Facultad de Filosofía y Letras

Master en Prehistoria y Arqueología
Trabajo Fin de Master Investigador

PERSISTENCIA EN LA TRADICIÓN CULTURAL DEL NOROESTE PENINSULAR: UNA EXPLORACIÓN DEL IMAGINARIO POPULAR HACIA EL PASADO

Aitor Freán Campo

Dirigido por
José Eloy Gómez Pellón

Santander, Septiembre de 2014

Persistencia en la tradición cultural del noroeste peninsular: una exploración del imaginario popular hacia el pasado

Resumen: El presente trabajo pretende constituir una exploración de los elementos del imaginario popular de la cultura oral del noroeste peninsular a través de la cual poder obtener información acerca de un pasado, siempre indeterminado, de las creencias o identidades de dicho territorio. Con tal fin, se parte de un análisis exhaustivo de dos tipos de fuentes: la literatura oral contenida en recopilaciones hechas a partir de fuentes directas y, por otro lado, la literatura escrita que hace mención a esa "cultura de las supersticiones" pero con una perspectiva más ideológica que cultural y que iría desde los *Precursores* del siglo XVIII hasta los ensayos etnográficos y antropológicos del siglo XX. El objetivo último es tratar de utilizar, en la medida de lo posible, la cultura de tradición oral como fuente de información de una realidad histórica lejana, a partir del convencimiento de que esta vía no ha sido suficientemente explorada hasta la actualidad.

Palabras clave: Tradición oral. Literatura oral. Imaginario popular. Protohistoria. Arqueología. Noroeste peninsular.

Persistence in the cultural tradition of the peninsular northwest: a backward exploration of the popular imaginary

Abstract: This essay is expected to be an exploration of those elements of the popular imaginary belonging to the peninsular northwest oral culture, which allows us to obtain information about a past, always indeterminate, of the beliefs or identities in such territory. With this aim, we should start from an exhaustive analysis of two sources: the oral literature contained in collections taken from direct sources and on the other hand, that written literature which alludes the "culture of superstition" but from a point of view that is more ideological than cultural and covers the period from the XVIII century precursors to the ethnographic, anthropological essays of the XX century. The ultimate aim is using as far as possible the oral tradition culture as source of information of a distant, historical reality from the conviction this way has not been explored sufficiently up until now.

Keywords: Oral tradition. Oral literature. Popular imaginary. Protohistory. Archaeology. Peninsular northwest.

ÍNDICE GENERAL

I. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA 4

II. EL ESTUDIO DE LA TRADICIÓN ORAL EN GALICIA: DE LA LABOR DE LOS *PRECURSORES* A LOS ENSAYOS ACTUALES 8

III. EL IMAGINARIO DE LA MUERTE 15

3.1. Dos creaciones fundamentales: el *Urco y la Compaña* 15
3.2. La interpretación histórica tradicional: de la *caza salvaje* a *Erisictón* 31
3.3. Los condenados al purgatorio y el impulso cristianizador del siglo XVII 33
3.4. La concepción de la muerte y del *Más Allá* en los siglos medievales 38
3.5. El ámbito cultural "castreño romano" 44
3.6. La cuestión de los enterramientos y la concepción de la muerte durante la Prehistoria reciente 49
3.7. Conclusiones 55

IV. EL IMAGINARIO DE LA ALTERIDAD 58

4.1. Los *mouros* y las *mouras* 61
4.2. Los tesoros y la concepción de la riqueza en el medio rural gallego 73
4.3. El imaginario de la alteridad como elemento estructurador del territorio 79
4.4. El imaginario de la alteridad como fuente de conocimiento arqueológico 86
4.5. Conclusiones 91

V. CONCLUSIONES FINALES 92

VI. BIBLIOGRAFÍA 95

I. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

La base de nuestro estudio se centra en los materiales que se insieren dentro de lo que se conoce como el imaginario popular, es decir, el conjunto de los resultados obtenidos de la aplicación de los mecanismos que forman parte del pensamiento simbólico sobre una realidad determinada y que tienen como fin organizar y entender el mundo, la vida y la muerte de la comunidad que lo ostenta de una manera coherente y asimilable por ésta. Hablar pues de imaginario supone analizar algo que es diferente de lo real pero que, al mismo tiempo, forma parte y participa de lo real.

Relacionado con la noción de imaginario, otro concepto clave, muy utilizado a lo largo de la composición y que conviene definir, es el de cultura popular y, vinculada a ella, los sectores de la población que intervienen en la misma. Así, lo que entenderemos por cultura popular, *grosso modo,* es aquella cultura que, en comparación con otra entidad cultural dominante, se presenta como marginal o subalterna, propia de clases bajas, tanto campesinas como marineras que, en el caso gallego, se expresa normalmente en lengua gallega y que responde a un contexto socioeconómico eminentemente rural o preindustrial.

Por tratarse de un trabajo que parte pues de un hecho presente como es la cultura de tradición oral gallega, el territorio a analizar se corresponderá con las actuales zonas gallegoparlantes. Con todo, estos límites de carácter lingüístico, ya de por sí difusos, no siempre se corresponden con las fronteras de una determinada creencia o elemento del imaginario que, desde ahora en adelante definiremos bajo la etiqueta de "gallego". Por esta razón, a lo largo de la composición nos referiremos, en términos geográficos, a la expresión ambigua de noroeste de la Península Ibérica, es decir, un espacio que abarcaría los territorios actuales de Galicia, norte de Portugal y zonas occidentales de Zamora, León y Asturias.

Dentro de este noroeste peninsular, la ausencia de un sistema articulado y completo de mitos, fruto de un proceso de degradación que lleva sufriendo la cultura popular gallega desde hace casi un siglo, es lo que motiva el hablar precisamente de imaginario y no de mitología. Pero, por otro lado, esa ausencia de una estructura homogénea le dota de una gran diversidad, tanto de contenido temático como de variantes de un mismo fenómeno.

En este contexto, la posibilidad de buscar y analizar todos los rasgos de variabilidad local del imaginario popular gallego es un aspecto inabarcable dentro de los límites de un trabajo como el presente. Así pues, nuestra intención será la de estudiar los elementos más representativos del mismo con el fin, primero, de dotarles de una explicación antropológica que nos permita comprender ante que realidad nos situamos para, en un segundo momento, intentar canalizar la información y los conocimientos desprendidos de los mismos hacia una lógica asimilable por la Prehistoria y la Arqueología de acuerdo con la tipología de master en el que se insiere nuestra labor.

De esta manera, se antoja necesario establecer una serie de filtros que nos permitan trabajar unos materiales asimilables a las condiciones y restricciones que limitan nuestro estudio pero, al mismo tiempo, de la forma más completa posible. Así, en un primer momento se decidió prescindir de fuentes de conocimiento como los cuentos populares y centrarse, casi en exclusiva, en el género de las leyendas. El motivo fundamental es que el cuento es un género mucho más fácil de manipular que las leyendas puesto que estas últimas toman como referencia la propia realidad que rodea al narrador mientras que el cuento recurre con más

frecuencia a la fantasía. Este hecho se observa a la perfección en que, con la irrupción del romanticismo y del regionalismo gallego, éste fue el género empleado por excelencia para ilustrar y construir la esencia del pueblo gallego como una realidad diferenciada.

Precisamente la manipulación de las fuentes, algo de lo que trataremos más adelante, es algo que afecta de manera general a toda la tradición oral pero que se manifiesta más en obras de carácter recopilatorio que en la propia población gallega. El problema es que, dado el estado casi moribundo en el que se encuentra el imaginario popular gallego y nuestra estancia fuera de la región durante el transcurso de la docencia, impidiendo así una tarea de campo óptima, hizo que nuestro trabajo se centrará en fuentes de información escritas que derivan de esa labor de recopilación de materiales realizadas años atrás por diversos autores.

Con todo, desde los inicios del curso académico se intentó realizar una recopilación propia por medio de la creación de un blog digital (culturadetradicionoral@wordpress.com) cuya dirección fue enviada a todos los centros de enseñanza pública de Galicia con el fin, por un lado, de recoger relatos lo más variados y lo más extendidos en el espacio posible y, por otra parte, hacerlos asequibles a todo aquel que se adentrara en la herramienta virtual para facilitar su difusión. El resultado fue la participación de una decena de centros y la compilación de algo más de una treintena de materiales, números pues poco relevantes para un trabajo como el presente y que demostró, por otro lado, la gravedad del estado de conservación de este tipo de patrimonio en la actualidad.

Así pues, los materiales analizados procederán prácticamente en su totalidad de obras realizadas años atrás por diversos investigadores algo que, por otra parte, nos obligará a desempeñar una tarea añadida de comparación y verificación de los contenidos que se relatan y también a asumir una pérdida importante de matices y de detalles que se pierden en el momento en que la oralidad y su expresividad quedan reducidas a la escritura.

Pero dentro de las leyendas que configuran el imaginario popular, su temática nos muestra una cantidad ingente de relatos que, en su inmensa mayoría, giran en torno a unos personajes específicos dotados de unas características y unos escenarios bien definidos. En este sentido, decidimos poner un segundo filtro de tal manera que el lector no encontrará en este trabajo alusiones a creaciones tan conocidas, entre otras muchas, como las *brujas*, los *lobishomes,* las *sirenas,* las *meigas*, los *trasnos,* las *lavandeiras* o los *nubeiros.* El motivo fundamental es que el relato en el que se insertan sus acciones y sus atributos, desde nuestro punto de vista, manifiestan una información demasiado confusa y oscura como para que pueda ser utilizada en clave histórica o arqueológica.

De este modo, el trabajo se compondrá de dos grandes bloques temáticos con contenidos y repercusiones diferentes. Uno será el relativo al imaginario de la muerte en el que, por medio de creaciones como la del *Urco* o las relacionadas con el mundo de los aparecidos, especialmente de la *Compaña,* trataremos de establecer un significado antropológico cuya lógica nos sirva para crear aportaciones en el ámbito de la religiosidad imperante en las diversas épocas históricas y también en la Prehistoria reciente.

El otro bloque se corresponderá con lo que hemos definido como el imaginario de la alteridad. En él se estudiarán personajes como los *mouros,* las *mouras* y los tesoros asociados a ellos como la *gallina y los pollitos de oro* cuyo contenido no se relaciona en ningún momento con fenómenos de tipo histórico puesto que son relativos a personas y seres considerados como diferentes por parte de quienes componen sus relatos. En este caso, el

valor de su información será interesante en el sentido de que son creaciones que responden a una construcción mental del espacio en la que los restos arqueológicos aparecen localizados y definidos de forma privilegiada.

De esta manera, el objetivo fundamental del apartado centrado en el imaginario de la muerte será el de leer en clave histórica los elementos que lo conforman. La dificultad de esta acción es grande y ya Rodríguez López nos lo advirtió en su día: "*difícil es relatar con carácter histórico las supersticiones de los primeros habitantes de Galicia, cuando todo se encuentra envuelto entre densas nieblas, que no permiten distinguir la verdad, mezclada á cada paso con tantas y tantas fábulas que la imaginación del hombre ha inventado sobre la religión y costumbres de los tiempos prehistóricos."*[1] Para abrirnos paso entre tanta niebla será necesario llevar a cabo un rastreo que nos permita verificar la presencia de una continuidad de los componentes que integran la esencia de la cultura popular relativa a la muerte a través de fuentes modernas, medievales y antiguas para tratar, finalmente, de establecer una serie de aportaciones que permitan ayudar a interpretar los registros arqueológicos de la Prehistoria reciente dentro del mundo de las creencias y de lo simbólico.

Con respecto al imaginario de la alteridad, su análisis adquiere un enfoque radicalmente diferente al anterior puesto que no se busca con él una verticalidad que nos permita reconstruir o hablar de realidades pasadas, sino que se pretende un estudio más plano en el sentido de que nunca saldremos de la realidad presente. En él nos interesará observar como los relatos sirven como un mecanismo de prospección arqueológica fundamental y en el que, más allá de una referencia espacial, sus componentes nos pueden mostrar ante que realidades materiales nos podemos encontrar en ellos, aspectos de cronología relativa, relaciones con el entorno inmediato e incluso de acciones que pudieron llevar a cabo los verdaderos habitantes de los monumentos que integran sus composiciones.

Para llevar a cabo estos objetivos, en ambos imaginarios, se van a incorporar una serie de ejemplos con los que se podrá observar la relación existente entre la literatura de tradición oral y la documentación prehistórica y arqueológica. En el caso del imaginario de la muerte, este hecho se verá con el propio rastreo de las creencias que lo integran hacia el pasado y, en el de la alteridad, en que se trata de una realidad que parte igualmente de los momentos previos a que la comunidad científica definiera y diese a conocer los restos arqueológicos y prehistóricos en el siglo XIX y también antes de la creación, en el siglo XVIII, del gran fondo mitológico de origen germano que, a través del Romanticismo, se expandirá por toda Europa.

Sin embargo, la premisa fundamental del presente trabajo es mostrar las ventajas y los inconvenientes que la tradición oral y la cultura popular tienen como fuente de conocimiento histórico. Tal como decía Aparicio Casado, "*los relatos son valiosos dispensadores de datos para el estudio de las mentalidades tradicionales*" pero no "*restos de un naufragio que permita reconstruir el pasado desde el presente.*"[2] Cada elemento del imaginario popular contiene un significado, pero no un significado estático y aislado, sino uno capaz, cual llave se tratara, de llevarnos a otros muchos significados que pueden explicarnos cuestiones claves como el por qué, el cómo, el cuándo, el dónde y el qué de una determinada realidad, tanto desde una perspectiva antropológica como histórica. Pero además, nos informa también de un

[1] RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. 1895. *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares.* Lugo, p. 30.
[2] APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade campesiña na mitoloxía popular galega.* Santiago de Compostela: Universidad, pp. 11-12.

determinado contexto que nos ayuda a comprender otros elementos que pueden estar o no asociados a ese significado. Y esto es así porque, pese a que todo relato se reviste de metáforas y de elementos imaginarios, siempre contiene ciertos elementos de verdad o de realidades objetivas que son necesarias para que una comunidad acepte e interiorice ese elemento del imaginario popular y lo asuma como propio de ella.

En este sentido, aquella idea romántica según la cual la cultura popular era entendida como una realidad eminentemente creadora y, por lo tanto, susceptible de ser destruida y deformada con facilidad puesto que asimilaba de manera acrítica cualquier importación cultural; nosotros entendemos que es una visión errónea de la misma puesto que las creencias preexistentes siempre condicionan la aceptación, la orientación y la incorporación de novedades culturales que se pueden importar en un momento dado ya que, al fin y al cabo, la mentalidad presente en un pueblo actúa siempre como un filtro ante la llegada de nuevos mecanismos culturales. La única manera de que estos filtros no actuasen sería por medio de la eliminación de la población que configuró dicho sistema cultural; la llegada de un contingente humano dotado de un conjunto de creencias diferentes que sustituyera o dejara en clara minoría a la población local; o el establecimiento de una aculturación extrema sobre una población autóctona que le hiciera perder su sistema de creencias como sucede hoy en día con una escolarización plena de sus miembros que se forman en un ambiente cultural compuesto por unos mecanismos diferentes al denominado como popular.

De esta manera, la cultura de tradición oral no puede ser considerada como "*restos de un naufragio*" porque constituye una realidad cambiante y viva al igual la sociedad que la configura. En palabras de Lisón, la cultura popular "*incorpora elementos, recibe y presta ideas, asume, ramifica y trastrueca rasgos, valores, instituciones, vocabularios y creencias"*[3] y lo hace siempre con el fin de responder a las necesidades cambiantes que experimentan las mentalidades que le dotan de sentido puesto que, "*todo conocimiento es contextual.*"[4] Así pues, toda tradición se va reciclando e incorporando innovaciones que dan soluciones a nuevos problemas epistemológicos y de comprensión de las realidades a las que se enfrenta su comunidad, porque puede llegar un momento en que se cuestione los conocimientos que de ella se derivan siendo considerados entonces como no válidos e inútiles para la misma. Será pues, en este instante, cuando se incorporen elementos foráneos que expliquen mejor la nueva realidad pero siempre haciéndolos pasar por su "filtro de necesidades" con el fin de adaptar esos nuevos elementos a su propia realidad. De este modo, el análisis de una creencia determinada nos habla del contexto en el que se insiere su comunidad pero la presencia de esos filtros que adaptan la incorporación de nuevos elementos, también nos permiten establecer una serie de continuidades y de observar cómo y por qué tiene lugar esa nueva anexión.

Si nos centramos en la extensión y representatividad de ciertos elementos de la tradición oral, ésta tiene el defecto de no saber si el sentido de la transmisión del mensaje es realmente significativo en el sentido de representar la creencia global de una comunidad. Pero esto es un defecto que podemos encontrar en cualquier fuente escrita puesto que nunca sabremos la verdadera intención y las motivaciones que llevaron a una determinada persona a

[3] LISÓN TOLOSANA, C. 2012. *Teoría etnográfica de Galicia.* Madrid: Akal, p. 66.
[4] *Ibídem*, p. 107.

redactar un documento en un momento determinado. Sin embargo, la tradición oral, frente a las fuentes escritas, presenta la ventaja de que responde a una realidad plenamente igualitaria, es decir, es común a toda la comunidad y de ella participan todos sus miembros, algo que en los documentos escritos no está presente puesto que siempre se ve acompañada de una cierta jerarquía social. Además, el nivel de contrastación es igual o superior al de la cultura escrita ya que puede ser consultada en la propia población (cada vez menos por desgracia) o en las recopilaciones que se fueron elaborando a lo largo del tiempo.

En definitiva, nuestro trabajo responde pues a aquel consejo emitido por Fustel de Coulanges que decía que "*la historia tiene que escrutar las fábulas, los mitos, los sueños de las fantasías, todas esas viejas falsedades, por debajo de las cuales debe descubrir algo real, las creencias humanas.*"[5] Pero antes de desarrollarlo, observemos como se desenvolvió desde sus inicios el estudio de la cultura popular en Galicia para conocer mejor cual es nuestro punto de partida.

II. EL ESTUDIO DE LA TRADICIÓN ORAL EN GALICIA: DE LA LABOR DE LOS *PRECURSORES* A LOS ENSAYOS ACTUALES

El interés de la historia por el estudio de los elementos que componen la tradición oral como fuente de conocimiento es una realidad tardía que viene de la mano, a partir de los años 20 del siglo pasado, de la escuela de *Annales* pero que no se consolida hasta los años setenta, momento en que la Nueva Historia francesa se impone de manera más clara en la historiografía europea.[6]

En este sentido, el ámbito gallego no será una excepción y, al igual que en otras regiones europeas, la fascinación por la oralidad se iniciará como un atractivo cultural, después político y, finalmente, histórico. Salvando ciertas iniciativas como la llevada a cabo en el siglo XV por Juan Rodríguez del Padrón o la de Pedro Fernández de Castro (Conde de Lemos) ya en el siglo XVII, no será hasta desarrollado este último siglo y entrado ya en el XVIII, cuando se empiece a observar y a poner interés en los comportamientos y necesidades del campesinado gallego de manos de los llamados *Precursores*, especialmente, de Benito Jerónimo Feijoo y de Martín Sarmiento. Al igual que los anteriores, sus escritos no giran tanto en torno a la idea de estudiar y tratar de comprender el imaginario popular como una fuente de conocimiento ni tan siquiera en un intento de defender una realidad que consideren condenada a la desaparición. Lo que realmente les interesaba era denunciar la situación de agravio que ellos consideraban que estaba sufriendo la Galicia de su época con respecto a la corona española a nivel sociopolítico, económico y, sobre todo, cultural.

Sin embargo, Feijoo y Sarmiento, en sus escritos iniciarán, de manera inconsciente, una doble vía que se mantendrá vigente en el tratamiento de la cultura de tradición oral hasta, prácticamente, la actualidad. Así, la perspectiva del autor del *Teatro Crítico* será la de una postura claramente represiva y correctora de lo que se denominaba como el mundo de las "supersticiones" puesto que entendía que era una realidad opuesta a los ideales de progreso y de racionalidad tan propios de la Ilustración del siglo XVIII. Es pues una postura que enlaza,

[5] A través de GÓMEZ PELLÓN, E.; DÍAZ VIANA, L.; MARTÍ, J.; AZURMENDI, M. 1999. *Tradición oral.* Santander: Universidad de Cantabria, p. 24.
[6] *Ibídem*, p. 9.

a nivel europeo, con lo que dirán autores posteriores de gran relevancia como Frazer o Lucien Lévy-Bruhl que entendían que el análisis de los elementos de la cultura tradicional era ejercer un estudio sobre una realidad que no constituía de por sí ningún conocimiento puesto que se trataba de algo irracional y propio de sociedades poco desarrolladas en la que se confunden, de manera constante, distintos niveles y variables de la realidad y en donde el mundo no se construye a partir de conceptos claramente definidos.

La actitud de Feijoo resulta entendible desde la posición eclesiástica que ocupa el monje benedictino y el intento siempre presente por parte del cristianismo de intentar aniquilar las prácticas consideradas por éste como paganas. En este sentido, ya desde el siglo VI, escritos realizados con una óptica cristiana como *De correctione rusticorum* de Martín de Braga y las obras del corpus de Valerio del Bierzo, nos transmiten una imagen de una Galicia rural plagada de prácticas precristianas, creencias y supersticiones que se asocian con un problema de ignorancia más que de un paganismo voluntario.

A pesar de que esta actitud frente al imaginario popular puede parecer poco interesante de cara a un estudio como el que se pretende desarrollar aquí, el hecho es que supone la creación de obras de gran importancia para el mismo puesto que tratan de describir actitudes que se pretenden corregir del pueblo con un tono de objetividad que supera en muchas ocasiones a la actitud que se iniciará con Sarmiento por motivos que veremos a continuación. Para el caso gallego, un ejemplo paradigmático continuador de la actitud crítica de Feijoo será el de Juan Rodríguez López que a finales del siglo XIX, desde una visión denunciadora y educadora, explica con detalle gran cantidad de costumbres y creencias del campesinado gallego tratando de darles una explicación que muestre al pueblo la sin razón de las mismas.

En un tono diferente, Martín Sarmiento diferirá en actitud con respecto a su maestro y en sus escritos tratará de comprender y acercarse a las preocupaciones e inquietudes del medio rural en lugar de corregirlas y erradicarlas. Tal postura comprensiva y su idea de defender lo que el consideraba como "lo gallego", enraizado en ese mundo rural de Galicia, será retomada con mayor intensidad en el siglo XIX por medio del Romanticismo y del *Rexurdimento.*

Ambas realidades culturales supondrán para Galicia el nacimiento de un triple interés: la necesidad de dotar de una historia propia a Galicia, la búsqueda de una identidad de Galicia como una realidad diferenciada dentro de la corona española y el interés por lo que se denominó como *folklore,* entendido éste como el alma y la conciencia detrás de las cuales se escondía la verdadera esencia del pueblo gallego.

No será pues hasta el siglo XIX cuando la cultura de tradición oral constituya por si misma una realidad de estudio y lo hará bajo la denominación acuñada por W. Thoms de *folklore.* El imaginario popular pasaba, de esta forma, a constituir un campo que despertará gran interés entre los eruditos y las elites burguesas gallegas del momento que empezarán a realizar una labor de catalogación, recogida y divulgación de un saber que consideraban que se estaba perdiendo debido a los cambios socioeconómicos que se estaban produciendo en el momento (fin de la hidalguía, intensificación agraria, ganadera y pesquera, emigración masiva...), pero que pronto se asociará a un pasado mítico para una Galicia que, como se mencionó con anterioridad, buscaba realidades que justificasen su identidad como pueblo diferenciado y con una historia propia dentro de los movimientos políticos conocidos como *Provincialismo* primero, *Regionalismo* después y finalmente *Nacionalismo,* cada uno de ellos

con diferentes objetivos pero con el denominador común de usar la cultura de tradición oral con fines políticos e ideológicos.

Aunque la cultura de tradición oral comienza a aparecer en obras como las de Rosalía de Castro o Freire Castrillón, la primera iniciativa clara de recogida, preservación y divulgación de la misma se dará a través de la figura de Emilia Pardo Bazán que, en los años 80 del siglo XIX, con la ayuda de Antonio Machado Álvarez, fundará la *Sociedad del Folk-Lore Gallego. Sociedad del Popular Saber de Galicia* en 1884. Tal como se dispone en sus estatutos, la labor de esta fundación debería ser la de recopilar los elementos del imaginario popular y conservarlo siguiendo la máxima de que "*no debe tener matiz político, ni religioso, ni revolucionario, ni reaccionario; no debe tener color ni bandera, ni más opinión que la de trabajar mucho y extenderse cuando le sea posible*".[7] Pardo Bazán compartirá la idea, al igual que sus contemporáneos, de que la cultura popular tenía un carácter ahistórico y que constituía una fuente de conocimiento distinta y digna de preservarse. De su fundación, pese al poco tiempo que tuvo de vigencia, quizás lo más destacado, a parte del material recopilado, fue la elaboración de un completo *Cuestionario* cuyo fin era el de orientar a los etnógrafos y antropólogos para recoger datos del imaginario popular.

El espíritu de la condesa y de su sociedad siguió vigente en autores como Saco y Arce, Federico Maciñeira, Perfecto Feijoo, Leite de Vasconcellos o Milá, estudiosos que emplearán todos ellos las técnicas y los métodos que por aquel entonces se utilizaban en Europa. De igual modo, surgirán otras iniciativas como la celebración de certámenes literarios-musicales como los de Vigo de 1881 y 1883, el del Liceo Brigantino de A Coruña de 1879 o el convocado por *O Galiciano* en Pontevedra en 1886.[8] Además también irán floreciendo en diferentes villas y ciudades agrupaciones y asociaciones que tenían también esa función de difundir y proteger la cultura popular.

Pero dentro de esta preocupación por proteger un legado que se creía que se estaba perdiendo, no todo será un interés cultural sino que también entrará en juego la vertiente política anteriormente anunciada y, con ella, la manipulación de la cultura popular (aspecto presente también en la Europa romántica del momento) y cuyas consecuencias continúan vigentes hoy en día.

Siguiendo el principio de la evemerización, o lo que es lo mismo, el hecho de interpretar a partir de un mito y de sus símbolos una supuesta verdad histórica, el imaginario popular se concibió como fuente de un pasado legendario, fruto de los fundadores de la esencia del pueblo gallego y que, por lo tanto, debía ser anterior al período romano, puesto que éste era un hecho común a todas las culturas mediterráneas y, en consecuencia, no interesante para las teorías que pretendían dotar a Galicia de un pasado diferenciado.

Pese a que, en un primer momento, se situó el origen de la esencia de Galicia en una colonización griega, sobre todo, por parte de personajes asociados con la guerra de Troya,[9] la teoría de un origen celta será la que más peso y repercusión alcance y la que utilice de lleno la información contenida en la cultura de tradición oral, puesto que las teorías de un origen

[7] Cita textual de Emilia Pardo Bazán recogida en SOTELO VÁZQUEZ, M. 2007. Emilia Pardo Bazán y el folklore gallego. *Garoza: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular,* 7, p. 295.
[8] BEREMENDI, J. G. 2008. *De provincia a nación. Historia do galeguismo político*. Vigo: Xerais, p. 158.
[9] BERMEJO BARRERA, J. C.; GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. 2002. El imaginario heroico griego en la historia gallega. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **14**, pp. 177-205.

griego se fundamentaban más bien en interpretaciones de fuentes literarias clásicas como la de Estrabón[10] (expedición de *Teucro*, ciudades como *Helenos, Anfílocos* y la fundada por *Ocelas* de *Opsicela*); Plinio[11] (pueblo de los *helleni, grovi* y el *castellum Tyde*); Silio Itálico[12] (pueblo de los *Gravios* o *Graios*, descendientes de *Oenea* y *Aetola Tyde*); o Justino (expedición de *Teucro* que fundaría los *Anfilocos* en la *Gallaecia*).[13]

De esta manera, ligado al estudio e interés por el imaginario popular y combinado con las preocupaciones del Romanticismo, del Provincialismo y del Regionalismo de Galicia, comienza a difundirse la teoría celta en este territorio a lo largo del siglo XIX de la mano de autores como Florez, Benito Vicetto, Saralegui y Medina, Villa-amil y Castro, Martínez Padín o Verea de Aguiar (el verdadero creador de la teoría del substrato celta de Galicia).

Tanto en el caso griego como en el celta, los autores románticos gallegos se vieron con el problema de la inexistencia de una tradición literaria o cultural clara, especialmente de poesía narrativa y épica, un material que se ponía por aquel entonces como el punto de partida para justificar la existencia de una lengua nacional y, con ella, del pasado prestigioso y legendario de una determinada nación. Esta realidad, que en Galicia deriva de las consecuencias de los *Séculos Escuros,* dará mayor importancia a la cultura popular puesto que la tradición oral era el único elemento que se podía enlazar con un pasado atemporal.

El problema será que, *"en muy pocos años, se pasa de la negación absoluta de la existencia de un Romancero en Galicia a la invención de un Romancero apócrifo que, según se proclamaba, habría de proporcionar las claves explicativas de los rasgos fundamentales de la idiosincrasia gallega".*[14] De esta realidad hay que entender pues que lo que se realiza en la transición del siglo XIX al XX no es solamente una labor de recopilación de elementos culturales sino también la creación de un material literario que se divulgará a la población como parte constituyente de su imaginario popular. Sobre esta creación, se construirá el fundamento del galleguismo cultural y, más tarde, del nacionalismo gallego que se trasladará a otros campos alejados de la literatura y de la política como son la arqueología y la historiografía.

Así pues, la invención de la tradición oral de ciertos autores románticos gallegos, bien podría inscribirse en el fenómeno que desde Hobsbawm se conoce como la "*invención de la tradición*" pero dirigida en este caso por élites culturales más que por dirigentes políticos como fue el caso de la Alemania del siglo XIX.

Uno de los mayores creadores de este tipo de material será Murguía que elaborará una serie de fuentes que, a su vez, divulgará como populares y que servían para justificar el carácter celta y diferenciador del pueblo gallego. Solo unas palabras del autor para ejemplificar el componente ideológico de su labor:

> "*Como los celtas sus antepasados, como los germanos, con quienes mezcló lo más puro de su sangre, tiene el pueblo gallego en la tradición oral toda su historia, toda su doctrina y creencias, toda su vida intelectual. El historiador hallará fácilmente en los*

[10] ESTRABÓN, *Geografía,* III, 4-3.
[11] PLINIO, *Historia Natural,* IV, 112.
[12] SILIO ITÁLICO, III, 366-367.
[13] JUSTINO, XLIV, 2-4.
[14] CID, J. A. 2005-2006. Nacionalismo y poesía popular. Manuel Murguía y la creación de un romancero apócrifo. *Estudios de Literatura Oral,* 11-12, p. 57.

olvidados cantos la luz clarísima que le permite adelantarse en las inexploradas tinieblas de los antiguos tiempos. No solo se encierra en sus versos un pasado desconocido, sino que está en ellos todo su genio. Nada lo reproduce y explica mejor."[15]

Murguía fue capaz de crear un discurso según el cual Galicia, a través de la poesía popular que el mismo había descubierto pero que no publicó en su mayor parte,[16] no solo demostraba tener un pasado diferenciado sino que además se ponía al lado de los pueblos indoeuropeos y celtas.

Las creaciones de Murguía, junto a otras muchas del siglo XIX, nunca fueron cuestionadas y alcanzaron gran difusión provocando que en la actualidad se sigan tomando como auténticas referencias de la cultura popular puesto que fueron interiorizadas tanto por el mundo urbano como por el rural. Así, la situación de aceptación fue tal que, cuando algunos autores intentan justificar la validez de un documento de tradición oral, llegan a alegar que figuras como Murguía o Antonio de la Iglesia aludían a ellas, es decir, se recurre a autores del siglo XIX que muchas veces son los creadores de esas evidencias y que, por lo tanto, no hacen referencia al verdadero imaginario popular del noroeste peninsular.

Otro problema a tener en cuenta es que muchas obras del siglo XIX y del siglo XX quedaron sin editar y sin una autoría definida. De esta manera, la presencia manuscrita de leyendas y de otras referencias puede crear confusión al investigador puesto que no se sabe a ciencia cierta si estos documentos se corresponden con la cultura popular o estamos de nuevo ante invenciones.

Junto a Murguía, otros muchos autores colaborarán en la creación de un pasado diferenciado para Galicia y, entre ellos, Pondal será una pieza clave. Así, se suele decir que "*Murguía aportó un soporte científico a la defensa de unos rasgos celtas distintivos para definir a Galicia, y Pondal produjo el mito poético de una nación independiente en lucha continua y multisecular por su libertad*".[17]

El Romanticismo del XIX y, con él el *Rexurdimento,* sirvió para dotar a Galicia de una historia propia y, en cuanto al estudio de la tradición oral, sus obras fueron capaces de dotarlas de valor y de mentalizar al pueblo gallego de su importancia como elemento constitutivo del mismo y de la necesidad de preservarlo. Sin embargo, cayeron en el error de explicar el pasado con el fin de justificar una realidad del presente que además no se basaba en hechos objetivos. Con esto se llegó a la manipulación y a la creación de nuevos mitos y fuentes que siguen lastrando el desarrollo de la investigación actual tanto en historiografía, en

[15] MURGUÍA, M. 1881. El Folk-Lore gallego. *La ilustración gallega y asturiana,* **II** (30), p. 352 a través de CID, J. A. 2005-2006. Nacionalismo... *Op. cit.,* pp. 60-61.

[16] Las *Rimas Populares de Galicia* iban a ser la obra que recogiera los romances a los que aludía Murguía y cuyo contenido iba anunciando constantemente como base justificativa del pasado diferenciado y celta de Galicia. Pero la obra no se llegó a publicar, según Murguía, por falta de recursos económicos y ausencia de un editor, algo poco creíble si tenemos en cuenta el apoyo con el que Murguía contaba por parte de las organizaciones culturales gallegas del momento tanto de Galicia como del extranjero. Así la continuación de su *Historia de Galicia,* fue costeada, por ejemplo, por el Centro Gallego de La Habana. Finalmente Murguía, sobre el 1910, defenderá que está obra se había perdido.

[17] ZARANDONA, J. M. 2007. El impacto de la literatura artúrica en la construcción de identidades culturales y nacionales periféricas en la España contemporánea: Cataluña, Galicia y el País Vasco. *Linguística y Literatura,* 51, p. 225.

arqueología como en antropología, ciencias todas que, por otro lado, estaban dando sus primeros pasos en la Europa del momento.

Ya en el siglo XX, el heredero de estos pioneros del siglo XIX será Ramón Cabanillas, conocido como el *Poeta da raza,* que recogerá "*el romanticismo de Rosalía de Castro, el compromiso de Curros Enríquez, y el celtismo de Eduardo Pondal*".[18] A nivel institucional, la *Sociedad* creada por Pardo Bazán verá su continuidad en el *Seminario de Estudos Galegos* fundado en 1923 cuyos etnógrafos crearán, dentro de la *Revista Nós,* un apartado titulado *Arquivo filolóxico e etnográfico de Galiza* en donde quedarán reflejados todos sus trabajos. Dentro de este *Seminario* destacará la labor de autores Bouza Brey, Vicente Risco, Otero Pedrayo, Florentino Cuevillas, Taboada Chivite, Antonio Fraguas y Leandro Carré.

La creación de esta institución supone el final de ese carácter romántico de la historia del siglo XIX que buscaba la divulgación popular de manera constante y que, en parte, hizo que el *celtismo* se extendiera con rapidez y se interiorizara en la población gallega. A partir de su creación, el mundo académico y la sociedad a la que pertenece iniciarán una separación cuya tendencia continúa, por desgracia, hoy en día.

Con la instauración de la dictadura de Franco, el *Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos,* dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pretenderá continuar la labor del *Seminario* por medio de su vía de difusión: los *Cuadernos de Estudios Gallegos*. Pero con él se vuelve dar un paso hacia lo político y lo ideológico. En este período Cuevillas, García y Bellido, Jorge Días, etc., seguirán publicando trabajos orientados al celtismo y al origen celta del pasado gallego. Lo que si que cambiará será su concepción como equivalente a nacionalismo y esto se apreciará muy bien en que los títulos de los trabajos dejarán de referirse a Galicia para empezar a hablar, simplemente, del noroeste peninsular, una tendencia que, por otra parte, continúa vigente también en la actualidad.

Finalmente, en las últimas décadas, sigue presente esa visión crítica que pretende erradicar y menospreciar la cultura de tradición oral como fuente de investigación y de conocimiento y que hoy en día se adentra en el más profundo escepticismo. Pero, de manera paralela, autores como González Reboredo, Mariño Ferro, Camiño Noia, Chao Rego, Llinares García, Gondar Portasany, Fidalgo Santamariña, Aparicio Casado, Rodríguez Campos o Lisón, pretenden estudiar y analizar el imaginario popular siguiendo esos principios que defendía Pardo Bazán además de tratar de comprender los mecanismos de ese conocimiento popular poniéndolos en comparación con otros contextos culturales e intentando dotarles de una explicación "racional" que sea capaz de explicar tanto su significado como sus repercusiones e implicaciones, a nivel antropológico pero también histórico.

Parece pues que en el punto en el que nos encontramos, importa más el estudio del imaginario popular en sí que las connotaciones ideológicas que se pueden extraer a partir de él aunque es cierto que autores como García Quintela, García Fernández-Albalat, Alonso Romero, Pena, Arias Bilas, Parcero Oubiña, Brañas o Alberro siguen empleando parte de su información como medio justificativo de un pasado céltico común a las regiones de la Europa Atlántica.

