que publicou aquel señor no 1920 que aí está a verdade, aí é onde está a lenda auténtica”. Iso extrapolado á mitoloxía grega e romana, que tiveron unha abundancia de fontes escritas, que tiveron tras de si unhas civilizacións poderosas, militar, comercial e economicamente falando, fai que se sobrepoña... Todos os pobos tiveron de sempre mitoloxía, todos, dende a noite dos tempos. O que pasa que houbo unhas que gozaron de maior fortuna editorial e convertéronse en best-sellers mitolóxicos, pero el, que está de acordo en case todo con Alexandre Parafita, non o está en que as mitoloxías eslava, nórdica ou ibérica sexan descendentes da mitoloxía grega nin deriven dela. Simplemente é o único referente que temos onde mirarnos, e ese espello, claro, é moi superior. É un espello que agranda as cousas, pero que en certo modo tamén as deforma. El, di, non se atrevería a dicir que o *nubeiro* asturiano ou galego sexa descendente do *tempestari* romano, porque é inútil buscar as orixes. Nós, continúa dicindo, non buscamos as orixes, non somos historiadores, nós pretendemos explicar os



textos e a nosa mitoloxía á luz comparatista. Tampouco ten que ir buscar arquetipos universais, pero só a comparación da nosa cultura coa dos demais nos vai situar nesas coordenadas de espazo-tempo que realmente ocupamos. É dicir, se un só mira a propia cultura -el a asturiana- e non coñece a galega nin a francesa, nin a italiana, nin a eslava, non coñecería tampouco a asturiana. Só pode dicir que coñece esta se a ve reflectida noutras culturas. El, di, poderá caer no atrevemento irreflexivo dicindo o que dixo sobre a mitoloxía grega, pero parécelle igualmente atrevido dicir que os universais -que os filólogos non soamente defenden e cren, senón que demostraron que existen- están só na cabeza deles.

Bermejo Barrera sae ao paso desta manifestación de Jesús Suárez dicindo que quere engadir un matiz. Di que a cultura grega é oral ata o século IV.

Jesús Suárez atállao dicindo que todas as culturas son orais ata a aparición da escritura.

Bermejo Barrera di que o que nós lemos é a construción dun gramático da Biblioteca de Alexandría, chamado Aristarco de Samos que fixo a edición da *Ilíada* e da *Odisea* co mesmo número de cantos que corresponden ao alfabeto maiúsculo e minúsculo. Quen coñece algo da historia de Grecia sabe que os poetas gregos, os aedos e os rapsodos eran poetas itinerantes orais, moi ben descritos por Platón. Eses señores improvisaban os mitos o mesmo que facemos nós aquí en Galiza. Iso entendeuse hai moitos anos cando un filólogo e un antropólogo norteamericano reconstruíron os poetas orais serbios, que eran capaces de construír dunha maneira distinta poemas do tamaño da *Ilíada* e eran analfabetos. Compoñían acompañados de música con instrumentos de corda. O primeiro poema da mitoloxía grega está escrito por un campesiño e non ten nada que ver co que nós entendemos por mitoloxía grega. Estamos a falar do primeiro poema coñecido, o primeiro poema que manexamos sabendo en que contexto se sitúa. É que hai dúas mitoloxías, mitoloxía da literatura (falsa e artificial) e a outra que foi a relixión real. E esta non é unha mitoloxía de cartón-pedra, niso converteuse despois. E en relación cos universais, di, o galego é unha lingua románica e indoeuropea, pero non por iso todo o que hai no sânscrito ten que estar no idioma galego. Iso é o que quería dicir.

Rafael Quintía di que hai anos que se leva falando de qué son os universais, qué é a cultura, qué son as supervivencias, que é para perderse. Sen entrar no tema de qué son os universais, que é complicado, o que é innegábel é que todos os humanos pertencemos ao mesmo xénero así que, dalgún xeito, os temores, os medos, os anhelos, etc, son os mesmos aquí que en Papúa. Pode haber coincidencias culturais aínda que non haxa contacto ou contaminación. Por outra banda coida que o asunto da comparación é interesante, pero tamén hai que ter en conta o contexto cultural, porque podemos extrapolar conclusións, mesmo obxectos ou cultos, que non deberían... Pero indo ao tema (dirixíndose a Jesús Suárez) dille que falou de estar nunha época de rapsodia, onde non hai creación mítica... No tema das mouras parece que está parado, pero por exemplo as lendas urbanas son unha reactualización da mitoloxía. Falábase dos trasnos e *tardo*, por exemplo, é un tipo de trasno e agora esa doenza da parálise do sono achácaselle ao *gris*, aos *visitantes de dormitorio*... estanse reactualizando. Antes, cando alguén aparecía rico, é que atopara un tesouro, agora fábase de que anda na 'fariña'. É o mesmo mito, pero reinventado. Incluso o mito do que movía os marcos trasladouse ás prazas de garaxe, xa que polo visto hai quen corre a raia para gañar espazo con respecto ao veciño. Ou sexa, que seguimos creando mitos.

Jesús Suárez concorda que si, pero que son un pouco máis pedestres.

Mar Llinares di que a creatividade segue a existir, mesmo hai creatividade inducida: que se o Samaín, que se magostos en sitios onde as castañas non se viron na vida... Hai magostos porque é o que hai que facer. Di estar a prol da promiscuidade en xeral e pensa que con eses vimbios, se o tecido social é o suficientemente forte, pódense crear mitos axeitados ao contexto. Non porque algo veña de fóra e sexa alleo hai que rexeitalo e facerse o puro. E tamén habería que facer unha precisión sobre ese asunto dos textos e non textos. Todas as creacións orais se coñecen por escrito.

Jesús Suárez dáse por aludido e di que non, que el recibe as historias oralmente. Di que el é alleo á cadea de transmisión, pero ese é un problema que tamén Alexandre fixo moito fincapé nel. Coñécense, di que calquera teoría que se poida elaborar ao redor dese coñecemento de literatura de tradición oral a través de fontes exclusivamente escritas, para el invalida en parte esa teoría, porque as fontes escritas son de moi diversas calidades, de moi diversa procedencia e de moi diversos graos de manipulación, e entón xa é un caos.



Mar Llinares di que tampouco está tan de acordo coa mística do traballo de campo.

Jesús Suárez di que o coñecemento debe combinar as dúas fontes, pero co coñecemento da literatura só a través de fontes orais, non se vai moi lonxe. E co coñecemento da literatura só a través de fontes escritas, vaise máis preto aínda. O coñecemento das dúas é o que fai que teñas un coñecemento máis fondo. Logo tamén depende doutros factores.

Bermejo Barrera pide intervir para sintetizar un pouco sobre o que falou J. Suárez. Comeza dicindo que no século XIX un alemán chamado Max Müller quen ditou os textos sagrados da India, sendo alemán e catedrático en Oxford. Editounos con tanto éxito que os brahmáns da India pasaron a utilizalos con edición canónica feita en Oxford. De feito é a que se vende na India. Pon o exemplo para dicir que un filólogo culto de linguas indoeuropeas alemán codifica un texto sánscrito e ese texto realimenta os brahmáns da India.

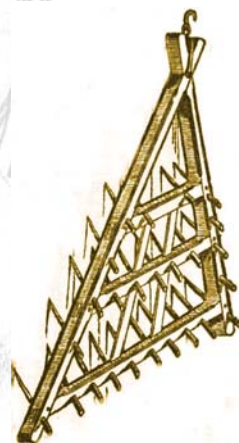
E logo dalgunha breve intervención de voz varia, dáse por rematada a sesión.



Seminario de conclusións

Antonio Reigosa toma a palabra para convidar os asistentes á participación e fai constar que aínda se encontran para facelo tamén algúns dos relatores, como Rafael Quintía, Jesús Suárez e Alexandre Parafita.

A modo de entrada fai un pequeno resumo do que se falou por parte dos relatores e intervinientes verbo do tema en cuestión das mouras e dos mouros, e como inicio do mesmo indica que aínda non quedando moi claro, pois habería que avaliar porcentaxes, parece que polo falado nas diferentes sesións a balanza se inclina cara á opinión de que mouras e mouros non son a mesma cousa, que son seres míticos diferenciados, que as mouras poderían vir daquelas tríades das que falou Quintía, das moiras ou das parcas ou das *matronae* e apunta que tamén está Coventina, a deusa celta das augas, da que non se oíu ningún caso, que tamén é unha manifestación tripla e que ten representación no panteón indíxena galego. En todo caso, di, semella unha especie de deusa nai que tería unha influencia grande sobre o que pasa na natureza e sobre as vidas das persoas. Logo o cristianismo, co seu afán demonizador, tamén desacralizador da natureza e do que eran as crenzas do mundo pagán, pasou ao lado dos 'malos' toda esa achega. Está tamén, continúa dicindo, o tema da asimilación mouro, árabe, musulmán, mouro histórico e o outro ser mítico que nos levaría a outros tempos e a outras circunstancias. En canto á posíbel orixe do nome, quedaría aí, nese terreo entre o mouro mahometano e unha interpretación por outra vía que sería a do morto. En todo caso, comenta, a cousa quedou no aire e non se chegou a ningunha conclusión. Moitos nomes dos que seguramente todos estamos ao tanto: ademais de moura, 'señorita', 'señoras', 'donas', 'encantadas', 'fiadoras'... ata 'lumias', 'lamias' e 'raíñas' para o mesmo personaxe... E tamén e sobre todo, 'vellas', muller 'vella' que fai determinadas cousas. Apunta Reigosa que o que si quedou claro é onde viven: neses lugares vinculados ao pasado ou no contorno das augas, ou sexa, fontes, pozos, etc. O debate viría, di, na interpretación desa muller moura-moza, sedutora, que se peitea co seu peite de ouro, que sabe