Al final de este breve camino de estudio y análisis de la cultura de tradición oral, dos son las consecuencias fundamentales que se han obtenido: una positiva que tiene que ver con

[18] *Ibídem.*

la recopilación de gran cantidad de información (aunque alguna manipulada) que nos permite hoy en día realizar estudios más exhaustivos puesto que gran cantidad de ella se ha perdido en la actualidad; y una negativa que tiene que ver con la descontextualización de la misma provocada por la extracción de sus elementos del sentido otorgado por la comunidad que los creó.

En el siglo XIX, la extracción del contexto, como acabamos de ver, se hizo con fines ideológicos y en muchas ocasiones mediante la creación de nuevos materiales. Pero, por otro lado, muchos etnógrafos que pretendían recopilar información sin ningún interés político, también cometieron el error, en respuesta a una falta de una metodología más eficaz, de mencionar lo que se realizaba o se creía en un territorio concreto de manera resumida o resaltando aquellos elementos que les llamaban más la atención, sin incorporar la transcripción literal del material recogido ni mencionar la fuente y, en ocasiones, ni la referencia geográfica del mismo.

Pero a finales del siglo XX y en el XXI, la descontextualización continúa, ya no tanto por motivos ideológicos o metodológicos pero si por motivos comerciales, especialmente, por fines turísticos. Dichas modificaciones tienen que ver con la simplificación de los relatos (leyendas que pierden detalles y se convierten en resúmenes de las mismas) o en la corrección de ciertos elementos que pueden molestar al receptor o son considerados como no decorosos o tabúes en la sociedad actual con la consecuente pérdida, de nuevo, de información y de detalles que pueden ser importantes para la investigación de esas fuentes. Estas medidas tomadas en los últimos años con fines de mercado, ayudan a que las tradiciones se conserven, pero fuera de su contexto y sin la comprensión plena del fenómeno de tal manera que lo que se está llevando a cabo es una conservación parcial de la cultura popular ya que no todos los elementos se protegen y se difunden por igual. Al mismo tiempo, esta conservación es solamente de tipo formal y no activa puesto que su sentido y su objetivo, es decir, su esencia contextual, se pierde en el momento en que no se conoce la verdadera función del elemento folclórico que se protege o se reproduce.

Esto resulta de gran importancia puesto que cuando se extrae un elemento de la cultura popular de su contexto y se insiere en otro, aparece un nuevo significado simbólico en su significante y esto es lo que conduce a una reinterpretación de dicho elemento. Por otro lado, cuando ese elemento carece de un contexto inicial o no tiene relación con el mismo, estaríamos ante una invención. Ambas realidades están presentes en nuestras fuentes de estudio, tanto en las recopilaciones hechas por autores de diversas cronologías como los materiales que se recogen hoy en día puesto que gran parte de ellas han sido asimiladas por una población que ve en el imaginario popular una realidad más extraña y desconocida que una parte constitutiva de su mentalidad.

Así pues, tras más de dos siglos de estudios relacionados con la tradición oral gallega, hoy en día contamos con la presencia de una importante cantidad de materiales y de fuentes que remiten a la inmensa mayoría del territorio gallego y también de una gran cantidad de interpretaciones y de análisis llevados a cabo por investigadores que tuvieron contacto directo con ese imaginario que describían. Todos los trabajos desarrollados hasta ahora, si bien han de ser tomados con precaución por los motivos señalados a lo largo de esta introducción, son los que hacen posible la realización del nuestro, puesto que sin esa información recogida

previamente, nuestra investigación no sería viable debido a la falta de fuentes que en la actualidad ya no son, ni mucho menos, recuperables.

III. EL IMAGINARIO DE LA MUERTE

3.1. Dos creaciones fundamentales: el *Urco* y la *Compaña*

Dentro de la versión elaborada por Gelli de la *Odisea*, cuando Ulises se encuentra en la isla de Circe, pregunta a uno de sus compañeros transformado en cerdo por qué no quiere volver a ser el hombre que era. El animal en que se ha convertido le responde que la gran desgracia del hombre es el conocimiento de la muerte, el miedo que sigue a ese conocimiento y el sentimiento de la fuga del tiempo.[19] Y es que, sin duda alguna, dentro de cualquier cultura, el tema de la muerte es una de sus cuestiones clave y la que condiciona, en parte, el resto de los elementos que la integran. En cierta manera, intentar superar la pérdida física y biológica de la vida, tanto la propia como la de los más próximos, y pensar que hay una segunda oportunidad en otra realidad fue y seguirá siendo una de las principales preocupaciones de la humanidad.

Con todo, se puede decir que, a nivel cultural, existen dos formas de enfrentarse a la muerte: la nuestra actual, propia de una civilización amparada por la ciencia y la tecnología que rechaza el hecho de pensar en ella y la castiga con la prohibición; y la de las civilizaciones más tradicionales que, en lugar de negarla, establecen mecanismos que les impida pensar en ella de una manera que hoy definiríamos como objetiva, puesto que la muerte está tan cercana que forma parte de su vida cotidiana.[20]

En la cultura tradicional gallega nos encontramos dentro de esa segunda actitud en la que la muerte, más que provocar temor, se presenta como una realidad próxima, familiar, asumida y, en cierta medida, insensibilizada. Siguiendo esa lógica, dos son las principales creaciones que el imaginario gallego estableció con respecto a la muerte: los aparecidos, tanto de forma individual como, sobre todo, a través de la *Compaña,* y la figura del *Urco.* A diferencia de otros elementos de la tradición oral gallega, ambas realidades nos irán hablando de las distintas perspectivas que los habitantes del noroeste peninsular establecieron con respecto a la muerte y su forma de entender el tránsito a una realidad diferente a la del mundo de los vivos. Nos mostrarán pues, una evolución histórica de sus creencias en las que se fueron incorporando elementos y atributos en función de los cambios que sus sociedades iban experimentando a lo largo del tiempo. Pero antes de observar este hecho, será necesaria una breve presentación de cada una de ellas mostrando sus características y su significado desde un punto de vista antropológico.

Frente a la relativa generalización territorial del fenómeno de la *Compaña,* la figura del *Urco* se nos presenta como una realidad aislada y restringida exclusivamente al ámbito marítimo gallego. En líneas generales, podríamos decir que se trata de un ser con apariencia mayoritariamente de perro que vive en lo que se conoce como el *Borrón* o el país borroso y lleno de niebla que pertenece al *Más Allá* y que se ubica debajo del mar y próximo al infierno.

[19] ARIÈS, P. 1983. *El hombre ante la muerte.* Madrid: Taurus, p. 348.
[20] *Ibídem*, p. 33.

Acostumbra ser de color negro, aunque también hay testimonios que le dotan de un color blanco, de aspecto terrible y de gran tamaño, con cuernos y grandes orejas, muchas veces portando cadenas y cuya función es la de salir del mar para anunciar la muerte de la persona que sienta su presencia, normalmente en forma de ruido, aunque también visualmente, para luego regresar al interior del océano. La creencia expone además que durante el día viviría en el mar y que por la noche saldría de las olas para caminar por sendas y caminos arrastrando sus cadenas de hierro y haciendo que los perros de los pueblos le sigan y aúllen con él. Antes de que amanezca, desandaría el trayecto realizado y regresaría al mar mientras que los perros que lo acompañan observarían como se zambulle en el agua para luego regresar a sus casas.[21]

Como toda creación del imaginario popular y al igual que la *Compaña,* el *Urco* posee gran cantidad de variantes aunque no de una forma tan delimitada y uniforme en el espacio como la primera. Así, en zonas como Lourizán se documentan testimonios que hablan del *Urco* como si fuera una ternera que emite gritos acompañada de una jauría de perros y otros que nos dicen que se trata de un cachorro acompañado igualmente de un grupo de canes.[22] Por el contrario, en otras zonas como Cangas do Morrazo, el *Urco* parece más próximo a figuras como los *Trasnos* o los diablillos y de nuevo se aprecia un cambio en su apariencia de forma casi aleatoria: "*El Urco hacía cabronadas, temblar la tierra y se transformaba en perro, vaca, cabra, y hacía malas pasadas*".[23] Si cambiamos de ámbito y vamos a la costa lucense, en Viveiro, apreciamos como es un ser que no se ve pero que, igualmente, "*ladra desde el mar presagiando desgracias.*"[24]

En otros casos, su carácter marítimo se pierde al igual que su nombre, pero su función y características se mantienen. De este modo, podemos englobar bajo el concepto de *Urco* seres como la *Raposa de Morrazo* o de *Morillas* y la *Peregrina,* esta última más extendida en el espacio que la primera. Precisamente con respecto la *Raposa*, Fraguas le dedicaba las siguientes palabras:

> "*La Raposa de Morrazo y también de Morillas como se llama en Padrón, es una raposa que frecuenta caminos del yermo y del poblado y lanza doloridos aullidos al encontrar una persona, y al mismo tiempo que lanza el aullido le salen llamas por la boca; porque la raposa de Morrazo es un alma en pena que viene al mundo a penar unas determinadas culpas. Para remediar sus males hay precisión de decir al oírla o verla: Dios te lleve a puerto salvo. No deja de ser interesante el dicho que estima como náufrago al legendario animal; que unas veces se detiene en un punto y otras da la sensación de que vuela*.[25]

Por lo tanto, siguen presentes aspectos como los aullidos que presagian la muerte de quién los oye, la idea de un ser que pertenece al *Más Allá* y su componente marítimo en un ser cuya presencia también se documenta, por parte del propio Fraguas, en la zona orensana de A Gudiña y también en Mondariz.

---

[21] CASTRO, A. 2007. Urco, el perro del mar. *Sens Public*, pp. 1-8.
[22] BECOÑA IGLESIAS, E. 1980. *La santa compaña, el urco y los muertos.* A Coruña: Magoygo, pp. 137-139.
[23] LLINARES, M. 1990. *Mouros, ánimas, demonios.* Madrid: Akal, p. 109.
[24] ÁLVAREZ PEÑA, A. 2004. *Mitología gallega.* Asturias: Editorial Picu Urriellu, p. 60.
[25] FRAGUAS Y FRAGUAS, A. 1973. *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas.* A Coruña: Ediciós do Castro, p. 92.

Con respecto a la *Peregrina,* un relato recogido por Mariño Ferro la define de la siguiente manera: "*es un animal parecido a un perro que sale del cementerio para anunciar la muerte*".[26] Su funcionamiento y apariencia sería idéntica a la del *Urco* convencional pero la principal diferencia radicaría en que, en lugar del mar, saldría del cementerio parroquial, característica motivada seguramente por el hecho de que su localización se encuentra en áreas más del interior como las áreas lucenses de Cazás y de Xermade.[27]

Todas estas variaciones, en cierta medida importantes, puesto que hablamos de representaciones muy dispares e incluso a veces de figuras que reciben denominaciones diferentes, son resultado posiblemente de que estamos ante un personaje del imaginario popular que, en el momento en que se hicieron las recopilaciones de sus relatos (segunda mitad del siglo XX sobre todo), era una realidad prácticamente olvidada y asimilada, como veremos, por la figura de la *Compaña.*

Quizás la zona en la que mejor se conserva su recuerdo sea la ciudad de Pontevedra, en donde, desde la iniciativa de Muruais, Renato de Ulloa, Rogelio Lois, Federico Gisasola, Demetrio Durán y Prudencio Landín en 1876,[28] se impuso la figura del *Rei Urco* como símbolo de sus carnavales al ser su presencia la que inaugura y clausura dichos festejos. Con todo, pese a que la iniciativa pretendía difundir y preservar el mito del *Urco*, hoy en día, es una fiesta en donde su creencia ha perdido por completo su esencia.

A pesar de todo esto, haciendo balance de todos los relatos manejados, podemos afirmar que estamos ante una figura vinculada con la muerte, que habita en el mar saliendo de éste por la noche acompañado de los perros de la parroquia para avisar del fallecimiento de uno de sus miembros y regresar antes del amanecer a su reino del *Borrón* y cuya presencia se constata desde las *Rías Baixas* hasta la *Mariña* lucense.

Si bien es cierto que la presencia de figuras semejantes a *Urco* se puede intuir en gran parte de la Europa y de la América actual, todas ellas presentan características y elementos diferentes. Así, por ejemplo, en zonas como Noruega la tradición oral incluye la presencia de un perro blanco de tres patas que es sinónimo de muerte. En las culturas celtas los perros se asocian a mascotas del rey del inframundo y suelen ser también blancos. En regiones como Gales e Inglaterra, la figura de un perro relacionado con la muerte tiene grandes paralelismos con *Urco* puesto que se vincula con zonas costeras y con un ser que sale del mar por la noche para vagar por caminos solitarios. Por otro lado, en ciertos países americanos la presencia de estos perros se relaciona más con la encarnación de diablos o brujos dentro del cuerpo de un perro que con la muerte en sí. Más próximo en el espacio, en Asturias cuentan con la figura del *Huerco o Huercu* que se concibe como una simple sombra de la muerte que, si bien puede tener forma de perro negro o blanco, ésta es más bien minoritaria, ya que lo normal es que sea una imagen o sombra que se puede pasear por la aldea con la cara y el cuerpo de la persona que va a morir. Y, si nos movemos por las mitologías clásicas, la primera imagen, entre otras, que se nos vienen a la mente es el paralelismo entre *Urco* y el can *Cerbero* que en lugar del

[26] MARIÑO FERRO, X. R. 1995. *Aparicións e Santa Compaña.* Vigo: Edicións do Cumio, p. 23.
[27] LISÓN TOLOSANA, C. 1983. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural de Galicia. 2.* Madrid: Akal, p. 400.
[28] FILGUEIRA VALVERDE, J. 1977. Del Urco al esperpento. *Revista de dialectología y tradiciones populares,* **XXXIII**, pp. 55-60

Borrón habitaría en el *Tártaro* pero, en general, dentro de las culturas clásicas, la figura del perro va asociada con mucha frecuencia al *Más Allá*.

Sin embargo, el *Urco* posee, a diferencia de todos las creaciones anteriores, la singularidad de que se trata de un ser autónomo que no responde ante los mandatos de ninguna divinidad o ente superior, que reside, por lo tanto, en un reino propio y que se traslada al mundo de los vivos para buscar las almas de aquellos que pasarán a formar parte de sus dominios. Pero, quizás lo más llamativo del *Urco* gallego es que, por el contexto de creencias en el que se envuelve, habita en un espacio socialmente reconocido como sagrado y, por lo tanto, no asimilable con la figura del diablo cristiano como sucede en buena parte de las representaciones enumeradas con anterioridad.

Esto es así porque, según las creencias gallegas, *"el demonio no puede entrar en el mar porque éste es sagrado"*[29] por lo que si los demonios no pueden entrar, *Urco* no puede ser un demonio puesto que además habita en él. Pero es que, con respecto a la sacralidad de la sal y su vinculación con la muerte, "*en sitios como Cotobade era costumbre, nada más morir el difunto, echar sal sobre la cama y contra las paredes para de este modo evitar que allí se detenga el demonio*".[30] Pero si el demonio tiene incapacitada su entrada en el mar, figuras cristianas como los curas tampoco son bienvenidos dentro de este ámbito: "*es mal agüero ver a curas o mujeres al salir del mar; más aún, al sacerdote ni siquiera se le puede nombrar en el mar, es tabú esa palabra.*"[31]

Así pues, parece que estamos ante una realidad alejada del cristianismo y que evidencia un hecho ya conocido como es que la Iglesia supo asimilar con relativo éxito las divinidades situadas en los ámbitos celestes o las divinidades "superiores" a través de mediadores como las vírgenes o los santos, pero no tanto las relativas al inframundo y al ámbito de la muerte. En estos espacios, el cristianismo optó por engrosar sus límites y maldecirlos por medio de la figura de los demonios que serían los encargados de revestir las creencias y rituales de un mundo considerado pagano e identificado como la antítesis de lo que era el dogma cristiano. Sin embargo, antes de seguir profundizando en la figura del *Urco,* será necesario hablar de la *Compaña,* puesto que ambos transitan caminos más comunes de lo que puede parecer a simple vista.

Pese a la idea generalizada que existe en la Galicia actual de la *Santa Compaña* y cuya noción ha traspasado sus fronteras de tal modo que es una realidad conocida y difundida casi como un elemento turístico más, lo cierto es que se trata de una creación del imaginario popular muy cambiante a lo largo del territorio y que presenta como término mayoritario el de *Compaña.* Con todo, a pesar de todas las variantes que posee y de las cuales hablaremos más adelante, se pueden apreciar elementos y componentes comunes que dotan a la *Compaña* de un significado importante para la comunidad, diferente al presente en creaciones similares de otros contextos culturales y en donde la interacción entre el mundo de los vivos y de los muertos es esencial.

En las narraciones de la *Compaña* al igual que en las de *Urco* y en las de los aparecidos en general, se suele seguir una triple estructura: una parte inicial de contacto en la que el integrante del mundo de los vivos toma contacto con el de los muertos; otra de estancia

[29] LLINARES, M. 1990. *Mouros, ánimas... Op. cit.,* p. 106.
[30] BECOÑA IGLESIAS, E. 1980. *La santa compaña...Op. cit.,* p. 16.
[31] LISÓN TOLOSANA, C. 1983. *Brujería... Op. cit.*, p. 390.

o de interacción con el mundo de los muertos; y, finalmente, el momento de hacer memoria de lo acontecido. En la primera parte se nos llena el relato de detalles relacionados con el medio en el acontece el hecho y que tratan de justificar el carácter real del acontecimiento ante la comunidad que escucha el relato y que, no solo forma parte del medio que se describe, sino que además posee las pautas culturales para sancionar lo relatado como verdadero o falso. Se suele incluir en esta parte también detalles como señales visuales y auditivas que permiten hacer el paso de lo real a lo imaginario pero revestido todo de una sensación de autenticidad. La segunda fase, la de la estancia o interacción, pierde en detalles y se nos presenta como una realidad confusa e inexplicable que a veces deja secuelas como los arañazos y golpes de la *estantiga*. Finalmente, el estado de memoria sería el que nos da acceso al relato puesto que se hace desde una posición de cierta lejanía que permite configurar la narración desde la distancia necesaria para la reflexión y la articulación del mismo.

Aquel que ve y/o participa con la *Compaña* y los aparecidos se sitúa entre dos mundos diferentes pero que conviven por fuerzas y umbrales invisibles: el de los muertos y el de los vivos. Por ese motivo la descripción del territorio y del contexto en que se envuelve la visión es la parte más importante del relato puesto que es el que dota de credibilidad o no al mismo. A través del esquema narrativo anterior, el imaginario de la muerte de los aparecidos, ya sea a nivel individual o colectivo, nos presenta a nivel antropológico, tres elementos que explican mecanismos sociales y económicos claves para entender la sociedad del medio rural gallego: la interacción entre el mundo de los vivos y el de los muertos, la territorialidad del fenómeno y la necesidad, por medio del culto a los muertos, de que los vivos sean solidarios entre ellos y refuercen los vínculos del grupo frente a los intereses individuales de las "casas".

La primera de las cuestiones, la de la interactividad entre vivos y muertos, es quizás la más evidente en cuanto que se puede apreciar a partir de la propia existencia de los relatos. Sin embargo, no todo el mundo tiene la capacidad de ver a los muertos. En la mayoría de los casos, esto es una característica que se le otorga a aquel que recibió los óleos de muerto en lugar de los de vivo (bautismo) y que, por lo tanto, no comparte el status de los vivos pero, como tampoco está muerto, no pertenece de facto al mundo de los muertos. Esta posición intermedia le hace ser partícipe de ambos mundos y actuar como nexo de unión entre ellos pero, por otro lado, hace que sea visto como un elemento extraño tanto por la comunidad de los vivos como por la de los muertos. En otras ocasiones, mucho menos frecuentes, la capacidad de interaccionar con los muertos se explica por un error del padrino a la hora de formular el credo el día del bautismo,[32] razonamiento que seguiría pues la misma lógica de falta de integración del recién nacido en la comunidad al igual que en el caso anterior.

La extrañeza de estos personajes dentro del mundo de los vivos se puede apreciar en el hecho de que se trata, normalmente, de personas con acusados rasgos asociales, bien por su comportamiento hacia el grupo o bien por su inhibición con respecto al mismo. Así pues, parece como si aquellos elementos que se niegan a integrarse en la colectividad fuesen escogidos preferentemente para esta socialización en los valores del grupo que se lleva a cabo por medio de los muertos y de lo que profundizaremos más adelante. [33]

[32] GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros do alén. Antropoloxía da morte en Galicia*. Vigo: Xerais, p. 47.
[33] *Ibídem*, p. 279.

En el sentido inverso, cuando estas personas forman parte de la *Compaña,* tampoco aparecen plenamente integrados en los difuntos puesto que se limitan a seguir órdenes, actúan siempre al margen de la comitiva y, a la mañana siguiente, aparecen solos, normalmente, a los pies de un cruceiro: "*al llegar a la casa del que van a visitar el guía se queda en la puerta, de pie, solo, esperando por lo que no puede testificar de lo que en el interior sucede.*"[34] A pesar de estar en el otro mundo en ese momento, su condición de vivo, le impide participar en el transito definitivo del mundo de los vivos al de los muertos.

La separación entre vivos y muertos se aprecia también en los relatos en los que la *Compaña* ofrece comida a la persona viva que la vislumbra ya sea durante la procesión en medio del camino o cuando la *Compaña* se presenta celebrando un banquete en la entrada o en el interior de un cementerio. En este caso, el miembro vivo solo se podrá negar a comer lo que se le ofrece en caso de poseer comida propia. De no ser así, pasará a estar condenado puesto que el hecho de comer algo ofrecido por las ánimas en una encrucijada o en cualquier otro contexto en la que haya muerto alguien implica compartir su estado y pasar a depender de él. Por ese motivo existe la creencia de que es necesario salir con comida en los bolsillos para fingir comer y evitar así que las almas de los difuntos le inviten a uno a alimentarse.

La interacción consiste pues en el hecho de compartir una misma comunidad que conviene mantener unida y en el hecho de formar parte de un mismo espacio porque, como miembros de una misma colectividad, muertos y vivos recorren caminos idénticos. El mundo de los vivos y el de los muertos interaccionan pues, pero están separados y son realidades diferentes puesto que, tal como afirma Lisón, "*los muertos vuelven pero ni habitan ni se quedan, flotan en una bruma; el vivo anda entre ellos, pero no como ellos.*"[35]

La territorialización del fenómeno es el segundo de los elementos claves a los que aludíamos con anterioridad y, en ella, la parroquia se presenta como una realidad vertebradora y en constante referencia. Así, los muertos nunca traspasan los límites de la parroquia a la que pertenecen y las personas que participan en la *Compaña* o a las que se aparecen de forma individual los difuntos, son los miembros de esa comunidad. Tanto es así, que si alguno de los miembros de la parroquia muere emigrada fuera de la misma, la *Compaña* la va a visitar al lugar en el que se encuentre: "*la comunidad iba donde hubiera uno que iba a morir; dicen que si muere uno de aquí, aunque esté en Buenos Aires, iban allí a visitarlo, siempre que le hubieran bautizado aquí*",[36] es decir, que hubiera sido reconocido y presentado ante su comunidad previamente.

Pero más allá de que los integrantes de la *Compaña* y los aparecidos se presenten ante gente de su parroquia y formen parte de ella, la territorialidad de esta creación se ve en que, durante su recorrido nocturno, se van marcando los límites de la misma, de ahí, la importancia de los cruceiros, los cursos de agua y los castros dentro de sus andanzas puesto que sirven de referencia de esas fronteras territoriales. La importancia de los límites parroquiales es tal, que si en caso de tener que traspasarlos por motivos como, por ejemplo, que el muerto se encuentre en una parroquia vecina, tal como muestra un testimonio recogido por Lisón en Obre, la *Compaña* se detiene y cambia de guía: "*la procesión de ánimas no traspasa los*

[34] LISÓN TOLOSANA, C. 1998. *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas*. Madrid: Akal, p. 256.
[35] *Ibídem*, p. 222.
[36] LISÓN TOLOSANA, C. 1979. *Antropología cultural de Galicia.* Madrid: Akal, p. 119.

límites parroquiales; si por alguna especial razón tiene que hacerlo, el feligrés vivo que guía cesa en su función al llegar al dintel parroquial. Allí espera un feligrés vivo, de la parroquia que comienza, para conducir a las ánimas por otros caminos parroquiales (...) *as da noite limitan escrupulosamente sus andanzas nocturnas a las fronteras parroquiales*".[37]

En casos como en el anterior, donde la *Compaña* traspasa los límites que le son propios *"por lo regular no se produce identificación del muerto*"[38] por parte de los que ven a la *Compaña.* Así pues, si los muertos que se aparecen no se corresponden con los antepasados de la comunidad del visionario, no pueden ser reconocidos por éste, elemento que refuerza aún más la territorialización del fenómeno.

De esta forma, los muertos, con respecto a la parroquia, "*recorren sus caminos pero nunca salen de los límites parroquiales en sus visitas a domicilio, límites que reconstruyen y consolidan simbólicamente en cada peregrinaje; activan sus antiguas relaciones vecinales pero solo con los residentes de la parroquia con los que reafirman una unidad orgánica*".[39]

Finalmente, el otro rasgo que, desde nuestro punto de vista, muestra la importancia del territorio parroquial en el imaginario de la muerte es la repetición constante en los relatos de la *Compaña* de tres elementos que configuran la vida espacial, social, cultural y simbólica del campesinado gallego: la casa familiar, la iglesia parroquial y el cementerio. La primera reproduce el linaje y justifica la pertenencia a la comunidad tanto de los vivos como de los muertos. La iglesia, por su parte, sacraliza el tránsito del mundo de los vivos al de los muertos y viceversa y es donde se organiza y se estructura la vida parroquial. Por último, el cementerio actúa como espacio de acogida que reproduce el sentimiento de solidaridad y de pertenencia a la comunidad en el mundo de los muertos de manera idéntica a como sucedía en el mundo de los vivos.

Y de esta forma llegamos quizás al elemento más importante: el mensaje que transmite el imaginario de la muerte de reforzar la solidaridad colectiva de la parroquia frente a los intereses individuales de las casas que la conforman. Si con anterioridad describíamos quienes son los vivos que pueden participar en la visión de los difuntos, en este punto, es necesario hablar de los que componen las procesiones colectivas y de los que se aparecen de forma individual.

Tal como explicó en su día Fraguas[40], la *Compaña* tiene siempre un individuo cojo que, junto a la presencia frecuente de cadenas, tal como alude Mariño Ferro,[41] nos habla del carácter penitencial de la creación. Pero, los cinco miembros indispensables de la *Compaña* que señala Fraguas son: el que lleva la cruz, el del estandarte, el del caldero de agua bendita, el de la linterna o farol (una vela consistente normalmente en huesos de difunto ardiendo) y el de la campanilla. Todos estos personajes tienen en común que, normalmente, pertenecen al mundo de los vivos y que intentarán entregar sus objetos a otro vivo para quedar liberado y condenar a éste a deambular en su lugar en la *Compaña.* Además, nunca pueden mirar atrás y siguen en todo momento las órdenes de las ánimas por medio del control que ejercen sobre sus movimientos por lo que, tal como aludíamos antes, carecen prácticamente de autonomía.

[37] *Ibídem*, p. 122.
[38] GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros... Op. cit.,* p. 42.
[39] LISÓN TOLOSANA, C. 1998. *La Santa Compaña... Op. cit.*, p. 233.
[40] FRAGUAS Y FRAGUAS, A. 1973. *La Galicia... Op. cit.,* p. 54.
[41] MARIÑO FERRO, X. R. 1995. *Aparicións... Op. cit.,* p. 121.

Su presencia se puede dar de manera conjunta (muy poco frecuente); separada, siendo el hombre de la cruz y del farol los más recurridos; o, directamente, no aparecer como sucede en el caso de la *estantiga* puesto que todos ellos son los miembros vivos que acompañan a los muertos, los verdaderos protagonistas de este ámbito.

Si nos centramos pues en los muertos en sí, cuando se presentan de forma colectiva vemos que se tratan de almas de difuntos que vagan por los caminos y límites de la parroquia a la que pertenecen con el fin de avisar de una muerte próxima evitando así que la muerte sea repentina, una realidad de gran preocupación dentro del campesinado gallego; para solicitar ayuda a los vivos con el fin de aliviar su malestar o para salir del purgatorio; o con el objetivo de auxiliar a un miembro vivo de la colectividad a la que pertenece. Sea cual sea el motivo, estamos siempre ante personas que al morir, habiendo faltado a las normas sociales de su colectividad, se ven obligados a interactuar con los vivos de su comunidad para saldar su deuda con la misma.

En cambio, si el difunto aparece de forma individual, tal como expone Gondar, las causas de su presencia suelen ser más amplias:

> "*Para buscar a un vivo, ordinariamente pariente, porque le apena el desamparo en que queda en este mundo; para pedir perdón por un mal que hizo en vida; para castigar el mal comportamiento de los vivos, llegando incluso a veces a provocarles la muerte; para saber cómo va la vida de la aldea y de su familia; para prestar ayuda a un vivo que la necesita; para guiar el comportamiento de los suyos de suerte que se comporten como buenos vecinos y/o eviten problemas familiares; para que los vivos reparen el mal que él hizo: robos, cambios de marcos, etc; para solicitar ayudas espirituales* (misas, responsos)*; para que cumplan promesas que él hizo y murió sin cumplir; en el caso de condenados, para que le rasguen el hábito* (que le impide acceder al infierno)."[42]

De esta manera, se puede apreciar como los muertos actúan como mediadores de conflictos que pueden alterar la vida y la buena convivencia en el mundo de los vivos, bien sea por faltas cometidas por ellos mismos o por faltas que están cometiendo los vivos y que tratan de solucionar. Actúan pues como mecanismos cohesionadores de la comunidad parroquial.

Pero otro hecho que marca esa cohesión del grupo y que, en cierta medida, se relaciona también con la importancia territorial de la parroquia dentro de este imaginario de la muerte, es la relevancia de la cruz parroquial. En palabras de nuevo de Gondar:

> "*El hecho de que la comitiva de muertos utilice la cruz parroquial es señal elocuente de que se quiere destacar esa continuidad vida/muerte, mundo de aquí/mundo de allá; pero, utilizando para esto los símbolos de la colectividad, que es la que se quiere destacar. El grupo, tanto vecinal como familiar, no es nada sin los individuos, necesita de ellos como la Compaña necesita del vivo para que le lleve la cruz; pero, solo cuando el individuo orienta su vida según los mandatos de la colectividad, ésta puede perpetuarse y crecer.*

[42] GONDAR PORTASANY, M. 1982. El mundo de los aparecidos clave para una lectura antropológica de la sociedad gallega tradicional. *El Museo de Pontevedra,* 36, p. 446.

Lo que hacen Compañas y similares con su desenvolvimiento simbólico y figurativo es un esfuerzo por socializar esta actitud de compartir."[43]

La cruz que porta la *Compaña* es la cruz parroquial, es decir, se sitúa más allá de un símbolo cristiano puesto que representa la unión de la parroquia una vez que sus miembros mueren y, el hecho de que la porte un vivo, es un símbolo más de unión entre el mundo de los vivos y el de los muertos y de la continuidad de esa unión una vez finalizada la vida.

Por lo tanto, la eternidad del grupo como colectivo que se da en el mundo de los muertos queda manifestada en la estructura que compone la *Compaña* en cualquiera de sus variantes. En ella, "*el individuo que cometió faltas contra el grupo tiene ahora que purificarse dentro de ese grupo, andar dominado por él, a merced de él, inclusive, como se ve en algunas historias, castigado por él hasta tener pagada la última de sus culpas, esto es, hasta quedar su individualidad, en el sentido de dimensión egoísta, eliminada*."[44] De esta forma, el muerto actúa como referente de la buena convivencia y de la necesidad de remarcar los valores de la colectividad sobre los egoísmos de los individuos reflejados, no tanto, en personas aisladas, sino en la figura de las casas, entendidas éstas como las familias que componen la comunidad a nivel individual. Así pues, el mundo del *Más Allá* no sería otra cosa que la exaltación de los intereses de la comunidad como contrapartida a la práctica de los vivos caracterizada por primar en ellos los intereses de las casas sobre los de la colectividad.[45]

Pero, ¿por qué esa necesidad de orientar parte del imaginario de la muerte a reforzar el territorio de una comunidad, la unidad de sus miembros, tanto vivos como muertos, por medio de la interacción entre sus dos ámbitos? La explicación clásica que se suele dar a las creencias en apariciones de muertos y en contactos entre el mundo de los vivos y el de los muertos, es aquella que supone que la presencia de los muertos entre los vivos sirve de prueba, casi física, de la existencia de otra vida,[46] es decir, que la muerte física no supone el fin de uno mismo ni de un ser querido y, por lo tanto, hace que el sentimiento de pérdida sea más llevadero. Otra explicación, también en clave de esperanza, es la que propone Becoña Iglesias según la cual "*en la Santa Compaña, sus miembros son almas que con el espíritu del difunto darán en los momentos anteriores de su muerte el último viaje por su parroquia*",[47] o lo que es lo mismo, existe la posibilidad de despedirse del ámbito en que uno pasó toda su vida antes de morir.

Sin embargo, y sin excluir ninguno de los argumentos anteriores, las creencias derivadas de la *Compaña* y de los aparecidos nos parece que giran, de una manera tan importante o más, en torno a las características sociales y económicas en las que se ve inmerso el campesino gallego. Así, hay que tener en cuenta que, hasta la reciente llegada de la industrialización y de la intensificación del mundo rural, los medios de subsistencia del rural gallego se caracterizaban por su escasez. Dicha carencia conllevaba, de manera inevitable, una competencia entre cada una de las unidades familiares por obtener la mayor cantidad de recursos posibles originando así tensiones entre los miembros de la comunidad con bastante asiduidad. Las tensiones derivaban, a su vez, en fracturas y, éstas, a la falta de entendimiento

[43] GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros... Op. cit.,* p. 278.
[44] GONDAR PORTASANY, M. 1987. *A Morte.* A Coruña: Cadernos do Museo do Pobo Galego, 5, p. 92.
[45] *Ibídem*, p. 86.
[46] MARIÑO FERRO, X. R. 1995. *Aparicións... Op. cit.,* p. 122.
[47] BECOÑA IGLESIAS, E. 1980. *La santa compaña... Op. cit.,* p. 63.

y de solidaridad entre las casas que componen la parroquia algo que, en un medio donde la participación de todos los vecinos en faenas comunales aportan la mayor parte de los medios de subsistencia de cada una de las familias, supone un problema a nivel social importante pero más grave aún a nivel económico.

Para evitar estas fracturas dentro de estas comunidades, junto a celebraciones como las uniones matrimoniales,[48] los trabajos comunales, las festividades,[49] etc., la forma más eficaz de mantenerlas unidas es mediante el recuerdo de los muertos y de los antepasados de cada una de las unidades familiares. Esto se ejemplifica en todos los rituales que envuelven a la muerte en Galicia, desde el velatorio del muerto, los banquetes y el reparto de comida, normalmente de pan, que se celebran en la casa del difunto y a los que acuden todos los miembros de la comunidad, pasando por el propio entierro hasta las misas celebradas en recuerdo de su alma pasado el día de la inhumación y que vuelve a reunir a toda la parroquia.

De este modo, la competencia, que fue el marco de referencia de la vida cotidiana, aparece, a través de la muerte, invertida en el marco de la solidaridad[50] como un medio de mantener unida a una comunidad que necesita la suma de cada uno de los miembros que la integran para subsistir en un medio con escasos recursos para el total de la población y con una competencia elevada derivada del interés de cada una de las casas por obtenerlos.

Pero como anunciábamos al inicio de nuestro comentario sobre la *Compaña,* ésta es una realidad demasiado rica como para quedarnos con las características generales y las consecuencias antropológicas que de ellas hemos podido enunciar. Así, se estima que existen en torno a una treintena de términos para referirse a la *Compaña* y cada uno de ellos se distribuye por zonas geográficas distintas (ver Mapa I) y con características y rasgos diferenciados aunque la inmensa mayoría, a diferencia del *Urco,* claramente cristianizados. Los más recurrentes son la *estadea o estantiga; as da noite;* la *semuldanza o semudanza; as ánimas* que es la que comúnmente se denomina como *Santa Compaña* y la visión más conocida fuera de Galicia y en los territorios gallegos donde apenas se constata su existencia dentro del imaginario popular;[51] el *acompañamiento, señal, cita, visión o sacramentos;* y la *compaña, as xans, compañía* o *santa compañía.*

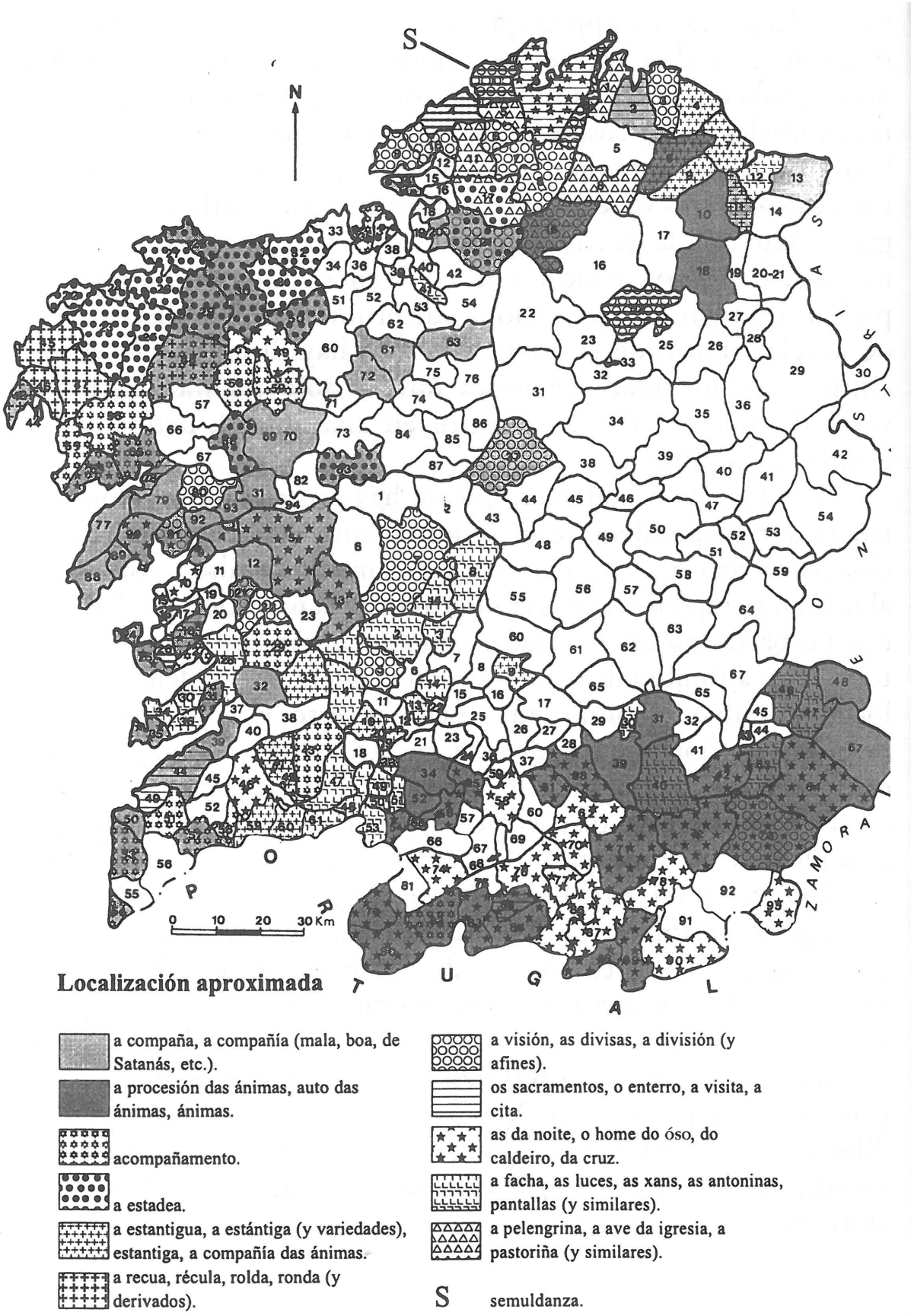
---

[48] Las uniones matrimoniales en la Galicia rural se caracterizaban, hasta hace bien poco, por su tendencia a la endogamia motivada por unos enlaces que se efectuaban dentro de los límites parroquiales y con la pretensión de evitar una posible pérdida del patrimonio de cada una de las casas que conformaban la comunidad. En palabras de García Ramos: *"las gentes del campo en Galicia se caracterizan por una endogamia consuetudinaria; los enlaces se celebran entre los vecinos de los lugares o rueiros, y a lo más llegan los amoríos en extensión geográfica a los límites parroquiales, que raras veces traspasan. Estiman los vecinos las mujeres como algo propio, que nace en el lugar y allí debe quedar."* (GARCÍA RAMOS, A. 1912. *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la Región Gallega*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, p. 19).

[49] Las festividades realizadas en torno al patrón de la parroquia suelen hacerse a modo de exaltación de los valores y características del territorio y de la gente de esa comunidad, hasta el punto de incluir en los festejos enfrentamientos físicos o simbólicos con los miembros de las parroquias vecinas entre las que, las más usuales, son las *regueifas* entre jóvenes derivadas, normalmente, por el intento de cortejar a mujeres de parroquias diferentes. Festividades como la del "año viejo" de Becerreá o las "mascaradas" de la Estrada son otros ejemplos de fiestas que reafirman los límites de la parroquia y que refuerzan el sentimiento de unión de sus miembros. (*Ibídem*, p. 18.)

[50] GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros... Op. cit.*, p. 280.

[51] Tal como se aprecia en el mapa elaborado por Lisón donde se representa una localización aproximada de las variantes de la *Compaña* (Mapa I), la zona central de la provincia de A Coruña y la provincia de Lugo, a excepción de la *Mariña lucense,* son territorios en los que no se constata la creencia en ninguna de las manifestaciones de la *Compaña* y tampoco de enfermedades derivadas de la interacción con los muertos como el *aire del muerto* (LISÓN TOLOSANA, C. 1998. *La Santa Compaña... Op. cit.*, p. 64).



Mapa I. Fuente: LISÓN TOLOSANA, C. 1998. *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas*. Madrid: Akal, p. 64.

Si hablamos de *estadea* o *estantiga* estamos ante un grupo de espíritus malignos asociados al diablo y al galope en caballos. Su forma de actuar recuerda en gran medida a la de las brujas y meigas, que se reconocen por llevar luces, velas, hacer ruidos, gritos, provocar truenos, temblores y también por emitir sonidos de cadenas. Utiliza como guía a los caballos, a los perros y, con frecuencia, a la figura de la *Peregrina* y de la zorra que escupe fuego, creaciones de las cuales hablamos con anterioridad al referirnos a *Urco*. Sus salidas tienen lugar de noche pero son poco frecuentes y con motivo de castigar físicamente a alguno de los vecinos. La procedencia o el lugar desde el que parte es en ellas desconocido.[52]

Por otro lado, si nos referimos *as da noite,* hablamos de una procesión de muertos que portan luces y hacen ruidos con una campanilla, mediante susurros o bien por medio de rezos. En esta variante aparece como guía la figura de la *cadeliña* (semejante a la *Peregrina*), el hombre de la cruz y/o el hombre del caldero con agua bendita. Como todas, se trata de una figura nocturna que saldría desde el cementerio hasta la casa del que va a morir con el objetivo de anunciarle su muerte.[53]

Con respecto a la *semuldanza* o *semudanza*, ésta sería el grupo compuesto por los muertos de la parroquia que, con ruidos, gritos, música (en caso de si el que va a morir es un niño sobre todo), llaman a la puerta de la casa del que va a fallecer. Se presentaría pues antes de la muerte de algunas personas y su objetivo sería, al igual que en el caso anterior, el de anunciarle su fallecimiento.[54]

Otra variante es la del grupo de *as ánimas,* la *Compaña* propiamente dicha, es decir, la recua o la rolda que no sería otra cosa que la procesión de ánimas de difuntos que se presentan en procesión portando luces, velas y haciendo ruido acompañados, muchas veces, de una campanilla. Ésta tendría como guía al hombre de la cruz, saldría todas las noches desde el purgatorio hasta la iglesia y su objetivo sería cumplir una penitencia.[55]

Por otra parte, las denominaciones de *acompañamiento, señal, cita, visión o sacramentos*, designan al grupo compuesto, ya no por muertos, sino por los vivos de la parroquia que simulan un entierro que tendrá lugar en un momento futuro. Se presentan con luces, velas o faroles y haciendo ruido. Su procesión saldría del cementerio y se dirigirían a la casa del que va a morir en los momentos previos a su muerte para anunciarle su fin.[56]

Finalmente, la *compaña, as xans, compañía o santa compañía* serían el grupo de muertos de la parroquia que se presentan simulando un entierro. Tienen una cierta analogía con la figura de las brujas y las meigas y se reconocen por las luces, velas o faroles además del ruido que hacen, el sonido de la campanilla y los susurros que emiten. Posee como guía al hombre del hueso, de la vela o la facha (procedente del hueso de un difunto) y sus acciones tienen lugar de noche, en el momento en que un vecino va a morir con el objetivo de anunciarle su muerte. En principio, su salida se produce desde el cementerio parroquial y se dirige a la casa del que va a morir o a la iglesia parroquial para simular su entierro.[57]

En todas estas variantes, la estructura de los relatos así como su transcendencia y sentido antropológico explicado con anterioridad se mantiene. Lo que cambia es la forma en

[52] *Ibídem*, p. 151.
[53] *Ibídem.*
[54] *Ibídem*.
[55] *Ibídem.*
[56] *Ibídem.*.
[57] *Ibídem*.

la que los muertos se aparecen e interactúan con los vivos. De todas ellas, la *estantiga o estadea* es, sin duda, la que más especificidades presenta hasta el punto de poseer el 67 % de sus elementos como únicos y no compartidos con el resto de las variantes si descontamos los rasgos sensoriales, propios, congruentes y obvios de un fenómeno nocturno.[58]

Si observamos de nuevo el mapa elaborado por Lisón en el que se representa una localización aproximada de cada una de las variantes de la *Compaña* (Mapa I), apreciamos que la *estantiga o estadea* se extiende por los puntos más occidentales de Galicia, apareciendo después de manera aislada y entre otras manifestaciones por diferentes puntos de la costa. Resulta pues significativo el hecho de que la variante con más rasgos diferenciados y alejados de esa visión de procesión de muertos cristianizada coincide con el ámbito de influencia de *Urco,* hasta el punto de compartir atributos y que figuras asimiladas por éste formen parte de su presencia al igual que en variantes próximas en el espacio como son *as da noite.*

Está claro que los rituales y las creencias que se desarrollan en un ámbito marítimo no son aplicables a las comunidades del interior y que, a su vez, los rituales de las montañas tampoco se pueden trasladar ni al mar ni a las poblaciones de los valles, entre otras cosas, porque responden a necesidades, preocupaciones y problemas diferentes que requieren de soluciones simbólicas específicas. En el caso del imaginario de la muerte gallego, esto se ve de manera muy clara pasando de una zona oriental donde las referencias a apariciones de muertos son prácticamente inexistentes, a una zona centro-meridional donde prima la visión de la *Compaña* como esa procesión de almas del purgatorio cristianizada, a una zona costera donde esta representación, bajo la forma de *as da noite,* la *estantiga* o la *estadea,* identificadas muchas veces con las brujas, es decir, con personajes demonizados, comparte ámbito con otro personaje de ultratumba como es el *Urco,* con el cual llega a confundirse en no pocas ocasiones como resultado de compartir, no solo el espacio, sino también sus atributos. Veamos algunos ejemplos.

En la zona costera de Lourizán, Becoña Iglesias recoge el siguiente testimonio en el que se observa como existe una cierta confusión entre la *Compaña* y el *Urco* en una zona en la que, como señalamos con anterioridad, la creencia en el *Urco* se constata a través de diversas variantes:

> "*¿Y usted como es que no duerme abuela? Aún he de sentir pasar la Compaña. ¿La Compaña?, le digo yo ¿Y que es eso abuela? Pues mira, le llaman la Compaña pero no es eso hija mía, no son gente muerta, ni es... es el Urco, y debe ser como una ternera y dan tres voces y después lleva los perros a ladrar, detrás de la ternera, los perros a ladrar. ¡Llame por mí que lo quiero ver! Pues calla (le contestó su abuela) que cuando lo sienta te voy a llamar. Y efectivamente, llamaba por mi, despierta hija mía, y sentía, no sentía, los tres gritos, pero sentía el último ¿entiendes?, gritaba tres veces como si fuera una vaca, pero muy grande. Y después yo me quería levantar y mirar la ventana. ¡Ay, no te levantes de la cama, no vayas mirar! Y yo también sentía, y después llevaba aquel rebaño de perros ladrando, ladrando. Ella decía entonces que era la Compaña pero que no era gente, que no era gente, que eran perros con ese animal, solo que claro que te*

[58] *Ibídem*, p. 156.

acostumbras, que él era grande (el ternero) como si fuera un ternero daba aquellas voces."[59]

En otras zonas como Laza, Aldán, Lorenzana o Reboredo, la *Compaña* aparece como una procesión de almas guiadas por la figura de un perro negro que arrastra cadenas[60] y otras veces se identifica directamente con la figura de la *Peregrina*. En estos casos, se ve como la confusión da lugar a la incorporación de las dos creencias en un mismo relato. Un ejemplo recopilado por Lisón en Aldán nos ilustra este hecho: "*Dicen que ven el pendón, sienten la campanilla, y ven mucha gente, ven los curas; esto es la Compaña cuando se ve todo esto. Y un perro negro va delante de la campanilla, y mucha gente; un perro grande, bravo, terrible, guía a la Compaña. Eso es señal de que va a morir uno.*"[61] En Camariñas, el mismo Lisón, nos muestra otra evidencia de lo anterior: "*una vez oí ruido de cadenas rrr, rrr junto al atrio, cerca del cementerio. Si tengo más miedo y echo a correr: era la récula* (*Compaña*) *pero ví que era una bestia que arrastraba una cadena.*"[62]

Pero quizás la conjunción de ambas creencias adquiere mayor relevancia en una zona tan enigmática como son las Islas de Ons, habitadas por lo menos desde la Edad del Hierro como así testifica el castro que posee. En esta localidad la creencia explica que la *Compaña,* entendida como una procesión de muertos guiada por perros, viene volando desde la localidad de Noalla (próxima a la playa de la Lanzada, en O Grove) y se dirige hasta el Centulo, que es el promontorio situado al Norte de la Isla. Desde este punto iría caminado por las playas de la isla hasta el cementerio donde desaparecería bajo la tierra.[63] De esta manera, en la isla vemos una conjunción de características propias de la *estantiga* y la *estadea,* combinadas con la visión de la procesión de muertos y las características de *Urco*, lo cual no se limita a la presencia del perro en la procesión sino a situar a la *Compaña* como un elemento marítimo que, más allá de pasear por la playa, en algunos relatos se sitúa dentro del propio mar: "*Yo vi la Compaña en el mar, y tened cuidado no vaya a morir alguien*"[64] o "*En cierta ocasión un marinero de Ons vio cómo la Compaña procedía del mar penetraba en la playa dos Cans* (zona Este de la isla) *y traían un ataúd."*[65]

Queda pues manifestado como, en la medida en que avanzamos hacia el occidente y a la zona costera, las creencias de *Urco* y *Compaña* no solo se confunden sino que además combinan sus elementos entre sí puesto que, al fin y al cabo, comparten el mismo ámbito del imaginario de la muerte.

Antes de finalizar este apartado relativo a las creencias, nos parece interesante aludir a otros dos aspectos recurrentes en torno a la muerte en Galicia, presentes también en los relatos de las creaciones descritas hasta ahora: la necesidad de aislarla por parte de los vivos en el momento en que se produce y su vinculación con las corrientes de agua.

---

[59] BECOÑA IGLESIAS, E. 1980. *La santa compaña... Op. cit.*, pp. 137-138.
[60] LISÓN TOLOSANA, C. 1998. *La Santa Compaña... Op. cit.*, p. 85.
[61] *Ibídem*, p. 142.
[62] *Ibídem,* p. 205.
[63] ALONSO ROMERO, F. 1981. Los orígenes del mito de la Santa Compaña en las islas de Ons y Sálvora. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, **XXXIII** (96-97), p. 289.
[64] *Ibídem*, p. 290.
[65] *Ibídem*, p. 293.

La muerte, como hemos visto hasta hora, es una realidad cercana y próxima dentro del imaginario tradicional gallego pero también es una realidad temida por los problemas que puede acarrearle a los vivos. Uno de estos problemas se pudo intuir cuando hablamos de como el mundo de los muertos ayuda a mantener unida a la comunidad de los vivos y en solidaridad entre ellos. Las peticiones que los muertos pueden realizar a los vivos, en ocasiones, suponen emprender acciones moralmente mal vistas, como, por ejemplo, abrir ataúdes para romper el hábito que le impide al muerto acceder al infierno, o acciones que pueden suponer la ruina de una familia puesto que puede tratarse de peticiones relacionadas con el pago de misas, pago de deudas, donaciones, etc.

Junto a estos problemas, otro de los motivos por los que la presencia del muerto causa temor, es la capacidad que tiene de traspasar su estado a los vivos por medio fundamentalmente, del *aire de difunto* o *aire de muerto*, que paradójicamente, suele afectar más a los seres más próximos al óbito puesto que, tal como recoge Gondar en uno de sus trabajos: "*cuanto más te quiso en vida un muerto, más peligro hay de que te quiera llevar con él.*"[66] La forma de contraer el *aire del muerto* es estando próximo al propio difunto ya que se puede introducir en los vivos donde el moribundo exhala el último suspiro, en el velatorio, en el lado donde el ataúd proyecta su sombra, donde se puede recibir el aire que despide el ataúd al ser movido en su conducción o donde estuviera depositado el muerto durante un cierto tiempo.[67] Pero también se puede coger de una manera indirecta por medio de actos como el de tocar las ropas del difunto o por estar durmiendo en el momento en que se produce la procesión del entierro y ésta pasa al lado de la casa.[68]

Pese a que es una enfermedad que puede afectar a todo el mundo, existe una cierta tendencia a que afecte a niños, enfermos y mujeres, sobre todo, si están embarazadas y también a los animales de la casa. De ahí que en muchos lugares, al salir el cadáver de su domicilio, levanten a las personas enfermas que están encamadas, saquen a los niños para otra casa y echen a los animales de las cuadras.[69]

La enfermedad se contrae pues por establecer un contacto con el mundo de los muertos que genera un desequilibrio que es necesario solucionar por medio de una nueva interacción que devuelva ese *aire* al mundo al que pertenece. De este modo, una forma de curarlo sería acudiendo, pasada la medianoche, al cementerio y ponerse en frente al nicho del muerto que transmitió el *aire*; ir junto a una persona que este muriendo y pasárselo;[70] o por medio de rituales de diversa índole[71] que se desarrollan en los cruceiros de las encrucijadas, sitios donde tradicionalmente se cree que el mundo de los vivos y de los muertos se comunican entre sí.

Así pues, podemos apreciar que la muerte en el imaginario gallego, pese a ser una realidad cercana con la que se interactúa debe también ser aislada para evitar el contacto con ella, bien porque puede ocasionar problemas de cariz socioeconómico a los vivos, bien por el temor a compartir su estado.

---

[66] GONDAR PORTASANY, M. 1987. *A Morte... Op. cit.*, p. 72.
[67] GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros... Op. cit.,* p. 173.
[68] BECOÑA IGLESIAS, E. 1980. *La santa compaña... Op. cit.*, pp. 145-147.
[69] FRAGUAS Y FRAGUAS, A. 1973. *La Galicia... Op. cit.*, p. 62.
[70] BECOÑA IGLESIAS, E. 1980. *La santa compaña... Op. cit.*, pp. 147-149.
[71] Ver casos como los documentados en la comarca del Xallas o en San Cristovo de Mallón en QUINTÁNS SUÁREZ, M. 2006. *O Outro Mundo na cultura popular galega*. A Coruña: Tres Ctres, pp. 173-178.

Llegados a este punto, el último de los temas que trataremos en este apartado será el de la vinculación de la muerte con las corrientes de agua. Al igual que en otras creaciones del imaginario popular gallego, el agua se presenta siempre como un elemento clave y tanto puede servir como morada o medio por el cual se desplazan los seres simbólicos o como un elemento de curación aunque, como veremos en el caso de la muerte, también de enfermedad.

El agua, al igual que los caminos y sus encrucijadas, conforma una superficie privilegiada sobre la que observar los miembros del *Otro Mundo* y en donde establecer contacto con ellos como así muestran los siguientes relatos:

> "*Al meterme en la cama le dije a mi mujer que por la mañana no fuera lavar la ropa al río – como tenía costumbre-, porque habría una muerte. Estaba convencido de que aquella luz* (vista sobre el río) *anunciaba un difunto*".[72]

> "*Durante los tiempos de la Guerra, a la hija de Remigia se le metió un espíritu en el cuerpo. El espíritu decía que se le metió en ella cuando estaba lavando en el río*".[73]

> "*Siendo yo una niña, un día que salimos de noche de la novena, en lo alto de la cuesta de Santa Justa vimos andar la luciña sobre el río. No la miramos fijamente, por miedo a que viniera hacia nosotros. Pero al llegar a casa de Gaia, que está al final de la cuesta, entramos para poder mirar desde la ventana. Entonces la luciña vino atravesando los prados y golpeó contra los cristales, haciéndonos temblar de miedo. Tanto nosotros como los de la casa nos pusimos a rezar por aquella alma en pena. Poco a poco la luciña se fue marchando hacia el río, para seguir viajando entre as Pontellas e o Río do Portamós. En los siguientes días de novena volvimos a ver la luciña río abajo, río arriba. Pero ninguno se atrevió a fijar la vista en ella*".[74]

> "*Había aquí una vecina que, un día fue a buscar agua al río y le pasaban unas luces por encima del hombro, moviéndose y volviendo para el agua. Y no se sabía lo que era. Aunque, ella decía que era el alma de un muerto que dejara una cosa mal hecha y que estaba penando por ella*".[75]

En todas estas narraciones el agua aparece como un nexo de unión entre el mundo de los vivos y el de los muertos hasta el punto de poder pasar *aires de muerto* o penetrar en los vivos a través de ella. Pero sobre todo, es una vía a través de la cual los muertos y sus almas viajan y se mueven por el mundo de los vivos como si de una puerta al *Más Allá* se tratara de una forma parecida a como lo hace la encrucijada.

En este sentido, si para curar el *aire de difunto*, tal como veíamos, se solía recurrir a las encrucijadas y a los cruceiros, existe otra costumbre relacionada con el agua y que busca un fin similar: el bautismo prenatal. Éste consiste en que, para evitar que a una mujer le

[72] MARIÑO FERRO, X. R. 1995. *Aparicións... Op. cit.*, p. 32.
[73] GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros... Op. cit.*, p. 208.
[74] MARIÑO FERRO, X. R. 1995. *Aparicións... Op. cit.*, p. 59.
[75] GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros... Op. cit.*, p. 168.

nazcan los hijos muertos, se le administra el sacramento del bautismo bajo un puente que, normalmente, tiene un cruceiro situado en el medio.

Dicha práctica aparece testimoniada y explicada de manera completa en un documento de la diócesis de Tuy en 1719 y versa de la siguiente manera:

> *"Desde algunos dias ahesta pte llego â nuestra noticia el intolerable abuso y herror que algunas mugeres que han sperimentado malos partos vian y ejercen pareciendoles ser remedio para tener sucesion y parir felixmente; el que allandose en cinta quando cognoscen que el feto hesta ya animado, el hir â um Puente aguardando alli el primer hombre o muger que por accidente pasa por el Referido puente, elqual eligen por compadre y hazen que eche um poco de agua de la que lleva el rio que pasa por dicho Puente por la Caveza y Cuerpo de la mencionada muger preñada deciendo al mesmo tiempo la forma del Sacramente de Bautismo; Siendo tanta la ignorancia queles parece que con hesta deligencia han de conseguir y lograr buen parto y que el feto queda Bautizado."*[76]

Un ritual que se expresa pues mediante un lenguaje cristiano pero que parece que busca una interacción con los muertos a través del agua para que protejan al que va a ser un nuevo miembro de la comunidad puesto que, al fin y al cabo, otra creencia gallega también afirma que "*los difuntos, antes de morir, van visitar a todas las mujeres embarazadas de la familia.*"[77] La relación entre esta costumbre y el ámbito funerario parece más evidente si tenemos en cuenta que en el bautismo prenatal, el agua que cae sobre el vientre de la madre, es un agua mezclada previamente con sal,[78] una substancia de carácter sagrado en Galicia y, como vimos, vinculado a rituales y creencias relacionadas con la muerte.

Analizados y descritos los fenómenos y creaciones vinculados con el imaginario de la muerte del noroeste peninsular, nos dispondremos en los siguientes apartados a tratar de vislumbrar una explicación histórica del mismo que nos permita documentar una continuidad a lo largo del tiempo de las creencias que componen su esencia. Solo de esta manera, podremos utilizar algunos de sus elementos para iluminar aquellos períodos históricos en donde la religiosidad y los cultos relacionados con la muerte se encuentran aún bajo el umbral de lo prácticamente desconocido.

3.2. La interpretación histórica tradicional: de la *caza salvaje* a *Erisictón*

Si bien es cierto que a la figura del *Urco* nunca se le ha tratado de dar un origen histórico de manera independiente, si es el caso de la *Compaña,* sin duda por tratarse de una figura que combina a la vez elementos paganos con atributos claramente cristianos. De entre las interpretaciones que se le han dado por parte de la historiografía, dos son las más

[76] BANDE RODRÍGUEZ, E. 1997. Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego. *Cuadernos de Estudios Gallegos,* **XLIV** (109), pp. 321-324.
[77] GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros... Op. cit.*, p. 38.
[78] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros no imaxinario popular galego.* Santiago de Compostela: Universidade, p. 55.

recurrentes y destacadas: la que sitúa su origen en el mito de la *caza salvaje* y la que ve en la *Compaña* un reflejo del mito de *Deméter* y de *Erisctón*.

La primera de ellas tiene un origen indoeuropeo y se relaciona con el mito de *Odín*. Tal como explica Lisón:

> "*En el siglo X se había consolidado ya, después de centurias de gestación entre los pueblos germánicos, una peculiar mitología épico-guerrera presidida por Tîwaz supremo dios de las batallas. Wotan, rey entre los muertos, suplantó a Tîwad y dirigió a las almas, en viaje nocturno, al otro mundo. Wotan, a su vez, precedió a Odín, dios de la guerra, de los muertos y de la inspiración. Éste adquirió, por su parte, de Wotan el rol de psychopompos: a la noche, volando o a caballo por el aire guiaba a las almas de los muertos que en procesión nocturna se dirigían de éste al otro mundo. Poco más tarde, Odín viene ya asociado en el folclore germano a la leyenda de la Wilde Jadg o caza salvaje (wild hunt, chasse sauvage), conocida también como exercitus antiquus, esercito furioso, Wüstichend Heer, mesnie furieuse, mesnie Hellequin en España, Italia, Alemania, Inglaterra y Francia, espacio geográfico que, bajo esta dimensión narrativa, configura una vasta área cultural. El psychopompos Odín fue pronto cristianizado pasando a ser el demonio quien con estrépito y terror, guiaba a la procesión nocturna de muertos camino de su mansión eterna.*[79]

Sin embargo, este mito germano presenta pronto variantes y en el *Canon episcopi* del abad R. de Prüm, datado en el siglo X igualmente, ya se recoge una tradición popular según la cual un ejército de muertos recorría por la noche las regiones capitaneadas por mujeres endemoniadas y capitaneadas por la diosa *Diana*.[80] Para el caso gallego, esta variante enlaza para autores como Lisón con el término empleado en ciertas zonas de Ourense para referirse a la *Compaña* como son *xaira, xans* o *Jâns*[81] que podrían aludir al término *xaira*, es decir, la forma más antigua que se conoce para denominar a la cabalgada de *Diana.*[82] Además, el culto a dicha diosa está constatado en época romana en el noroeste peninsular gracias a la conservación de diversas aras localizadas en Porto do Son, Moimenta y en el Monte Louredo.

Pero para los historiadores y antropológos que más se inclinan hacia un origen de la *Compaña* en la mitología clásica grecolatina, junto a la existencia de figuras como *Hécate,*[83] el mito de *Deméter* y *Erisictón,* contenido en el himno que Calímaco le dedica a la primera, adquiere una mayor relevancia. Dicho himno narra la desgracia de *Erisictón,* un héroe tesalio que en un acto de *hybris* decide talar junto a sus hombres las encinas que componían el bosque sagrado de *Deméter*. Tras un aviso de *Nicipa,* la sacerdotisa elegida por su ciudad, *Erisictón* continúa con la profanación del bosque alegando que debe construir con su madera

[79] LISÓN TOLOSANA, C. 1998. *La Santa Compaña... Op. cit.*, p. 19.
[80] LISÓN TOLOSANA, C. 2012. *Teoría... Op. cit.*, p. 189.
[81] Términos recogidos ya en el *Catálogo* elaborado por Martín Sarmiento en 1745.
[82] LISÓN TOLOSANA, C. 2012. *Teoría... Op. cit.*, p. 189.
[83] Divinidad afín a Ártemis que, aunque su culto fue sufriendo diferentes significados y connotaciones a lo largo del tiempo, se la vincula con el mundo de las sombras, la hechicería y la capacidad de presentarse como diferentes animales entre los que se encuentra el perro. Es la diosa que presidiría las encrucijadas, lugar en las que se levantan sus estatuas en forma de mujer con triple cuerpo o bien tricéfala y a los pies de la cual se depositarían ofrendas del mismo modo que se hace aún hoy en los cruceiros gallegos. (GRIMAL, P. 1981. *Diccionario de mitología griega y romana.* Barcelona: Paidós).

una mansión en la que poder realizar convites con sus compañeros. Ante su soberbia hacia los dioses, *Deméter* intercede diciéndole: "*Sí, sí, construye tu mansión, perro, más que perro, donde celebres tus banquetes, pues festines continuos vas a tener por fin*".[84] Tras estas palabras, al impío *Erisictón,* "*le inculcó de inmediato un hambre insoportable y feroz, tenaz, ardiente, y consumíase con ese prolongado sufrimiento. Desgraciado él, comiera lo que comiera, de nuevo lo invadía el ansia de tanto más*".[85] Una vez acabados todos los recursos de los que disponía la familia del tesalio, Calímaco explica como "*el vástago del rey buscó asiento en las cruces de los caminos, mendigando los restos del yantar y cuanto por impuro se desecha*".[86]

En el relato de Calímaco pues, se nos muestran varios elementos tratados cuando abordamos el tema de la *Compaña* como son la procesión de almas malditas, el tema de la encrucijada y su vinculación con la comida que puede entrar en relación con esos relatos que muestran a la *Compaña* celebrando banquetes u ofreciendo alimentos a los vivos para que compartan su estado.

Con todo, tanto en el caso de la *caza salvaje* como el del himno de *Deméter,* sus características muestran un paralelismo solo parcial de la *Compaña* y además centradas casi en exclusiva en la variante relacionada con la procesión de almas en pena que vagan por los caminos y tienen en las encrucijadas un nexo de unión fundamental con los vivos. Variantes más específicas y con atributos distinguidos como la *estantiga,* la *estadea* o *as da noite* con elementos semejantes a *Urco,* salvo en el caso donde el mito germano sitúa a los difuntos como seres que vuelan o cabalgan por el aire pero aludiendo al caso de *Wotan* y no al de *Odín,* figura sobre la que se crea el mito de la *caza salvaje*; no se encuentran un reflejo directo. Así pues, vincular las creencias inseridas en el *folklore* actual del noroeste peninsular con mitos como los expuestos en este apartado nos parece una solución que no explica la realidad del fenómeno de una manera completa y que tampoco se corresponde con la realidad.

Por otra parte, en los últimos años, autores como Bermejo, han aludido a una posible vinculación entre un culto "castreño-romano" como es el de los *Lares Viales* con formas del imaginario popular gallego como es la propia *Compaña.* Con todo, el hecho de no consultar y rastrear el fenómeno y la evolución de la creencia durante el período medieval y moderno, le impidieron extraer unas conclusiones definitivas.

En las siguientes páginas intentaremos ver como la *Compaña* se fue revistiendo de un carácter cristiano para poder vislumbrar si detrás de esos atributos se esconde una creencia concreta y si puede corresponderse a elementos como los *Lares Viales* anunciados por Bermejo o a otros diferentes.

3.3. Los condenados al purgatorio y el impulso cristianizador del siglo XVII

Dentro del proceso de cristianización del noroeste peninsular, cuatro son los momentos que tradicionalmente se han considerado como de mayor importancia: el primero tiene lugar en época paleocristiana dentro del contexto de lucha contra el priscilianismo y en un momento, el de la construcción del reino suevo, donde la Iglesia se situó como un

[84] CALÍMACO, *H. VI,* 63-65.
[85] CALÍMACO, *H. VI,* 66-68.
[86] CALÍMACO, *H. VI.* 114-115.

elemento estructurador y organizador de un territorio en donde la caída del elemento integrador que había sido en su día el imperio romano, había potenciado el localismo de las diferentes comunidades del territorio;[87] en relación con lo anterior, la segunda etapa se sitúa en la época alto medieval con la formación del sistema parroquial actual; luego vendría la contrarreforma del siglo XVI que, en el caso gallego, adquirirá gran importancia en el siglo XVII; y, finalmente, el cuarto momento se sitúa en el siglo XIX, cuando el miedo a la laicización de la sociedad llevó a la Iglesia a retomar sus esfuerzos por estar presente en el territorio gallego.[88]

Para el caso del imaginario de la muerte, de todos estos períodos, quizás el más importante sea el de la Contrarreforma que llevó a que en el siglo XVII se viera a la muerte y a la *Compaña*, entendida como una procesión de almas del purgatorio, con los atributos que estarán presentes en la variante mayoritaria y más difundida de ésta: la de *as ánimas* que derivará en la conocida como *Santa Compaña*.

En palabras de González Lopo, en Galicia, a lo largo de la Edad Moderna se asiste a "*una pugna entre una jerarquía eclesiástica que quiere imponer unas normas de conducta basadas en la más estricta moral cristiana, y una masa de fieles que intenta por todos los medios preservar un estilo de vida –de ancestral origen la mayor parte de las veces- que a su juicio no choca con los preceptos que todo creyente debe observar* (...). *En esta lucha los laicos contaban con un firme aliado, cuya tolerancia explica la permanencia de determinadas situaciones a través del tiempo: el clero rural.*"[89] Esta situación se debe a que el bajo clero, aquel que regentaba las parroquias y el que más estaba en contacto con el pueblo, procedía y se formaba en las bases culturales del campesinado por lo que participaba también del mismo pensamiento simbólico y cultural que, por otra parte, seguía reproduciendo puesto que su formación religiosa era escasa y tampoco existían unos mecanismos eficaces, por parte de un alto clero distante y ausente, de erradicar sus comportamientos hasta bien entrado el siglo XVIII.

Pero en esta lucha, la Iglesia utilizará la muerte y las creencias que había en torno a ella para domesticar, de una vez por todas, a la cultura popular gallega. Será así como se intenten erradicar las familiaridades y la complicidad hacía ella para imponer en su lugar una aceptación resignada y de sumisión ante una realidad inevitable.[90] Para ello, se hará hincapié, ya en el siglo XVI, en suprimir costumbres arraigadas como la celebración de comidas de difunto que en algunos casos se celebraban en el propio altar de la iglesia. Dichas celebraciones dejarán de ser colectivas y a ellas no asistirán los párrocos, razón por la cual la Iglesia dejará de perseguirlas pero, no obstante, se mantendrá en un espacio físico más reducido, más concreto y temporalmente más limitado como son y, como vimos con anterioridad, los velatorios.[91] Sin embargo, donde más interés pondrá la Iglesia en su misión de cristianizar esas costumbres y en donde más éxito alcanzará, será en revestir con atributos

[87] DÍAZ, P. C. 2011. *El reino suevo (411-585).* Madrid: Akal, p. 192.
[88] ARIZAGA CASTRO, A.; AYÁN VILA, X. M. 2007. Etnoarqueología del paisaje castreño: La segunda vida de los castros. En: GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. *Los pueblos de la Galicia céltica.* Madrid: Akal, p. 512.
[89] GONZÁLEZ LOPO, D. 1996. Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **7-8**, p. 413.
[90] DUBERT, I. 2007. *Cultura popular e imaxinario social en Galicia.* Santiago de Compostela: Universidade, p. 129.
[91] *Ibídem*, p. 111.

cristianos las creencias que las dotaban de sentido y, para ello, dos serán las armas utilizadas y cuya extensión y generalización en Galicia tendrá lugar en el siglo XVII: el purgatorio y la construcción de cruceiros y petos de ánimas.

Si bien es cierto y, como veremos más adelante, que el purgatorio en el contexto de la Europa occidental apenas aparece en la opinión común antes de mediados del siglo XVII, a partir de este momento, se volverá una realidad popular coincidiendo con la expansión de lo que Ariès define como la "tumba del alma",[92] es decir, aquella que sitúa el alma como el elemento esencial de la personalidad de un ser. Esta concepción hará que se difundan prácticas como la celebración de misas por los difuntos con el fin de salvar sus almas del purgatorio o la extensión del hábito franciscano como mortaja, elementos todos que muestran como en este siglo el cristianismo, tras muchas reformas, había logrado imponerse culturalmente sobre el legado de la muerte en la cultura popular, aunque solo fuera en sus caracteres externos. De esta expansión de ideales asociados al purgatorio surgirán dos imágenes recurrentes en los relatos de aparecidos en Galicia como son el alma del difunto que solicita al vivo que le rajen el hábito de San Francisco para poder acceder al infierno y dejar así de penar por los caminos del purgatorio y, por otro lado, esos muertos que solicitan a los vivos la celebración de más misas para la salvación de su alma.

Pero, ¿por qué alcanza tanta importancia en este momento la idea del purgatorio como realidad intermedia entre el paraíso y el infierno? Realmente, el hecho de que el bajo clero no se distinguiera del resto del campesinado hasta época contemporánea dejó a las órdenes mendicantes un papel protagonista en la difusión tanto del dogma como de las prácticas cristianas. Así, las órdenes mendicantes, sobre todo a partir del siglo XV, empiezan a difundir en Galicia un sentimiento de temor ante la muerte y, especialmente, la idea de que la conducta moral llevada en viva repercutía en ella por medio del juicio final, concepto que, por otra parte, comenzó a expandirse a partir de los siglos XII y XIII.[93] Esta idea se verá reforzada con la Contrarreforma de tal forma que a finales del siglo XVI surge la exaltación del purgatorio y del culto a las ánimas, en respuesta a la incredulidad y escepticismo protestante.[94] En este contexto, los jesuitas serán los principales protagonistas en la difusión por Galicia de las ideas del purgatorio y de la purificación de las almas en pena, con tal éxito que, tal como afirmaba Castelao, "*a mediados del siglo XVII, Galicia ya había dejado de pensar en el infierno para entregarse de lleno a la idea obsesionante del purgatorio, del que los muertos queridos podían salvarse a fuerza de oraciones y buenas obras*".[95]

Tal éxito en el cambio de mentalidades necesitaba de dos requisitos mínimos. Por un lado, la existencia de una mentalidad en la que la adaptación de las nuevas creencias que pretendía difundir la Iglesia encajaran bien y que, de este modo, los filtros culturales no dificultasen su adaptación. Por otra parte, era necesaria una labor intensiva por parte de unas órdenes mendicantes que, ante la inoperancia del bajo clero, se dedicarán a predicar por toda Galicia los nuevos ideales del purgatorio y de la salvación del alma de una manera práctica y

[92] ARIÈS, P. 1983. *El hombre... Op. cit.*, p. 341.
[93] *Ibídem*, pp. 115-122.
[94] Los protestantes entienden que no existe el Purgatorio desde el momento en que Cristo se sacrifica con el fin de que Dios perdone los pecados de toda la humanidad.
[95] CASTELAO, A. R. 1950. *As cruces de pedra na Galiza.* Buenos Aires: Nós, p. 120.

basándose en el conocimiento del sistema de creencias que la región tenía con respecto a la muerte.