o oficio de fiar vinculado ao destino... que se contrapón coa que interpretou Mar Llinares na súa exposición, cando vinculaba o mito da moura ao que sería o reflexo da muller real na mitoloxía popular. Di Reigosa que ao mellor está simplificando, pero que na súa intención está poñer un resumo do que se falou enriba da mesa e non esgotar o tempo de participación. En definitiva, prosegue dicindo, que viven en lugares onde non é posíbel a vida humana: soterradas, encantadas, vinculadas á auga, en pozos, en lagoas, en fontes, en penedos, en fragas, en grutas. É dicir, en lugares onde non vive a xente. E a toponimia é redundante en todo isto: A Casa da Moura, O Forno da Moura, O Penedo da Moura, O Asento da Moura... Quen coñeza un pouco a toponimia do mundo rural galego, sabe que é recorrente e que o máis normal é que haxa varios lugares en cada parroquia nos que as palabras mouro ou moura aparezan en referencia a algún topónimo. E logo estaría, di, a *moura vella*, a que chamamos *vella* habitualmente, que está vinculada á construción deses monumentos, dos megálitos normalmente e que son mulleres que adoitan ter unha forza descomunal, que carrexan grandes pedras na cabeza, que ademais van fiando ao mesmo tempo e ás veces incluso aleitando os seus fillos. Delas hai bastantes referencias en Galicia. Son as que levan debaixo dos sobrazos os seus fillos, a roca non se sabe moi ben onde, van fiando e levan unha pedra na cabeza que ademais vai ser un menhir, vai ser unha pedrafita, un dolmen, e elas serían a explicación de por que esa pedra chegou aí. Iso cando non se fala de que voa con toda esa equipaxe, que aínda que quizais non se citase, o certo é que teñen tamén esa capacidade. Tampouco se falou moito, engade Antonio Reigosa, aínda que se fixo algunha mención, da moura devoradora de nenos, da moura que ten un comportamento agresivo, violento, contra os seres humanos, aínda que, di, hai cantidade de lendas que seguro que os presentes coñecen, algunha desas que riman como aquela que reza:

*Sabeliña, Sabelón
está fritida en aceiteón.*

Neste punto, **Isidro Novo** indícalle a Reigosa que hai unha asistente, **María Xosé**, que pode facer contribución sobre ese tema puntual. Recollidas de tres parroquias de Sarria, unha da dos seus pais e outras do lado. Unha, precisamente é a mencionada por Reigosa e escoitada no castro de Mundín. Di María Xosé que no castro de Mundín sempre lles dicía a súa nai que aí había uns mouros e había unha hucha de ouro e outra de alcatrán e dicía que se se abría a de alcatrán non quedaba nada de sete parroquias, e unha vez andaba coas ovellas unha de Sibil, chamábanlle Sabeliña, e foi para alí, para o castro coas ovellas. E veu a hora de xantar e berráronlle: «Sabeliña, Sabeliña!», e de alí a pouco sentiron unha voz que dicía: «Sabeliña, Sabelón / derretida en aceiteón». Outro día, andaba unha muller de Mundín gardando as ovellas e viu saír do castro unha pita cun rabaño de pitiños mareliños moi bonitos. Tamén pasou por alí un home do lugar que foi vender os bois á feira de Castroncán e mercoullos un mouro e ao chegar ao camiño real había dúas silvas machas, unha dun lado e outra doutro e aí era o cancelo por onde entraron os bois e mailo mouro e desapareceron baixo terra. E máis abaixo, na Roupeira, andaba unha vella gardando as ovellas e sentou no chan e sentiu que tecía debaixo dela un tear e dicían que todos os castros estaban en aire e debaixo había covas de mouros.

Despois de agradecerlle a María Xosé a súa interesante intervención, Reigosa aproveita para dicir que na sesión de mañá non se falou do risco de non dar co tesouro. Chamoulle a atención que María Xosé mencionase silvas ‘machas’ e ela explica que son unhas que teñen a flor branca, como as roseiras, pero non dan amoras. Pregunta Reigosa se será a que chaman ‘garbanceira’, María Xosé di non sabelo e el prosigue dicindo que hai pouco en Bretoña (Pastoriza) lle faláron dun ser, dun coco dos nenos que lle chaman a *garbanceira* e logo vai ser que a *garbanceira* é un tipo de silva que obstrúe os camiños e segundo a lenda de Bretoña, o neno que se meta por alí pode quedar cravado pola garbanceira e ademais pode desaparecer. Di Reigosa que lle chama a

atención o común efecto das machas e as garbanceiras e María Xosé descríbese polo miúdo dicindo que, dende que lles cae a flor, dan unhas boliñas pequenas vermellas. Como garbanciños, pregunta Reigosa e María Xosé di que si, como garavanciños ou coma fabas. Prosegue dicindo Reigosa que Lence Santar escribe que na noite de san Xoán a silva atravesaba unha carrilleira enteira do que medraba. Só nesa noite.

Intervén **Quintía** incidindo no tema doutros rituais nos que se fai pasar o neno dun lado a outro das silvas, as tres marías dun lado a outro, etc. A silva como tránsito para pasar dun lado a outro.

Jesús Suárez comenta as coincidencias das arcas, do alcatrán e outras coas súas escoitas asturianas.

Intervén Reigosa para dicir que se falou tamén do proceso de cristianización e o que en moitos casos se atribuíu á moura, por exemplo o de levar un penedo na cabeza ou sobre un dedo, en moitos lugares atribúeselle á Virxe, que ten esa capacidade. Prosegue dicindo que comentaba Quintía que aparecían representacións da Virxe fiando nunha roca o que é unha proba de cristianización dos lugares de culto que, nun momento determinado anterior, estarían asociados a determinada deidade (a moura?) pero esta é substituída por algún santo. Di que escoitou nesa mesma mesa dende a que fala, na que non se acababa de aceptar ese proceso cando é evidente. De feito, toda capela, santuario, etc, que estea sobre un penedo, estea a carón, enriba ou debaixo dunha fonte que teña certas propiedades curativas, pódese dicir cunha seguridade do cento por cento que se está suplantando un lugar de culto anterior ao cristianismo. Di Reigosa que sobre iso el non ten a menor dúbida.

Intervén **Urbano** para dicir que ten casos, pero que son de fóra de Galiza, do sueste da península. Di que alí chámanlles ‘encantadas’.

Volve intervir María Xosé para falarnos do ‘encanto’ e di que nunha campa deles que lle chaman Fontela hai unha fonte e ela oía dicir que todas as mañás saía unha pita cos pitos ao sol, e dicían que era un ‘encanto’, e despois que o encanto este estaba no castro e falaban que baixaba polo Camiño da Pedra e sentían de noite un gran ruído e dicían que se o pararan, aí viña moita riqueza e viña ouro, pero que había que sabelo parar, que non era de calquera maneira. E tamén dicían que onde había unha bruxa, botando leite cando a lareira estaba roxa e pasándolle logo o restrelo que tiñan as mulleres para as estopas, a bruxa aparecía toda rabuñada.

María Xosé di ter aínda outra recollida sobre o tema, aínda que anticipa que é máis coñecida que as anteriores: A nena e a moura. Era unha nena que andaba coas vacas no Garrobo, nun souto, e sempre lle saía unha señora que lle pedía que a peitease e que lle catase os piollos e que lle había pagar ben. A nena obedecía e un día díxolle: «Hoxe heiche pagar», e mandoulle estender o mandil e botoulle nel unha presada de carbóns. A nena ao velos, non lle gustaron nada. A señora marchou e ela espeliu o mandil e marchou para a casa. E díxolle a nai: «Pero como te viñeches?» e contoulle que viñera unha señora que lle enchera o mandil de carbóns e ela non llos quixera e que os tirara. Entón a nai espeliulle o mandil e caeron dúas onzas de ouro. Logo foron recuperar os outros, pero non os deron atopado. Outra vez era unha nena que andaba coas vacas nun prado grande e paráranlle ben e botouse a durmir; cando espertou, afalou as vacas e veuse para a casa. Chegou coa cara toda vareada dun lado e díxéronlle: «Que tiveches?, que che pasou?» Ela



dixo que se deitara a durmir e preguntáronlle onde se deitara. Ela respondeu que na campa do val. Foron alí mirar, cavaron, pero non atoparon nada.

Intervén Reigosa despois de escoitar a María Xosé e di que esta clarísimo que esa marca é porque se deitara nun lugar supostamente seu. Di que abonda moito esa crenza e a súa difusión.

Jesús Suárez di que adoita darse tamén vacas cando se deitan, que se lles aparece unha mancha é indicativo de que onde se deitou hai un tesouro. Conta tamén dalguén que se puxo en bikini tomar o sol e aparecéronlle marcas polo corpo e dixeran que iso era indicativo de que había tesouro debaixo.

Antonio Reigosa di que lle chamou moito a atención un relato que fala dun misterioso furado de Vilarmao (Guntín) e que di que hai moitos anos cando o avó do que narra estaba cortando leña en Vilarmao, atopou un penedo que tiña un furado pola parte de arriba e do que descoñecía a profundidade. Por este furado saía un vapor de quente ou fume que derretía a xeadas neste lugar e dentro escoitábase a auga do río a moita profundidade. Amosóuselle a técnicos, pero non puido comprobarse a orixe, así que segue a ser un misterio a onde vai dar ese furado e de onde vén ese vapor. E algúns pensaban que eran os mouros que botaban fume polas orellas.

Antonio Reigosa lembra que de como e cando se aparecen as mouras aos homes, tamén se falou bastante. Quedou claro que a quen se lle aparece é a labregos, mariñeiros, pastores..., xeralmente xente considerada como inculta; é outra constante, e a Igrexa engadiría que ademais son propensos a renderlle culto ao demo e cousas polo estilo. E en canto ao tema do día preferente, tamén se falou, esa amencida do san Xoán, o baile do sol, cando saen as mouras coa súa mantada a sollar, a divulgar os seus tesouros. É cando poden preguntar iso de «Que che gusta máis, a moura ou as tesoiras?» E o pailán sempre contesta as tesoiras, claro. Cómpre dicir que as tesoiras non son un obxecto que estea por casualidade aí, di Reigosa, senón que ten unha función simbólica que sen dúbida ten que ver co destino. E como comentou tamén Quintía, o peite co que se peitean tampouco é casualidade, tamén ten que ver coa simboloxía da sensualidade. Avisa que ninguén se faga ilusións, porque os desencantamentos fracasan sempre, e se alguén que di que funcionou, tivo que haber algún erro. Sempre fracasan, insiste, e sempre o fan pola torpeza de quen se anima a desencantar. Recorda Reigosa que tamén se falou abundantemente dos paralelos no mundo occidental, así que pregunta aos asistentes se pensan que quedou algo resolto.

Do público alguén lle responde axiña que non, pois considera que no asunto de quen son e quen non son houbo diverxencias e esas dúbidas de identidade fóronlle trasladadas.

Intervén seguidamente **Alexandre Parafita** pero, dada a súa situación no fondo da sala e o ruído da gravación, faise difícil reproducir fielmente o seu parlamento.

De todas formas, a intervención posterior de Reigosa fai supor os seus argumentos, xa que di que estando de acordo co que el dixo, hai unha serie de obxectos que se aparecen sempre e que teñen que ter un significado simbólico, e a roca e as tesoiras son constantes. E logo hai outros obxectos, e o significado do carbón é doado, é sempre consecuencia de non cumprimento, aquilo de «non mires ata que chegues á casa», etc., pero, di, isto é delicado, o de poñerse a interpretar obxecto por obxecto, que por outra banda quizais non nos levaría a ningún sitio, aínda que aqueles que máis aparecen nos relatos, coida que algún significado teñen que ter.

Intervén de novo Quintía dicindo que unha cousa son os obxectos que aparecen na tenda da moura e outro os obxectos transformábeis, os carbóns e a leña. Coida que son dúas cousas distintas, coida que debe terse en conta que son dúas categorías. E ás veces as tesoiras espétanas nos ollos.

Volve intervir Reigosa para dicir que, se algunha vez alguén se ve na situación de ter que desencantar un tesouro, hai dous procedementos: un, se se leva sombreiro tirarllo enriba e outro mexarlle tamén por riba, aínda que sexa sen gana. Se se consegue mexarlle enriba, o tesouro fica desencantado e se se lle bota o sombreiro enriba xa non se move. Despois hai que mirar o que hai debaixo. Pode estar transformado en feces de burro, como di Alexandre.

Intervén Jesús Suárez e di que en Asturias é unha boina, pero ten que ter pasado pola igrexa.

Pide a palabra Urbano para tratar o tema dos mouros construtores. Di que na mitoloxía vasca aparecen os *jentilak* (xentís) que eran anteriores ao cristianismo e descubriuse que as igrexas que estaban feitas en sábado non as destruían, porque era o día da Virxe e quizais isto enlace coa *Mari* vasca. Os *jentilak* eran seres que tiñan unha forza descomunal e cóntase que foron convencidos para que axudasen a construír igrexas nalgúns casos. Logo fala da Maruxaina, que non é unha moura, senón unha serea da costa de Lugo, de San Cibrao (Cervo), que aparece entre os penedos, que resulta ambivalente. Aparece nos penedos peiteando os cabelos tamén. Uns din dela que é mala, que fai naufragar os barcos; outros que é boa, que axuda os mariñeiros a esquivaren os farallóns, e fáiselle unha festa todos os anos en agosto, na que se lle fai un xuízo e se é boa indultan a boneca que a representa e senón quéimana. E logo está, segue dicindo Urbano, nas mitoloxías indoeuropeas, cando se constrúen catedrais e pontes, que son obras de difícil realización, aparecen vinculadas á lenda do demo: o demo dálle os planos ao arquitecto, pero este ten que darlle a súa alma a cambio. Esa lenda recaeu moito tempo sobre a catedral de Colonia e non se rematou ata o século XIX. A lenda estaba sustentada naqueles muros de vinte metros, algo inaudito para a Idade Media. Relaciona todo iso coas mámoas e os túmulos e pregunta se a lenda da moura non pode ser algún recordo do construtor antigo. Verbo das mouras di que nalgúns sitios da península lles chaman 'encantadas', establecendo relación cos costumes e coas crenzas —di que a súa familia é de Castela-A Mancha e cóntase que no século XII Alfonso VIII conquistou aquelas terras aos mouros e fixo a repoboación con xente do norte: galegos, asturianos, vascos, e di Urbano non saber se de aí puídesen vir as crenzas das que se fala. Da 'encantada' que se falaba estaba xustamente no antigo castelo dos mouros, que aparece na noite de san Xoán, que pode ser perigosa para os homes que pasan por alí, que algúns desaparecen, outros quedan encantados para sempre e morren ao pouco tempo, se algún a mira fixamente acaba ocupando o lugar dela. E noutras versións que aparecen no sueste, en Murcia, Alacante..., aparece tamén con eses signos, peiteándose co peite de ouro, o espello ás veces tamén... Que se lle dá a escoller entre un coitelo e un peite e o pailán sempre escolle mal e ela queda encantada por cen anos máis. Noutro caso, engade Urbano, aparece moi elaborado o dunha muller que vai casar cun nobre, está prometida, pero ao final casa cun nobre rival a véspera de san Xoán, e non se consuma o matrimonio porque ela morre: o nobre despeitado manda secuestrala, mata a aia que coidaba a princesa e secuestra o castelo, pídelle a unha bruxa que a envelene e a pantasma dela aparece de par da bruxa, pero esta xa lle dera o veneno á princesa e esta, aínda que non morre, sómese nun sono letárxico e só esperta no san Xoán, aparece ao pé do castelo, lévana ao río para que molle os pés e desapareza o encanto... A narración de Urbano aínda segue, pero dada a súa lonxitude, Reigosa considera oportuno comentar que semella unha telenovela e é preferíbel non saber o final.

Reigosa di que o de Urbano é unha historia refeita e elaborada, novelada con base claramente popular, dunha encantada, pero demasiado literaria e que por iso mesmo considera que está fóra do marco das Xornadas.



Seguidamente, el mesmo amosa un texto mecanografado do arquivo do Museo; son, di unhas notas de José María Coira Sanjurjo, inéditas, e unha delas ten este contido:

Conta a lenda, moi coñecida na comarca de Friol, que hai moitos anos unha bruxa ou moura que habitaba naquel próximo castro, camiñaba polo monte Pedrido acompañada por unha nena, a súa filla, e que esta levaba unha ola con leite na cabeciña. A bruxa ía fiando e levaba sobre a cabeza unha enorme rocha. Ao chegar a Pena Castrela, a bruxa esvarou e a rocha que levaba na cabeza caeu esmagando a filla e rompéndolle a ola do leite. Entón, a bruxa, enfurecida, pronunciou estas palabras: «Pena Castrela, rompíchesme a ola, matáchesme a nena, o demo te fenda do rabo á orella». E tirando sobre a rocha un penedo que medía un metro de longo por medio de ancho, dividiu a pena en dúas e nese estado é como se atopa hoxe.

Chama a atención sobre a explicación para dous penedos que están fendidos que a mitoloxía achega, atribuída a bruxa ou moura, xa non se sabe moi ben, xa queda no aire esa dúbida que por outra parte é un proceso normal, natural na transmisión, non é nada estraño, apunta Reigosa. A filla, a rocha e o penedo e ademais a carraxe que ten a bruxa. E prosegue con outra que tamén pertence ao concello de Friol que di:

Conta a lenda que hai moitos centos de anos, unha descomunal bruxa vivía polos arredores, talvez no castro de Trasmonte. Chegou un día por aquel lugar acompañada da súa filla – unha nena de curta idade– que ía fiando cunha roca tan grande coma un arado romano. Subiu a nena a xogar á pena, esvarou, caeu e matouse. Alporizada polo suceso, a señora ou bruxa, berroulle así á pena: «Pena Bicuda, heiche de ceibar unha pedra que te ha de fender do rabo á orella». E cumprindo a ameaza, tirou a enorme pedra, deixándoa rota. E alí está a pena.

Di Reigosa que son dous exemplos de explicación de algo natural como son dous penedos fendidos, que están ademais no mesmo concello e próximos. Di que dá fe porque foi velos e están alí. O que non viu foi a moura ou bruxa ou señora. Di que o relato serve para buscarlle unha explicación a circunstancias da natureza que están aí e que van máis alá do que se considera humano. Esa función, comenta, parece que quedou clara.