Solo así podemos entender las prácticas llevadas a cabo por el padre jesuita Tirso González de Santalla entre los años 1665 y 1686. Entre los numerosos núcleos sobre los que hizo acto de presencia destacan las villas y ciudades de Coruña, Santiago, Malpica, Laxe, Muros, Noia, Sobrado, Arzúa, Lugo, Caldas de Rei, O Grove, Monforte de Lemos, Allariz, Ourense, Monterrei y Verín,[96] ambientes todos semiurbanos como era costumbre dentro de la orden, sabedora del papel de difusor cultural que ejercían y siguen ejerciendo los núcleos urbanos sobre el medio rural circundante.

En todos estos lugares y, tal como reflejan los trabajos de Dubert, el padre jesuita ponía en escena todo un aparato teatral efectista basado en la palabra combinada con el manejo de imágenes que servían para recordar a los asistentes la angustia que para el alma suponía continuar viviendo en pecado. Junto a él, formaban parte del mismo toda una serie de procesiones que discurrían al anochecer por las calles iluminadas por las antorchas llevadas por filas de penitentes flanqueados por grupos de disciplinantes voluntarios que, como prueba de su arrepentimiento, se flagelaban en público. Todos estos espectáculos eran además actos multitudinarios en los que se lanzaban exhortaciones en tono lúgubre advirtiendo de los padecimientos que esperaban a los presentes en el *Más Allá* de no cambiar su vida y costumbres terrenales.[97]

En estas representaciones se caracterizaban pues procesiones de penitentes que circulaban por los caminos de la noche advirtiendo a los vivos de las consecuencias que los actos realizados en vida tienen en el tránsito al otro mundo. Tales escenificaciones junto a las ideas derivadas del purgatorio, desde nuestro punto de vista, condicionaron en gran medida todo los atributos cristianos que integran aquellas variantes de la *Compaña* entendidas como una procesión de muertos que portan luces, emiten sonidos tanto vocales como propias de las campanas, lamentan su situación y buscan a los vivos para advertirle de una muerte inminente con el fin de que deje todo dispuesto para que su alma sea salvada. En este sentido, otras variantes como la de los *sacramentos* donde un séquito de difuntos va liderado por un cura que se dispone a dar la extremaunción al que va a morir, sigue también esa misma lógica derivada de la difusión del purgatorio y la necesidad de salvar el alma a tiempo.

Pero de la mano del purgatorio, no solo se modifica la percepción y la manifestación del imaginario de la muerte, sino que el siglo XVII es también el momento en el que se difunde un elemento arquitectónico clave también dentro de los relatos de la *Compaña* como es el cruceiro y los petos de ánimas que van asociados con él. En él aparece cada mañana el miembro vivo que porta la cruz y guía a la comitiva; en él se realizan rituales de curación del *aire de difunto* por considerarlo una puerta o un enlace con el mundo de los muertos; marca el camino de las procesiones de los muertos, especialmente, en aquellos lugares donde los límites y las divisiones de las parroquias son difusos; y, por último, el cruceiro conforma, junto a la fuente y a la ermita, la llamada "*trilogía mística de los santuarios gallegos*".[98]

[96] DUBERT, I. 2007. *Cultura popular... Op. cit.*, p. 123.
[97] *Ibídem*.
[98] RODRÍGUEZ FRAIZ, A. 1960. Costumbres populares de las iglesias y santuarios marianos de Galicia. *El Museo de Pontevedra,* 14, p. 121.

Pese a que autores como Castelao sitúan el siglo XIV como la cronología de los cruceiros más antiguos como serían el de Melide o el de *home-santo* de Sabugueiro, lo cierto es que los cruceiros más arcaicos conservados hoy en día datan del siglo XVII, aunque hay que tener en cuenta que su situación al lado de los caminos provocó su destrucción reciente cuando se difundieron las carreteras modernas que inundan hoy en día el territorio gallego.

Con todo, si atendemos a los cruceiros que conservamos en la actualidad, podemos extraer dos conclusiones con respecto a lo dicho hasta ahora: que existe una cierta correspondencia entre las zonas donde mayor incidencia tiene la creencia de la *Compaña* y la ubicación de los cruceiros[99] y que su iconografía se corresponde con la del momento de su difusión, es decir, con las ideas del purgatorio y la de rendir culto a las almas de los difuntos para su salvación, motivo que además explica la erección del monumento en sí.

Pero, pese a que la iconografía de los cruceiros gira siempre en torno a las temáticas cristianas que la Iglesia quiso imponer tras el Concilio de Trento donde, junto al tema por excelencia del purgatorio, se alude también al pecado original, la mediación de los santos y la Virgen en la salvación del alma o el calvario y la crucifixión de Cristo; lo cierto es que los canteros que realizan dichas representaciones siempre van a mostrar elementos que en su imaginario de la muerte tienen asimilado. De esta manera, contamos con cruceiros, que dentro de la tipología y la iconografía propia de la época, cuentan con elementos, cuanto menos, "peculiares".

Uno de ellos es el perteneciente al cementerio de Carril y documentado en la obra de Castelao, *As cruces de pedra na Galiza.* En él, la serpiente que representaría el símbolo del pecado original y al diablo, se manifiesta con una cabeza similar a la de un perro que tiene la boca abierta, enseña sus dientes y de la cual sale una prolongación simulando ser su lengua y que llega hasta la cabeza de Eva. La representación de lo que sería la tentación que el diablo le sirve a Eva y que le conllevaría a adquirir calidad de mortal, adquiere en este cruceiro una imagen de un perro absorbiendo a la propia Eva que podría esconder tras de sí una figura psicopompa que nos podría recordar a *Urco* o a alguna de sus variantes.

Otro caso es el presente en cruceiro con peto de ánimas de Toural que tiene como elemento característico ser el único en la provincia de Pontevedra en el que se representan conjuntamente al infierno y al purgatorio estando el primero situado en la zona inferior y el segundo en la superior. Lo singular de su iconografía es que en la zona del infierno se reproducen seis figuras donde a una de ellas, Lucifer, se la dota de una gran corona y se muestra acompañando a una embarcación en donde viajarían el resto de seres monstruosos, uno de ellos con cuernos. La representación del infierno como un medio marino donde el diablo viaja en barca y se representa a un monstruo marino con cuernos similar a *Urco* tampoco encajaría muy bien con el ideal cristiano del inframundo.

En estos dos ejemplos, podemos ver como en el siglo XVII se incorpora al imaginario de la muerte un nuevo lenguaje que se adapta a una mentalidad y a un sistema de creencias preexistente que tendrá continuación hasta la actualidad, en unos casos con más atributos cristianos que en otros. Así pues, en el período de la Edad Moderna, la Iglesia intentó

[99] Zonas como la provincia de Lugo donde las creencias en la *Compaña* se limitaban a su zona costera, manifiestan una ausencia destacada de cruceiros (solo tres documentados en el trabajo *Cruces e cruceiros de ánimas de Galicia* de Fernández de la Cigoña Núñez) frente a otras regiones donde la creencia es más intensa como, por ejemplo, Pontevedra u Ourense.

combatir la imagen que la cultura popular gallega tenía hacia la muerte por medio de sus acciones, su actitud ante ella y su sistema de creencias que, en esencia, se caracterizaba por negar o no entender una distinción entre un mundo de los vivos y otro de los muertos como realidades aisladas. En cierta manera, la Iglesia buscó "adueñarse" de los muertos de las comunidades gallegas de tal modo que, una vez acabada la vida, las personas abandonasen la colectividad de manera definitiva para incorporarse, bien al reino de Dios, bien al infierno. Esto se creyó posible, en palabras de Dubert, "*gracias a la sistemática difusión de esa idea de que solo había una única vida, la que discurría conforme a dos tiempos a la vez que diferentes complementarios entre sí: un terrenal, con un principio y un final, y otro que, iniciándose a partir de ese final, se prologaría por toda la eternidad en el cielo o en el infierno*".[100]

El resultado final de este proceso que conducirá al imaginario de la muerte que poseemos hoy en día, fue que la mayoría de los integrantes del medio rural gallego contemplaban de manera inconsciente dos planos distintos de una misma realidad: uno material y otro espiritual. Dos planos que además servían para encarar la muerte de dos formas distintas: una, la oficial, que sería la emanada por la Iglesia y otra, la real, aquella que residía en las creencias de su imaginario y en la que los muertos seguían formando parte del mundo de los vivos. La difusión del purgatorio supuso pues, la cristianización de los componentes externos de la muerte y el nacimiento de creaciones mentales como la variante de la *Compaña* del acompañamiento o los sacramentos pero, al mismo tiempo, reforzó aún más la idea de convivencia y comunicación entre vivos y muertos de una misma comunidad, algo que la Iglesia entendió como un mal menor en un contexto de lucha contra el protestantismo en la Europa occidental.

Llegados a este punto, es necesario tratar de vislumbrar cual era la situación con la que los mendicantes se encontraron en el noroeste peninsular antes de difundir en su territorio las ideas del purgatorio y de la salvación de las almas que, por otra parte, y como veremos llevaban siglos instaladas en el territorio aunque dentro de sus estamentos privilegiados y no de una forma tan popular.

3.4. La concepción de la muerte y del *Más Allá* en los siglos medievales

Aunque es en el siglo XVII cuando la idea del purgatorio se instala de una manera más importante en Galicia llegando a la totalidad de su población, éste era una creación que en el siglo XIV estaba ya plenamente asentada y extendida por todo Occidente como así evidencia la importancia que adquieren en este período las misas *pro anima.*[101] El problema es que la realización de estas misas solo se pueden constatar en los testamentos de la época, unos documentos que representan la mentalidad y las creencias de las personas más pudientes del momento y que, pese a que su realización se irá intensificando desde el siglo XIII, en la Galicia del siglo XIV aún son unos documentos poco frecuentes.[102] Otra problemática que se deriva de su estudio es que, probablemente por no representar al campesinado real, en los

[100] DUBERT, I. 2007. *Cultura popular... Op. cit.*, p. 129.
[101] ANDRADE CERNADAS, J. M. 2005. Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, p. 101.
[102] *Ibídem*, p. 98.

testamentos del siglo XIV, pese a la incidencia de crisis demográficas como la peste negra, las referencias a realidades del *Más Allá* como el cielo o el paraíso, así como las alusiones a un tercer lugar intermedio y en comunicación entre éstos y el mundo de los vivos, apenas son mencionados en ellos.[103]

Lo que si es más frecuente es la costumbre de celebrar pitanzas y la participación de los eclesiásticos en las mismas, práctica que será denunciada y erradicada en el período moderno como vimos en el apartado anterior. De esta manera, una vez acabados los ceremoniales del entierro, era costumbre celebrar un banquete formado normalmente por pan y vino, que era pagado por el difunto y cuyo montaje, destinatarios y componentes figuraban en los propios testamentos. Estas comidas se destinaban fundamentalmente para satisfacer a los clérigos que habían participado en las exequias fúnebres y, muchas veces, la pitanza tenía un claro carácter conmemorativo hasta el punto de que su celebración se convertía en un recordatorio alimentario que se prolongaba, incluso, durante seis meses o un año entero.[104]

Si seguimos retrocediendo en el tiempo, los escasos testamentos documentados para los siglos XII y XIII ya hacen mención a la celebración de misas de difuntos el día de su aniversario pero no solo con el fin de recordarlo sino también "*para remedio del alma*" y el deseo de colocar velas en su recuerdo. Y es que es en estos siglos cuando se produce el triunfo teológico y dogmático de esa "tercera realidad" del purgatorio entendida como el estado en el que el alma de una persona, habiendo muerto en gracia de Dios, necesita aún purificarse para alcanzar la gloria eterna, acción para la cual necesitará de los sufragios recibidos por parte de la comunidad de los vivos a la que pertenece.

De lo dicho hasta ahora podemos determinar, en palabras de Ríos, que "*aunque en estas fuentes testamentarias no existe ninguna mención expresa a este tercer lugar, es evidente que su existencia caló hondo en la sociedad medieval a partir del siglo XIII ya que todos los fieles multiplican sus legados a diferentes instituciones eclesiásticas para que celebren misas en sufragio de sus almas*".[105]

El triunfo de los ideales del purgatorio unido a la necesidad de salvar el alma de los difuntos que no tenían ya la gloria asegurada, es pues una realidad que se configura y se introduce en Galicia a finales de la Edad Media y que dotará a la Iglesia de las bases doctrinarias con las que revestir, especialmente en el siglo XVII, creencias y costumbres populares tal como vimos en el apartado anterior. Con todo, costumbres como la celebración de pitanzas (testimoniada también en el siglo XIII)[106] que se revestían de un ambiente festivo en el que se pretendía honrar la memoria del muerto seguirá estando presente y en paralelo a las nuevas creencias que la Iglesia iba incorporando en el territorio.

Pero, evidentemente, la aprobación dogmática de una tercera realidad que suponía un contacto entre vivos y muertos por parte de la Iglesia como es el purgatorio, no es algo que se invente de un día para otro. La idea de asegurarse una vida eterna celestial en el *Más Allá* por medio de la intercesión y la colaboración de las oraciones de los vivos, era una realidad que venía de antes. Así, Ariès, afirma que "*entre los siglos VII y X se configura un culto original*

[103] *Ibídem*, p. 101.
[104] *Ibídem*, p. 108.
[105] RÍOS RODRÍGUEZ, Mª. L. 2005. Aproximación a los testamentos de la Catedral Auriense (s. XII-XIII). Disposiciones terrenales y espirituales. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, p.93.
[106] *Ibídem*, p. 89.

de los muertos, limitado a las abadías, a las catedrales, a las colegiatas y a las redes de afiliación que habían formado"[107] y que se manifestaba en la celebración de una gran cantidad de misas para honrar el alma del difunto.

Para el caso gallego, aunque en este período la incidencia de estas sociedades eclesiásticas en sus comunidades aún no era muy fuerte, se aprecia en ellas, cuanto menos, una cierta confusión entre los límites del infierno y del paraíso. Así, a través de fuentes documentadas en los monasterios de Samos, Compostela y Sobrado para el período que va del siglo IX al XI, observamos que existe una creencia en la validez y utilidad de las oraciones y sufragios por los difuntos, así como la posibilidad de acceder al paraíso tras purgar el alma temporalmente.[108] De esta manera, en estas fuentes parece intuirse ya no solo una tercera vía sino incluso una cuarta para definir el destino de las almas traspasado el umbral de la muerte.[109]

Otro aspecto interesante que se observa en estas fuentes es la forma en la que, al menos el clero regular, entiende y define al infierno. Así, a la hora de referirse a este ámbito, el término más empleado es el esperado de *inferno* o *infernum,* pero llama la atención que el segundo vocablo en importancia sea el del *tártaro* o *tartarum* y, en tercer lugar, el de *erebi caligine* en clara alusión al *Erebo* o lugar de las tinieblas y de la oscuridad.[110] Las referencias al *Tártaro* y al *Erebo*, términos influidos de una manera evidente por la mitología clásica, compiten aún pues sobre el año 1000 en el noroeste peninsular dentro de las propias comunidades eclesiásticas y es posible también que ese *inferno* recoja igualmente ciertos componentes paganos puesto que, en momentos previos al cristianismo, fue un concepto utilizado por diversas mitologías para referirse al lugar en el que habitaban los espíritus de los muertos.

En cuanto a la apariencia del mismo, los textos nos remiten a un infierno situado bajo la tierra y divido en varios niveles o espacios infernales siendo uno de ellos lo que los documentos denominan como *tenebras exteriores,* donde habitaría el diablo, y en el que los elementos más frecuentes serían el fuego eterno y una densa niebla que impide la visión.[111] Con todo, si bien es cierto que las *tinieblas exteriores* representan un concepto bíblico, su significado, tal como se puede apreciar en el evangelio según San Mateo, tiene que ver con una estancia que, sin ser un lugar propiamente dicho, actuaría como destino para aquellos que no aceptaran ni se comportaran de acuerdo con los mandatos de las Sagradas Escrituras. Así pues, su descripción, muy similar a la del *Borrón* del *Urco*, diferiría en el caso gallego del concepto bíblico original en un intento, tal vez, de suplantar bajo la figura del demonio una divinidad pagana perteneciente al ámbito del *Más Allá* pero situado en un dominio diferente al del cielo, el infierno y a lo que se denominará purgatorio en siglos posteriores.

Por lo tanto, en los siglos centrales de la Edad Media, los estamentos privilegiados de la sociedad gallega evidencian una creencia según la cual el mundo de los vivos y el de los muertos no conforman realidades aisladas sino que interactúan de tal modo que los vivos pueden interceder para ayudar a la salvación de los muertos y, posiblemente, que éstos ayuden

[107] ARIÈS, P. 1983. *El hombre... Op. cit.*, p. 182.
[108] ANDRADE CERNADAS, J. M. 1988. El imaginario de la muerte en la documentación gallega de los siglos IX al XI. *El Museo de Pontevedra,* 43, p. 65.
[109] *Ibídem.*
[110] *Ibídem*, p. 61.
[111] *Ibídem*, p. 62.

en sus problemas a los vivos. Dicha creencia, muy presente en el resto de la Europa occidental del período, será la que motive que en los siglos XII y XIII se instaure el dogma del purgatorio dentro de la Iglesia pero sin impedir, tal como vimos, que conviva con unas representaciones mentales propias de la mitología clásica, en unos casos, y otras con componentes autóctonos como muestran esas *tenebras exteriores* que conforman la visión del infierno de la época entre los eclesiásticos gallegos.

Con tales elementos llegamos así a los años situados entre los siglos IV y VIII, o lo que es lo mismo, el tiempo de la irrupción del priscilianismo y el del primer gran intento de cristianización del noroeste peninsular atribuido a la figura de Martín de Braga.

En el *Indiculus de haeresibus,* cuya autoría se le concede a Jerónimo y citada por Agustín de Hipona en el 428, se habla del priscilianismo y de su concepción del alma y de la muerte de la siguiente manera:

> "*Esta herejía dice que el alma no peca; mantiene que es de la sustancia de Dios, pero que ha asumido, de una sustancia contraria y ajena, otra alma de aire, con un cuerpo terreno, y a este alma la llaman maligna y demoníaca; y como este alma sigue su propia naturaleza, el cuerpo terreno peca a causa de ella; pero la otra alma es de sustancia divina. Mediante estas doctrinas justifica sus repugnantes y detestables misterios, en los cuales invocan a sus ángeles con una oración mágica, de manera que con su venida creen cuerpos, que estaban en otro tiempo destinados a la Gehenna* (término bíblico que alude al infierno)*, y puedan quemarlos, cumpliendo a lo que consideran una condena religiosa.* (...) *También dicen que el dios malvado, mientras las almas pasan, por así decirlo, a través de las emboscadas planeadas por los principados, prepara trampas para su perdición. A medida que cruzan cada región separada de los cielos, el dios les ofrece un presente para lograr su perdición. También les da órdenes que han de cumplir; y así el cielo de este dios, los puntos cardinales, los Signos y las esferas de los Signos son contrarios, como si para cada sustancia existiera otra sustancia diferente, opuesta a ella.*"[112]

El dios al que se alude en el texto es el que, en las composiciones de Orosio, Prisciliano define como *Príncipe de las Tiniebas,* un dios soberano que procedería del inframundo y cuyos poderes serían eternos.[113] Pero antes de analizar estos fragmentos atribuidos al priscilianismo, es necesario mencionar que estamos ante un movimiento presente inicialmente en la Galia y en amplias regiones de la península Ibérica pero que, a partir del siglo IV, se centrará en el territorio gallego de manera exclusiva hasta el punto de que será en él donde Prisciliano reciba culto como mártir una vez su doctrina haya sido exterminada tras la intervención de Martín de Braga.

Autores como Torres Rodríguez, al igual que López Caneda, afirman que "*Prisciliano en Galicia significó un repliegue sobre el pasado, un período de confusión y claudicación del cristianismo, un intento de pervivencia de lo antiguo y fusión con lo nuevo, de coexistencia de*

[112] CHADWICK, H. 1978. *Prisciliano de Ávila.* Madrid: Espasa-Calpe, pp. 267-268.
[113] *Ibídem*, p. 256.

los cultos y concepciones ancestrales con la nueva fe y moral cristianas".[114] Es pues un movimiento herético propio de un Occidente donde el cristianismo aún no estaba definido e instalado a la perfección y en donde cualquier interpretación o debate podía dar lugar a prácticas y a cultos específicos siempre y cuando tuviera un apoyo social importante.

Quizás lo más destacado de la doctrina presentada con anterioridad sea esa noción de "*alma de aire*" que es la que hace que el cuerpo se corrompa y que el alma divina tenga que luchar por su salvación una vez se presenta la muerte. Ese "*alma de aire"*, según Prisciliano, sería enviada por el "*Príncipe de las Tinieblas*", que no es otra cosa que otra forma de denominar al diablo cristiano pero que, en su tesis, habitaría en un lugar distinto al del infierno (*en otro tiempo destinados a la Gehenna*), un lugar poblado por tinieblas y a las que se dirigirían las almas maléficas en contraste con las almas divinas. Dicho lugar de las tinieblas, muy semejante de nuevo en su tipología al *Borrón* de las leyendas de *Urco* y que muestra igualmente un *Más Allá* dividido en diferentes esferas, puede que esté dentro de la base de creencias que harán que el infierno en los siglos IX-XI sea concebido también como una sucesión de niveles, tal como vimos con anterioridad. En definitiva, las tesis de Prisciliano, le llevan a:

> "*Abrir un abismo insondable entre la materia y el espíritu, planteando un rígido panteísmo emanatista, según el esquema dualista Mundo del Bien frente a Mundo del Mal. De modo que el hombre no sea más que una unión accidental de cuerpo y alma, sujeta al fatalismo sideral, y constituyendo al mismo tiempo el único punto de contacto de los dos mundos antagónicos y el campo de lucha de los mismos*".[115]

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, el priscilianismo realmente no recoge un sistema de creencias propio ni específico del noroeste y tampoco logra modificar las ya existentes. Prisciliano, una vez es asesinado tras la sentencia del juicio de Tréveris, fue considerado mártir y sus restos fueron enterrados en un lugar desconocido de Galicia que muchos sitúan en Compostela y en donde pronto se le rindió culto en una capilla que actuaba a modo de santuario. Al poco de instaurarse dicho culto le fueron otorgadas cualidades milagrosas y curativas haciendo del mismo un culto aún más venerado en el territorio. Basándonos en esta realidad y en los principios que defiende, entendemos que el priscilianismo, a nivel popular al menos, más que la pervivencia de un sistema de creencias lo que en realidad constituyó en Galicia fue un fenómeno característico y frecuente de la época del siglo V como es el culto a los mártires.

Pero aunque para el objeto de nuestro trabajo el priscilianismo no logra aportar gran información, la presencia de un movimiento herético en el noroeste peninsular capaz de prolongarse hasta el siglo VII, hizo que la Iglesia centrara su atención en el reino de Galicia con el fin conducir a sus gentes por la vía de la ortodoxia cristiana.

"*Los autores galos, al igual que el testimonio de Isidoro, no tienen duda de que correspondió a Martín* (de Dumio o de Braga) *la tarea concreta de poner orden en las*

---

[114] LÓPEZ CANDEA, R. 1966. *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*. Santiago de Compostela: Cuadernos de Estudios Gallegos, Anexo XVI, p. 4.
[115] *Ibídem*, p. 191.

creencias y de reorganizar la Iglesia de Gallaecia tras la conversión sueva",[116] una conversión que, por otra parte, respondió a unos fines políticos que trataban de buscar aliados en la Galia y en Bizancio ante el imparable avance del reino visigodo.

Martín de Braga, en su *De Correctione Rusticorum,* un documento escrito a modo de carta destinada al obispo Polemio con recomendaciones sobre como corregir las costumbres del medio rural del noroeste peninsular, nos ilustra una serie de costumbres y creencias relacionadas con la muerte de cierto interés. Una de ellas la enuncia cuando, hablando sobre el origen de los cultos idolátricos, se refiere a lo que el llama el diablo denominado *Mercurio,* definido por él como "*un astuto inventor de toda clase de hurtos y fraudes, a quien, como dios del lucro, los hombres codiciosos, al pasar por las encrucijadas, le ofrecen como sacrificio montones de piedras que se van formando al tirarlas*".[117] Aquí vemos pues como Martín combina los atributos del dios grecorromano en su faceta de comerciante y dios de los caminos con las prácticas que en el noroeste peninsular se llevaban a cabo en las encrucijadas y que, como veremos, no estaban destinadas a Mercurio sino más bien a los *Lares Viales.*

Siguiendo con su discurso afirma lo siguiente: "*en el mar invocan a Neptuno, en los ríos a las Lamias, en las fuentes a las Ninfas, en los bosques a las Dianas, que son todos diablos y espíritus malignos que atormentan a los hombres sin fe, que no saben protegerse con la señal de la cruz*".[118] De nuevo, el obispo emplea divinidades romanas para referirse a los cultos profanos que los campesinos llevan a cabo en el noroeste peninsular. La enunciación de cultos dedicados a estas divinidades no nos otorga gran información puesto que lo que hace el religioso es situar divinidades romanas en sus ámbitos de actuación de tal manera que extraer conclusiones o hacer paralelismos como, por ejemplo, que ese culto de Diana pueda referirse a las *xairas* de la *Compaña,* no serían más que elucubraciones. Sin embargo, el hecho de que se mencione que en los ríos se rinde culto a las *Lamias,* hijas de *Poseidón*, podría aludir a una relación simbólica de filiación o de interacción entre el ámbito de los ríos y el del océano más allá de la relación que mantienen en la propia naturaleza. Esta realidad resultaría interesante debido a que, como veremos a continuación en el ámbito castreño, las divinidades asociadas con la muerte son *Nabia* y *Reve,* la primera vinculada a los ríos y al servicio del segundo cuyo ámbito sería el de los mares y el de las montañas.

Pero si pasamos de lo que él denomina cultos idolátricos a las "prácticas supersticiosas", la información ya no se esconde bajo teónimos romanos. Así, en relación al imaginario de la muerte, alude a la costumbre de "*encender cirios junto a las piedras, los árboles, las fuentes y por las encrucijadas".*[119] Si bien las alusiones y la información, de nuevo no son claras ni directas, parece que existe ya en la tardoantigüedad una serie de creencias que dotan de importancia a los caminos, lugares en los que se sitúan las encrucijadas y en cuyos lados se sitúan árboles, fuentes y monumentos de piedras y que, en este período, responden casi con total seguridad al culto propio de los *Lares Viales* de los que también hablaremos en el siguiente apartado.

[116] DÍAZ, P. C. 2011. *El reino... Op. cit.*, p. 225.
[117] LÓPEZ PEREIRA, X. E. 1996. *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga. De Correctione Rusticorum.* A Coruña: Universidade, p. 83.
[118] *Ibídem*, pp. 84-85.
[119] *Ibídem*, p. 91.

Las prácticas llevadas a cabo por Martín, consistentes en denunciar una serie de costumbres que envuelve en un lenguaje propio de la mitología grecorromana para imponer sobre ellas el dogma cristiano, no fueron ni mucho menos contundentes en cuanto a alterar el sistema de creencias vigentes en el territorio de igual modo que sucedió con Prisciliano. Ambos personajes responden a las necesidades que el cristianismo de la alta Edad Media demandaba: corregir y definir el dogma y la fe cristiana a partir del estudio e interpretación de las sagradas escrituras y, por otro lado, estructurar el territorio posicionando el cristianismo y la Iglesia como un organismo y un elemento de referencia, aspecto este último que constituirá el gran logro de Martín en materia de cristianización y al cual volveremos más adelante.

De este modo, nos disponemos a adentrarnos en el período romano pero, especialmente, en el que denominaremos como "castreño-romano" o el ámbito cultural resultante de la interacción entre las creencias romanas y castreñas y cuya información se ha convertido en la más importante para tratar de explicar la realidad religiosa del noroeste peninsular durante la Edad del Hierro.

3.5. El ámbito cultural "castreño-romano"

La conquista romana del noroeste peninsular, supuso, en primer lugar, la introducción de la escritura y, con ella, el desarrollo de una serie de inscripciones en las que se manifestarán aspectos culturales propios de la cultura romana pero entremezclados con otros de origen autóctono como son buena muestra de ello las diferentes aras votivas y funerarias documentadas por todo el territorio. En relación con lo anterior, la otra gran incorporación de Roma será la costumbre de enterrar a los muertos, aspecto que se comienza a documentar en nuestro espacio de estudio sobre mediados del siglo I d.C, es decir, en un espacio de tiempo muy breve en relación a la conquista del mismo. Junto a esta práctica se instaurará la creencia y el culto en los dioses *Manes* y *Lares,* creencia implantada en Roma hacia el 70 a.C. y que dotaba de una sacralidad inviolable a las tumbas de los antepasados.[120] Sin embargo, este culto de los *Lares*, en el noroeste peninsular, adquirirá un carácter singular que evidenciará la capacidad de integración religiosa que Roma tenía con respecto a los diferentes pueblos que sometía en su Imperio.

Desde sus inicios en Roma, el culto a los *Lares,* siempre gozó de un carácter eminentemente popular. Estos pueden definirse como las divinidades de un dominio campesino situado en el exterior de la vivienda, lugar que, a nivel religioso le corresponde a *Vesta,* la diosa del hogar. Los espacios en los que se les rendía culto eran los conocidos como *Compitales,* unas pequeñas capillas situadas en el *compitum* o encrucijada de los caminos y en los se les tributaba unos determinados sacrificios en unas fechas concretas del año.[121] Con todo, el culto a los *Lares* fue muy criticado, incluso antes del período de Augusto, por su carácter supersticioso, algo que provocó que con el tiempo fuera perdiendo fuerza y se confundiera con otro tipo de cultos, en concreto, con el de los *Manes.*[122]

---

[120] FRANCO MASIDE, R. Mª.; PEREIRA MENAUT, G. 2005. Notas arqueolóxico-epigráficas en torno á morte en Callaecia Antiga. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, pp. 54-55.
[121] BERMEJO BARRERA, J. C. 2008. *Sociedade e relixión na Galicia antiga.* Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego, pp. 166-167.
[122] *Ibídem*, p. 169.

Como consecuencia de está confusión, es de suponer que el primitivo concepto de *Lar* no fue el que se aplicó en el noroeste peninsular, sino que se utilizó el término *Lares* y no otros como *Mercurio*, *Hécate* o *Hermes* (éste último documentado en el ara votiva *CIL II,* 2473) puesto que era un concepto que carecía de precisión dentro del vocabulario religioso de la Roma del momento y, por ello, una realidad que se prestaba mejor para asimilar unas divinidades indígenas de carácter popular asociadas a los lugares de tránsito. Del mismo modo, el hecho de que el término original de *Lar* o *Lares* sea minoritario en relación al de *Lares Viales* también nos puede hablar del carácter específico de este culto en comparación con el desarrollado en la totalidad del Imperio. Así, para el caso de los *Lares* contamos con unas cuatro referencias documentadas en el noroeste peninsular[123] mientras que para los *Lares Viales*, en todo el Imperio, hay documentadas unas cuarenta aras votivas, de las cuales veinte fueron localizadas en el convento lucense y treinta y siete en el total de *Gallaecia*.[124]

Está claro pues que había en la antigua *Gallaecia* un substrato religioso que otorgaba gran importancia al culto y al recuerdo de sus muertos y que fue asimilado inicialmente por los romanos con el de los *Lares* por semejanza pero que, en torno al siglo II y III d.C., su carácter autónomo les hará adoptar un término específico, el de *Lares Viales,* que hace hincapié en las vías y en los senderos por los que transitan las almas de los difuntos de la comunidad y a través de los cuales se realiza la transición entre el mundo de los muertos y el de los vivos por medio del culto y de las ofrendas que los vivos hacen a los muertos.

Pero, ¿cómo se realizaba el culto a los *Lares* romanos? Ovidio, en sus *Fastos* nos regala la siguiente descripción:

> "*También las tumbas tienen su honor. Aplacad las almas de los padres y llevad pequeños regalos a las piras extintas. Los manes reclaman cosas pequeñas* (...) *basta con una teja adornada con coronas colgantes, unas avenas esparcidas, una pequeña cantidad de sal, y trigo ablandado en vino y violetas sueltas. Pon esas cosas en un tiesto y déjalas en medio del camino. No es que prohíba cosas más importantes, sino que las sombras se dejan aplacar con éstas; añade plegarias y las palabras oportunas en fuegos que se ponen*".[125]

El ritual descrito no es lo que nos importa para nuestro estudio puesto que de lo que habla Ovidio es de cómo se realizaba el culto a los *Lares* en Roma. Lo que si es destacable son las creencias que afloran detrás de esas costumbres. "*Aplacad las almas de los padres..., los manes reclaman..., déjalas en medio del camino..., las sombras se dejan aplacar..., añade plegarias...*"; todas estas ideas nos están hablando de un imaginario que entiende que es necesario rendir culto a los muertos de la comunidad con plegarias y ofrendas para mantener vivo su recuerdo pero, sobre todo, para mantener el equilibrio entre el mundo de los muertos y el de los vivos de tal forma que todos los miembros de la comunidad, tanto vivos como muertos, colaboren en la prosperidad de la misma. De romper ese equilibrio, de olvidarse uno de sus muertos, ocurrirían grandes desgracias y así lo narra Ovidio:

---

[123] *CIL II,* 2384, *CIL II,* 2469, *CIL II,* 2470 y *CIL II,* 2471.
[124] FRANCO MASIDE, R. Mª.; PEREIRA MENAUT, G. 2005. Notas arqueolóxico-epigráficas... *Op. cit.*, p. 51.
[125] OVIDIO, *Fastos,* II, 532-543.

"*Mas hubo una época, mientras libraban largas guerras con las armas batalladoras, en la cual hicieron omisión de los días de los muertos. No quedó esto impune, pues dicen que, desde aquel mal agüero, Roma se calentó con las piras de sus suburbios*. (...) *Dicen que nuestros abuelos salieron de sus tumbas, quejándose en el transcurso de la noche silenciosa. Dicen que una masa vacía de almas desfiguradas recorrió aullando las calles de la ciudad y los campos extensos. Después de este suceso, se reanudaron los honores olvidados de las tumbas, y hubo coto para los prodigios y los funerales* (...) *Ahora andan vagando las almas sutiles y los cuerpos enterrados en los sepulcros; ahora se nutren las sombras del alimento servido"*. [126]

La integración del culto de los *Lares* y la construcción del culto específico de los *Lares Viales* muestran pues, una concepción de la muerte como una realidad cercana a la que se le debe rendir culto y homenaje sino se quiere alterar el equilibrio entre vivos y muertos.

Sin embargo, los *Lares Viales* no fueron las únicas construcciones creadas en el noroeste peninsular a partir de la figura de los *Lares.* De forma paralela a la expansión de la creencia mucho más generalizada de los *Lares Viales,* surgieron también cultos específicos en los que se veneraba la figura de un *Lar* identificado con una comunidad concreta. Este es el caso del santuario de Facho de Donón y del culto al *Lar Berobreo.* En palabras de Rodríguez Corral, el santuario de Facho de Donón:

"*Se trata de un promontorio sobre el mar, situado a más de 150 m de altura y en frente a la Ría de Vigo y a las Islas Cíes y Ons. La ladera del monte estuvo habitada en el Bronce Final, y a partir del IV a.C. se levanto un castro en la cima que estuvo en funcionamiento a lo largo de la Segunda Edad del Hierro y que fue abandonado en el cambio de era. Será en el siglo II d.C. cuando sobre sus ruinas se levante el santuario.*"[127]

El santuario en sí, consistía en un edifico ovalado con techumbre de paja y muros recubiertos de barro y con más de un centenar de aras en su interior. Con todo, el hallazgo de varias estelas sin terminar, sin decoración y sin texto, hizo pensar que podría tratarse también de un espacio en el que se producirían estos elementos votivos. Las aras documentadas están destinadas todas al dios, de carácter indígena *Lar Berobreo* cuya presencia es exclusiva del lugar puesto que no se encuentra otra mención en ningún otro lugar del Imperio.

La presencia de este santuario nos anuncia algo de lo que hablaremos en el siguiente apartado y es la individualización y el carácter cerrado en una única comunidad que tendrán las creencias y los cultos una vez se impone el castro como forma de asentamiento.

Si nos movemos ya en el ámbito de las divinidades consideradas como puramente indígenas y a las que se le han atribuido, por parte de la historiografía, características relacionadas con el ámbito funerario, las figuras de *Reve* y de *Nabia* son las más destacadas, entre otras cosas, porque junto a *Cosus, Bandua, Lucubo* y *Aerno* son las únicas deidades cuyo culto supera el ámbito local y las únicas que concentran al menos una decena de referencias a lo largo del noroeste peninsular (10 para *Reve* y 11 para *Nabia*).