Un asistente di que no occidente asturiano, na montaña, hai cinco, seis ou sete anos, falábase da bruxa de Canevara, da que se contaban historias, pero vese que era unha persoa viva, integrada no pobo e era unha lenda en si mesma. Hai cantidade de historias dela e é moi común oír que esa e outras bruxas mandaban rezar aos que van pedirles consello, di el que quizais sexa un atavismo da época da Inquisición, para que non os considerasen herexes.

Intervén seguidamente **Toño Núñez** para contar unha lenda escoitada en Palas de Rei. Di que é unha versión dunha das lendas que leu María Xosé de Sarria. A lenda titúlala “A señora do castro”: No castro de Mazá, dende hai moito tempo existía o costume de levarlle á señora unha dádiva despois da matanza dos porcos consistente nuns bos cachos de raxo, chourizos, lacón, queixo, etc., en pago á protección da señora, moi fermosa, por certo, que segundo eles había no castro, para que continuase dispensándoa. Estes agasallos ían nunha cesta tapada e depositábanse nunha pedra que hai na entrada da Folga dos Bois e pasaban recollela ao día seguinte, desprovista xa das viandas. Pero, hai uns anos, uns veciños que tiñan unha rapaciña de pouca idade, díxéronlle, «Lévalle isto á señora e volve axiña». A rapaza foi cumprir o encargo, pero nesta ocasión atopouse coa señora que estaba sentada na pedra onde deixara a cesta e preguntoulle, «E ti que traes aí?» Ao que contestou a nena, «Estes alimentos para a señora do castro lle traio de parte da casa de...» A señora baleirou o cesto sobre a pedra e enchéndoo despois de carbóns

apagados que tiña diante díxolle seguidamente á pequena: «Dálle moitas grazas á túa ama e lévalle o cesto como cho dou». A nena colleu camiño de regreso cara á casa, pero como a cesta pesaba moito e as súas forzas ían a menos dixo para si: «Tanto carbón para que o queremos, se na casa temos abondo. Non o vou carrexar». E sen pensalo dúas veces, baleirou a cesta no camiño. Cando chegou á casa preguntáronlle como fixera o encargo, contando a rapaza ata os menores detalles, pero ao abrir a cesta viron que no fondo había uns pequenos cachos de ouro, nos que se converteran os escasos carbóns que quedaran na cesta. Escusado é dicir que saíu disparada toda a familia cara ao lugar onde os carbóns foran baleirados, pero non conseguiron atopar o ouro, nin tampouco os carbóns, que xa desapareceran.

A nova intervención dende a mesa de Reigosa é para dicir que no relato de Toño Núñez volve darse o resultado habitual do fracaso da posibilidade de facerse cun tesouro, que sempre acaba igual. Por un erro humano ese tesouro en potencia convértese en carbón ou mesmo en cagallas. Seguidamente di que o asunto dos mouros e as mouras é como unha cuestión de fe como a relixión. A xente crente, que ten fe e que vai ofrecida a calquera santo, é un caso no que tampouco se racionaliza nada, simplemente se chega á conclusión de que se ofreceron a un determinado santo, ou alguén da familia os ofreceu, e esas persoas asisten a cumprir con esa promesa. Unha situación un tanto absurda. Quen lle mandou á avoa, por exemplo, desas persoas, facer ese ofrecemento? O ofrecido non asinou nada. Porén, nesas circunstancias, xa en principio damos por feito que é unha cuestión que transcende o racional, o pragmático, que está noutro status, noutro campo, e que non se discute, simplemente vaise e punto. Di que unha forma de explicar dunha maneira un pouco máis clara todo isto é que non deixan de ser retallos de cuestións relixiosas doutros momentos históricos e que agora que as viñemos demonizando e que as viñemos atribuíndo a persoas do pobo, incultas, analfabetas, etc., por tanto desprezámolas por esa vía, pero non atendemos o que puido ser a base desa crenza, que era unha cuestión de fe, de credibilidade nos efectos da pena aquela, da fonte aquela, na que hai non sei que moura que ten a capacidade de curar algo. Isto non sei se aclara algo, di, pero é un achegamento a unha interpretación do fenómeno dos seres míticos, sobre todo daqueles asociados a lugares que están no noso contorno en todas partes. Por outro lado, segue dicindo, cada parroquia, cada lugar, cada aldea, ten no seu entorno referencias físicas –lugares, toponimia– asociados a mouras e mouros e referencias literarias tamén referidas a eses lugares. Dende o seu punto de vista son lugares que foron sagrados nun momento determinado e que agora forman parte do que xa é desprezábel dunha cultura que xa quedou, ou nos parece que quedou, no pasado. Di que hai por exemplo determinadas fontes santas nas que a carón hai unha capela dedicada a santa Ana. É algo que se repíte, polo tanto algo pasa. Polo visto santa Ana, como tantos outros santos é un invento que viña a conto. A el sempre lle chamou a atención que santa Ana se chame como a moura Ana Manana, ou como o Guadiana. É dicir, hai unha serie de nomes –*ana* significa auga– que... Se hai alguén de Castro de Rei, en Couto de Arriba (o letreiro pon Couto de A. –quizais porque non lles cabía–), hai unha poza, unha fonte, na que polo visto –ou non polo visto, porque el viuna– hai unha troita que se di que é unha princesiña moura. A vinte e cinco metros da estrada, na primeira casa



hai unha pistaña, hai un pazo abandonado, un pazo modesto que ten unha capela dedicada a santa Ana e ao lado está a poza da princesiña troita. Di que sempre que pasa por alí para e non sempre ve a troita. Viuna dúas ou tres veces e unha vez que non a viu preguntoulle a un paisano que pasaba se un gato, por exemplo, comía a troita e o paisano respondeulle que non pasaba nada, que poñían outra. Co cal queda claro que, sen ser unha cuestión xa de fe, entende que ten unha función e están dispostos a mantela, pero fonte e santa Ana están sempre asociados. A continuación pregunta ao auditorio se coñecen a lenda de Ana Manana ou a das tres mozas do Pozo do Olló, ou a das Aureanas, que é a mesma, a típica de intento de desencantamento que fracasa. Mar Llinares falaba do bolo de pan e tamén pode ser queixo, é dicir, o típico..., fixédevos, di, na asociación histórica... O que vai ao servizo a África e alí pregúntanlle, «E saberás dun sitio que se chama o pozo do Olló?», »Ah, pois si sei». «Pois se me fixeras un favor, teño alí tres fillas encantadas e quería desencantalas». Entón explícalle como é o procedemento. Dille que colla ou ben tres pans ou tres queixos e que vaia alí e que os tire no pozo, pero coidado, que non llo conte a ninguén e ademais non pode ver ninguén os bolos de pan ou os queixos, porque senón non as podes desencantar. Entón esa persoa regresa á súa casa e unha muller: nai, moza, muller, axexa na equipaxe. «Que traes aí?» «Ai, iso non podes tocalo, porque prometín non...» Ela non forza, pero dille que descanse un pouco, que durma e mentres el descansa a muller vai mirar e é cando vai fracasar xa o desencantamento. Non só a mirar, senón que lle ha sacar un cachiño ao bolo de pan para probalo e vai envolver todo como se non pasara nada. E cando o home vai ao pozo do Olló e tira o primeiro pan, sae unha moura toda cabreada porque ese anaco de pan representa no simbólico ou ben unha perna da moza ou ben unha perna do cabalo e impide que poida desencantarse e escapar do lugar onde está presa do encantamento. E esas mouras teñen sempre nomes nos que intervéñ a constante *ana*, como Laureana, Ana Manana, etc. Así que igual non é tan difícil facer interpretacións dese tipo.

Volve intervir Urbano para dicir que, partindo do que vén de falar Reigosa, lembra a historia dunha encantada do mesmo sitio do que falou antes, que xa moita xente lle cambiara o sitio porque puxeron alí un matadoiro e logo a lenda situouse ao pé do castelo. Asumiuse como unha entidade propia e o sábado anterior a san Xoán un grupo de teatro fai a representación da lenda da encantada. E logo esa historia reconverteuse, porque hai unha casa pequena preto do castelo da que se conta que un día un rapaz latando clase, meteuse nesa casíña para ver se era verdade o de que a encantada estaba alí e meteuse a axexar e logo saíu de alí moi asustado porque dixera que vira a encantada coas tripas arredor do pescozo e que lle quixera cravar un coitelo, pero que saíra correndo e levaba o coitelo cravado na mochila e salvárase por iso. Ou sexa, que unha tradición de sempre, veu converterse nunha lenda urbana e contada por rapaces que terán hoxe vinte e tantos anos. Alí mesmo hai un pozo que se di que se considera benaventurado e a patroa desa vila é a Virxe da Fonte.

Di Reigosa que en Soñar hai unha fonte da moura, para ver se alguén quere facer algunha referencia dela.

Intervén **Manolo Muñiz**, pero para comentar o dos asentos dos mouros, que están a doce quilómetros de aquí e que se poden visitar e di que el é quen de desmontar todo isto que se dixo porque eses asentos de mouros dos que se di que puideron ser para ritos e sacrificios, para el soamente son erosións da pedra. Efectivamente parecen asentos e dende eles vese todo o val, pero insiste en que para el é simple erosión. É como a Pena dos Mouros, que non é un dolmen, como dixo Quintía; do Forno da Vella di que tendo en conta que Galiza se formou hai sesenta e cinco millóns de anos, que o río Miño é o máis novo desta terra e que o Sil é dos máis vellos, aquí puideron pasar moitas cousas que deixaron eses monumentos megalíticos dos que falamos e aos que lles buscamos sentido falando de mouras e mouros.

Discrepa Reigosa, aínda dicindo que iso non quita que haxa determinados penedos que produto da erosión puideron adquirir formas peculiares e que se lles atribúa aos mouros. Iso non quere dicir que non haxa petróglifos, que non haxa unha morea de marcas que teñen que ver

coa actividade humana. A carón das pedras chamadas abaladoiras hai un folclore inmenso e non son obra humana, pero iso non quere dicir que non se quixera facer unha interpretación e buscar unha explicación. Di que non convén uniformar porque non dá solución a todos os interrogantes posibles arredor disto, porque á parte da forma da pena, hai un texto, hai un relato que di cousas e iso é unha equipaxe importante. É unha creación colectiva que se ve que non é caprichosa e que as lendas de Tui coinciden coas de Porriño ou coas de Asturias ou coas de Cuenca. Esa coincidencia di que lle parece moi significativa. e o feito de que certos lugares fosen cristianizados, quere dicir que eses certos lugares tiñan unha importancia.

Toño Núñez di que Manolo está explicando a historia dende a ciencia, cando estamos a falar de algo irracional e que non convén analízalo dende parámetros racionais. Unha cousa é a explicación científica da formación dos lugares e outra cousa é a literatura que pode xerar a historia que hai neses lugares. Todos estes entes míticos hai que contextualizalos no momento que se producen.

Un asistente intervén para dicir que todos estes mitos son unha creación humana e que tiñan unha función didáctica. Non había televisión e nas noites a carón da lareira había que contarlles aos nenos contos que transmitisen valores ou unha serie de coñecementos. Pero di que o que realmente quería era preguntar era sobre as coincidencias: as penas, os lugares altos. A súa avoa ía á Pena da Gloria polo san Xoán e que ía alí ver bailar o sol. Chamoulle a atención que Quintía tamén falase varias veces de ver bailar o sol. Despois, di tamén, falouse repetidamente das coincidencias coa noite de san Xoán, algo que lle chamou moito a atención.

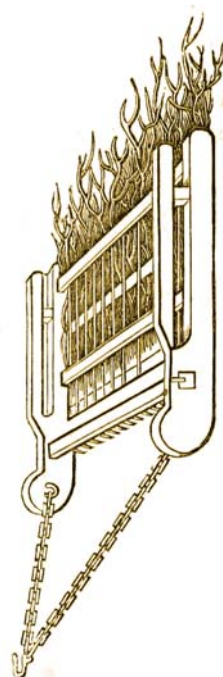
Reigosa fala do momento desmitificador no que vivimos, que o malo non é a desmitificación senón o cariz despectivo que normalmente se usa para facelo. Cando o único que nos importa —é como se fose unha novela de ficción, dende o seu punto de vista, porque el tamén toma a Biblia como unha novela de ficción— é que está aí.

Intervén outro **asistente** para dicir que tamén a relixión a podemos tomar moitos como un mito. E deixa de ser relixión cando a xente deixa de crer nela.

Admite Reigosa dicindo que absolutamente. Se efectivamente admitísemos a debate, en vez dos mouros e as mouras, a relixión oficial dominante, non sei o que diríades, diríades de todo, pero estaríamos discutindo, di dende o seu punto de vista, exactamente o mesmo.

Outro **asistente** saca o tema dos ovnis para dicir que moita xente renega de mouras e mouros e porén acredita nos ovnis.

Un **asistente** recupera o tema de qué é o de ver bailar o sol e Reigosa di que ao parecer é un efecto óptico e di non ter experiencia da súa percepción na mañá de san Xoán, di que nunca o percibiu nin sabe se se percibe; algún intento di que fixo por atopar algunha explicación científica e semella que no hemisferio norte, no solsticio de verán, pódese dar ese efecto óptico. Por outro lado o sol para unha cultura tradicional é un dos elementos claves, e de feito, Xesús Cristo é un deus solar e substitúe ao que sería o precedente dunha divindade rexedora da vida, do ciclo anual... Que é o sol?, pregúntase, e coida que se poderían dedicar outras Xornadas a falar do que é o sol e traer o tecelán de Carballás, que colgaba a súa capa nun raio de sol e os seus vínculos coas haxiografías antigas. Di non saber moi ben se este



'bailar o sol' é unha imaxe da alegría nun momento determinado, pero que el non lle daría máis importancia que a simbólica, porque coída que non a ten.

Un asistente que xa interveu anteriormente di que no Saviñao, concretamente na parroquia da Cova, dise que a cova foi feita polos mouros e noutra parroquia, na de santa María de Rosende, en Corveixe, a xente di que cando se araba no castro os mouros protestaban, xa que lles derrubaban o tellado das súas casas dado que eles que viven nas profundidades do castro. Di tamén que moitos relatos dos que se mostraron aquí están presentes na zona da que fala. Incluso esa devoción polo solsticio.

Reigosa volve intervir para dicir que o sol é vital nun espazo agrícola, porque sen el non hai colleitas nin sementeiras nin nada. Do Neolítico para acá, di, estar atento ao sol é básico. Lembra que Jesús Suárez falaba dese mecanismo estraño, de cultura preindustrial, do muíño que moía ouro e era porque lle entraba un raio de sol que lle daba calor; é dicir, que son reflexións que estaban aí xa dende vello e non son novas, aínda que agora saibamos que con eses aparellos que hai actualmente podemos sacar un rendemento enerxético. Iso quere dicir que sempre se tivo moito en conta o astro como básico para a vida. De feito é o gran deus dos prehumanizados. Fala tamén da múltiple relación nos escritos de Xesús Cristo coa palabra sol.

Sofía toma a palabra para dicir que ela si cre nos mouros, ou que lle apetece crer. Di que a súa nai lle ten contado historias, aínda que non de mouras e mouros, senón da Compañía e que cría nelas, pero nunha idade moi tardía, á idade de vinte anos, ou así. Hoxe é impensábel que un rapaz de vinte anos crea niso, pero si que coída que as xeracións de tres a doce anos das escolas poden equiparar o nivel de crenza mitolóxica dos quince ou vinte de antes. Que pode ser unha necesidade de crer en algo que se non llo damos nós, dállo a televisión. Falan de gnomos, porque nós non lles falamos de trasnos.

A Reigosa parécelle unha acertada intervención emparellando escola – transmisión de que, para que e en función de que... É certo que agora a escola é produto da Ilustración, que machucou as culturas populares, demonizounas. Ás veces, di, metémonos demasiado coa igrexa e non lembramos que houbo noutros ámbitos comportamentos tamén radicais contra as culturas populares. A escola, que é produto desa época, é curioso que ás veces nos trae modelos que son exactamente os mesmos con outros nomes. Un elfo, non deixa de ser un mouro. Pero aquí non lles chamamos elfos, co cal xa é un elemento estraño, e ademais o elfo que se lles leva á escola é un elfo literario. Determinados elementos da nosa cultura popular podían cumprir perfectamente esa función.

Toño Núñez volve intervir dicindo que é importante diferenciar entre seres fantásticos e mitos, os cales teñen a utilidade de darlle explicación a algo que se descoñece. Unha cousa é que os nenos sintan atracción por mundos fantásticos e outra é que persoas xa adultas, os máis sabidos da colectividade, buscasen explicacións para fenómenos que ao mellor a ciencia si que lle atopa explicación.

Reigosa di non ter claro se os mitos nos serven para iso ou son unha forma que temos en clave simbólica de contar o mundo que nos rodea. Non de buscar explicacións, senón de contalo, de transmitilo. Di non ter moi claro ese asunto. De feito el cre que iso de cambiar o marco do que se falou non pode ser moi antigo, porque non cre que o paisano medio en Galiza tivese ocasión de cambiar os marcos da súa propiedade dende hai moito tempo. Iso sábese pola historia. Máis ben pensa que o que se conta a día de hoxe non deixa de ser reflexión actual; de feito, á gran maioría da poboación non nos serve para explicar o noso contorno as mouras e os mouros, e non os usamos e incluso os rebatemos, pero aínda queda unha minoría que aínda acredita na súa existencia e, por tanto, sonlles útiles para explicar o seu contorno. Cada vez máis minoría, e na medida en que o resto sexamos capaces de desmontarlles esa crenza, acabaremos máis rápido con ela. Pero, di, como comentou a persoa que interveu anteriormente, están os ovnis, está o coche sen luces, está a moza da curva..., uns fenómenos que están nese mesmo espazo do imaxinario e que nos serven para delimitar un territorio, para dicirlle a un neno «non vaías por alí que está

o home do saco», etc. En definitiva, di, dende o seu punto de vista non tivemos acceso a cal foi a mitoloxía popular hai douscentos ou trescentos anos, pero a de hai oitocentos ou mil anos moito menos e a de hai dous mil xa non digamos. E ademais sería un empeño inútil intentar pórse na cabeza dunha persoa de hai dous mil anos. Di que sempre debemos de traballar en clave de actualidade: que hai, para que serve, a cantos lles vale... Pois o mito dos mouros e mours xa lle vale a moi pouca xente, entre outras cousas porque o rural xa non está tan sometido a intereses de propiedade como por exemplo hai cincuenta ou cen anos, cando era realmente importantísimo o control do espazo por parte das persoas. Hai xente que herda un terreo dos seus avós e non lle fai nin caso. É dicir, non ten ese valor económico, pragmático.

Aínda intervén Urbano para preguntar se a lavandeira que retorce a roupa pode ter coas moursas.