[126] OVIDIO, *Fastos,* II, 545-570.
[127] RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia castrexa.* Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego, p. 175.

Pero antes de continuar con su análisis es necesario advertir una serie de elementos que condicionan el hecho, por ejemplo, de que las abordemos en este apartado y no en el siguiente centrado en el ámbito de la Prehistoria reciente. Los cultos a las divinidades durante la Edad del Hierro y la existencia de las mismas se conocen hoy en día gracias a los epígrafes conservados y documentados en aras romanas y cuya autoría se debe al proceso de romanización que experimentó dicho territorio. Así, la forma en la que se nos presenta la constatación de un culto a un dios indígena en el noroeste es a través de la consagración de un ara a dicha divinidad como producto de una ofrenda realizada por un creyente de la misma. Pero ésta es una fórmula propia de la religión romana que no existía dentro de las creencias indígenas al igual que la capacidad de escribir sus nombres en un soporte pétreo. Por otro lado, las fuentes epigráficas y su estudio no nos pueden ofrecer más información que la existencia de un nombre, de un teónimo, puesto que siempre desconoceremos el contexto y el pensamiento real que había detrás del que realizó la inscripción. De esta manera, la etimología de un teónimo, tal como defienden autores como Bermejo o Dumézil, solo sirve para obtener un conocimiento auxiliar de las divinidades pero no para realizar un análisis que vaya más allá de la superficialidad que puede otorgar un nombre a una realidad. Dicho lo cual, de las divinidades propias del ámbito religioso del noroeste peninsular poco se puede decir a ciencia cierta más allá del contexto en que se hallan sus aras y del contenido de las inscripciones en las que se insieren sus teónimos.

Teniendo en mente esta realidad, para el caso de *Nabia,* sabemos que sus aras aparecen en contextos diversos, principalmente, en zonas circundantes de los castros o dentro de los mismos, en posibles santuarios localizados en parajes despoblados de pequeños montes y junto a fuentes o corrientes de agua. En función de estas localizaciones, autores como Blázquez u Olivares entendieron que se trataba de una divinidad de carácter polifuncional, ya que en las zonas en las que se asociaba a castros, en el área de Lugo sobre todo, el teónimo venía acompañado de epítetos que relacionaban a la diosa con un topónimo, de tal forma que actuaría como una divinidad protectora de esa comunidad. En cambio, en las regiones en las que las aras aparecían en lugares integrados en las montañas y en supuestos santuarios, como el caso de Marecos o en la zona de Braga, *Nabia* se relacionaba con otras divinidades como *Júpiter*, por lo que tendría ya un carácter más soberano en estas regiones. Esta doble función quedaría constada en la inscripción de Marecos en la que se enumera un sacrificio de una vaca y un buey a *Nabia Corona,* un cordero a *Nabia,* otro cordero y un ternero a *Júpiter,* otro cordero a *(¿)urgo* y otro animal no identificado a una figura denominada *Lidia*.[128]

Finalmente, la localización de muchas de sus aras al pie de fuentes y corrientes de agua dotan a esta diosa de un carácter que la relaciona, según muchos autores, con el mundo de los muertos y con una posible función psicopompa en el sentido de transportar los cuerpos y las almas de los óbitos del mundo de los vivos al *Más Allá,* un ámbito que estaría dominado por *Reve.* Dicha función psicopompa de *Nabia* entraría en relación con la creencia de que el depósito de cadáveres en corrientes de agua sería la principal forma de enterramiento de los habitantes del noroeste durante la Edad del Hierro.

Como vimos, el análisis de *Nabia* nos lleva al estudio de *Reve.* Uno de sus epítetos, el de *Larouco,* apareció en solitario en dos aras encontradas cerca de Chaves con las

[128] BALBOA SALGADO, A. 2007. *A Galicia Celta.* Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego, p. 92.

inscripciones: *LARAUCO D(eo) MAX(umo) PED(ronio) MAXUMO* e *I(ovis) SOC(io) LAROCUO.*[129] Esta es una muestra perfecta de como en muchos casos un epíteto podría llegar a substituir el teónimo indígena original. Si esto fuese así y las inscripciones anteriores no aludiesen a un dios diferente a *Reve,* esta divinidad quedaría en una escala superior al del resto del panteón del noroeste puesto que se dice de él que es un dios supremo en el primer caso y, en el segundo, se equipara con la figura del *Júpiter* romano.

A través de la localización de sus aras y, a partir de epítetos como el visto de *Larauco* y otros como *Marandigui,* estamos ante un dios que se puede vincular tanto con el mar como con las montañas (de ahí quizás su asimilación bajo la figura del *Júpiter* romano), dos superficies asociadas en la mitología grecorromana e indoeuropea con la presencia de puertas que comunicarían el mundo de los vivos con el de los muertos. Todas estas vinculaciones parecen pues que aluden a una posible deidad que acapararía en su ser la soberanía del mundo de los muertos y que se serviría de otras como *Nabia* que, mediante su presencia en los ríos que comunicarían a las montañas con el mar conduciría a los muertos del mundo de los vivos al ámbito de *Reve.*

Pero con la romanización y, tal como anunciábamos al inicio del apartado, se introduce también la práctica de enterrar a los muertos y, con ella, la creación de estelas funerarias. Dichas estelas en *Gallaecia* incluyen, al igual que en otras regiones del Imperio, la representación de motivos antropomorfos pero, en lugar de hacerlo en forma de parejas en la parte superior, con retratos o escenas que nos hablarían de las características o de la profesión del difunto, en el noroeste peninsular, lo que se observa es que se realizan grabados antrópicos que representan ideales relacionados con la propia muerte y como el difunto representado se ha de enfrentar a ella.[130] Para ilustrar este fenómeno expondremos los ejemplos de la estela de Brandomil,[131] la del campamento de Cidadela[132] y la de Vilar de Sarria.

En la primera de ellas, la de Brandomil, se representa en su margen derecho a una figura antrópica de gran tamaño que pasa un brazo por delante de una columna central y apoya la mano en el hombro de la figura de la izquierda. Ésta parece que se trata de una mujer que porta una jarra en la cabeza y en las manos un racimo de uvas. La imagen coronada por el símbolo del sol, la luna y las estrellas parece aludir a un hombre que sigue el camino que le indica la mujer a través del mundo del día y de la noche, es decir, de los vivos y de los muertos. Una imagen pues, que recordaría a esa divinidad femenina vinculada con las aguas de *Nabia.*

En el caso de la estela procedente del campamento romano de Cidadela, en su parte superior aparece una figura humana con *pileus* delante de un caballo y con elementos decorativos entre los que destaca, al igual que en la anterior, un racimo de uvas. Según Franco Maside y Pereira Menaut, esta figura representaría a un *Dióscuro,* es decir, a uno de los hijos de Zeus cuya misión era la de acompañar al alma del muerto en su viaje al *Más Allá*.[133]

---

[129] BRAÑAS, R. 2000. *Deuses, heroes e lugares sagrados.* Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, p. 88.
[130] FRANCO MASIDE, R. Mª.; PEREIRA MENAUT, G. 2005. Notas arqueolóxico-epigráficas... *Op. cit.*, p. 57.
[131] *CIRG I,* 44.
[132] *CIRG II,* 52.
[133] FRANCO MASIDE, R. Mª.; PEREIRA MENAUT, G. 2005. Notas arqueolóxico-epigráficas... *Op. cit.*, p. 58.

Finalmente, el caso de la estela de Vilar de Sarria, se trata de una estela bifrontal datada sobre el siglo II d. C.[134] En una de sus caras se representan a los difuntos como una pareja vestida a la romana y por el reverso se puede apreciar la representación de una embarcación con tres personajes que miran hacia otro que los observa y que se sitúa en la popa. Debajo de la embarcación aparecen unos delfines que van en la misma dirección que ésta (atributo que suele asociarse a la representación de *Poseidón*[135] y, por lo tanto, a un medio marino) y en el extremo superior derecho se puede apreciar la figura de un águila. En la proa de la nave se puede observar un mascarón que parece el prótome de un cisne u otra anátida, motivo muy frecuente también en las embarcaciones romanas de carga.

De esta forma, podemos apreciar en todas ellas como se le da mayor importancia a la representación del tránsito de la muerte que al difunto que se conmemora hasta el punto de que éste solo aparece en el caso de estelas bifrontales como la de Vilar de Sarria. Además, en las tres representaciones de ese tránsito del mundo de los vivos al de los muertos, dos ámbitos separados pero en contacto como se ve en la estela de Brandomil, no se nos presenta un ambiente cerrado y definido sino que se reproduce un espacio exterior identificado bien con un camino por el que el difunto anda, incluso a caballo como se aprecia en el caso de Cidadela; o bien por medio de ámbitos acuáticos como se observa en el caso de Vilar de Sarria (situado en la zona centro oriental de Galicia y muy alejada, por tanto, del mar) y como parece intuirse en la de Brandomil con esa figura femenina que porta una jarra de agua.

La romanización, por lo tanto, supuso la introducción de nuevos atributos y formas de enfrentarse a la muerte como así muestran la incorporación en el territorio de la inhumación y del culto a determinadas divinidades romanas. Pero contribuyó, por otro lado, a que las creencias existentes en relación a la muerte en el noroeste peninsular adquirieran representación material y fueran reconocidos parte de sus cultos como hemos visto hasta ahora.

Llegados a este punto, podemos adentrarnos en la Prehistoria reciente, observar que es lo que sabemos con respecto al mundo funerario, la concepción de la muerte y la religiosidad derivada de ella en este período y comprobar hasta donde podemos intuir la continuidad de unas creencias que llevamos rastreando a lo largo del trabajo.

3.6. La cuestión de los enterramientos y la concepción de la muerte durante la Prehistoria reciente

Dentro de la Prehistoria reciente y en relación con el objeto y la temática que estamos desarrollando a lo largo de este estudio, dos son los momentos que, desde nuestro punto de vista, con mayor relevancia van a modificar la forma de entender la muerte y el modo de enfrentarse al recuerdo de los difuntos. Uno tiene lugar con el abandono de los grandes megalitos como depósitos funerarios y que marcará, en el ámbito de la investigación arqueológica y prehistórica, el paso de una "sociedad de muertos" a una "sociedad de vivos" en el sentido de que los muertos desaparecerán del registro arqueológico hasta la llegada de la romanización. El otro gran momento surge en la Edad del Hierro con el establecimiento del

[134] DÍEZ PLATAS, F. 2005. Sólo imágenes para la muerte: la cuestión de las estelas bifrontes galaicorromanas. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, pp. 61-74.
[135] GRIMAL, P. 1981. *Diccionario... Op. cit.*

castro como asentamiento de unas comunidades que harán de su aislamiento su seña de identidad simbólica.

Se suele admitir que "*la realización de depósitos votivos en los ríos coincide con la desaparición de los túmulos de enterramiento, lo que no parece casual.*"[136] Así, aunque es cierto que estos túmulos megalíticos son, al igual que otros ámbitos como las cuevas, espacios donde las reutilizaciones como depósito funerario son frecuentes en el noroeste peninsular hasta incluso la Edad Media,[137] lo cierto es que su construcción se interrumpe con la llegada del Calcolítico y su uso se reduce de forma considerable en la Edad del Bronce. En contrapartida, ese abandono de los túmulos megalíticos se verá acompañado de una realización de ofrendas de objetos dotados de un fuerte carácter identitario, como adornos para vestir, armas y objetos rituales, en las aguas de ríos, rías y lagunas, realidad que desde el Bronce Final está testimoniada en toda Europa.[138] Para el caso gallego, los ríos en los que se documentan este tipo de ofrendas son, de manera especial, el Ulla y el Miño y otros como el Xallas o el Sil. Pero no solo se registran este tipo de ajuares en ríos sino también en lagunas como la de Antela, Sobrado dos Monxes y Alcaián. En todos ellos, los objetos representados se corresponden, sobre todo, con espadas propias del Bronce pero también se constata la presencia de puntas de lanza así como de hachas de talón.[139]

Llegados a la Edad del Hierro, la presencia de estos depósitos acuáticos continúa aunque con un cambio considerable en los objetos hallados y que habla a su vez de alteraciones sucedidas en sus sociedades. Así, tiene lugar el cambio de las espadas del Bronce a los puñales de antenas del Hierro como arma de referencia arqueológica.[140] El puñal, frente a la espada, es un arma que estaría a disposición de toda la población y que nos hablaría además de unas poblaciones que tendrían en las razzias y en los saqueos su principal forma de enfrentamiento más que en un combate cuerpo a cuerpo más propio de armas como la espada.

Sin embargo, junto a los puñales, durante la segunda Edad del Hierro se seguirán encontrando objetos simbólicos en contextos acuáticos como el torques de Oitavén, el collar de Viveiro, pendientes como los de Cances o el de la Laguna de Antela; armas como el puñal del río Mero, los puñales de antenas de Cariño y Ortigueira; el casco de Montefortino recuperado en el río Miño, en Caldas de Tui; y objetos votivos como el hacha sacrificial encontrado en la playa de Cariño o la figura orientalizante descubierta en el río Dola (Ortigueira).[141] Elementos todos que nos hablan de una continuidad que dota al agua de una sacralidad relacionada con la muerte y de un papel de comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

La presencia de estos objetos en depósitos acuáticos hizo pensar que con la Edad del Bronce, el concepto de la muerte así como las prácticas funerarias, cambiarían de una manera drástica imponiéndose como sistema de enterramiento el depósito de cuerpos en cursos de agua. Sin embargo, los trabajos desarrollados por Bettencourt mostraron como en el noroeste peninsular, para este período del Bronce, conviven dos grandes tipos de enterramientos

[136] RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia... Op. cit.*, p. 29.
[137] VILASECO VÁZQUEZ, X. I. 1999. A problemática dos enterramentos na Cultura Castrexa do NW. Unha aproximación desde as culturas limítrofes. *Revista Guimarâes,* 2, p. 510.
[138] RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia... Op. cit.*, pp. 182.
[139] BALBOA SALGADO, A. 2007. *A Galicia... Op. cit.*, pp. 149-150.
[140] RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia... Op. cit.*, p. 127.
[141] *Ibídem*, pp. 182-183.

asociados a características socioeconómicas diferentes. Por un lado tendríamos lo que ella denomina como necrópolis de sepulturas "opacas", que se corresponden con pequeñas estructuras tumulares (cistas, fosas cerradas, círculos delimitados con pequeñas piedras), sepulturas planas, fosas, etc. y, por otro lado, enterramientos que destacarían en el paisaje en forma de monumentos tumulares y que seguirían pues, la tradición megalítica precedente. Los primeros se darían en contextos socioeconómicos propios de pueblos sedentarios o semisedentarios con un cierto potencial agrícola y dominio del paisaje circundante y, los segundos, en comunidades de montaña en las que las actividades pastoriles primarían sobre las agrícolas y tendrían un carácter más trashumante. La falta de asentamientos estables y de estructuras sedentarias de las comunidades de montaña explicaría la necesidad de delimitar el espacio de los muertos para hacerlos así visibles en el entorno, no solo como monumento al óbito, sino también como lugar de referencia espacial y social para los vivos.[142]

En este contexto parece que se intuye una tendencia desde el Bronce Inicial hasta el Bronce Final según la cual el culto al cuerpo físico del difunto va perdiendo importancia de manera gradual para la comunidad y en la que la muerte se convierte así más en un elemento simbólico que material, tendencia que culminará en la Edad del Hierro cuando se convierta en una realidad absolutamente abstracta. Dicha situación se puede apreciar en la pérdida de valor y cantidad de los ajuares documentados a lo largo del Bronce y en la pérdida anunciada de la práctica de inhumaciones en favor de las incineraciones o del depósito de cadáveres en corrientes de agua.

De este modo, el ambiente funerario de la Edad del Bronce se nos presenta como una realidad en la que conviven, por lo menos, tres tipos de prácticas funerarias: inhumación, incineración y depósito de cuerpos en medios acuáticos. La primera de ellas recogería una tradición presente tanto en el Neolítico como en el Calcolítico; la segunda también presenta antecedentes en el Calcolítico como la manipulación de cadáveres constatada en Chao Samartín o el caso de incineraciones claras como el de Agro de Nogueira datadas en el Calcolítico;[143] la tercera, en cambio, parece que es una innovación del período.

En cualquier caso, lo importante es entender que durante el Neolítico, el Calcolítico y los inicios de la Edad del Bronce, el cadáver y su enterramiento tenían un carácter material en el sentido de promover una identidad social y de legitimar la ocupación de un determinado territorio siguiendo la lógica: yo soy de este lugar porque mis antepasados están enterrados aquí. Pero el avance de la incineración y de formas de enterramiento que se camuflan en el paisaje a lo largo de este período, especialmente en el Bronce Final, nos habla ya de una transición que culminará con la construcción del castro en la Edad del Hierro, donde la propia morfología del asentamiento, que destaca en el paisaje, hace innecesaria la presencia de enterramientos tumulares visibles en el mismo. En este momento, los castros sirven como lugares de referencia y de encuentro social, la sociedad aparece asentada definitivamente en un territorio fijo y el enterramiento, como aspecto material, carece de importancia.

Así pues, la cultura castreña se nos presenta como una cultura de los vivos en la que los muertos desaparecen de los registros arqueológicos hasta la llegada de la romanización, como vimos anteriormente, relegando a la muerte y el culto a los difuntos a realidades

[142] BETTENCOURT, A. 2010. La Edad del Bronce en el Noroeste de la Península Ibérica: un análisis a partir de las prácticas funerarias. *Trabajos de Prehistoria,* **67** (1), p. 159.
[143] *Ibídem*, p. 161.

puramente simbólicas, inmateriales y ordenadas, ya no en torno a grandes espacios, sino a una comunidad concreta: la del castro.

La instauración de los castros como medio de asentamiento produce, evidentemente un cambio importante en la mentalidad de su población que ve con él como surgen nuevas necesidades ideológicas para adaptarse a una nueva relación con el medio, casi opuestas a las presentes en la Edad del Bronce donde sus poblaciones se asentaban en amplios valles. Las modificaciones más importantes quizás sean, entre otras, la importancia de la cuestión bélica y la necesidad de proteger a la comunidad frente a un medio exterior considerado extraño y a la vez hostil; en relación con lo anterior, la potenciación del ámbito de la magia y de lo místico como ayudantes del guerrero en la batalla; el miedo y la desconfianza hacia el mundo exterior que los llevará a actos como, tal como apuntó en su día Le Roux, cambiar los nombres de un mismo dios para que no sea empleado por una comunidad vecina; la siempre importante cuestión de la fertilidad, tanto humana como, especialmente, la de la tierra y el ganado, incrementada ahora por las difíciles condiciones derivadas de habitar en elevadas altitudes; y, por último y siguiendo la lógica anterior, el tema del agua cobrará mayor relevancia debido a la dificultad de controlar un aprovisionamiento estable de la misma durante todo el año.

Pero a lo que a nuestro estudio más nos interesa es que la erección de los castros como modo de asentamiento supone, por un lado, el ya anunciado relevamiento de la muerte al ámbito de lo inmaterial y de lo simbólico pero, sobre todo, lleva consigo una territorialización del imaginario de la muerte en la que los muertos recibirán el culto de una comunidad de vivos delimitada y concentrada en un castro concreto y, al revés, en el que los muertos ayudarán y protegerán solo a esa comunidad. Además, dicha territorialización se verá en el hecho de que, por primera vez, los límites territoriales de las comunidades estarán bien definidos y delimitados por fronteras simbólicas en donde el control de un castro dejaba paso al del otro, especialmente en la segunda Edad del Hierro, donde la extensión de los castros como sistema de asentamiento por todo el territorio acompañada de un descenso en altura de los mismos hará que ocupen mayores extensiones de terreno y también que convivan en un menor espacio un mayor número de comunidades.

En este sentido, Parcero Oubiña en su obra, *La arqueología de la gasificación en Galicia,*[144] recoge varias evidencias en yacimientos como el de Coto do Castro (Cabanas), Coto do Castro (Cotobade) o Castro de Follante (Caldas de Rei) donde se apreciaría como las nuevas condiciones y necesidades derivadas de la nueva situación en el espacio de los castros, con una gran competencia por los recursos del medio, obligaría a formas de explotación agrarias nuevas entre las que se incluye la parcelación de tierras como medio de condicionar la tierra para el cultivo. Se trataría así de las primeras evidencias de parcelación y delimitación de tierras destinadas, posiblemente a una explotación de tipo comunitaria.

Así pues, es en este momento cuando surgen dos elementos que constatábamos en el significado antropológico de la *Compaña* y del *Urco* como son la territorialización del imaginario de la muerte y la necesidad de mantener cohesionados los miembros de una comunidad con el fin de poder explotar los escasos medios de subsistencia de los que dispone

[144] PARCERO OUBIÑA, C. 1998. La arqueología de la gasificación en Galicia, 7. Hacia una arqueología agraria de la cultura castreña. *TAPA,* 9, pp. 1-32.

y para defender sus intereses frente a las comunidades vecinas. Lo que no se puede asegurar es que, con el nacimiento del castro, el culto a los muertos se ciña a una comunidad concreta y se limite a sus fronteras pero el hecho de que se hayan constatado para el noroeste peninsular más de 200 divinidades con carácter local (un ejemplo de esto sería el ya mencionado *Lar Berobreo*), nos hace pensar que todo el ámbito de la religiosidad giraría en torno a la comunidad de un único castro, por lo que el imaginario de la muerte no sería una excepción.

Sin embargo, para que los valores ideológicos derivados de un tipo de asentamiento concreto, como es el castreño, condicione de una manera tan profunda la mentalidad de una población hasta el hecho de dejarse intuir en la cultura popular del territorio 2800 años después de su aparición, se necesita de una continuidad del mismo muy importante.

Desde su surgimiento hacia el siglo VIII a.C. en el norte de Portugal y en las *Rías Baixas* y su posterior extensión siguiendo los valles fluviales del noroeste peninsular, el primer gran cambio que sufre la tipología del castro se observa en el siglo IV a. C., es decir, con el inicio de la segunda Edad del Hierro. En ella se producirán cambios en la localización de los asentamientos que descienden en altura, nuevas concepciones en el orden espacial de los poblados, intensificación de las explotaciones agrícolas sobre el medio circundante, transformaciones en la cultura material y un crecimiento espectacular del comercio y de las relaciones marítimas con el Mediterráneo y con el sur de la península.[145] Con todo, la esencia que caracterizaba la cultura castreña de la primera Edad del Hierro, al igual que sus creencias, se mantuvieron puesto que, el descenso en altura y la mayor integración del castro en el medio, vino acompañado de un mayor esfuerzo en delimitar la comunidad por medio de la proliferación de murallas y de estructuras negativas que respondían a una mayor abertura al paisaje de los mismos, así como a una presencia mayor en el territorio de castros que rivalizaban por los mismos medios de subsistencia.

El otro gran cambio surge en el siglo II a.C en la zona comprendida entre el Duero y el Miño con la aparición de los grandes *oppida* que llegarán a tener hasta 12 veces más población que los castros de épocas anteriores. Estos contaban con espacios comunales más grandes y una mayor organización social y espacial del castro así como la presencia de elementos comunales más importantes como son las saunas castreñas o los espacios sacros situados en el interior del castro. Un buen ejemplo de estos sería el de San Cibrán de Lás ubicado, al igual que el resto de *oppida* de este período, en un punto desde el cual dominaba los cursos de los grandes ríos por donde se desarrollaría el comercio, sobre todo, con pueblos mediterráneos entre la costa y el interior. Con todo, el carácter cerrado del asentamiento y la delimitación del mismo y de las tierras que explotaban con respecto a las comunidades vecinas continuará vigente al igual que en los períodos anteriores.

El paso siguiente en la tipología de asentamiento tiene que ver con período final del mismo, acto que tendrá lugar entre los siglos II d. C. y V d. C. y que comprende momentos de abandono, de continuidad y de reocupación de los castros hasta su abandono definitivo a inicios de la Edad Media. En este proceso, desde la conquista romana hasta época de la dinastía Julio-Claudia se vivirá un primer momento de abandono de ciertos castros pero también se mantendrá una pervivencia de su ocupación en zonas costeras próximas a las vías de comunicación y se construirán nuevos castros de mayor tamaño en zonas de explotación de

[145] RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia... Op. cit.*, p. 33.

recursos como, por ejemplo, los mineros. A partir ya de la época Flavia, se observa un proceso de abandono que va de la mano de la aparición de unos nuevos asentamientos: las *villae.* Éstas llevan consigo la ocupación de los fondos de los valles y la aparición de poblados abiertos y sin pacificar propios del contexto de la llamada *pax augusta.* Sin embargo, la crisis del siglo III d. C. provocará una reocupación de ciertos castros como Viladonga, San Cibrán de Lás o Cidá de Castros de San Millán y otros de carácter más estratégico como Santa Tegra, A Peneda do Viso, A Lanzada, Castro Lupario, A Graña, Castreliño de Montemaior, Barán, Penadominga, Os Castros de A Devesa, Santomé, Castromao y Outeiro de Baltar.[146] De esta manera, en el momento previo a las invasiones germánicas, asistimos a una situación en la que convivirían, de manera sincrónica, el asentamiento de los castros y el de las *villae* pero con una tendencia clara de abandonar los castros y de establecer las *villae* en su lugar. Este hecho provocará que a partir del siglo V d. C. el abandono de los primeros sea generalizado y ya, entre los siglos VIII y X d.C. se produzca el asentamiento definitivo de la población del noroeste peninsular en los valles y con poblamientos abiertos al paisaje.

El proceso de abandono de los castros es una realidad pues que se prolonga en el tiempo motivado, en parte, por la irrupción de los ataques y saqueos de los pueblos germánicos que provocará incluso la vuelta a los castros en ciertas regiones del territorio donde ya se había producido su abandono. Con todo, dicho abandono no se produce por iniciativa de la población local sino fruto del proceso de romanización y de los intereses de Roma que provocarán una colonización de los valles inmediatos por medio de las *villae* con el fin de poder explotar mejor los medios y los recursos disponibles en el territorio. Estas *villae,* sobre todo, las alto medievales, serán las que deriven en las actuales parroquias en donde los antiguos castros continuarán siendo un elemento de referencia geográfica y estructural como así demuestra el hecho de que la inmensa mayoría de las parroquias se organizan en torno a un castro, lugar donde además se sitúa próxima la iglesia parroquial y lugar desde donde se estructura todo su territorio como así lo evidenciará lo que hemos denominado como imaginario de la alteridad y del que hablaremos más adelante.

Con las *villae* y de una manera más intensa con la instauración del reino suevo y las medidas tomadas por Martín de Braga, se instaurarán las primeras *ecclesiae* manteniendo un claro sustrato prerromano, algo que se hace explícito a partir de la toponimia que las identifica y que, más adelante, tanto la parroquia como el castro reciban la denominación del santo patrón del territorio. De esta manera, el modelo parroquial que se definirá en el siglo X tomará como modelo la estructura territorial presente con anterioridad pero también sus límites y valores simbólicos. Solo de esta manera, se puede entender que las iglesias de las parroquias tomen su ubicación (cuando no se sitúan directamente en su interior) en el castro de referencia que dio lugar, primero a las *villae* alto medievales y, más tarde, a las aldeas que conforman los asentamientos rurales actuales; su alusión imprescindible a la hora de configurar el espacio mental de los habitantes de la parroquia; su papel cohesionador de rituales como, por ejemplo, los testificados en el castro de Monterrei (Verín) donde a lo largo del siglo XIII se ordena por parte del Alfonso IX destruir las estructuras del castro con el fin de que "*ningún presbítero celebre*" ninguna ceremonia en él; [147] los casos más recientes de los

[146] ARIZAGA CASTRO, A.; AYÁN VILA, X. M. 2007. Etnoarqueología... *Op. cit.*, pp. 487-488.
[147] GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1971. *El folklore en los castros gallegos.* Santiago de Compostela: Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, 5, p. 93.

castros de Lapela (Ribadavia) y San Torcuato (Ourense) en donde se documenta la realización de bendiciones de los campos de la parroquia realizadas desde el propio castro por parte de sus párrocos;[148] o la celebración en el Castro de Trasmonte (A Estrada), en el Coto do Castro (Cotobade), en el Monte do Castro (Celanova) y en el Castro de Lapela (Ribadavia) de procesiones parroquiales y de fiestas que culminan en los antiguos asentamientos fortificados.[149]

Es pues evidente que existe una continuidad manifiesta entre los sistemas de organización, tanto territorial como mental, del castro prehistórico a la parroquia actual pero con una diferencia: mientras que en los castros la población se mantenía unida en un asentamiento cerrado al paisaje, en las parroquias actuales, su población aparece dividida en diversas aldeas abiertas al medio que ocupan la zona de los valles debido quizás a la mayor extensión de territorio de los mismos en comparación con la existente en las zonas elevadas de los castros. Sin embargo, la unidad parroquial se mantuvo de manera casi idéntica a la del castro por medio de cuatro mecanismos fundamentales: las tareas agrícolas comunales en las que se explotan recursos también pertenecientes al ámbito de la parroquia; las festividades que integran el calendario agrícola y en las que se rinden culto a los patrones de la parroquia y que reúnen a toda la comunidad; los mecanismos de auxilio y solidariedad que se organizan desde la iglesia parroquial al igual que los mensajes que anuncian peligros (incendios, tormentas, etc) para la comunidad o noticias relacionadas con la misma (muertes, nacimientos, fiesta, misas, etc) y que son transmitidas a través de las campanas de la iglesia; y un imaginario de la muerte que, como vimos, a través de las figuras de la *Compaña* y del *Urco* remarcan la territorialidad de la parroquia de la misma forma que lo hará el imaginario de la alteridad que analizaremos posteriormente.

3.7. Conclusiones

Haciendo balance de lo visto hasta ahora podemos decir que, acabado el período neolítico, se produce un cambio en las mentalidades de las poblaciones del noroeste peninsular con respecto a la muerte. Dicha alteración irá haciendo de la muerte, a lo largo del Calcolítico y de la Edad del Bronce, una realidad cada vez más inmaterial hasta llegar al Bronce Final y a la Edad del Hierro donde se convierte en una concepción puramente abstracta. Si antes de la instauración del castro como forma de asentamiento, el cadáver y su enterramiento tenían un carácter material en el sentido de promover una identidad social y de legitimar la ocupación de un determinado territorio, la instauración de los poblados en altura hará que esta función se traslade al propio castro. Sin embargo, la función simbólica de identidad y de comunicación entre el mundo de los muertos y el de los vivos permanecerá en el plano simbólico, algo que se constata con la presencia del culto a los *Lares Viales* en el contexto "castreño romano."

Por otro lado, los cambios que se producen en la Edad del Hierro con la instauración de una nueva relación con el medio circundante llevan consigo una territorialización de los cultos de entre los cuales los rituales y las creencias funerarias no serán una excepción. Como

[148] *Ibídem*, p. 94.
[149] *Ibídem*, pp. 93-94.

resultado de todo este proceso, las vías de comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos se mantienen en constante interacción a través de ámbitos situados fuera de la comunidad con el objetivo de remarcar los límites de la misma y de indicar el ámbito de actuación de los cultos que los vivos procesan a los muertos y los servicios que estos realizan a favor de los vivos. Dichos ámbitos serán los caminos y las encrucijadas pero también los cursos de agua en donde, desde finales de la Edad del Bronce y a lo largo de la Edad del Hierro, se constata la presencia de objetos votivos que podrían estar relacionados con prácticas funerarias. Sobre estas corrientes de agua se instalarán además cultos a divinidades de carácter psicopompo y mortuorio como son *Nabia* y *Reve,* de tal manera que si en los caminos los *Lares Viales* parecen dominar las vías de comunicación que estructuran el mundo de los vivos, *Nabia* y *Reve* dominarían las vías que integran el mundo de los muertos que no por estar separadas dejarán de interactuar entre ellas, los primeros durante el día, los segundos con carácter nocturno.

El culto a los muertos por medio de la necesidad de recordarlos y de dedicarles ofrendas temporalmente se mantendrá vivo en el ámbito religioso romano y después con el cristianismo. Las medidas llevadas a cabo por Martín de Braga y la sustitución del castro por las *villae* no supondrán un cambio importante en las mentalidades de la población puesto que éstas, y con ellas las primeras iglesias, se organizarán siguiendo la estructura y los límites simbólicos de los castros, asentamientos de los que habían nacido. Más tarde, en los años centrales de la Edad Media, la configuración de la división parroquial, que llegará en su mayor parte hasta la actualidad, no hará otra cosa que confirmar la misma realidad.

En todo este proceso, durante el período medieval, el culto a los muertos y las ofrendas dedicadas a los mismos seguirá vigente y con el mismo carácter cerrado y comunitario que tenía en los castros pero con un lenguaje diferente en el que se impondrán, al menos en los estamentos privilegiados, las fórmulas propias del cristianismo: las oraciones por la salvación de las almas.

La expansión de estas prácticas y la vigencia dentro de los propios sectores eclesiásticos a lo largo de todo el Occidente europeo motivará que en los siglos XII y XIII tenga lugar el triunfo dogmático del purgatorio que pasaba así a convertir en ortodoxas unas creencias consideradas paganas y supersticiosas años atrás. Para el caso gallego, la popularización de esta construcción cristiana no tiene lugar de manera importante hasta el siglo XVII debido, fundamentalmente, a un bajo clero formado en los ideales simbólicos del campesinado y que compartía pues sus mismas creencias y prácticas. Pero en este siglo XVII, la labor de órdenes mendicantes como la de los jesuitas, conocedores de los mecanismos simbólicos que estaban detrás de las "supersticiones" de los gallegos, pondrán en marcha toda una serie de misiones en las que la imagen, al igual que había sucedido con el arte románico, se convertirá en la mejor ayuda para difundir su mensaje cristianizador.

De su labor se debe la imagen de la *Compaña* que más difundida tenemos hoy en día y que se corresponde con la variante denominada como *as animas* pero sus misiones también influirán en otras como la de *los sacramentos* y, en general, en todos los atributos propios del cristianismo que se aprecian en las otras variantes al igual que en otros elementos fundamentales de sus relatos como son los cruceiros y los petos de ánimas.

Sin embargo, hay unos valores presentes en la tradición oral relativa al *Urco* y a la *Compaña* que mantienen una continuidad con respecto a ese sustrato prehistórico que daba

sus primeros pasos en la Edad del Bronce: la interacción entre el mundo de los vivos y el de los muertos, la territorialidad del fenómeno y la necesidad, por medio del culto a los muertos, de que los vivos sean solidarios entre ellos y refuercen los vínculos del grupo frente a los intereses individuales de las "casas" y de las comunidades vecinas.

Por todos estos motivos, entendemos que el estudio del imaginario de la muerte del noroeste peninsular concentrado en las creaciones del *Urco* y de la *Compaña,* pueden ayudar a enriquecer los conocimientos y la realidad religiosa relativa al ámbito funerario de la Prehistoria reciente del mismo territorio, especialmente, la de la Edad del Hierro. Así, los principales elementos que podríamos traspasar serían los siguientes:

1. El carácter local de las divinidades asociadas a la Edad del Hierro y el carácter mayoritariamente protector de éstas, tienen su reflejo también en el culto procesado a los muertos.
2. Existencia de una interacción entre los miembros vivos de una comunidad y sus antepasados como mecanismo cohesionador de los mismos, con el fin de evitar conflictos de intereses individuales en un sistema caracterizado por la escasez de unos medios de subsistencia que se deben explotar y administrar comunalmente.
3. Relacionado con lo anterior, los muertos tendrían un carácter corrector y sancionador importante hacia los vivos que se puede manifestar por medio del abandono o bien a través del castigo físico. El primero se produce cuando un miembro es sancionado por su comunidad y es expulsado de la misma provocando así que pierda igualmente la protección y el amparo de sus antepasados. El castigo físico, por su parte, lo podemos determinar a través de la forma de actuar de la *estantiga* y la *estadea,* que utiliza la violencia para sancionar el mal comportamiento de los vivos, o de las palabras de Ovidio con respecto a las represalias que llevan a cabo los muertos en caso de no recibir el culto apropiado por parte de los vivos. De todo ello, podemos suponer que la presencia de los muertos en el imaginario de la Prehistoria reciente no se produciría siempre de forma pacífica.
4. Presencia de dos vías de comunicación fundamentales a través de las cuales los muertos interaccionan con los vivos y viceversa: los caminos y sus encrucijadas y las corrientes de agua. Los primeros sirven para reforzar el carácter cerrado y territorial de la comunidad y de su mundo simbólico y, al mismo tiempo, como mecanismo protector de una población que, traspasadas las puertas del castro, se encontraba ante una realidad en la que el amparo de los vivos desaparecía dentro de un mundo exterior considerado como extraño y hostil.

   Por otro lado, las corrientes de agua se presentan como el medio a través del cual los muertos realizan su viaje de su mundo al de los vivos. Así nos lo mostraban los relatos de la tradición oral y así parece indicarlo las ofrendas que durante la Edad del Bronce y la Edad del Hierro se localizan en depósitos acuáticos. Su carácter abierto, puesto que la extensión geográfica de ríos, lagunas y del propio mar atraviesa diferentes comunidades y sirve de límite también para gran cantidad de ellas, no entra en contradicción con el carácter territorial y cerrado de las creencias relatadas hasta ahora. Las corrientes de agua se sitúan simplemente como una puerta del *Más Allá* a la realidad terrenal, de tal manera que, en el territorio de una comunidad solo salen y

entran en el agua los miembros de esa población. *Urco* sale del mar, ámbito abierto por excelencia, pero en su recorrido, siempre por una parroquia concreta, solo se acompaña por los perros de esa comunidad y, acabado su recorrido por el interior la misma, regresa al mar. De igual modo, las luces que representan al alma de los difuntos penetran en las parroquias a las que pertenecen a través de corrientes de agua para luego, cumplida su función en ese territorio, abandonarlo de nuevo a través de ellas.