Di Reigosa que nos relatos non aparece asociada ás moursas e aos mouros porque ten unha función moi concreta, moi específica, porque as moursas poden cortar coas tesouras o fío da vida, pero é unha función entre tantas, mentres que a lavandeira ten a única función de lavar o destino, que define segundo para que lado retorza.

E logo desta intervención, dáse por rematada a sesión.

...

Unha vez rematadas as Xornadas unha das persoas asistentes remitiunos por correo electrónico un texto que consideramos de interese incluír nestas actas. Trátase dun relato elaborado por Elvira Fente e que leva por título “Os penedos xigantes e as moursas da Ribeira Sacra”. Di:

A primeira referencia historiográfica sobre os castros da que fun coñecedora na miña comarca atópase na famosa parroquia de Santa María de Castelo, no concello de Taboada. Disque —e este é o primeiro de numerosos disques e seicas que vou utilizar ao longo deste relato, porque as lendas están feitas diso, de moitos disques e seicas—, disque, entón, que as populares festas das fochas de Castelo cumprían antigamente unha misión de comunicación telegráfica co resto dos poboadores dos castros veciños, para alertar dun perigo ou para anunciar un grande acontecemento.

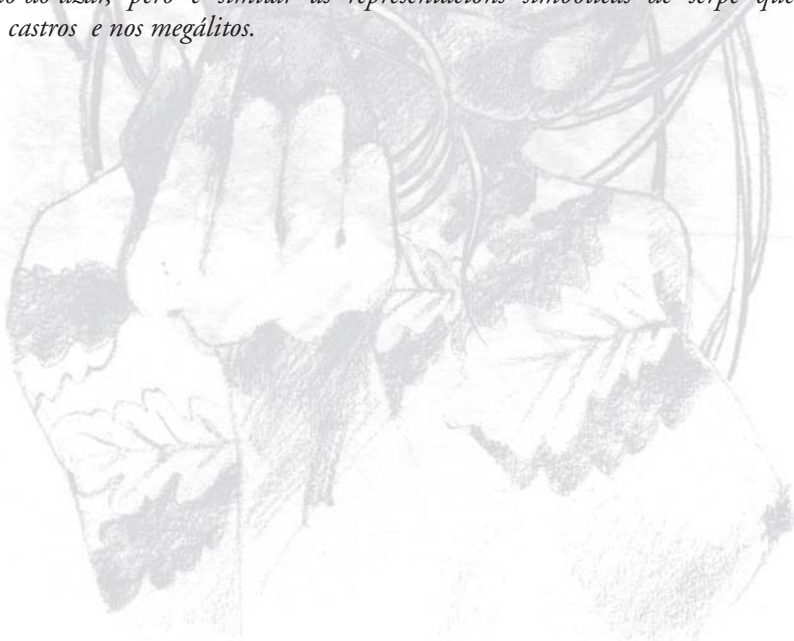
Estas xornadas servíronme para atopar explicación a fenómenos que descubrín ao longo da miña infancia e que estes días deron con ao menos unha parte importante de todas as posíbeis respostas que se poderían dar. Lembro como de cativa me fascinaba ollar para os dous grandes penedos en forma de viseira que albiscaba desde o coche, á esquerda da estrada, indo cara ao sur, na parroquia de Vilameñe, que me anunciaban que xa estaba preto de chegar a Taboada. Pero o tamaño daquel pucho non era nin moito menos comparábel ao do Penedo de Alfonso: así lle chamaba meu avó a un penedo xigante no alto da desnivelada chousa de castiñeiros de Trigás, indo cara á Medela. Xorde da terra unha colosal cepa de pedra, sobre a que pousa unha cabeza duns catro metros de alto. Os rapaces novos como meu



avó converteran os ombreiros daquela plataforma descomunal nun corredor excelente de curiosos que permitía percorrer o perímetro daquela bóla xigante pousada enriba dela. É un miradoiro que asoma sobre a estrada que vai á Ribeira Sacra e desde o que se pode ver o sitio onde estaba situado o antigo Castro de Nóvoa. Seica xa hai moitos anos que o castro foi derrubado polo comprador da finca para sementar millo.

Se continuamos o camiño pola parte de baixo do Penedo de Alfonso, cara á Ribeira Sacra, antes de chegar a Mourulle, damos co Castro do Ouro, na zona de Bouzón, parroquia de Santa Eulalia. Alí dicía meu bisavó que vivían as mouras. No interior daquel conxunto de pedras xigantes había un forno pequeno feito polas mouras, e a carón do forno, debaixo da terra, un tesouro. As pedras do forno seica teñen inscricións que non se entenden, descoñezo se é porque están nunha lingua incomprendible ou se é pola mala conservación do gravado. Pero á miña avoa estáballe prohibido achegarse porque disque as mouras comían xente. Un día, desapareceu unha muller de Xián. A xente do lugar botouse ao monte na súa procura. Polo monte adiante seica chamaban por ela e as mouras repetían insistentemente: «María Mariota está cocida na pota!», coa intención, din, de que a xente se fora achegando e atrapala tamén. Esta lenda podería cualificarse como unha das que fan referencia á moura de comportamento agresivo contra os seres humanos.

Máis cara ao sur, no corazón da Ribeira Sacra, damos cunha paisaxe fermosísima, os canóns fluviaís do Miño. Disque a forma do río se debe aos celos da deusa Xuno. O seu home, Xúpiter, quedou prendido da beleza desta paisaxe galega e atravesouna co río para posuíla. A furia de Xuno fixo que a deusa castigara a Ribeira Sacra cunha fenda para afeala, que é o que hoxe coñecemos como os canóns do Miño e do Sil. Curiosamente, teñen a forma simbólica e representativa da serpe. En Ferreira de Pantón, atopamos unha adega chamada 'Terras Mouras'. A Ribeira Sacra é, por excelencia, o berce do ouro líquido, esoutro ouro que, segundo a lenda, ategaba o interior dos castros habitados polas mouras. Disque había tanto viño que, se estouraba, podería inundar o lugar. Talvez sexa unha coincidencia o feito de que Xuno sexa a deusa do matrimonio e da feminidade, aínda que sería posíbel vinculala á característica da sedución que posúen as mouras, xa que tamén está presente o elemento auga. Por outra banda, é posíbel tamén que a forma do río sexa froito do azar, pero é similar ás representacións simbólicas de serpe que atopamos nos castros e nos megálitos.





Biografías dos/as relatores/as



Rafael Quintía Pereira

Nado en Vigo o ano 1971, é licenciado en Antropoloxía Social e Cultural e en Ciencias Empresariais, ademais de escritor e músico (compositor e intérprete) de música tradicional.

É membro fundador da *Sociedade Antropolóxica Galega* (SAGA) e socio fundador do *Grupo de Estudos Etnográficos Serpe Bichoca*. Como ensaísta é autor de *Para cantar veño eu! Unha viaxe pola cultura musical galega da man dos Chichisos*, 2011; *A Nosa señora da Lanzada. Estudio antropológico de un santuario costero*, 2011; *Deuses, Mitos e Ritos do Monte do Seixo. Unha proposta interpretativa en clave céltica*, 2010. Colaborou na obra colectiva *Poema Río do Gafos*, 2012, e no libro, da autoría do escritor Calros Solla, *Monte do Seixo, reivindicación da Montaña Máxica*, 2007.

Dirixe a publicación *Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza*, herdeira do fanzine *Fol de Veleno* fundado por el mesmo o ano 2006.

É codirector do documental *Monte do Seixo, a Montaña Máxica*, 2009, codirector e coguionista do documental *Sete Camiños, encrucillada do tempo*, 2011, director e guionista do documental *Comuneiros. Cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo*, 2011, e codirector e coguionista da curtametraxe documental *Noite de Reis cos Chichisos*, 2012.

No eido musical cabe salientar os seus traballos como compositor, pois é autor da banda sonora da curtametraxe *A Fenda*, 1996, e do documental *Sete Camiños. Encrucillada do tempo*, 2011. Tamén compuxo, xunto a João Bieites, a banda sonora dos documentais *Monte do Seixo. A Montaña Máxica*, 2009, *A loita pola luz*, 2010, e *Comuneiros. Cen anos de vida e loita polo*

monte de Salcedo, 2011. Musicalizou catro poemas incluídos no poemario *Pan prós cocrodilos*, 2010, do escritor Calros Solla. Participou na fundación do grupo de rock *Cromlech*, 1991, e en 1994, xunto con César Martínez, Toño Vázquez e Paco Sutil forma o grupo de música tradicional *Os Chichisos*, que ademais dá nome a unha asociación cultural e de formación de música tradicional. Entre os anos 2004 e 2006 formou parte do grupo folk *Rabisaco*.

É autor de numerosos artigos de contido etnográfico publicados en diferentes revistas e foi recoñecido co Premio de Investigación Luis Cuadrado 2010 polo seu traballo *A Nosa Señora da Lanzada. Estudio antropológico de un santuario marítimo*. É colaborador da web Galicia Encantada con artigos como “Cornos, cairos, pezuños e outros amuletos de orixe animal”, “Aplicacións curativas do alicornio”, “A cova do ermitán Juan Manuel” ou “A cidade somerxada da Lanzada”.

Quen se achegue á súa atalaia virtual, o blog *Á Sombra de Bouza Panda* [<http://asombradebouzapanda.wordpress.com>], poderá comprobar cales son as súas múltiples inxerencias en eidos tan variados como a antropoloxía, a historia, a etnografía, a música e, en xeral, sobre as poliédricas facianas da creación humana.