5. Como resultado de que los difuntos se mantienen siempre fuera del núcleo habitacional penetrando solo en su interior para anunciar la muerte de uno de sus miembros o recoger directamente el alma del óbito, es de suponer que el ámbito funerario se situaría también en el exterior de los poblados. El hecho de que las creaciones del imaginario de la muerte solo penetren en el ámbito de las viviendas cuando va a presentarse en ellas la propia muerte, evidenciaría que la muerte actúa como elemento extraño dentro de ese ámbito. El mundo de los muertos y el de los vivos interaccionan sí, pero son realidades diferenciadas y situadas en planos diferentes. Por este motivo, las prácticas funerarias en la Edad del Hierro tendrían lugar fuera del asentamiento como así también nos lo indica Estrabón cuando afirma que, en el noroeste peninsular, los muertos y los enfermos eran situados en el exterior de los castros.[150]

   En este sentido, la importancia que veíamos dentro del imaginario popular del agua y su papel como vía de comunicación entre el *Más Allá* y el mundo de los vivos, vienen acompañadas en el pasado de las interpretaciones formuladas sobre divinidades como *Nabia* y *Reve,* de la presencia de objetos votivos en ámbitos acuáticos desde la Edad del Bronce o las representaciones de estelas funerarias donde también se le da importancia al agua como elemento de tránsito. Dicha realidad nos hace situar los depósitos acuáticos como un espacio que sobrepasa lo meramente simbólico y que, bajo nuestro punto vista, refleja una realidad material vinculada con los rituales funerarios realizados con anterioridad a la romanización. De esta manera, entendemos que la ausencia de registros arqueológicos relacionados con enterramientos tiene que ver con la práctica de depositar cadáveres en medios acuáticos, ya sea de forma directa o bien tras una incineración previa de los mismos.

6. Por último, las creaciones de *Urco* y *Compaña,* en relación con los cursos de agua que forman parte de sus relatos, parecen indicar que el ámbito de la muerte, al menos en la Edad del Hierro, transitaría por los ríos hasta desembocar en el océano, lugar donde se situaría un dominio imaginario que actuaría como residencia de los muertos, estaría dividido en diversas esferas y gobernado por una divinidad con carácter soberano.

IV. EL IMAGINARIO DE LA ALTERIDAD

Uno de los géneros literarios que más éxito alcanzó en la Grecia clásica fue, sin duda, el de la tragedia. A través de ella y en vinculación con *Dionisio,* el dios del ámbito teatral, no se pretendía tan solo entretener o divertir a un público sino reflejar en la ciudadanía ateniense

[150] ESTRABÓN, *Geografía, III,* 3,7.

su propia realidad por medio del principio de alteridad, a partir del cual, poder reflexionar sobre el mundo terrenal y tratar, de este modo, de mejorarlo. Por lo tanto, el pensamiento trágico necesitaba y empleaba los aspectos relacionados con la alteridad, con el *Otro,* para reflexionar sobre lo propio, es decir, sobre la *polis* y sus instituciones democráticas[151] mostrando así una de las características fundamentales del discurso etnográfico griego: la construcción de lo ajeno como contraposición de lo propio. La finalidad última de estas tragedias era la de reivindicar la normalidad vigente en detrimento de la desmesura o la ceguera de un solo individuo para alabar las instituciones establecidas colectivamente y, en ellas, la figura del bárbaro, la del *Otro,* "*representaba todo aquello que los demócratas más podían temer.*"[152]

A lo largo de este apartado no vamos a hablar de tragedias, ni mucho menos, pero si de creaciones de la cultura popular que nos recordarán a ese principio de alteridad presente en los discursos de la Grecia clásica. Nos referimos a relatos que giran en torno a yacimientos arqueológicos y que están protagonizados, fundamentalmente, por las figuras de los *mouros,* las *mouras* y los diferentes tesoros que a ellos van asociados. En este imaginario, por lo tanto, más que hablar sobre creaciones que remiten a elementos de una religiosidad pretérita, lo que nos encontraremos serán con mecanismos que tratan de dar respuesta a una necesidad, por parte del campesinado, de articular el espacio en el que se ve inmerso de una manera literaria pero también asimilable.

Los relatos que versan sobre restos arqueológicos son pues el resultado de una interacción entre dichos vestigios y el campesinado que ve en ellos una parte integrante del territorio en el que convive día a día pero que, a su vez, representan un elemento extraño del mismo puesto que es consciente que pertenecen a un pasado y a un contexto cultural desconocido y diferente al suyo. Esta identificación del conjunto arqueológico como algo ajeno será, precisamente, lo que motive la construcción de un imaginario cuya finalidad principal es tratar de dar sentido a la presencia de ese patrimonio en el espacio por medio de una creación mayoritaria como es la de los *mouros* y *mouras* que integran, en su esencia, elementos de alteridad propios de una raza pasada y extinta combinada con preocupaciones reales que integran la vida del medio rural gallego. Por esta razón, en palabras de Aparicio Casado, "*el mouro es lo más distinto y lo más parecido, al mismo tiempo, al campesino gallego*".[153]

Las sociedades preindustriales de la Galicia rural generan un conocimiento cultural en el que el tiempo carece de importancia distinguiendo tan solo entre lo que es presente y lo que es pasado. Si algo es diferente a lo actual es antiguo, pero no se distingue ni se precisa nada más, sencillamente, porque no se cree necesario de ahí, como veremos, las confusiones que se dan entre personajes asimilados bajo la figura de los *mouros* como los romanos, los carlistas, los franceses, etc. Frente a esta noción del tiempo, siempre cíclico y reiterativo, lo importante en el medio rural es el espacio, es decir, la definición del entorno que rodea al campesino y el territorio en el que lleva a cabo su vida diaria, de ahí la casi obligación de definir a la perfección cada uno de sus elementos y el tratar de dar una explicación a los más extraños

[151] IRIARTE, A. 1996. *Democracia y tragedia: la era de Pericles*. Madrid: Akal, p. 44.
[152] *Ibídem*, p. 36.
[153] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*. A Coruña: Edicións do Castro, p. 340.

como son los restos arqueológicos. De esta manera, los relatos que versan sobre castros, túmulos megalíticos o petroglifos, los monumentos a los que aludiremos en toda la composición, no hay que entenderlos como narraciones que hablan de un pasado determinado sino que se inspiran y se hacen para un presente que trata de integrar esos restos del pasado en las construcciones mentales del espacio actual.

Dentro de este contexto, el uso que la arqueología y la historiografía han hecho de este saber popular ha cambiado sustancialmente a lo largo del tiempo. Así, en el siglo XIX, algunos investigadores daban total credibilidad al contenido de la tradición oral como así muestra, por ejemplo, el caso de José María Flórez que en su excavación del Castro de Coaña, sin distinguir la información propiamente arqueológica del discurso narrativo, buscó sin cesar el "*antiquísimo castillo que coronaba su cúspide, según la tradición del país*"[154] y que, por supuesto, nunca halló. Esta creencia plena en los relatos sobre *mouros* y tesoros es una realidad que enlaza con la frecuente búsqueda de tesoros que imperó de manera especial a lo largo de la Edad Moderna[155] y que, por otro lado, supuso la destrucción y la pérdida de innumerables vestigios arqueológicos.

Pero con el paso del tiempo avanzará también el escepticismo hacia un imaginario que pasará a ser definido como "cuentos de viejos", "supersticiones" o "meras curiosidades" quedando así relegado al olvido por parte de una arqueología preocupada más en los avances de tipo técnico y en la comunicación e interacción con otras ciencias como la geología, la química o la biología. De esta forma, y en combinación con el estudio de la toponimia, el folklore de los *mouros* en los últimos años se ha utilizado bien como un elemento de aproximación al yacimiento arqueológico, como una herramienta de prospección y catalogación de dicho patrimonio o bien se ha obviado directamente su existencia.

No obstante, y afortunadamente, una serie de autores han ido incorporando en sus investigaciones elementos derivados de la tradición oral destacando diversos puntos de interés como los estudios del aprovechamiento tradicional y las posibilidades productivas de los distintos espacios agrarios con el fin de comprender mejor como los grupos prehistóricos serían capaces de asegurar su subsistencia.[156]

De igual modo, el trabajo de antropólogos y etnógrafos que tratan de orientar sus trabajos hacia la arqueología como es el caso, por ejemplo de Aparicio Casado o González Reboredo, han contribuido a que la arqueología vuelva a tener presente que la tradición oral puede ser, y es, una herramienta útil en su trabajo. Así, el propio González Reboredo insiste en que a través del estudio del imaginario popular, especialmente de aquel que se centra en los yacimientos arqueológicos, se puede obtener información relativa a los propios monumentos, así como de los objetos que se asocian con ellos; una orientación acerca de la época del mismo; datos sobre influencias ideológicas y religiosas posteriores, especialmente derivadas del cristianismo; y, finalmente, una expresión de la ideología general del imaginario popular del pueblo que las creó.[157]

---

[154] GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. 2011. Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano. *Complutum*, **22** (1), p. 140.
[155] Un caso paradigmático puede ser observado en el pleito del cura Vázquez de Orxas datado en el siglo XVII.
[156] GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. 2011. Arqueología, folklore... *Op. cit.*, p. 145.
[157] GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1971. *El folklore... Op. cit.*, p. 7.

En este sentido, nuestro trabajo pretende seguir la línea marcada por estos investigadores en el sentido de aprovechar el conocimiento y la articulación detallada que el campesinado posee sobre el espacio en el que interactúan los restos arqueológicos para tratar de extraer de él información útil para la interpretación y el trabajo arqueológico.

Sin embargo, antes de tratar estos y otros asuntos y, tal como hicimos con el imaginario de la muerte, es necesario hacer una presentación de las creaciones populares con las que nos vamos a encontrar con el fin de entender mejor el significado antropológico del imaginario de la alteridad que envuelve a los yacimientos arqueológicos.

4.1. Los *mouros* y las *mouras*

Se puede afirmar con total seguridad que el imaginario relativo a los *mouros,* las *mouras* y los tesoros que a ellos se asocian es un motivo recurrente no solo en el conjunto de la península Ibérica sino también en gran parte de Europa. De este modo, los *mouros* y *mouras* del Norte de Portugal, los *moros* y *moras* del Bierzo, los *mouros* y figuras con denominación propia como las *xanas* y las *cuélebre* de Asturias presentan características y atributos prácticamente idénticos a las creaciones del imaginario gallego al igual que la tipología de los tesoros que custodian. Lo mismo se podría decir de los *moros* de Castilla y León, Cataluña, Baleares o La Rioja. En la región de Navarra y el País Vasco, las *lamias* y las *mari* respectivamente, presentan igualmente elementos semejantes del mismo modo que las *anjanas* cántabras. En Aragón, por su parte, el mayor peso que los musulmanes históricos ejercieron en el territorio hace que los relatos de éstos y los *moros* de la cultura popular se entremezclen con frecuencia dando lugar a una situación de gran interés para su estudio pero que, en cuanto al *moro* imaginario, sus características serán casi idénticas a las de la creación gallega. De forma parecida a Aragón, en Extremadura, la figura histórica de los musulmanes interactuará con los *moros* populares pero aquí la representación femenina, la *serrana,* ya presentará unos elementos diferentes a la *moura* gallega de tal manera que, en nuestra opinión, se sitúa como una creación que responde a un contexto ideológico diferente, aunque es cierto que algunos autores establecen igualmente paralelismos entre ambas figuras.[158] Por otro lado, si traspasamos los límites de la Península Ibérica, también es posible observar rasgos de semejanza entre las *mouras* gallegas y las *bergères* o *fées* francesas, las *korrigan* de la Bretaña o las *giannas* italianas. Con respecto a la figura de los *mouros* gallegos, éstos desempeñan acciones similares a los *elfos* de la Europa Nórdica, los *vilas* de los Balcanes o los constructores de monumentos históricos irlandeses como son los *tuatha de Danam*.[159]

Sin embargo, a pesar del amplio espacio que ocupa esta creación, nuestro estudio se centrará en exclusiva en las manifestaciones gallegas puesto que, al igual que el resto de figuras enumeradas anteriormente, representan una entidad imaginaria autónoma y diferenciada pese a las semejanzas que pueda tener con las de otras regiones europeas. Esto es así, debido a que los *mouros*, las *mouras* y los tesoros de Galicia son únicamente propios de este territorio puesto que se establecen en torno a los contextos arqueológicos, las características socioeconómicas, los espacios y la organización territorial presentes en él y,

[158] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, pp. 51-56.
[159] GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1971. *El folklore... Op. cit.*, pp. 43-45.

por otro lado, responden y reproducen elementos y mecanismos propios de la mentalidad campesina gallega de acuerdo con el discurso de alteridad en el que se ven inmersos.

A pesar de esto y teniendo en cuenta la gran extensión geográfica que puede rastrearse de este tipo de imaginario, las interpretaciones que se tienen dado sobre el mismo en los últimos años han sido diversas e incluso algún que otro autor ha intentado otorgarle un origen histórico escapando así de la línea de trabajo que se mantiene en nuestro estudio. De este modo, por exponer un caso, González Reboredo postula un inicio de las creencias relativas al imaginario de los *mouros* en un sustrato de origen neolítico, según el cual, el núcleo más arcaico de la mitología gallega sería el compuesto por la figura de la serpiente, el agua y la Luna y que evocaría en el ciclo mitológico indoeuropeo formado por el esquema agua-mujer-serpiente-luna-fertilidad. Sobre este sustrato se irían incorporando influencias romanas pero, sobre todo, cristianas que, en la Edad Media especialmente, alterarían el desarrollo de los mitos hasta llegar al folklore actual.[160] Otros autores como Bermejo creen que este tipo de relatos surgen en respuesta a la implantación plena del cristianismo en los primeros siglos Medievales.[161] Por otro lado, investigadores como Caro Baroja, basándose en fuentes como la de Martín de Dumio tratada por nosotros con anterioridad, le otorga a dicho imaginario un carácter pagano o prerromano.[162] Finalmente, otros muchos estudiosos tratan de ver en los *mouros* ecos de una antigua religiosidad celta que continuaría hasta la actualidad y que explicaría la presencia de creaciones populares similares a lo largo de la geografía de la Europa atlántica.

Gran parte de estas interpretaciones que tratan de otorgar un origen histórico a los *mouros* se basan en la elaboración de un rastreo pormenorizado de sus características a nivel espacial y a nivel temporal combinado con un análisis etimológico del término. Este es el caso, por ejemplo, de la lectura ofrecida por el filólogo Isidoro Millán según la cual el término latino *maurus,* del que procede el gallego *mouro,* deriva de la voz céltica *mrvos*, afín al vocablo indoeuropeo *mr-tuos,* que nos lleva al latín *mortuus* (muertos).[163] Esta ida y venida de familiaridades lingüísticas nos vendría a decir que el significado de *mouros* se vincularía con todo aquello relativo a los muertos, es decir, a los antepasados desaparecidos que ocuparon un determinado territorio en el pasado. Con todo, en esta teoría, a parte de las dificultades que plantea un estudio etimológico en clave histórica de por sí, se contradicen ciertos elementos que vimos reflejados en nuestro apartado dedicado al imaginario de la muerte puesto que los muertos en la cultura popular gallega no son una realidad olvidada sino que interactúan y forman parte de la misma realidad cultural que los campesinos vivos. Además, como veremos, en los relatos sobre *mouros* estos no aparecen considerados o definidos como antepasados de los gallegos sino como una raza y un componente humano totalmente diferente al actual.

Por otro lado, siguiendo la misma lógica que el estudio de Isidoro Millán, podríamos afirmar que el término *mouras* deriva de la creación griega de las *Moiras,*[164] asociación que

---

[160] *Ibídem.*
[161] BERMEJO BARRERA, J. C. 1982. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. I.* Madrid: Akal.
[162] CARO BAROJA, J. 1991. *De los arquetipos y leyendas.* Madrid: Akal.
[163] MILLÁN GONZÁLEZ-PARDO, I. 1990. Vencellos galecos-irlandeses. Arredor dun libro da Dra. Keating. *Grial*, 108 a través de APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade... Op. cit.*, p. 113.
[164] Tal como define Grimal "*las Moiras son la personificación del destino de cada cual, de la suerte que le corresponde en el mundo* (...) *Las Moiras no poseen leyenda propiamente dicha. Apenas son más que el símbolo*

quizás por pertenecer al ámbito mediterráneo y no al indoeuropeo o céltico no ha tenido tanta acogida dentro de los investigadores a pesar de recrear una realidad simbólica relacionada tanto o más con los *mouros* que el concepto de *mr-tuos.*

Continuando con las similitudes lingüístico-culturales, otra interpretación o hipótesis de trabajo que se tiene barajado con más frecuencia es aquella según la cual los *mouros* gallegos representan un recuerdo de los musulmanes históricos que llegaron al noroeste peninsular sobre el siglo VIII. Si bien la situación de Galicia a este respecto dista mucho de la presente en otros territorios peninsulares como Aragón o Extremadura, si que es posible que en determinadas áreas, el imaginario de los *mouros* se relacione con la figura histórica de los musulmanes. Es el caso, por ejemplo, de la zona situada en el Castro de Santa Cristina y sus alrededores situados en el actual ayuntamiento de O Incio (Lugo). En dicho territorio se constata la presencia y el ataque del rebelde musulmán Mohamed asentado en la zona mediante un acuerdo con Alfonso II que, tras un breve período de tiempo, rompe combatiendo y expulsando al noble musulmán de dichas tierras. Tal como recoge Rodríguez López:

> "*El P. Mariana, en su Historia General de España, refiere así el hecho: Mohamad, hombre noble entre los moros, ciudadano antiguamente de Mérida, por miedo que tenía de Abderrahman no le hiciese alguna fuerza y agravio, con número de gente se retiró al amparo del Rey D. Alfonso. Dióle el Rey en Galicia lugar en que morase (año 833): pretendía el moro volver en gracia con los de su nación y tomar por medio alguna empresa contra los cristianos; así ocho años después de su venida, con las armas se apoderó de un pueblo llamado Santa Cristina (año 838). Este castillo se ve hoy a dos leguas de Lugo. Acudió prestamente el Rey para cortarle los pasos: vinieron a las manos y pelearon con una porfía extraordinaria; pero al fin el campo quedó por los nuestros, con muerte de cincuenta mil moros, y entre ellos del mismo Mohamad*".[165]

El relato nos muestra una situación fantasiosa propia de la historia narrativa de la época pero en la que, tal como sucede en la tradición oral, es posible encontrar alguna noticia histórica y, en este caso, se corresponde con la presencia de musulmanes en este territorio del interior de Lugo y que podría dar lugar al recuerdo histórico de los musulmanes por medio de la figura de los míticos *mouros.* Sin embargo, estaríamos ante una clara excepción dentro de este imaginario y, por otro lado, lo que la cultura popular dice de los *mouros* del Castro de Santa Cristina es que fueron los habitantes y los constructores de sus estructuras, es decir, nada diferente al resto de los *mouros* que se sitúan en el noroeste peninsular.

Por otra parte, una serie de fuentes recogen también un origen del imaginario de los *mouros* en relación a los musulmanes que, en su huída del territorio, habrían dejado en el mismo todas sus riquezas escondidas con la esperanza de volver a recuperarlas algún día. Es el caso de la alusión recogida en el *Pseudo-Turpín,* una obra escrita en latín en el siglo XII y posteriormente traducida al gallego en el siglo XIV. En ella se afirma que fueron los *mouros*

---

de una concepción del mundo, mitad filosófica, mitad religiosa" (GRIMAL, P. 1981. *Diccionario... Op. cit.*) Son figuras pues que podrían responden a esos relatos que sitúan a las *mouras* como figuras que pueden cambiar la situación de pobreza de un campesino si elige bien entre los elementos que le ofrece o si cumple el acuerdo establecido hasta el final.

[165] RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. 1895. *Supersticiones... Op. cit.*, pp. 142-143.

quienes ocultaron sus tesoros bajo tierra antes de abandonar Galicia. Esta versión se cree además que es la que recogería, ya en el siglo XVI, el *Libro de San Cipriano,* más conocido popularmente como el *Ciprianillo,* en el que se enumera y se explica como desencantar los tesoros que los *mouros* dejaron a lo largo del territorio y cuya presencia en el imaginario gallego es de gran relevancia.[166] La otra referencia importante es la contenida en el *Códice Calixtino,* obra datada en el siglo XII y en el que el carácter musulmán de aquellos que enterraron los tesoros en Galicia se hace más explícito como se puede ver en la siguiente cita: "*(la tierra de los gallegos) es rica en oro y plata, y en tejidos y pieles silvestres, y en otras riquezas, y sobre todo, en tesoros sarracenos*".[167] La cuestión es saber si estas alusiones al origen musulmán de los tesoros que en la actualidad se asocian a los *mouros,* responden a una creencia original o son fruto ya de un imaginario de la alteridad que comenzaba a hacerse popular en el siglo X.

Pero más allá de esta problemática, lo importante en nuestra opinión es que no debemos considerar a estos personajes como figuras históricas o representantes de determinadas divinidades del pasado sino, simplemente, fruto de construcciones simbólicas de origen campesino que proceden de un pasado indeterminado y que responden a los mecanismos de un imaginario de la alteridad que, a su vez, trata de dar respuesta a unos elementos extraños que se insieren dentro del espacio de convivencia y actividad campesina. En este sentido, tal como afirmaba Llinares García, "*los mouros no son nada en sí mismos, sino que sirven para expresar simbólicamente conceptos como el de humanidad: mouro como no humano; alteridad: mouro como el otro; la idea de la mujer: moura como supermujer atractiva pero peligrosa; y tantas otras cuestiones que preocupan a las sociedades humanas.*"[168] Por este motivo, la figura de los *mouros* nos interesará en este trabajo por el hecho de situarse sobre restos arqueológicos que, mayoritariamente, se corresponden con el período prehistórico, pero no por su posible significado histórico, entre otras cosas, porque creemos que no responde a una realidad histórica propiamente dicha.

En las líneas que siguen, por lo tanto, trataremos de mostrar, a partir de los propios relatos, cuales son las características de los *mouros,* su función dentro de la cultura popular así como el significado que tiene para la sociedad tradicional gallega con el fin de observar mejor lo dicho hasta este momento: "*no existe continuidad entre el mouro y el campesino gallego, ni en el tiempo ni en el espacio.*"[169]

Un primer elemento a destacar de los *mouros* y *mouras* tiene que ver con la propia tarea de rastreo y localización de su imaginario y es que ésta se ve facilitada por el hecho de que su presencia ha quedado registrada en gran parte de la toponimia local. De esta manera, el estudio de la toponimia actúa como una fuente potencial para recopilar leyendas de *mouros* y, a través de esta figura, de localizar la existencia de yacimientos arqueológicos. Así, expresiones como *Coto da Moura, Laxe da Moura, Mámoa da Moura* son términos en los que se combinan la definición de un elemento físico del paisaje (un monte, una piedra, un dolmen) con la atribución de una creación simbólica como es la de los *mouros* y las *mouras* para

[166] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 333.
[167] A través de *Ibídem*, p. 360.
[168] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Mouros, ánimas... Op. cit.*, p. 86.
[169] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros no imaxinario popular galego.* Santiago de Compostela: Universidade, p. 16.

definir los tres espacios arqueológicos que acogen por excelencia dichas figuras: los castros, los petroglifos y los dólmenes.

La definición de ese elemento físico que se acompaña del personaje mítico se caracteriza por su gran precisión de tal forma que, al observar el topónimo al que hace alusión una leyenda, ya sabemos casi con total seguridad ante que vestigio nos encontramos. Así, no es lo mismo hablar de una *pía da Moura* que de una *casa da Moura.* En el primer caso, estaremos hablando de relatos que tratan de explicar la presencia de un petroglifo en el territorio mientras que, en el segundo, aludirá a la posible existencia de un dolmen. Además, el término *pía da Moura,* nos muestra que el petroglifo se correspondería con una tipología concreta como son aquellos que reproducen cazoletas en sus grabados. En relación con esto último y siguiendo con el caso de los petroglifos, es muy común que en la propia toponimia se incluya una interpretación de los motivos que contiene algo que también puede ayudar a comprender de ante mano ante que realidad nos encontramos. Así, podemos enfrentarnos con petroglifos que se denominan *Pegada do Cabalo de San Pedro* (Moaña), *Pegada do Cabalo do Apóstolo* o *Pegada do Mouro* (Cangas do Morrazo) o *Laxe das Ferraduras* (Cotobade) que nos indican motivos similares al de una herradura de igual modo que una *Pena da Serpe* (Campo Lameiro) nos hablaría de una representación serpentiforme. Pero la toponimia no solo describe, sino que además puede ilustrarnos acerca de su función como se ve, por poner un caso, en el petroglifo situado en Marín denominado como *Pedra dos namorados* que evidenciaría una finalidad y una atribución, por parte de su comunidad, de funciones procreativas.

Estas características, presentes también en el imaginario relativo a los dólmenes, se manifiestan de forma más clara aún en los monumentos que recogen la inmensa mayoría de los relatos de *mouros* como son los castros. Aquí, en función del tamaño, la forma y las características del asentamiento se utilizarán topónimos como *coto, croa, outeiro, castro, castriño, castrillón, castuelo, monte castro,* etc.; también se marcarán jerarquías y diferencias entre yacimientos próximos por medio de denominaciones como *castro mayor* o *castro vello*; y contaremos con la presencia de términos como *cabicastro, trascastro, socastro, agra do castro* o *fonte do castro* que reflejarán la estructura del yacimiento y sus relaciones con el entorno.

Por lo tanto, en la mayor parte de los relatos con los que nos encontremos, estará presente una definición inicial del elemento sobre el que se sitúan tanto *mouros* como *mouras.* Pero además, hay que tener en cuenta que el hecho de que estas figuras estén asociadas con dichos espacios conlleva, a su vez, una nueva individualización del mismo con respecto a otros elementos del territorio. En casos como los petroglifos, los castros o los dólmenes quizás no se aprecie tanto este fenómeno puesto que estamos ante realidades que, ya de por sí, se sitúan como protagonistas y elementos diferenciados del paisaje y que, por otro lado, representan ámbitos propios de los *mouros.* Pero si nos trasladamos a elementos más frecuentes del hábitat campesino como por ejemplo, las fuentes, la localización en ellas de los personajes míticos se hace ya de una manera discriminatoria. El hecho de que unas fuentes se asocien con *mouras* y otras no, nos muestra la percepción que los miembros de una comunidad tienen con respecto a los elementos presentes en su paisaje puesto que si esa fuente pertenece a los *mouros* es porque no se considera, en sentido estricto, como suya debido a que no se reconoce la autoría de su presencia a personas de la parroquia, bien porque

no responde a la tipología arquitectónica popular del elemento, bien porque se le asocian capacidades y atributos que no son propios de la raza humana (propiedades curativas, fertilidad, etc.).

Precisamente este hecho entra en relación con algo a lo que aludíamos con anterioridad: la precisión a la hora de definir el espacio en contraste a la poca importancia que el campesino otorga al tiempo. Dentro de la concepción del tiempo pasado como una realidad amplia e indefinida, y sin caer en contradicción, el campesino distingue entre un pasado que considera propio y otro que concibe como ajeno. De este modo, tal como explica Llinares García, "*cuando un resto cultural puede ser inscrito en los conocimientos históricos del observador, lo percibe como obra de sus antepasados, y pasa a considerarlo sin más como un producto cultural de estos, y por lo tanto de su grupo, a pesar de la distancia*".[170] Pero cuando esos restos se corresponden con vestigios arqueológicos más antiguos, "*se percibe entonces una ruptura entre la comunidad de hombres actuales y los seres que construyeron esos monumentos, que a pesar de todo se perciben como culturales: dólmenes, petroglifos, castros. Los constructores de estos monumentos ya no son hombres, sino que forman un grupo distinto del humano.*"[171] Esto es lo que permite entender, por ejemplo, que una iglesia románica del siglo XII sea concebida por un campesino como una parte integrante de su patrimonio pero que un castro de la Edad del Hierro cuya función se perdió en el tiempo y que además aparece en la actualidad como una ruina, sea concebido como algo ajeno.

Así pues, vemos como la toponimia nos habla de un espacio bien definido en donde se sitúan los *mouros* y las *mouras* pero que, al igual que el tiempo al que corresponden, pertenecen a un ámbito extinto y diferente al del campesino que intuye su presencia a partir de restos que son asociados a ellos pero que, por configurar el espacio en el que habitan, tienen que definirlos igualmente.

La visibilidad de unos elementos considerados como ajenos para la población rural del presente es lo que condiciona su vinculación al imaginario de los *mouros* y, a su vez, es lo que explica que estas figuras aparezcan asociados de forma mayoritaria a los castros y, en menor medida, a dólmenes y a petroglifos. Si prestamos atención al trabajo de Aparicio Casado,[172] una obra que representa un completísimo *corpus* de todas las tradiciones relativas a los grabados rupestres, a los megalitos y a los castros del noroeste peninsular, vemos como para el primer grupo solo se recopilan relatos para un total de 36 petroglifos, en el caso de los dólmenes para 48 y, en cambio, se documentan narraciones para 440 castros. A partir de estos números se intuye una clara discriminación en cuanto a creación de imaginario entre los tres grupos puesto que, si bien es cierto que el castro es un monumento muy frecuente y presente en Galicia no son menos los petroglifos y los dólmenes cuya presencia también se cuenta por centenares. El motivo de estas diferencias cuantitativa responde a la morfología y tipología de los restos y, a partir de ella, de su mayor o menor visibilidad en el paisaje.

De este modo, un petroglifo no suele despertar un gran interés a los componentes de una comunidad puesto que normalmente su presencia no es tan llamativa e impactante como la producida por un castro o un túmulo megalítico. Además, hay que tener en cuenta que los motivos que en ellos se representan vienen acompañados muchas veces de un nivel de

[170] *Ibídem*, p. 21.
[171] *Ibídem*.
[172] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*

abstracción muy alto por lo que realizar interpretaciones sobre ellos o asimilarlos a formas del imaginario popular, no es tan sencillo como en el resto de yacimientos.[173] Algo parecido sucede con el caso de los dólmenes ya que, si bien son elementos más destacados en el paisaje que los petroglifos, su papel como articulador y referente espacial es mucho menor que el de los castros. Por otro lado, hay que tener en cuenta que los dólmenes fueron los monumentos que más sufrieron la actividad expoliativa y destructiva de los buscadores de tesoros y también de los vecinos que reaprovecharon sus grandes piedras para la elaboración de otras estructuras por lo que, la pérdida de gran parte de ellos y el saqueo de otros muchos, es posible que contribuyesen a que su recuerdo en el imaginario cayese considerablemente en los últimos años.

Si dejamos de lado la toponimia y los ámbitos espaciales en los que se presentan los *mouros* y nos adentramos en los relatos en sí, lo primero que se observa es la gran variedad de términos que se utilizan y se asocian a la figura de los *mouros.* Así, pese a que los términos *mouro* y *moura* son los más frecuentes, a lo largo del territorio gallego podemos encontrar referencias que nos hablan de un carácter noble y distinguido de estos personajes como *gentiles, reyes o señores* y otros que remiten a figuras históricas diferentes pero que giran, al igual que los anteriores, en torno a la idea de remarcar las diferencias que existen entre los autores de los vestigios arqueológicos y la población rural actual.

Veamos una serie de ejemplos. En el Castro de Cances (Carballo) se indica que "*en el castro vivieron una raza de gente de fuera, de la casta de los romanos, y dicen que de esta raza salen de la aldea de Goiáns unas jóvenes con el pelo rojo y otras morenas pero guapas igual*".[174] Aquí se aprecia como se remarca el carácter distintivo de los habitantes del castro y además se sitúa como explicación del origen de los miembros de la comunidad que son considerados como diferentes dentro de la misma como son las mujeres pelirrojas que, por otra parte, se corresponden con la descripción más habitual de las hermosas *mouras.* En el Castro de Oca (Coristanco), en lugar de romanos, "*en el castro estuvieron los gentiles o carlistas, pues eran gentes de otros tiempos cuando había guerras"*.[175] Es pues una referencia histórica más reciente pero en ella se incide igualmente en el carácter ajeno de los mismos. En idéntico sentido podemos atribuir el caso del Monte Castro (Caldas de Reis) donde se indica que el castro "*lo hicieron los franceses*"[176], el del Castro das Sete Pías (Combados) en el que se cree que "*en el Con* (piedra de gran tamaño) *vivían los chinos*"[177] o el curioso caso del petroglifo de la Pedra das Augas (Vigo) en el que "*algún vecino asoció los grabados con la estancia de marineros austríacos en Vigo*".[178]

Todas estas denominaciones tienen en común el hecho de vincularse con restos del pasado pero no de un pasado cualquiera. La confusión e interacción de personajes pertenecientes a períodos históricos diferentes, a veces dentro de un mismo relato, muestra, una vez más, la poca importancia que el campesino otorga a la definición del tiempo. Así, si hoy en día tenemos una noción lineal del tiempo, el campesino tiende a relativizar el discurso concibiendo un tiempo presente y otro pasado pero este último dotado de gran amplitud, de tal

[173] *Ibídem*, p. 21.
[174] *Ibídem*, p. 82.
[175] *Ibídem*, p. 88.
[176] *Ibídem*, p. 199.
[177] *Ibídem*, p. 201.
[178] *Ibídem*, p. 39.

forma que todo tiene cabida dentro de él y en donde se disponen los acontecimientos de manera mezclada y sucediéndose unos a otros en función del hilo narrativo de cada momento. En todos los casos expuestos se observa como la temporalidad del monumento se olvida en la tradición oral y pasa a responder a hechos que sufrió cada una de las comunidades que los ostenta y que, como elemento vivo y dinámico que es, se va modificando con el tiempo siempre y cuando el conjunto arqueológico que lo sustenta siga teniendo importancia dentro de su imaginario y dentro de su configuración espacial.

Pero a veces estas modificaciones no vienen dadas de manera autónoma o por evolución propia. El avance de la alfabetización y la formación cultural e histórica, acompañadas de la convivencia en el territorio con investigadores de los restos arqueológicos, han dejado su huella dentro de este imaginario de la alteridad de tal forma que los *mouros* se han ido adaptando a las diversas interpretaciones históricas que han ido sufriendo, especialmente, los castros. Así, en el Castro de Sinde (Cabana) un vecino explicaba que en él "*vivían los mouros, en aquellos tiempos de gente antigua. Otros dicen que estuvieron los celtas o los celtíberos, o algo así*";[179] en Cochín y Vacariza (Armenteira) un testimonio recoge la interpretación tradicional y la de nuevo cuño: "*lo que decía mi padre era que en ellos* (los dólmenes) *vivían los mouros, pero ahora hay gente que dice que también vivían los celtas*";[180]en el Castro de Enxa (Porto do Son) "*en tiempos muy antiguos vivieron en la Atalaya da Enxa los vikingos, que tenían aquí esta fortaleza*";[181] en el Castro de Ouxes (Tordoia) algún informante es capaz de precisar incluso la datación del asentamiento: "*el castro es del año tres mil antes de Cristo y lo hicieron los fenicios*".[182] Sin embargo, los cambios no alteran el significado y la interpretación de alteridad según la cual lo que se pretende con este tipo de relatos es marcar una distancia entre los responsables de los restos arqueológicos y los habitantes de las actuales parroquias rurales.

La indiferencia hacia la denominación de los *mouros* y las diferentes formas de aludir a ellos derivadas de la indefinición del tiempo en la cultura popular, explican también porque estas mismas figuras se sitúan en espacios arqueológicos de diferentes cronologías como son los castros, los dólmenes y los petroglifos. Para la tradición oral, todo lo ajeno es obra de los *mouras* y *mouras* incluso aquellos espacios que, por su tipología, parecen ser restos también de actividades culturales humanas del pasado pero que, en realidad, responden a accidentes naturales: rocas con marcas de erosión, agrupaciones rocosas, piedras agujereadas, rocas con formas características, depresiones marcadas en el terreno, etc.[183] Todos estos espacios, al igual que los arqueológicos, se encuentran dentro del territorio parroquial en el que vive el campesino pero se sitúan normalmente, en las zonas más marginales del mismo puesto que no se ubican ni en los lugares de residencia ni en las zonas principales de explotación agropecuaria. Se localizan pues en territorios alejados de las aldeas y muchas veces situados en los límites territoriales de ahí la relevancia de situarlos en los espacios mentales del campesinado debido a la importancia de los límites parroquiales a los que aludimos en apartados anteriores.

---

[179] *Ibídem*, p. 79.
[180] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.*, p. 89.
[181] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 115.
[182] *Ibídem*, p. 130.
[183] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.*, p. 18.