Rafael Quintía é un investigador inxerido e arriscado, un divulgador que nos ofrece en cada *post*, en cada artigo ou libro unha visión seria, meditada, profunda e razoada sobre a nosa cultura popular.





Alexandre Parafita

Naceu en 1956 en Sabrosa (Alto Douro, norte de Portugal). Ten o Doutoramento en Cultura Portuguesa pola Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) e o Mestrado en Ciencias da Comunicación, na especialidade de Antropoloxía da Comunicación pola Universidade da Beira Interior (UBI). Estudou tamén na Escola Superior de Xornalismo do Porto e na Universidade de Coimbra, e exerceu o oficio de xornalista por case vinte anos.

É profesor na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) e investigador nas áreas do patrimonio cultural inmaterial e da mitoloxía popular, ademais de escritor. Como investigador, forma parte do equipo encargado de realizar o “Arquivo e Catálogo do Corpus Lendário Português”, no ámbito da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

Como escritor, é autor de máis de 40 libros, moitos dos cales forman parte do Plano Nacional de Leitura (PNL).

Os seus traballos como investigador de literatura oral tradicional permitíronlle rescatar milleiros de textos inéditos en risco de se perderen na memoria oral do pobo. Varios destes textos publicounos na colección “Tesouros da Memória” da Plátano Editora e moitos outros nas súas obras *A Mitología dos Mouros* e *Património Imaterial do Douro* (vols. 1 e 2).

É autor, así mesmo, de numerosos libros publicados nas principais editoras de Portugal (Texto Editores, ASA, Gailivro, Porto Editora, Oficina do Livro, Plátano, etc.). Entre os títulos con contidos de investigación e divulgación sinalamos *A Comunicação e a Literatura Popular*, 1999; *O Maravilhoso Popular. Lendas. Contos. Mitos*, 2000; *Antologia de Contos Populares* (2 vols.), 2001 e 2002; *A Mitología dos Mouros*, 2006; *Os Provérbios e a Cultura Popular*, 2007; *Património Imaterial do Douro. Narrações Oraís* (2 vols.), 2007 e 2010; *Antropologia da Comunicação*, 2012.

No campo da literatura infanto-xuvenil deu ao prelo varias dúzias de títulos, entre eles: *Uma Andorinha no Alpendre*; *A Lenda da Princesa Marroquina*; *Chovia Ouro no Bosque*; *A Princesinha dos Bordados de Ouro*; *O Segredo do Vale das Fontes*; *O Último Gaiteiro*; *As Aventuras de Rik & Rok*; *Histórias de Natal Contadas em Verso*; *As três touquinhas brancas*; *Branca Flor, o Príncipe e o Demónio*; *Bruxas, Feiticeiras e suas Maroteiras*; *Diabos, Diabritos e Outros Mafarricos*; *O Conselheiro do Rei*; *Contos de animais com manhas de gente*; *Histórias de Arte e Manhas*; *Histórias a Rimar para Ler e Brincar*; *Memórias de um Cavalinho de Pau*; *Vou Morar no Arco-Íris*; *O rei na barriga*; *O tesouro dos maruxinhos*; *Pastor de rimas*; *Lobos, raposas, leões e outros figurões*; *Contos ao vento com demónios dentro*.

Alexandre Parafita é un dos grandes especialistas portugueses na materia que nos ocupa. Gran coñecedor da tradición do seu país pero tamén da galega e de toda a tradición peninsular vinculada ao mito popular dos mouros e das mouras.



Mar Llinares García

O Pindo, Carnota, 1961. Licenciada e doutora en Xeografía e Historia pola Universidade de Santiago. Especialista en mitoloxía popular galega, actualmente traballa en cuestións relacionadas coa teoría arqueolóxica. Ten publicados os seguintes libros:

- *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid, Akal, 1990
- *Valor da arqueoloxía* (xunto con X. C. Bermejo Barrera), Ed. Lóstrego, Santiago de Compostela, 2006
- *Historia das mulleres en Galicia. Prehistoria e Idade Antiga*, Nigratrea, Santiago de Compostela, 2010
- *Los lenguajes del silencio. Arqueoloxías de la religión*, Madrid, Akal, 2012.

Tamén ten publicados numerosos artigos, entre os que destacamos os seguintes, os máis relacionados co tema das xornadas:

- “Introducción”, e traducción en J. J. Bachofen, *El matriarcado*, Madrid, Akal, 1987, pp. 5-14.
- “La Reina Lupa entre la leyenda literaria y la tradición popular”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXVIII, 103, 1989, pp. 299-320.
- “Blancaflor: análisis de un cuento gallego”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto, XXX, 1990, pp. 95-105.
- “Antropoloxía e muller en Galicia: balance provisorio e perspectivas de futuro”, en X. Castro e X. De Juana (dirs.), *IX Xornadas de Historia de Galicia. A muller na Historia de Galicia*, Ourense, Diputación de Ourense, 1995, pp. 7-21.
- “Aspectos antropológicos del rol de la mujer en la cultura popular gallega”, en Rita Radl Philipp e M^a Carme García Negro, (eds.), *As mulleres e os cambios sociais e económicos*, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, pp. 97-112.
- “Textos para la historia de las mujeres en Galicia. Edad Antigua” (en col.), en M^a Xosé Rodríguez Galdo (coord.), *Textos para a historia das mulleres en Galicia*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1999.



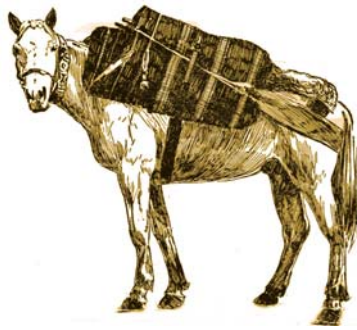
Jesús Suárez López

Doutor en Filoloxía pola Universidade de Oviedo. Membro da comisión de seguimento do Plan Nacional de Salvagarda do Patrimonio Cultural Inmaterial. Desde 1996 é responsable do Arquivo da Tradición Oral no Muséu del Pueblu d'Asturies.

Autor de diferentes publicacións sobre literatura de tradición oral, entre as que cabe destacar:

- *Nueva colección de romances asturianos*, 1997
- *Cuentos del Siglo de Oro en la tradición oral de Asturias*, 1998
- *Tesoros, ayalgas y chalgueiros: la fiebre del oro en Asturias*, 2001
- *Cancionero secreto de Asturias*, 2005
- *Cuentos medievales en la tradición oral de Asturias*, 2008

Actualmente realiza un traballo de investigación sobre Fórmulas máxicas na tradición oral de Asturias: Invocacións, ensalmos e esconxuros.



Biografías dos coordinadores



Isidro Novo

De ascendencia mariñá, Isidro Novo é un lugués que agás pequenas parénteses sempre residiu na súa cidade de nacemento. O seu balbucir na escrita é no idioma castelán, pero cando toma conciencia da propia identidade, o galego convértese na súa única lingua voluntaria. *Teaza de brétema*, publicado na colección O Barco de Vapor no 94, sería o seu primeiro libro individual. Seguiríalle o wéstern *Por unha presa de machacantes*, a continuación *Carne de Can*, un feixe de oito relatos, e o libro de poemas *Dende unha nada núa*.

No 99 sae á rúa *Antollos de Eimarmena*, de narrativa curta, e logo de catro anos sen publicar aparecerían, consecutivamente, as novelas: *Súa de si*, *Rosa lenta* e *Un escuro rumor tralo silencio*. No ano 2007 ve a luz un libro de poemas da súa autoría titulado *Esteiro de noites falecidas* e en 2009 sairía publicada a súa tradución ao galego da novela de Benito Vicetto *Los Hidalgos de Monforte*. As súas últimas obras publicadas son o libro de relatos *Cabalos do demo e outros invertebrados* (2010) e o de viaxes literarias *O Courel de Novoneyra*. *Eidos de ollarollar* (2010) e a novela *Sinistra deixa* (2012).

En tempos fixo radio (*Gomorrilas e novas criaturas*) na pirata Radio Clavi, ademais de publicar dúas guías orientativas para libar viño artesanal na súa cidade (*Guía do bebercio lugués 92 e 95*). Ultimamente e co total apoio da AELG impulsou a sección de recuperación do idioma *Palabras con memoria*, visíbel na web da devandita asociación. Publicou artigos no xornal *Galicia Hoxe*.



Antonio Reigosa Carreiras

Zoñán, Mondoñedo, 1958. Na actualidade é Responsable de Comunicación e Xestión Cultural da Rede Museística da Deputación de Lugo.

Escritor, investigador e divulgador da mitoloxía popular, da literatura de tradición oral e da cultura oral. Cofundador, con Mercedes Salvador, Ofelia Carnero e Xoán R. Cuba, do Grupo de Investigación Etnográfica Chaira (Premio 15ª edición dos Encontros na Terra Cha da As. Cultural Xermolos) cos que realizou numerosos traballos de campo en diferentes concellos da provincia de Lugo: Abadín, Vilalba, Begonte, A Pontenova, Chantada, A Fonsagrada...

Creador e coordinador da enciclopedia virtual Galicia Encantada (www.galiciaencantada.com). Coordina as revistas orais *O pazo das musas* (Museo Provincial de Lugo) e *A voz dos carraos* (Museo Provincial do Mar, San Cibrao, Cervo). Como vogal responsable de literatura de tradición oral da AELG (Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega) coordina os proxectos “Polafías” e “Mestres da memoria” creados para documentar e divulgar os valores da oralidade e da cultura popular. Coordina con Isidro Novo as Xornadas de Literatura Oral que se veñen celebrando en Lugo desde 2008.

É autor de unidades didácticas para o Museo Provincial de Lugo, colaborador habitual da Asociación Cultural e Pedagóxica “Ponte nas Ondas”. Participou en proxectos como *Boas noites* (2007), obra de teatro da compañía Berrobambán para o que elaborou a guía didáctica interactiva *Pasamedos*. Coordinou con Helena Zapico o monográfico “Literatura oral e educación” publicado na *Revista Galega de Educación*, nº 41, 2008. Participou en proxectos como *La memoria de los cuentos* (2009), libro e documental baixo a dirección de Antonio Rodríguez Almodóvar, *Antropologías del miedo* (2008), publicación coordinada por Gerardo Fernández Juárez e José Manuel Pedrosa, ou *Quieres que cho conte?* (2011), proxecto de dramatización do conto oral de Palimoco Teatro coordinado por Paloma Lugilde.

En coautoría co Equipo Chaira publicou *Polavila na Pontenova. Lendas contos e romances* (Deputación de Lugo, 1998) e *Da fala dos brañegos. Literatura oral do concello de Abadín* (Museo Prov. de Lugo, 2004).

Con Fernando Arribas e Xoán R. Cuba a *Guía do Museo Provincial de Lugo* (Museo Prov. de Lugo, 2003).

Participou con relatos nos libros colectivos *Ninguén está só* (Amnistía Internacional-Tris Tram, 2001); *Narradio. 56 historias no ar* (Xerais, 2003); *Contos para levar no peto* (Xerais, 2001); *Contos da Policía* (Ir Indo, 2003); *Contos de ostras, aventuras, baladas e piratas* (Xunta de Galicia, colec. “Lagarto pintado”, 2006); *Contos de medo no museo* (Museo prov. de Lugo, 200).

É coautor con Xosé Miranda e Xoán R. Cuba de ensaios e libros de referencia como o *Dicionario dos seres míticos galegos* (Xerais, 1999 e 2003 en castelán), *Contos colorados. Narracións eróticas da tradición oral* (Xerais, 2001), *Pequena mitoloxía de Galicia* (Xerais, 2001); *Antoloxía do conto de tradición oral* (Xerais-La Voz de Galicia, 2001) e dos 20 tomos da colección de contos de tradición oral “Cabalo Buligán” (Xerais, 1998-2004) (I Premio Frei Martín Sarmiento 2003 polo tomo *Contos de parvos e pillos.*)

Con Xosé Miranda escribiu *Cando os animais falaban. Cen historias daquel tempo* (Xerais, 2002), e os tomos 1 e 2 da colección “Lendas de Galicia” que levan por título *Arrepíos e outros medos. Historias galegas de fantasmas e de terror* (Xerais, 2004) e *A flor da auga. Historias de encantos, mouros, serpes e cidades mergulladas* (Xerais, 2006).

No campo da narrativa infantil foi Premio Concurso Nacional de Contos Infantís O Facho (1989), Premio “Supernova” de Literatura Infantil e Xuvenil, concedido por Televisión Lugo (1999). É autor de títulos como *Memorias dun raposo* (Xerais, 1998-Premio Merlín, 1998 e Finalista do Premio Nacional de Literatura Infantil e Xuvenil, 1999), *Resalgario* (Xerais, 2001-Premio Raíña Lupa, 2001), *O galo avisado e o raposo trampulleiro* (Xerais, 2003), *Bacoriño* (2004), *A raposa no galiñeiro* (Museo Prov. de Lugo, 2004), *A noite dos pesadelos* (Tambre, 2006), *A escola de Briador* (Everest, 2006), *O polimacho e outras criaturas* (Tambre, 2008), *Os dous irmáns e outros contos populares do antigo Exipto* (Morgante, 2008), *Lu e Go pola muralla* (Obradoiro, 2010).

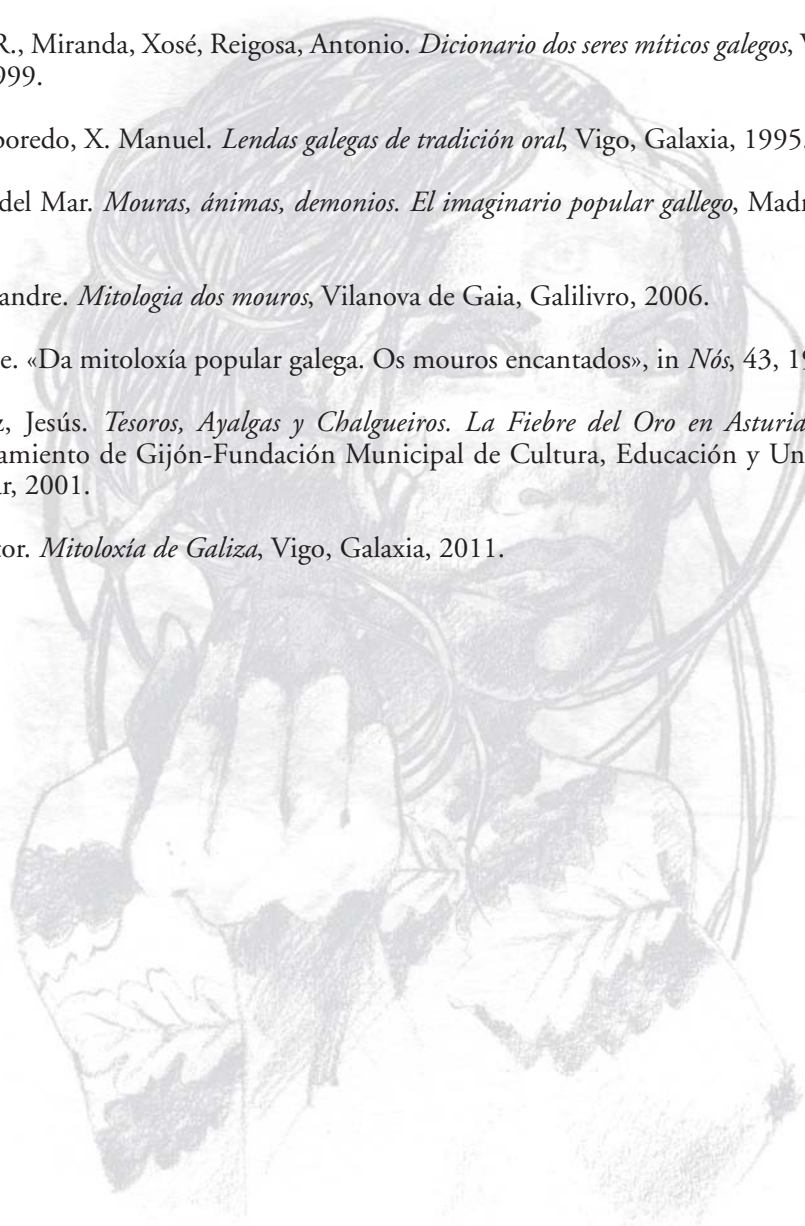
Recentemente publicou os álbums ilustrados por Noemí López *Guía ilustrada da Galicia invisible* (Xerais, 2010) e *Trece noites, trece lúas. Libro das marabillas do Nadal* (Xerais, 2011).





Bibliografía

- «Á sombra de Bouza Panda». *Blog de Rafael Quintía*.
- «Galicia Encantada». *Enciclopedia virtual da fantasía popular de Galicia*.
- Alonso Romero, Fernando. «Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas», in *Anuario Brigantino*, 21, 1998.
- Aparicio Casado, Buenaventura. *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*, Sada, Edicións do Castro, 1999.
- Cuba, Xoán R., Miranda, Xosé, Reigosa, Antonio. *Dicionario dos seres míticos galegos*, Vigo, Xerais, 1999.
- González Reboredo, X. Manuel. *Lendas galegas de tradición oral*, Vigo, Galaxia, 1995.
- Llinares, M^a del Mar. *Mouras, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid, Akal, 1990.
- Parafita, Alexandre. *Mitología dos mouros*, Vilanova de Gaia, Galilivro, 2006.
- Risco, Vicente. «Da mitoloxía popular galega. Os mouros encantados», in *Nós*, 43, 1927.
- Suárez López, Jesús. *Tesoros, Ayalgas y Chalgueiros. La Fiebre del Oro en Asturias*, Gijón, Ayuntamiento de Gijón-Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular, 2001.
- Vaqueiro, Vitor. *Mitoloxía de Galiza*, Vigo, Galaxia, 2011.



ÍNDICE

Limiar da Deputación Provincial de Lugo	5
Limiar da Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega	7
Limiar dos coordinadores	9
Programa das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral	11
Mouros e mouras. Na procura de nós mesmos Rafael Quintía Pereira	13
Mouros históricos e mouros míticos: dualidades e complementaridades Alexandre Parafita	41
Imaxinarios compartidos, historias separadas Rafael Quintía Pereira e Alexandre Parafita	51
Mouras e mulleres: as imaxes femininas na mitoloxía popular galega Mar Llinares García	61
Os mouros e os seus tesouros no imaxinario popular asturiano Jesús Suárez López	77
Mito e realidade: sexo e poder na cultura popular Mar Llinares García e Jesús Suárez López	89
ANEXOS	101
Seminario de conclusións	
Datos biobibliográficos dos/as intervinientes	
Apéndice fotográfico	
Bibliografía	
DVD	



DEPUTACIÓN DE LUGO
VICEPRESIDENCIA PRIMEIRA



Cultura e Turismo

asociación de escritores  en lingua galega