Sin embargo, pese a que se les corresponde una misma autoría, *mouras* y *mouros* utilizarán cada uno de los grupos arqueológicos con fines diferentes. Así, en el caso de los petroglifos, el 50 % de los relatos recogidos por Aparicio Casado los relaciona con una función de guardar en su interior tesoros o expresar a partir de sus grabados indicaciones para poder obtenerlos; en relación con lo anterior, un 14 % los vincula con el escenario de aparición de una *moura;* un 5,5 % se refieren a altares de *mouros;* mismo porcentaje que para servir de función favorecedora de la procreación humana; y tan solo un 3,6 % expone que los petroglifos sirven como vivienda de los *mouros.* [184]

En cuanto a los dólmenes, el 43,75 % de los relatos los dota de una función de guardar un tesoro en su interior y un 33 % de servir de viviendas para *mouros,* una *moura* o un rey. De estos datos se deduce que, al igual que pasaba con los petroglifos y pasará con los castros, existe una clara relación entre la presencia de *mouros* y la asignación de tesoros a un monumento arqueológico siguiendo la lógica: "*si en ellos vivían estos personajes y si la nota distintiva de éstos es la posesión de riquezas, el que contengan tesoros es una consecuencia lógica derivada del estatus o condición de sus moradores*".[185] La tercera función en importancia (18,75%) sería la de otorgar a los dólmenes un carácter funerario actuando como sepulturas, enterramientos o cementerios de los *mouros.* Finalmente, una cuarta asignación, con un 12,5 % de alusiones, tendría que ver con la interpretación de los túmulos como bastiones, parapetos o trincheras, respondiendo así a una función claramente defensiva y bélica en la que, además, suele ir asociada a la figura de un castro, de tal manera que éste último representaría un asentamiento defensivo principal y los dólmenes estructuras de combate de primera línea relacionadas con combates iniciales o labores de vigilancia.

Finalmente, en el caso de los castros, la función mayoritaria y siempre presente es la de servir de residencia de los *mouros* como así muestra una declaración paradigmática recogida en el Castro de San Román (Laracha) en donde se afirma que en él "*vivieron los mouros como en todos los castros*".[186] De forma paralela, otra asignación asociada a la anterior y propuesta de manera secundaria, es la de poseer tesoros y objetos de riqueza que se esconden en su interior o bajo algún encantamiento.

Denominaciones, espacios, tiempos y funciones nos remiten pues a un intento de establecer diferencias entre los autores de los restos arqueológicos y los actuales integrantes de las parroquias gallegas, pero será en las acciones que desempeñan los *mouros* donde el principio de alteridad se manifestará de forma más clara. En este sentido, tal como anunció Aparicio Casado, las diferencias entre *mouros* y campesinos se centran en tres aspectos concretos: *"en su diferente naturaleza, en su peculiar situación o estado (encantamiento) y en su distinta condición (son ricos, poseen fortunas)".*[187]

Los *mouros* y *mouras* representan una figura encantada y diferente a los hombres actuales que se caracteriza por no ser ni actuar como cristianos ("*sus moros salen de noche porque viven de otro modo que los cristianos")*[188] hasta el punto de que, en ciertos relatos, se muestran realizando sacrificios como se ve en el Castro de Meirás (A Coruña): "*según*

[184] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, pp. 21-46.
[185] *Ibídem*, p. 69.
[186] *Ibídem*, p. 91.
[187] *Ibídem*, p. 336.
[188] Relato de Castro de Illón (O Saviñao) en GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1971. *El folklore... Op. cit.*, p. 49.

contaban los hombres muy viejos había, hace muchísimos años, en el alto de los castros un templo muy grande, dedicado a un dios que no era Cristo, y los hombres que allí arriba vivían, bajaban por las noches a Meirás a robar ganado para sacrificarlo a aquel dios".[189] Con todo, estamos dentro de un imaginario de la alteridad y, por lo tanto, el intento de construir la imagen de algo ajeno siempre acabará reproduciendo elementos propios de la sociedad que crea dicha representación. De ahí que este carácter pagano se pierda en no pocas narraciones en las que los *mouros* se sitúan incluso como constructores de iglesias y catedrales que no se conservan hoy en día ("*en el alto del monte había una capilla de los mouros*");[190] realicen sepulturas en cementerios y bajo cruces cristianas ("*cuando moría algún mouro, en el sitio donde moría, se le labraba una cruz de piedra*"[191] o "*en Padreda, pero saliendo por el lado del norte, hay un paraje encantado. Son Os Ferreños, donde hubo un camposanto de los mouros y aún hay señales. Una noche fue un vecino de Padreda en la busca de una alimaña que se le había perdido y se encontró con mouros que venían de rezarles a los difuntos allí enterrados*");[192] bauticen a sus miembros;[193] y reproduzcan el sistema parroquial ("*a este lugar iban oír misa los mouros de la parroquia*").[194]

Estas y otros elementos que contradicen el esquema de alteridad o de construcción de una realidad ajena a la presente, responden muchas veces a una incapacidad, por parte del campesino, de imaginarse a un grupo de personas con rasgos diferentes a los suyos, puesto que de ser diferentes serían animales tal como se manifiesta en un relato recopilado sobre un dolmen de la Mina de Parxubeira (Mazaricos): "*los dólmenes eran un destacamiento de los mouros y en el Castro de Montellos estaba el castillo más importante. La piedra fue hecha por cristianos porque los animales no la pudieron hacer*".[195]

Continuando con las diferencias entre *mouros* y campesinos, frente a estos últimos, los *mouros* se presentan como figuras nocturnas y de carácter, normalmente subterráneo, ya sea con carácter acuático o terrestre, de ahí su labor asociada de constructores de minas, pasadizos o túneles a través de los cuales se comunican con otros yacimientos o elementos del paisaje y en donde sitúan la mayor parte de sus tesoros, como tendremos ocasión de ver en apartados posteriores.

En contraposición también a los labriegos, los *mouros* nunca aparecen produciendo alimentos, es decir, ni cultivan ni crían ganado, pese a que en algunos relatos se hable de la presencia de terrenos cultivados asociados a ellos pero igualmente situados en zonas o espacios diferentes a las de la explotación agropecuaria actual.[196] Las formas mayoritarias de

---

[189] *Ibídem*, p. 97.
[190] Relato de Lobeira (Vilagarcía de Arousa) en APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 300.
[191] Relato del Coto do Castro (Forcarei) en APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade... Op. cit.*, p. 109.
[192] Narración recogida en Castelo de Padrela (A Limia) en *Ibídem*, pp. 109-110.
[193] Con respecto a los bautizos, en Galicia se constata la costumbre de que, una vez bautizados los niños, cuando las madrinas entregaban los bebés a las madres, en ocasiones, pronunciaban la fórmula "*me lo diste mouro, te lo devuelvo cristiano*" (FRAGUAS Y FRAGUAS, A. 1973. *La Galicia... Op. cit.*, p. 27) en un gesto que quizás responde al intento de remarcar el paso de lo ajeno a la integración en la comunidad por parte del recién nacido.
[194] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.*, p. 17.
[195] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 48.
[196] En Cela-Paralaia (Bueu) se habla de la presencia de campos de cultivo utilizados por los *mouros* localizados en el interior de una cueva: "*en la cueva se encuentra el lugar de Trigás, con los campos de trigo utilizados por los mouros.*" (SÁNCHEZ CIDRÁS, A. 1997. Lendas, mitos... de Bueu. *O Candil,* 15, p. 11); En el Castro da Perita o Castro Perroño (A Estrada) se dice que "*había una era donde los mouros majaban el trigo*" (APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 215); o el caso recopilado en el Salto do Toxa (Silleda) donde los

obtener sus recursos responden, en cambio, a acuerdos, al comercio o al intercambio entre los campesinos y, en ocasiones, a robos de víveres a los mismos, por lo que, sus medios de subsistencia provienen de actividades económicas opuestas a las del campesinado.

Por otro lado, frente al carácter pacífico y solidario de los paisanos gallegos, los *mouros* muestran muchas veces una personalidad guerrera, propia de *los tiempos de las guerras* a los que están asociados y, en relación con ello, se presentan en ocasiones con una actitud violenta que atemoriza a los vecinos y en donde, el carácter antropófago de los mismos, se hace más que evidente constituyendo así otro elemento de alteridad claro. Así, en el Castro de Cividade (Cotobade) se recoge la creencia de que "*los mouros mataban gente y luego se la comían*"[197] o en el Castro de Formigueiros (Samos) "*los mouros eran muy peligrosos, pues mataban a los que no eran de su raza*".[198]

Otro elemento de alteridad al que se asocian los *mouros* es el tipo de ganado con el que se vinculan. Frente a la escasez de animales comunes en el agro gallego como pueden ser las vacas, las gallinas o los cerdos, los *mouros* en las narraciones se acompañan casi siempre de caballos y mulas a los que, normalmente, llevan a beber a ríos y lagunas atravesando conductos subterráneos. Este hecho es importante porque, tal como expone Aparicio Casado:

> "*Poseer caballos y mulas es una muestra indudable de riqueza, porque solamente los labriegos con cierta fortuna eran propietarios de estos animales. Pero, además, es un signo de foraniedad porque en la experiencia de los aldeanos gallegos las recuas de caballos y mulas se relacionaban con el mundo de los arrieros y maragatos que, curiosamente, como los mouros, son expertos en el arte del comercio y del trueque.*"[199]

Pero, sin duda alguna, la diferencia más importante es que, frente a la precariedad y la carencia en la que vive el campesinado gallego, los *mouros* aparecen caracterizados en la tradición oral por su riqueza manifestada en su propia forma de vestir y de presentarse ante los vecinos pero, sobre todo, a través de los objetos y utensilios que manejan y de otros tesoros que esconden bajo los restos arqueológicos. Tanta importancia tiene esta distinción, que muchos relatos se recrean en la descripción de la vida suntuosa y ostentosa de los *mouros:* "*los mouros eran muy ricos. Tenían casas, vestidos, joyas y molinos para moler el oro. Sus mujeres eran muy hermosas. Estas vestían con trajes de colores y después le echaban polvo de oro para que brillasen al sol*" (Castro de Magros, Beariz);[200] "*en el castro de Aldea Grande se ve salir alguna mañana a unos hombres desconocidos que relumbran como el oro, los cuales cargan en caballerías inmensas riquezas en el monte y desaparecen en las aguas del río*" (Castro de Aldea Grande, A Estrada).[201]

Sin embargo, como vimos antes, todo discurso de alteridad acaba reproduciendo elementos propios de la sociedad que lo configura, de tal modo que, en los relatos de *mouros* es posible observar también muchos paralelismos entre estos y sus vecinos de parroquia. Así,

---

cultivos en lugar de en las cuevas se sitúa en una zona acuática: "*gradaban los mouros en la mañana de San Juan en la poza donde cae el agua*" (LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.*, p. 31).

[197] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 209.

[198] *Ibídem*, p. 156.

[199] APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade... Op. cit.*, p. 23.

[200] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 170.

[201] *Ibídem*, p. 218.

algunas semejanzas que se pueden apreciar entre campesinos y *mouros* se ven en los trabajos desempeñados por ambos puesto que los dos son constructores y desempeñan labores agropecuarias, van a buscar agua, cuecen en los hornos, hacen comida, celebran ferias, hacen compras en el mercado, tienden la ropa al sol, se lavan y desparasitan los cabellos, etc. De igual modo, la dieta se sitúa como una vía de reproducción de los gustos y costumbres campesinas ya que los *mouros* muestran un gusto por alimentos frecuentes en el rural gallego como el trigo, el centeno, la manteca, la leche pero, sobre todo, hacia el vino y los productos derivados del cerdo algo que, por otra parte, aleja a los personajes míticos de las figuras históricas de los musulmanes. Por otro lado, las semejanzas vuelven aflorar en la descripción de actividades lúdico-festivas que celebran los dos colectivos por medio de acciones como encender hogueras en determinadas fechas para celebrar fiestas, tocar instrumentos musicales, bailar o cantar.

Finalmente, otro aspecto a considerar de los *mouros* es que, a través de sus relatos, reproducen dos aspectos propios de la mentalidad campesina y que estaban presentes también en el imaginario de la muerte: la territorialización de sus espacios y acciones y la exaltación de la solidaridad y la unión entre los miembros de la comunidad frente a los intereses individuales de las casas, aspectos todos sobre los que volveremos en apartados sucesivos.

Con respecto a la creación femenina de las *mouras,* se puede decir que, en líneas generales, representan los mismos valores y características que los *mouros.* No obstante, existen diferencias como que su presencia se hace más frecuente en los dólmenes (en donde son las constructoras mayoritarias) y en los petroglifos mientras que en los castros se suele hacer una mayor alusión al término genérico de *mouros* aunque, en el momento en que se habla de tesoros y encantamientos, la figura de la *moura* también en este ámbito se hace mayoritaria. En relación con lo anterior, cuando la *moura* es la protagonista de los relatos, en ellos prima el carácter individual de la creación, es decir, actúa en solitario mientras que los *mouros* se conciben casi siempre como un colectivo. De este modo, podríamos decir, que la *moura,* al igual que los *mouros,* se sitúa como responsable de la construcción de vestigios arqueológicos, pero de aquellos que ocupan un lugar secundario o menos destacado en el territorio y que, frente a los *mouros,* su presencia se hace más común en la medida en que la temática de los relatos se relaciona con tesoros encantados y en la consecución de riquezas en lugar de explicar el origen o la función de dicho resto en el espacio.

Pero la diferencia más notable radica en el cambio lógico de género que se produce entre ambas figuras. Así, la figura de la *moura,* tal como recogen los trabajos de Llinares García[202] y Criado,[203] proyecta tanto lo que la cultura popular gallega cree que debe ser la mujer como también todo lo que no debe ser, al mismo tiempo que reproduce todos los elementos que el hombre más teme de ella: su poder de seducción, su sexualidad descontrolada y activa que debe ser aplacada por medio del matrimonio y la visión de ella

[202] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.* y LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Mouros, ánimas... Op. cit.*

[203] CRIADO BOADO, F. 1986. Serpientes gallegas: madres contra rameras. En: BERMEJO BARRERA, J. C. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. II.* Madrid: Akal, pp. 241-274.

como un elemento de fricción y de creación de hostilidades dentro del contexto de solidaridad que debe imperar en la comunidad campesina.[204]

En definitiva, y presentados los rasgos definitorios tanto de *mouros* como de *mouras* podemos decir que ambos, a fin de cuentas, no son otra cosa que un doble simbólico del labriego, un *alter ego,* por medio del cual el campesino es capaz de explicar el pasado y el origen de unos elementos que configuran su espacio pero que no considera como propio al mismo tiempo que refleja en él su pensamiento inconsciente y aquellos asuntos delicados que moralmente, no se pueden asumir explícitamente. Llegados a este punto, es momento de abordar las creaciones que a ellos se asocian de manera secundaria como son los tesoros.

4.2. Los tesoros y la concepción de la riqueza en el medio rural gallego

Los espacios a los que se vincula la presencia de tesoros encantados serán los mismos que los que integran los relatos de *mouros* y *mouras,* entre otras cosas, porque la explicación popular que se formula con respecto a su origen es la de constituir objetos o bienes que fueron abandonados en su día por estos personajes míticos antes de marchar del noroeste peninsular.

La apariencia con la que se manifiestan puede corresponderse con objetos físicos elaborados con materiales nobles o bien a través de encantamientos que, normalmente, adquieren una figuración zoomórfica o de *moura,* aunque la aparición de esta última creación no implica la ausencia de los animales encantados, es más, en ciertos relatos, como veremos, el carácter zoomórfico inicial del tesoro puede y debe acabar desembocando en la aparición de la *moura,* siempre y cuando se cumpla con corrección el ritual de desencantamiento.

Si nos centramos en los objetos físicos a los que se aluden en los relatos de tesoros, éstos pueden referirse a vestigios reales de los yacimientos arqueológicos: "*en la Recadeira es donde más tesoros se encuentran. Uno que le llaman Cacheiras encontró una piedra de oro que le valió 22 onzas* (...) *El Cabrito un báculo de oro, por el que le dieron 9000 reales, y cuentan que en la Exposición de París ya daban más de 60.000"* (dólmenes del Coto da Recadeira, Mondoñedo);[205] referirse a elementos fantásticos relacionados con grandes riquezas entre los que destaca la figura de las grandes vigas y arcas de oro: "*debajo de la peña hay un arca de oro y un viejo dice que ya trataron de encontrarla*" (Petroglifo de la Peneda de Moreiriña, Verín);[206] y, en relación con el caso anterior, pueden presentarse en forma de objetos o piezas individuales, o bien por medio de grandes cantidades acompañadas de elementos de contraposición negativos, entre los que destacan, el alquitrán y el veneno que son los que impiden el acceso a las riquezas positivas manifestadas casi siempre en forma de oro o plata: "*hay tres vigas: una de oro, otra de plata y otra de alquitrán, que pasan por debajo de la cocina de la casa de Barreiro d'Arriba y llegan hasta A Ponte de Deza, al lado del río Barreiro*" (Castro de Barreiro, Melide).[207]

La presencia de estos objetos del imaginario, localizados y asociados con yacimientos arqueológicos, es la que explica dos realidades que fueron y siguen siendo recurrentes dentro

[204] Este hecho se aprecia muy bien en los numerosos relatos en los que la imagen de la mujer como ser curioso, dicharachero e indiscreto provoca la pérdida de riqueza que su marido podría haber obtenido gracias a un acuerdo con un *mouro* o *moura* pero que, por la mediación de su esposa, se ve incumplido.
[205] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 50.
[206] *Ibídem*, p. 24.
[207] *Ibídem*, p. 103.

del medio rural gallego: por un lado, la justificación de expolios y la consecuente destrucción de restos arqueológicos y, por otra parte, la representación a través de ellos de los ideales de riqueza presentes dentro del campesinado.

Con respecto a la primera cuestión, pese a que, es una realidad con mucha tradición en Galicia y que se centró sobre todo en el saqueo de los túmulos megalíticos, lo cierto es que su presencia se constata también tanto en petroglifos como en castros. Así, en el caso de los primeros, en la Pedra o Penedo da Moura (Vigo) se indica que en él "*hay un tesoro debajo de la piedra y ya intentaron reventarla para encontrarlo*"[208] y en el caso de los grabados de San Miguel de Curantes (A Estrada) o el de Fragoselo (Vigo) se sabe que fueron destruidos con dinamita partiendo las piezas en fragmentos con el fin de encontrar el tesoro que supuestamente se hallaba en su interior.[209] Con respecto a los castros, por la utilización reciente de su terreno como zona de cultivo, el hallazgo de elementos y destrucción de vestigios arqueológicos ha estado siempre más relacionado con las labores agrícolas que con tareas de búsqueda de tesoros propiamente dichas. No obstante, la presencia de relatos que muestran a vecinos acudiendo al castro para mejorar su economía familiar también es frecuente aunque, como veremos, la propia comunidad fue capaz de crear un discurso con el fin de proteger la integridad de los castros en contraposición al resto de conjuntos arqueológicos.

Pero más allá de la destrucción y la extracción de materiales arqueológicos de su contexto original, la descripción de estos tesoros físicos reproduce los ideales de riqueza de la población rural gallega y que, como en tantos otros espacios, tiene en el oro su principal exponente. La ausencia de una economía monetaria fuerte hace que los tesoros raramente, se muestren en forma de monedas de oro sino que lo hacen a través de objetos de carácter cotidiano cuyo uso es atribuido a la figura de los *mouros* como arados, telares, sillas, tijeras, candelabros, vigas, barras, etc.

Sin embargo, muchas veces los ideales de riqueza del campesinado muestran no solo idealizaciones en forma de minerales preciosos sino que estos se manifiestan por medio de la abundancia de aquellos recursos alimenticios que tanto les costaba obtener como, por ejemplo, el mijo o el vino. Así, en el Castro Barbudo (Rianxo) se documenta el siguiente relato: "*del monte das Chedas al Castro Barbudo hay un arca de mijo, una de oro, otra de plata y otra de veneno que mata*"[210] y en el castro de Vilacaíz (O Saviñao) "*se dice que dentro del castro hay tanto vino que, si un día estallase la bodega, llegaría a inundar todo Vilacaíz.*"[211] Por otro lado y en relación con lo anterior, la actividad minera de ciertas zonas gallegas provocó que en la configuración de los tesoros imaginarios se incorporase como elemento de riqueza el producto que con tanto esfuerzo se obtenía de la mina como es el caso del testimonio recogido en el Monte do Castro de Lalín donde se indica que "*hay dos llaves hasta el castro de Conramiro, una de oro o wolfran y otra de azufre*".[212] Aquí pues, el valor social que tiene el wolframio para su comunidad hace que este elemento metálico sea equiparado con el propio oro algo que, por otra parte, muestra como la tradición oral, dentro

[208] *Ibídem*, p. 38.
[209] APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade... Op. cit.*, p. 55.
[210] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.*, p. 83.
[211] ÁLVAREZ PEÑA, A. 2004. *Mitología... Op. cit.*, p. 107.
[212] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 253.

de este imaginario de la alteridad, va adaptándose a los cambios que experimenta su sociedad haciendo posible incluso datar con cierta precisión algunas de sus creencias.

Pero caracterizar la figura de los tesoros únicamente por simbolizar una fuente de riqueza localizada en un contexto de carencia como es el ámbito campesino, sería realizar un análisis incompleto y poco útil desde el punto de vista antropológico. De este modo, si bien es cierto que el significado económico es importante en ellos, su función social lo es tanto o más y se manifiesta, especialmente, en aquellos relatos que se refieren a los tesoros de mayor riqueza, es decir, los relacionados, entre otros, con vigas y arcas que, por otra parte, son los más frecuentes dentro de este género.

El imaginario relativo a las vigas y a aquellos elementos que responden a la misma lógica, tienen como escenario fundamental los castros. No obstante, también es posible encontrarnos con su presencia en la tradición oral de ciertos petroglifos y dólmenes como así muestra el caso del Dolmen de Axeitos (Ribeira) donde "*cuentan los viejos que entre el dolmen de Axeitos y una peneda natural llamada a Pía do Frade a Pedra do Mouro hay una viga de oro*"[213] o el del petroglifo de Os Ballotes (Vilagarcía de Arousa) en el que "*debajo de las piedras hay una mina de oro, otra de plata y otra de veneno que mata.*"[214]

Como se puede apreciar, en este tipo de relatos existen casi siempre unos elementos positivos que se acompañan de otros negativos y que remiten a la necesidad de mantener un equilibrio dentro de la comunidad campesina. Como sucedía con la noción de riqueza, es la mentalidad campesina la que define que minerales o elementos de la naturaleza se dotan de valores positivos y cuales de negativos. De esta forma, en la tradición oral adquieren valor de riqueza minerales como el oro, la plata, el diamante y otros como el marfil, el wolframio o el hierro. Por otro lado, el valor negativo tiene como principal protagonista al alquitrán pero también otros como el fuego, el veneno, la lava, el volcán, el azufre e incluso la peste.

La presencia de estos elementos negativos en combinación con los positivos son los que impiden en la mayoría de los casos que se obtenga la riqueza que el resto arqueológico contiene pero además sirve como mecanismo disuasorio a través del cual se pretende evitar la destrucción del patrimonio que ostenta el mito. En este sentido, el hecho de que la tradición oral de las vigas y los elementos negativos y positivos de los tesoros se concentren de forma mayoritaria en los castros, refleja la mayor estima y valoración que estos restos tienen dentro de la mentalidad campesina gallega y que responde, como vimos en otro momento, a su papel protagonista en la configuración del espacio parroquial, pero también a que se trata de una superficie que acostumbra servir de terreno de cultivo comunal y, por lo tanto, constituye un elemento en donde las acciones individuales están sancionadas colectivamente.

Precisamente en relación a esto último, la presencia del elemento negativo en este tipo de tesoros remarca otro aspecto de la mentalidad campesina gallega y que tuvimos ocasión de observar también en el imaginario de la muerte: la exaltación constante de los valores de solidaridad y de unión entre los miembros de la comunidad frente a la sanción de los intereses individuales de las casas que la integran. De este modo, en los relatos se hace especial hincapié en que el hallazgo del elemento positivo supone la riqueza individual de aquel que se disponga a encontrarlo pero, la alta posibilidad de encontrar el elemento negativo que

[213] *Ibídem*, p. 49.
[214] *Ibídem*, p. 39.

envuelve al positivo, provocaría la desgracia del conjunto de su comunidad e incluso también de las parroquias vecinas.

Veamos algunos ejemplos. En el Castro de Moldes (Melide) "*cuentan que hay tres vigas: una de oro, otra de plata y otra de alquitrán o fuego, que tocándole, puede quemar a todo el país, y por esto mismo hay que dejar descansar a las otras dos*";[215] en el Castro de Taraio (Malpica) "*encima los mouros tenían un campamento y hay una caldera de oro pero también otra de azufre, por eso nadie se atreve a ir a buscarla. Si no estuvieran juntas valdría la pena cavar, pero si al buscar el oro, se suelta el azufre, moriríamos*";[216] en el Castro de Rodeiras (Forcarei) "*había una viga de oro y otra viga de alquitrán y que si alguno quisiera encontrarlas podía hacerlo. Si encontraba primero la de oro se haría rico, pero si primero encontraba la de alquitrán ardería el pueblo y sus alrededores*";[217] y, por último, el único relato centrado en dólmenes que hemos encontrado y que responde a la misma estructura que las narraciones de los castros anteriores: "*el dolmen del Páramo tiene veneno y si se levantase moriríamos todos*" (Mámoas y Antas de los Chans de Iroite, Boiro).[218]

En definitiva, por medio de estos relatos se pretende mostrar como la avaricia y el egoísmo de un individuo por tratar de encontrar un tesoro que se considera colectivo, puesto que se sitúa en un terreno y en un dominio de explotación comunal, puede suponer la desgracia, no solo de su comunidad, sino también de las vecinas. Por otro lado, detrás de estas narraciones es posible intuir también lo que supondría el hecho de que un miembro de la parroquia obtuviera el tesoro de los *mouros* y es que pasaría a compartir su estado, es decir, dejaría de formar parte de su colectividad por el mero hecho de ocupar una situación socioeconómica totalmente ajena a la del resto.

En este sentido, la presencia de unidades familiares dentro de una parroquia con más medios de subsistencia, así como en posesión de ciertas riquezas en comparación con el resto de casas, en algunas ocasiones, adquiere su explicación tanto por los tratos o negocios que pueden tener con los *mouros* como por la consecuencia de haber hallado alguno de sus tesoros, pero en este caso, de riquezas que no estaban asociadas a elementos negativos. De este modo, en la Roda de Espiño (Sobrado) se cuenta que "*una señora de la aldea se hizo rica, según los vecinos, porque llevaba comida a los mouros que habitaban esa cueva*"[219] o en el caso del Castro de Muras (Forcarei) "*se comentó que los de la propia casa excavaron allí* (en el castro) *y que encontraron algo porque tuvieron muchos adelantos, compras, reformas de la casa, etc.*".[220] La consideración negativa que tiene el hecho de enriquecerse sin un esfuerzo previo, unido a la concienciación de que los bienes que dispone la comunidad son insuficientes como para superar el nivel de carencia propio de las sociedades campesinas gallegas, motiva que sea el imaginario de la alteridad la vía explicativa de la mejor marcha de uno de sus miembros con el fin de evitar conflictos que dificulten la necesaria convivencia entre todos ellos.

De forma paralela a estos tesoros físicos, los relatos también nos muestran numerosas ocasiones en las que los tesoros se presentan por medio de encantamientos que impiden, al

[215] *Ibídem*, p. 108.
[216] *Ibídem*, p. 100.
[217] *Ibídem*, p. 239.
[218] *Ibídem*, p. 48.
[219] *Ibídem*, p. 126.
[220] *Ibídem*, p. 242.

igual que hacían los elementos negativos anteriores, su apropiación inmediata. En estos casos, la forma de alcanzarlos se produce mediante la presencia e interacción de personajes que custodian dichos tesoros y que, normalmente, son los propios *mouros* o una *moura;* mediante la presencia directa del tesoro que se obtiene por medio de una simple fórmula que lo desencanta y permite su consecución; o a través de la aparición de una persona, un objeto pero, sobre todo, un animal que hay que desencantar para lograr obtener la riqueza. En este último caso, los animales más comunes son los bueyes, terneros, caballos, cabras, carneros pero sobre todo la serpiente y la figura de la *gallina y los pollitos.*

En cuanto a la forma de desencantar los tesoros, la forma más habitual, tal como indica Llinares García, es "*escupir en ellos, mear encima de ellos, tocarlos, echarles por encima una prenda como un paño o una gorra de hombre*",[221] o en caso de tratarse de encantos con formas humanas o de *mouras* transformadas en serpientes, por medio de un beso, sustrayendo una flor de su boca o provocándole sangre al encantamiento a través de un corte, elementos todos con altas connotaciones de dominación sexual. En todas estos rituales se pueden observar además dos características en común que tienen que ver con la utilización de elementos que pertenecen y son propios de las personas, ya sea con un carácter interno (secreciones) o externo (prendas de vestir); y, por otro lado, con el hecho de que dichos elementos son utilizados en otros casos de la cultura popular como son la cura de males de ojo y embrujamientos con un mismo fin solucionador.[222] De igual modo, en los tres tipos de acciones que conducen al desencantamiento del tesoro, "*aparece la idea de que algo que pertenece a una persona, proyectado encima de otra cosa o persona, supone una apropiación de ese objeto o persona por parte del ejecutante*".[223]

Como anunciábamos con anterioridad, dentro de los encantamientos, la presencia de las culebras y la *gallina y los pollitos de oro* es la más común y su vinculación con la figura de la *moura* resulta en muchos relatos evidente puesto que, en el caso de las serpientes, éstas son una apariencia adoptada en numerosos relatos en donde una *moura* se presentan ante un hombre al que le solicita ayuda para que la desencante. Con respecto a la *gallina y los pollitos,* en ciertas narraciones aparece simultáneamente con la presencia de la *moura,* especialmente, en aquellas que sitúan la acción en la noche de San Juan. Teniendo en cuenta estos hechos, desde nuestro punto de vista, ambas creaciones no suponen otra idea más allá que la que se deriva de los tesoros vistos hasta este momento, algo que se puede apreciar en relatos donde aparecen combinados los tres elementos como es el caso del recogido en el Castro de Rivela o de Entrecastrelos (A Estrada):

> "*Se veían por la noche encantamientos, gallinas con pollitos, y cuando se iban a coger se presentaba una serpiente y si no se tenía valor y no se agarraba, los pollitos y la gallina desaparecían y la serpiente huía por el río haciendo mucho ruido pero si se tenía valor para agarrar la serpiente, aparecían cantidades de oro, una viga de oro, o un tesoro de oro, y la serpiente desaparecía, pues era un encantamiento.*"[224]

[221] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.*, p. 39.
[222] *Ibídem*, p. 42.
[223] *Ibídem*, p. 43.
[224] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 277.

En la narración pues, se nos muestra una estructura idéntica a los relatos donde las *mouras* se presentan ante el hombre que quiere desencantarlas en forma de serpiente pero asociada a un encantamiento relacionado con un tesoro ordinario (un tesoro de oro), un tesoro de gran riqueza (viga de oro) y una figura que representa en sí misma un tesoro encantado (*la gallina y los pollitos*), elementos todos pues que remiten e interactúan dentro de un mismo imaginario dotado de idéntico significado.

Pero la riqueza del relato nos conduce a otra característica de las leyendas de tesoros y es que, pese a que éstos se correspondan con objetos físicos de carácter cotidiano, dichos objetos pueden adoptar el comportamiento característico de los encantamientos: aparecer y desaparecer e incluso desplazarse por el entorno. Un ejemplo claro de esto lo vemos en la narración recogida en el Salto de agua do Toxa (Silleda) donde se indica que *"en el río dicen que aparecía un grade y un arado de oro. Una vez quisieron cogerlos, pero les escaparon*"[225]

Sin embargo, la recurrencia en los relatos de tesoros de figuras como la *gallina y los pollitos* así como el papel de las serpientes como protectoras de los mismos, ha suscitado en diversos autores un intento de interpretarlos de manera autónoma y, de nuevo, con un significado histórico. El caso más recurrido es el de la *gallina y los pollitos* donde ciertos investigadores, siguiendo una interpretación dada por Lehmann-Nitsche, ven en ella la representación simbólica de la constelación de las Pléyades siguiendo testimonios como el de Arato que afirmaba, en el siglo III a.C., que *"las Pléyades marcan el comienzo del verano y del invierno, así como el comienzo de la labranza".*[226] Según esta hipótesis, el carácter fecundo e indicador del inicio de las actividades agrícolas tras la esterilidad y la carencia del invierno sería lo que explicaría la simbología de la constelación como fuente riqueza y su asimilación con la *gallina y los pollitos* respondería al hecho de que, en Galicia, a las Pléyades se las denomina popularmente como *pita cos pitos* (gallina con pollitos) aunque también se denomina *as sete cabriñas, a piña* y en zonas de los Ancares y del Norte de Portugal *setestrelo.* Sin embargo, tal como afirmaba Taboada Chivite en su obra,[227] el gallo y la gallina son unos símbolos casi universales que remiten a la abundancia y a la riqueza por lo que a lo mejor no es necesario buscar un origen tan específico a su significado.

En el caso de la serpiente, tal como indica Criado, la tradición oral gallega la concibe como "*un animal fundamentalmente negativo y peligroso, siempre dispuesto para hacer mal y perjudicar a los hombres*"[228] a pesar de que las especies de serpientes que conforman el noroeste peninsular, en su inmensa mayoría, son especies totalmente inofensivas para los seres humanos. Su presencia en los monumentos arqueológicos responde a tres motivos fundamentales: atemorizar o invadir una determinada región hasta que es eliminada por un personaje importante de la comunidad que, de este modo, adquiere prestigio dentro de la misma; actuar de guardiana de un tesoro oculto que persigue y espanta a todos aquellos que intentan apoderarse de él, tal como hemos visto hasta ahora; o representar la figuración que adquiere una *moura* antes de ser desencantada. Por lo tanto, representa una simbolización de los valores que la mentalidad campesina tiene con respecto a la mujer representada, a su vez, en la figura de la *moura* y, por otro lado, un elemento negativo que se contrapone a otro

[225] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.*, p. 87.
[226] ALONSO ROMERO, F. 2002. La gallina y los polluelos de oro. *Anuario Brigantino,* 25, p. 65.
[227] TABOADA CHIVITE, X. 1982. *Ritos y creencias gallegas.* A Coruña: Sálvora, p. 196.
[228] CRIADO BOADO, F. 1986. Serpientes gallegas... *Op. cit.*, p. 245.

positivo que constituye el tesoro en sí, de igual modo que lo haría una viga de veneno o de alquitrán. Por este motivo, tratar de ver en ellas antiguos ecos de divinidades protectoras procedentes de la Edad del Hierro o incluso vinculaciones con deidades de carácter profiláctico, nos parece, de nuevo, difícil de constatar por las características del imaginario en el que se envuelve.

Como punto final de este apartado, con respecto al valor y al significado de los mismos, autores como González Reboredo, argumentan que la presencia de tesoros asociados a yacimientos arqueológicos responde a una necesidad, por parte del campesinado, de dotar de prestigio a los pobladores más antiguos de su territorio, de tal forma que "*los monumentos antiguos se convirtieron en refugio no solo de seres míticos, sino también de todos sus poderes arquetípicos, representados por los tesoros ocultos*".[229]

Sin embargo, dentro del argumento que hemos ido desarrollando en el trabajo, el modelo interpretativo del *bien limitado* formulado por el antropólogo americano Foster nos parece que encaja mejor con la realidad simbólica gallega. Según este modelo, en las sociedades rurales predomina una mentalidad en la que se concibe los bienes existentes como una realidad limitada en cuanto a cantidad de los mismos, razón por la cual, cualquier cambio de situación socio-económica únicamente puede lograrse de dos maneras: o a costa de los bienes que disponen los convecinos, o bien consiguiendo un excedente por medio de vías imaginarias y fantásticas como podrían ser los tesoros que hemos analizado. Esta mentalidad implica pues una tendencia a evitar que se produzcan cambios dentro de la comunidad, pues alterarían la situación habitual de cada uno de sus componentes, aspecto por lo tanto que encajaría con la presencia de elementos negativos que impiden el acceso individual a la riqueza por miedo a perjudicar a toda la colectividad.

En un medio donde los recursos de subsistencia se caracterizan por su escasez, la presencia de elementos de riqueza como partes articuladoras del espacio actúa como un mecanismo más de alteridad que explica la presencia de elementos extraños en él pero que, al mismo tiempo, configura un discurso mediante el cual se constituye una reserva de esperanza para la siempre amenazada economía campesina. Así, pese a que existe la creencia de que *"los tesoros, de no ser desencantados, al cabo de cierto tiempo, van al mar en donde termina su ciclo mágico",*[230] éstos siempre están presentes generación a generación porque las necesidades a las que se enfrenta la sociedad que reproduce su imaginario, al igual que el territorio en el que se insiere, siguen siendo los mismos o, por lo menos, así ha sido hasta hace unas décadas. En palabras de Aparicio Casado, si "*los mouros, labriegos solapados, nos muestran a la sociedad campesina en diálogo consigo misma, mirándose al espejo, los tesoros y la gallina con los pollitos son el sueño que permite olvidar la pobreza agobiante*" [231]

4.3. El imaginario de la alteridad como elemento estructurador del territorio

Tal como hemos visto hasta ahora, alteridad y riqueza cercana, pero no asequible, son los elementos que caracterizan las creencias sobre *mouros* y *mouras* del noroeste peninsular en su afán por dotar de significado a los elementos extraños que configuran su territorio.

[229] GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1971. *El folklore... Op. cit.*, p. 68.
[230] TABOADA CHIVITE, X. 1982. *Ritos... Op. cit.*, p. 201.
[231] APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade... Op. cit.*, p. 144.

La importancia de este último hecho provoca que en ciertos relatos se desarrolle todo un discurso en el que, junto a la definición de los yacimientos arqueológicos, se van incorporando y asociando a ellos toda una serie de elementos que reproducen igualmente esa concepción de lo "propio" y lo "ajeno" que estructura este tipo imaginario. Bajo nuestro punto de vista, esta realidad resulta de gran interés para la configuración de estudios relacionados con el aprovechamiento tradicional y las posibilidades productivas de los distintos espacios agrarios, entre otras cosas, porque los elementos del paisaje que a ellos se asocian se sitúan en los márgenes del espacio doméstico y de la actividad agropecuaria ordinaria. En este sentido, creemos que la cultura popular puede constituir una herramienta orientativa capaz de facilitar la comprensión de como un grupo prehistórico determinado era capaz de asegurar su subsistencia en un medio donde, especialmente en el caso de los castros, la carencia de recursos se vería aún más dificultada que en las sociedades rurales actuales por su localización en altura.

De este modo, atendiendo al contenido temático de los materiales de la tradición oral, cinco son los aspectos fundamentales que de ellos se pueden derivar: la territorialización de la organización parroquial; la relación e interacción entre yacimientos situados en diferentes espacios; vías y formas de aprovisionamiento de agua de los enclaves arqueológicos; función y aprovechamiento de los entornos situados en las proximidades de los mismos; y reconstrucción de rutas y caminos vigentes en un pasado indeterminado. Todos ellos pretenden explicar las características de un territorio presente pero con la diferencia de que las dos primeras responden a necesidades de tipo antropológico mientras que, las tres últimas, remiten a un contenido más interesante desde el punto de vista arqueológico puesto que nos hablan de la utilización de un territorio en una realidad histórica que, en muchas ocasiones, ya no es posible atestiguar hoy en día.

Con respecto a la cuestión de la territorialización, como pudimos observar en la descripción de la figura de los *mouros,* estos son seres que reproducen en sus leyendas la organización territorial de la parroquia algo que, a su vez, viene a significar que estos personajes están plenamente integrados en la trama espacial, religiosa y sociocultural gallega. Sin embargo, la definición y distinción del espacio con respecto a otras parroquias tiene que ver con dos elementos presentes igualmente en el imaginario de la muerte: la importancia la cruz parroquial como símbolo de la comunidad y la delimitación de cada una de ellas por medio de las narraciones.

La importancia reiterada a lo largo del trabajo que presenta el castro como elemento estructurador del territorio parroquial, se intuye de nuevo en el hecho de que ciertas cruces parroquiales tienen su origen en hallazgos localizados en su interior y, por lo tanto, asociados a la riqueza de los *mouros.* Así, en el Castro de Soutolongo (Lalín), con respecto a la cruz parroquial, "*los vecinos dicen que la hicieron los mouros y que la enterraron en el castro, donde apareció enterrada y la encontró un labrador al trabajar el campo*".[232]

Si nos centramos en los límites de las parroquias, la relevancia de los tres conjuntos arqueológicos desarrollados en nuestro estudio se equipara, entre otras cosas, porque al igual que el castro, dólmenes y petroglifos, son estructuras que acostumbran situarse en los territorios más marginales de las aldeas actuales. Así, en algunas narraciones apreciamos que

[232] *Ibídem*, p. 107.

el origen de ciertos dólmenes se asocia con un fin delimitador claro como en el Monte Portela da Crus (A Lama) en donde "*según el folklore, los frailes de Armenteira fueron quienes hicieron los dólmenes para señalar el linde de la demarcación de A Légoa do Frade*";[233] en otras, los restos arqueológicos se sitúan como base de rituales que remarcan las divisiones parroquiales tal como se observa en el petroglifo de Borna (Moaña) en donde la "*piedra es límite de ambas parroquias (Meira y Domaio) y allí iban ambos párrocos con testigos – personas principales de los dos lados- y cada testigo hacía una cruz o una marca en la piedra, autentificando así la división parroquial*";[234] y, finalmente, la situación limítrofe de los restos arqueológicos conduce a conflictos entre parroquias que se solventan por medio de acciones en las que la distinción entre comunidades vecinas es importante como así muestra el relato concerniente al Castro de Lodeiro (Lalín) en el cual "*hace muchos años apareció una cruz enterrada en este castro. Se dice que perteneció a una época en la que los mouros fueron cristianizados. Cuando se halló se la disputaron los vecinos de Soutolongo y Vilatuxe. Para solventar el conflicto, se colocó la cruz en un carro, tirado por un buey de cada parroquia, al que se situó en una encrucijada. Los bueyes siguieron el camino de Soutolongo, por lo que la cruz se halla hoy en la capilla de este lugar.*"[235]

En relación a las vinculaciones e interacciones entre diferentes yacimientos situados en espacios distintos y, en ocasiones, pertenecientes también a cronologías diversas, esto es un rasgo cuya explicación remite a algo anunciado también con anterioridad: la concepción del tiempo por parte del campesinado como una realidad ambigua e indefinida que, unido a la asignación de los diferentes restos arqueológicos a la autoría común de los *mouros,* hace que se elabore una construcción mental en la que todo el patrimonio interactúa en un mismo período de tiempo.

De este modo, en este tipo de relatos estarán presentes contenidos que muestran una simple comunicación entre yacimientos como se aprecia, por ejemplo, en la Anta de Argalo (Noia): "*en el dolmen do Páramo vivía una moura que se comunicaba con los mouros de Eiras de Castro*";[236] situaciones de jerarquía o supeditación de un resto con respecto a otro tal como se ve en el Castriño de Moraña donde "*los moros, según el folklore, recogían los víveres para los de los castros cercanos*"[237] o en el Campo das Sete Mámoas (Forcarei) donde "*una mámoa que está algo separada protegía a otra, que era la del jefe*";[238] en concordancia con lo anterior, se reproducirán relaciones que responden a motivos bélicos como el caso del Castro de Maimón (Boborás) en donde "*alrededor del castro había diez garitas* (dólmenes con cámara) *que era donde los mouros se metían para hacer las guardias"*;[239] y, por último, de acuerdo también con ese carácter guerrero tan propio de los *mouros,* se aprecia en los relatos recreaciones de conflictos entre diferentes yacimientos, especialmente de castros, como es el caso, por poner dos muestras, de Eiras do Castro (Lousame) en donde *"los mouros de Eiras de Castro tiraban flechas a los mouros do Páramo"*[240] o el del Coto do Castro

[233] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 63.
[234] *Ibídem*, p. 31.
[235] *Ibídem*, p. 254.
[236] *Ibídem*, p. 49.
[237] *Ibídem*, p. 266.
[238] *Ibídem*, p. 59.
[239] *Ibídem*, p. 174.
[240] *Ibídem*, p. 96.

(Lousame) lugar en el que "*hace muchos años hubo una batalla entre los mouros do Coto do Castro y otros que vivían muy lejos de aquí. Desde aquella no se supo más de ellos.*"[241]

Pero, sin duda, entre las relaciones que los yacimientos mantienen con otros espacios dentro de la tradición oral, las más destacadas son aquellas que tienen que ver con su entorno más inmediato y, entre ellas, el tema del aprovisionamiento del agua es una de las cuestiones más importantes.

Como vimos en el anterior apartado, el hecho de que una fuente de agua se individualice con respecto a otras bajo un epíteto que la asocia con la figura de los *mouros,* hace de la misma un componente extraño dentro de la concepción mental que el campesinado tiene de su propio espacio. El carácter especial de dichas fuentes respondía a que presentaban una apariencia diferente a la tipología arquitectónica popular del elemento o bien porque se le asociaban capacidades y atributos que no eran propios de la raza humana como, por ejemplo, propiedades curativas, de fertilidad, etc. Con todo, dichas diferencias aparecen motivadas en la mentalidad campesina por otros dos aspectos relevantes que sitúan a esos componentes, de nuevo, en el campo de actuación de los *mouros.* Uno tiene que ver con la proximidad física del depósito de agua con respecto a un espacio asociado a los *mouros* y que, pese a que la fuente es la forma mayoritaria en la que se presenta, también puede aludir a cursos pequeños de agua o incluso a lagunas; y la otra se refiere al hecho de que son utilizados por los propios *mouros,* estén o no cercanos al yacimiento. En ambos casos, su vinculación con los *mouros* se puede dar de forma directa, es decir, a través de la aparición de estos personajes, o bien de forma indirecta por medio de la presencia de encantamientos como las serpientes o la *gallina y los pollitos,* algo que muestra, una vez más, que *mouros* y tesoros responden a un mismo significado de acuerdo a la pertenencia a un imaginario de la alteridad común.

Ejemplos que muestran la caracterización de fuentes de aprovisionamiento de agua como propio de los *mouros* en relación a la proximidad de su ámbito de actuación, los podemos ver en el Castro de Beres (Cabana) en cuyo espacio "*vivían los moros y sacaban las mulas para beber hasta el río donde éste hace una revuelta*";[242] en el Castro de Ribeira (Carballo) en el que "*salen gallinas con pollitos todo a lo largo del regato que hay al lado del castro*";[243] en el Castro de Paradela o de Montelén (Toqués) "*por el norte y al pie del monte donde se asienta la acrópolis pasa un regato que se llama el río de Tras do Castro. En él y en un pozo que se conoce por el Puzo negro, era donde los mouros que habitaban en el castro llevaban a beber a sus caballos*";[244] o el caso del Castro de Baínte (Vilamarín) donde "*al pie del castro hay una fuente que tiene fama de esconder un tesoro. En una peña del castro existe una pía de los mouros que casi siempre tiene agua*".[245] En todas ellas, la proximidad inmediata de los cursos de agua hace que sean asimilados por los campesinos como el punto desde el cual se produciría el aprovisionamiento de este recurso por parte de los habitantes de los castros o los autores de los dólmenes y los petroglifos.

En el caso de fuentes que son atribuidas a los *mouros* por ser usadas por ellos, independientemente de su proximidad al castro, contamos con los numerosos ejemplos en los

[241] *Ibídem*, p. 97.
[242] *Ibídem*, p. 80.
[243] *Ibídem*, p. 85.
[244] *Ibídem*, p. 129.
[245] *Ibídem*, p. 194.

que una *moura* aparece lavándose o peinando sus cabellos en las fuentes, pero también otros como los presentes en el Castro de Matalobos o de Toedo (A Estrada) donde "*desde él había un túnel por el que iban los mouros a buscar agua a la Fuente de Santa Eulalia*";[246] en el Castro de Casasoa (Rodeiro) donde "*el castro tiene unas escaleras de piedra que bajaban al río da Raña o de Portorrío, por donde los mouros iban a buscar agua*";[247] o en el caso del Castro do Cura o Castro do Iglesario (Silleda) en el cual "*los mouros iban a buscar el agua a una fuente de Cortegada.*"[248] Por último, otra tipología de relato muy característica es aquella en la que los *mouros,* con el fin de dar de beber a sus caballos y mulas, recorren un camino subterráneo que los lleva a una fuente de aprovisionamiento de agua alejada del castro. Un par de ejemplos los vemos en el Castro de Rosende (O Saviñao) donde se cree que "*había una cueva para ir por agua a la fuente de Rosende, y que llevaban a beber los caballos a la fuente de Villerma, fuente que nunca secó*"[249] o en el Castro de Santa María do Campo (Covelo) donde "*existe un castro a la derecha del Tea, con un camino subterráneo para que los moros llevasen a abrevar sus caballos, dejando impresas las herraduras en la roca.*"[250]

En todos estos casos, el campesinado trata de explicar como los *mouros* serían capaces de asegurarse el suministro de agua durante todo el año, teniendo en cuenta, las dificultades orográficas a las que se tenían que enfrentar. Además, si prestamos atención al hecho de que el reparto del agua, dentro de las sociedades rurales gallegas, es un tema que se organiza a nivel comunal y cuyo proceso siempre ha originado grandes disputas entre los vecinos hasta el punto de casi monopolizar los pleitos llevados a cabo en época moderna, no es de extrañar que se le otorgue tanta importancia dentro de este imaginario. Pero, desde el punto de vista arqueológico, la información que nos transmiten los relatos resulta de gran relevancia puesto que nos informa de la presencia de fuentes de abastecimiento de agua que los campesinos no consideran como propias, de ahí su asignación a la figura de los *mouros*. Por lo tanto, su valor como referente espacial de sociedades pasadas resulta de gran interés, más si cabe, si tenemos en consideración que una parte importante de las fuentes de las que habla la tradición oral, hoy en día, ya no se conservan, bien porque hayan sido destruidas o bien, en el caso de cursos de agua menores, por haber sido desviados con motivo de alguna remodelación actual del terreno.

Junto al importante tema del abastecimiento de agua, la tradición oral relativa a los *mouros* ofrece una gran cantidad de información concerniente a la interacción de estos con los elementos de su entorno inmediato y cuya consideración puede ser de gran ayuda de cara a realizar interpretaciones arqueológicas o reconstrucciones de relaciones pretéritas con el medio.

Una de estas relaciones con el entorno tiene que ver con la explotación agropecuaria de las zonas próximas a los yacimientos. Así, ciertos relatos explican la función de los terrenos inmediatos como espacios de obtención de recursos por parte de los *mouros* como es el caso del Forno de Arcas (un lugar con varios dólmenes situados en las proximidades de Bueu) "*según el folklore las fincas que hay eran las vegas de los mouros, en las echaban*

[246] *Ibídem*, p. 222.
[247] *Ibídem*, p. 280.
[248] *Ibídem*, p. 287.
[249] *Ibídem*, p. 162.
[250] *Ibídem*, p. 210.

mijo";[251] el del Castro de Cividade (Cotobade) "*la zona del NE dicen que era donde sembraban los moros las legumbres y el trigo y que al O estaba el cementerio, donde apareció el ídolo*";[252] o el del Castro de Rivela o Entrecastelos (A Estrada) en el que "*había en la cima una era de los mouros donde mallaban centeno y allí una fuente que ahora secó*".[253] De esta manera, observamos como los cultivos que se vinculan a los terrenos inmediatos a los yacimientos pertenecen a especies comunes dentro de la economía campesina gallega al igual que la forma de procesarlos reproduciendo pues elementos propios del rural gallego en medio de un discurso de alteridad en el que se reproduce el proceso de trabajo completo, desde el cultivo de los vegetales hasta su procesado final en el molino tal como se ve en el Castro de San Bartolomeu (A Estrada) donde se indica que allí "*vivieron los mouros y por el barranco del Este tenían un túnel para bajar al molino y moler el grano de trigo*".[254] Sin embargo, no podemos perder de vista que estos relatos muestran aspectos de los *mouros* de carácter minoritario y excepcional puesto que, si recordamos, una de las características de estos era la de obtener alimentos por medio de intercambios con los campesinos y no por medio de su producción.

En este sentido, que se individualicen unos determinados terrenos con respecto a otros responde a la misma lógica que la vista en el caso de las fuentes de aprovisionamiento de agua: su carácter especial hace que sean vistos como ajenos a los miembros de su comunidad. Dicha especialidad, en este ámbito, puede venir ya sea por unas condiciones orográficas extremas que impiden el cultivo del terreno y, por lo tanto, que le confieren un carácter fantasioso que provoca que sean asimilados a acciones de *mouros;* o bien porque el cultivo en dichos territorios provoca un desarrollo peculiar de las cosechas. Con respecto a esto último, contamos con ejemplos donde la presencia de los *mouros* en el pasado tiene consecuencias negativas en el presente como el relativo al Castro de Aldea Grande (A Estrada) donde "*dicen que no crecen los árboles por haber vivido allí los mouros*"[255] o el del Castro de Palmou (Lalín) en el que "*los mouros iban a por agua a la Fonte Cabanela, por un camino que aún hoy no da fruto*".[256] En sentido inverso, también puede darse el caso de que los terrenos sean relacionados con los *mouros* por que en ellos los cultivos adquieren un desarrollo anormalmente positivo como se observa en el Castro de San Salvador da O (Dozón) en que, en relación a los *mouros,* "*por donde ellos pasaban, cuentan que el fruto era mejor y que demarcaba el camino por el medio del agro*".[257] En todos estos casos, se remarca la peculiaridad de una serie de espacios situados además próximos a restos arqueológicos y que, más allá de indicar posibles zonas de explotación pasadas, nos pueden informar de la presencia de estructuras subterráneas que serían las que explicarían los cambios de vegetación que son observados por parte de los campesinos.

Pero este imaginario de la alteridad nos muestra también localizaciones desde donde los *mouros* llevarían a cabo intercambios comerciales como se aprecia en los Castros (Cangas de Morrazo) en el que se narra que "*el castro comunicaba con la playa por la llamada Cova*

[251] *Ibídem*, p. 53.
[252] *Ibídem*, p. 209.
[253] *Ibídem*, p. 225.
[254] *Ibídem*, p. 229.
[255] *Ibídem*, p. 218.
[256] *Ibídem*, p. 256.
[257] *Ibídem*, p. 213.

da Moura y por ella introducían en el castro sus antiguos habitantes- los mouros- las armas que traían por mar";[258] también nos habla de rutas por las que se llevarían a cabo intercambios de información entre diversos yacimientos tal como se percibe en la tradición del Castro de Castrelo o Monte do Castro (Cambados) donde "*vivían moros que desde la cima recibían noticias desde la Lanzada y luego las transmitían a Santo Tomé do Mar y al Castro de San Sidrán de Covas (Meaño) y éste desde aquí a Padrón*";[259] e incluso también la función de determinados asentamientos como el Castro de Cidá (Ribeira) lugar desde el que, según sus vecinos, "*se vigilaba antiguamente el mar cuando los mouros vivían en el monte*".[260]

La cultura popular pues, nos retrata unas relaciones espaciales vivas dentro de un contexto que, a su vez, consideran pretérito y extinto pero que no les impide representar funcionalidades, fuentes de abastecimiento de recursos e incluso enclaves propicios para llevar a cabo intercambios comerciales.

Finalmente, el último aspecto a destacar dentro de la función de este imaginario como medio articulador del espacio, es la posible reconstrucción de vías o pasos en los que se vinculan restos arqueológicos, especialmente, los castros. Esta tarea se relaciona con los relatos que versan sobre esas grandes riquezas que se traducían en la presencia de grandes vigas y elementos similares que comunicaban diferentes yacimientos. En su formulación, en no pocas ocasiones, junto al carácter moralizante y socializador que se pretende ilustrar por medio de la combinación de elementos negativos y positivos vistos en el apartado anterior; se lleva a cabo también una enumeración de puntos localizados en el espacio en el que los yacimientos arqueológicos son importantes, pero en los que figuran igualmente otras partes constituyentes del territorio que nos permiten trazar un recorrido que no siempre responde a caminos actuales.

Son muy variados los ejemplos pero quizás los más interesantes, por la riqueza de referentes geográficos que asocian a un mismo trazado, sean el visto en el Castro Barreiro (Melide); el del Coto da Torre (Cotobade) donde hay "*una viga de oro y otra de alquitrán que van desde este lugar hasta el llamado Os Cousos, pasando por el Monte Abeleiras y el Monte Eirexiña. Otros dicen que llegan al Muíño de Abaixo*";[261] el del Castro de Silva (Silleda) en el que "*entre Campo Campelo y el Castro Castrelo, entre a Ferreira de Silva, las Chousas de Outeiro y los pasos de Portavieiro, hay una mina de oro que vale medio reino*";[262] o el relato perteneciente al Castro de Pousada (O Saviñao) donde el trazado que describe la cadena de oro que contiene coincide con el de la actual carretera: "*del castro salía una cadena de oro que pasaba por donde va la carretera; parece que se iba a descubrir pronto porque ya rozaban en ella las ruedas de los carros*".[263]

Relatos como los expuestos, a parte del significado antropológico que poseen, pueden tener otras vinculaciones secundarias como el de representar caminos o pasos utilizados en un pasado indeterminado y que, en los casos en los que su trazado no se corresponde con senderos actuales, pueden ayudar a comprender y complementar la racionalización y utilización del espacio en tiempos pretéritos, puesto que la vinculación real con el yacimiento

[258] *Ibídem*, p. 204.
[259] *Ibídem*, p. 199.
[260] *Ibídem*, p. 117.
[261] *Ibídem*, p. 208.
[262] *Ibídem*, p. 288.
[263] *Ibídem*, p. 159.

que se describe en los relatos solo se podrá constatar por medio de la labor arqueológica. No obstante, como herramienta de interpretación previa, nos parece que puede resultar de gran utilidad.

En definitiva, las leyendas sobre restos arqueológicos visibles en el espacio nos muestran un territorio vivo en el que todos los elementos están relacionados entre ellos y cumplen una función con respecto al entorno en el que se insieren. Una observación atenta del discurso localizado en el campo de lo "ajeno" nos puede ayudar a comprender mejor como la población rural entendía que los grupos prehistóricos, autores del patrimonio arqueológico que observan en su día a día, explotaban y obtenían sus medios de subsistencia. A fin de cuentas, "*los campesinos gallegos están más cercanos que cualquier arqueólogo al modo de vida de los campesinos galaicos de época bajorromana y, probablemente, de época prerromana. Los campesinos conocen las tierras, los recursos minerales, el clima, las fuentes de agua... y todo ellos son datos arqueológicos válidos desde el punto de vista de la arqueología del paisaje*".[264]

4.4. El imaginario de la alteridad como fuente de conocimiento arqueológico

Cuando un campesino se encuentra, de manera casual o intencional, con unos restos arqueológicos, tiene ante sí una serie de objetos con los que no está familiarizado dentro de sus parámetros culturales, razón por la cual, tratará de comprenderlos e interpretarlos partiendo de su realidad y de su propia experiencia. Se produce entonces un proceso de construcción mental que sigue la misma lógica que la relativa al conjunto de los yacimientos arqueológicos, de tal manera que su hallazgo se explicará utilizando el lenguaje del imaginario propio de la alteridad. Esta situación provocará que el vestigio descubierto sea asimilado bajo significantes diferentes a su significado arqueológico original, adoptando así una serie de expresiones que serán transmitidas en la tradición oral como parte integrante de los tesoros localizados en castros, dólmenes o petroglifos. El estudio pormenorizado y la atención a todos los detalles que se relatan en la cultura popular, nos permitirá romper con dichos significantes y acceder a un conjunto de información que, pese a que se insiere en relatos narrativos y fantasiosos, tienen su reflejo en la realidad arqueológica de los propios yacimientos.

Esta información se puede clasificar de acuerdo con cinco categorías que responden a temáticas diferentes: relatos que muestran elementos asociados a los materiales de construcción de las estructuras que integran el yacimiento; descripciones físicas de sus componentes; asociaciones e información pertenecientes a estructuras anexas, tanto sincrónicas como superpuestas, que pueden alterar la interpretación arqueológica; objetos vinculados a actividades socioeconómicas y culturales desarrollados en los restos arqueológicos; y, finalmente, contenidos que testifican la pérdida de ciertas partes constituyentes de los yacimientos. Todas estas categorías evidencian que toda leyenda parte de un componente de realidad que es el que, precisamente, le otorga autenticidad dentro de su comunidad y, a pesar de nuestra división en cinco tipologías, en la mayor parte de los relatos, todas ellas se combinarán e interactuarán dentro de un mismo discurso narrativo.

[264] ARIZAGA CASTRO, A.; AYÁN VILA, X. M. 2007. Etnoarqueología... *Op. cit.*, p. 473.

En cuanto a la primera categoría, son numerosos los relatos que nos muestran el hallazgo de objetos que son rechazados por parte de quien los encuentra debido al escaso valor que presentan dentro de los ideales de riqueza que conforman la mentalidad campesina pero que, a nivel arqueológico, nos ofrecen una imagen muy útil acerca de los elementos que podemos encontrar en los niveles superficiales del yacimiento e incluso de una datación orientativa del mismo. Así, en el Castro de Insua (Coristanco) un vecino indica que "*arando encontré tejas y piedras que debían ser de sus casas*";[265] en el Castro de Igresario (O Incio) "*si se ara en el castro algo profundo, se encuentran huesos y cenizas*";[266] en el castro de Santa Cristiña (O Incio) unos campesinos que habían excavado en el castro afirmaban que "*nosotros no encontramos el tesoro, pero si carbones y pizarras con huesos debajo*";[267] caso similar al ocurrido a un paisano de O Saviñao cuando en el Castro de Ousende "*buscó con todo su afán el tesoro que allí existe sin lograr encontrarlo. Lo único que encontró fueron piedras y cachos de hierro que se convertirían en oro si supiera deshacer el encanto";*[268] en el Castro de Busto (Pontevedra) un testimonio relata como "*en la Selva, más para abajo do Mosteiro, hay un sitio en donde hay muchas tejas que están rotas y dicen que son de los romanos que estuvieron allá hace mucho tiempo*";[269] finalmente, algunos relatos nos muestran información tan valiosa como los materiales que componen los muros que conforman las estructuras habitacionales de los castros como se ve en el Castro de Viladonga (Castro de Rei) donde "*en la Eira do Castro había una villa con las paredes muy bien hechas de pizarras asentadas... cuando estaba a cultivo se encontraban tejas, piedras y ruedas de molino..."*[270]

Si pasamos a la segunda categoría, aquella en la que se describen elementos físicos de los propios yacimientos, nos podemos encontrar descripciones de los elementos defensivos de los castros, de las viviendas de los mismos e incluso del interior de algunos dólmenes. La ventaja de esta información es que, en muchos casos, sigue una tradición que se crea en un momento en que dichas estructuras, a diferencia de su situación actual, aún eran visibles en el paisaje, bien porque se encontraban todavía en superficie o bien porque aún no habían sido destruidas.

Un ejemplo de este tipo de relatos lo localizamos en el Monte das Mámoas (Beariz) donde "*al parecer allí enterraban a sus jefes y después, por encima de la tumba, juntaban piedras. Esas mámoas tenían unos siete u ocho metros de longitud y dos de alto. Allí depositaban el difunto con todas sus armas, el tesoro que era de oro... y empezaban a juntar tierra alrededor y por el medio y por encima, y así dejaban los montes. En la cima le dejaban un agujero en el medio, una especie de pozo donde metían las piedras y desde allí defendían el pueblo suyo y más el de su jefe, de los enemigos*".[271] En este caso se observa a la perfección como el yacimiento se integra dentro de una interpretación propia del imaginario de la alteridad pero que, no por eso, pierde en detalle la descripción minuciosa de sus estructuras. Otros ejemplos los podemos observar en relación a la descripción de los elementos defensivos de los castros como es el caso del Castro de Logoso (Dumbría) en el que "*los mouros vivían*

[265] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 89.
[266] *Ibídem*, p. 140.
[267] APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade... Op. cit.*, p. 86.
[268] *Ibídem*, p. 87.
[269] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.*, p. 88.
[270] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 137.
[271] *Ibídem*, p. 51.

en el castillo e hicieron tres murallas para defenderse";[272] el del Castro de Furaca (Vimianza) donde "*había unas trincheras que eran de los moros*";[273] o el del Castelo de Fruíme (Lousame) en el que se indica además una descripción de las viviendas del mismo: "*había unas murallas hechas de piedra pequeña y que rodeaba todo el Castelo. Dentro de esta muralla y aún hace pocos años, los que andábamos por el monte veíamos unas casitas redondas parecidas a un palomar y que tenían unos dos metros de diámetro*".[274]

La existencia de este tipo de relatos, especialmente de aquellos que nos describen la morfología de los dólmenes y los elementos defensivos de los castros, resultan de un interés notable para la labor arqueológica puesto que gran parte de ellos, hoy en día, o se han perdido o ya no se intuyen en el paisaje. De este modo, contar con su información facilita en gran medida la labor de reconstrucción de dólmenes que en la actualidad se encuentran en ruinas o han perdido parte de sus componentes y, en el caso de los castros, permite localizar estructuras defensivas, tanto positivas como negativas, que son fundamentales para realizar un completo análisis del yacimiento al que pertenecen así como de su relación con el entorno más inmediato.

En cuanto al grupo de narraciones que versan sobre objetos, normalmente, de uso cotidiano y relacionados con aspectos socioeconómicos y culturales diversos, estos adquieren importancia porque, en la inmensa mayoría de las veces, se trata de vestigios arqueológicos sustraídos de su contexto original y que, por lo tanto, no serán localizados en la excavación arqueológica. Tener en cuenta su existencia facilitará, por un lado, planificar la intervención arqueológica puesto que nos hablará del contexto histórico aproximado en el que se insiere el yacimiento y, por otro lado, ayudará a incorporar la presencia de objetos que, si bien no se han hallado en el transcurso de la excavación, por estar integrados en la tradición oral del yacimiento y por corresponderse con una tipología de objeto propia del contexto arqueológico del mismo, puede incluirse igualmente en su interpretación a modo de hipótesis.

Veamos algunos ejemplos. En el Castro de Socastro (Rois) "*una anciana relató que había visto piedras con letras, que no se podían descifrar y muchas piedras de molino, por lo que creía, que en el castro había vivido mucha gente*";[275] en el Petón dos Mouros (Tordoia) "*hace dos años eso aún era de un vecino que encontró una vez un horno, algo parecido a un hornillo de esos bien bajo*";[276] en el Castro de Matalobos o de Toedo (A Estrada) "*decían que unos vecinos encontraron unos molinos de mano y un almirez*";[277] en el Castro de Ouzande, también en la Estrada, un vecino cuenta que en su infancia junto a otros niños "*jugábamos en el castro, encontrábamos cacharritos pequeños y cachos de ollas, que para nosotros no tenían ninguna importancia*";[278] en el Monte da Vila (O Grove) "*aparecen también ollas de barro llenas de tierra*";[279] o en el Castro de Silva (Silleda) "*se han hallado varios molinos en los que molían los mouros*".[280]

[272] LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros... Op. cit.*, p. 76.
[273] *Ibídem*.
[274] APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras... Op. cit.*, p. 96.
[275] *Ibídem*, p. 119.
[276] *Ibídem*, p. 132.
[277] *Ibídem*, p. 221.
[278] *Ibídem*, p. 224.
[279] *Ibídem*, p. 247.
[280] *Ibídem*, p. 288.

Pero en otras ocasiones, el hallazgo que se menciona en los relatos adquiere mayor relevancia por la singularidad de los mismos. Así, en el Castro da Casa do Monte o de Santa Cristiña (A Estrada) un vecino narra que "*cuando hice este cobertizo tuve que acarrear mucha tierra del monte que sube por detrás de la era y encontré dos arandelas con unas bolitas en el remate. Brillaban tanto que mi hermano y yo pensamos que podían ser de oro. Me puse a estirarlas y rompieron y por dentro no tenían más que tierra quemada. Entonces ya no valían para nada y las tiré.*"[281] En la narración se nos habla de la presencia de un objeto ornamental, posiblemente de un torques, que nunca se va a poder recuperar pero que, a través de su descripción, es posible incluso intuir partes de la cadena operativa que se llevó a cabo en su elaboración así como poder esclarecer ciertos aspectos relativos a las condiciones socioeconómicas del yacimiento a estudiar. Otro caso similar es el del Coto do Castro (Forcarei) en el que se alude a que en él "*se encontraron piedras y pizarras talladas";*[282] y, en relación a los dólmenes, un relato recogido también en Forcarei centrado en el Campo das Mámoas, nos describe un expolio realizado sobre este yacimiento y en el que se retrata la estructura del dolmen junto a la presencia de objetos hallados en su interior: "*Allí encontraron una tumba de un rey moro, que nosotros vimos con nuestros ojos. Era una bóveda hecha de ladrillos y debajo el lugar de la tumba. En el lugar de la tumba había una piedra, en ella estaba esculpido en relieve el retrato de un rey moro. Ese retrato, esa piedra, la mandó don Clemente Cortizo Cortizo para el Museo Provincial de Pontevedra, y allí ha de estar*".[283]

Si pasamos a la cuarta categoría, su contenido se relaciona en gran medida con algunos de los relatos vistos en el apartado anterior centrado en el uso de la tradición oral como fuente de información para el estudio de la articulación del territorio. Con todo, en este caso, las alusiones a estructuras anexas a yacimientos tienen que ver con elementos que se sitúan dentro del propio yacimiento arqueológico por lo que la consideración de las mismas no tendrá que ver con una relación con el entorno inmediato al mismo, sino con la presencia de estructuras que pueden alterar o complementar la interpretación arqueológica de ese yacimiento.

Un ejemplo de este tipo de relatos lo localizamos en el Castro de Viladonga (Castro de Rei): "*andaba un vecino arando con las vacas en el lugar das Trabes cuando un animal se hundió, lo tragó la tierra, y hubo que sacarlo... después los vecinos anduvieron un poco por el agujero que descubrió la vaca pero cogieron miedo y huyeron. El agujero daba a un canal y dicen que por él bajaban los fenicios y los mouros a buscar agua. Precisamente desde Fonte de Arriba de Viladonga parte un canal muy bien empedrado.. esa fuente fue preparada ya de esa época. El hueco que hizo la vaca se rellenó, pero aún se nota un poco ahora. El canal está hecho todo natural, no tiene bóveda de piedra, es como un túnel de un tren... Cuando las agras estaban a centeno había tiras en las que no crecía el fruto porque debajo podía haber canales*".[284] La estructura a la que se alude en la narración se corresponde con una construcción real que se halla al margen izquierdo antes de penetrar en el recinto del castro y cuya interpretación aún no está del todo clara. Otro ejemplo lo vemos en el Castro o Castelo de Sandiás (A Limia) en donde se dice que "*es cierto que en Otero del Castillo, a*

[281] *Ibídem*, p. 230.
[282] *Ibídem*, p. 233.
[283] *Ibídem*, p. 61.
[284] *Ibídem*, p. 136.

unos 50 metros de las casas del Castro, hay un pozo cavado en la piedra viva".[285] En este caso, el relato es posible que apunte más a la presencia potencial de un petroglifo situado en el interior del castro que a un depósito de agua pero, no obstante, alerta de la existencia de un elemento excavado sobre un soporte pétreo en el interior de su recinto.

Sin embargo, quizás el elemento más destacado dentro de esta categoría sea la referencia a estructuras recientes que, con el tiempo, se han integrado en las ruinas de los castros y cuya identificación puede evitar problemas a la hora de interpretar correctamente el yacimiento arqueológico. Nos referimos a los numerosos casos en los que la importancia que tenía el castro dentro de la mentalidad campesina provocó que la Iglesia intentara apoderarse de ella por medio de la localización en su interior de pequeñas capillas que, con el paso del tiempo, fueron abandonadas y sustituidas por otras más recientes situadas en espacios diferentes. Así, por ejemplo en el Castro de A Cidade (Ponteareas) "*es tradición de que la primitiva iglesia de Fozara estuvo enclavada en la corona del castro*".[286] En este caso, de hallar sus estructuras superpuestas con las del castro en el trascurso de la excavación, el tener en cuenta la tradición oral puede facilitar su mejor comprensión y posterior interpretación.

Finalmente, la última categoría a la que aludimos en el inicio del apartado, la relativa a la pérdida de elementos constituyentes de los yacimientos es, por desgracia, la más frecuente dentro de la cultura popular puesto que la descripción de un vestigio arqueológico determinado implica, por fuerza, que ese patrimonio ha sido extraído de su contexto original y que, posiblemente, se haya perdido para siempre. Por ese motivo, la consideración de los mismos es tan importante o más que en el resto de grupos analizados hasta ahora.

En la mayoría de los casos, los relatos de esta categoría se relacionan con la destrucción parcial de los yacimientos con motivo del reaprovechamiento de sus elementos constituyentes, en especial, de las piedras que los componen. De este modo, en el Castro de Viladonga (Castro de Rei) un vecino recordaba "*que de pequeño cuando iba con las ovejas, se veían las chozas de los mouros, redondas y cuadradas, y que de ellas se sacaron muchas piedras para hacer las casas y vallados del Couto de A Villadonga y Ansemar*";[287] en el Castro de Rodeiras (Forcarei) "*hace unos años se encontraron restos de muros de piedra y en ellos algunas cerámicas que ahora estarán en algún museo, también tenían un horno donde supuestamente cocían el pan. Las piedras de este horno se rumorea que están en alguna casa de los alrededores*";[288] en el Castro de Catasós o Alto do Castro (Lalín) "*tenía tres murallas de piedra que se deshicieron para hacer las casas* (...) *Cerca del castro estaba la Fuente dos Navallos, que deshicieron los vecinos porque pensaban que había oro* (en ella)".[289] Por otro lado, en zonas del interior de la provincia de Lugo es posible encontrar testimonios que ilustran como las grandes piedras que componían los dólmenes fueron reaprovechados para elaborar las planchas de las cocinas características de este medio rural gallego.

Dicha destrucción y reaprovechamiento como materia prima de las partes que conforman las estructuras de los yacimientos, además de informarnos de la pérdida de los mismos, nos ofrece una información relativa a su posible localización actual. De este modo, la

[285] *Ibídem*, p. 185.
[286] *Ibídem*, p. 272.
[287] *Ibídem*, p. 137.
[288] *Ibídem*, p. 240.
[289] *Ibídem*, p. 250.

presencia de cabezas castreñas en domicilios actuales como el caso de la "casa das tías Casildas" en San Xiago (Chaos de Amoeiro) o la existencia en la capilla de San Sebastián de Formigueiros (Samos) de un relieve decorado de la Edad del Hierro, es posible encontrarles un foco original a través de la tradición oral que nos ayude a interpretar, en este caso, elementos vinculados con la simbología y las prácticas culturales-artísticas de las poblaciones originales que los configuraron.

Pero además, este tipo de relatos, nos puede ofrecer información muy útil para recomponer elementos, tan difíciles de interpretar a partir únicamente de vestigios arqueológicos, como son los aspectos relacionados con la religiosidad de la Edad del Hierro. Así, la constatación por parte de los vecinos de gran parte del noroeste peninsular, del hallazgo de restos óseos, entre los que destacan las astas de ciervo, en el interior de las murallas de los castros que iban deshaciendo,[290] nos puede hablar de posibles rituales vinculados con la protección o fundación del asentamiento.

Así pues, a lo largo de este apartado se ha podido comprobar como el imaginario de la alteridad sirve como una fuente de conocimiento arqueológico relevante que merece la pena tener en cuenta siempre, entre otras cosas, porque más allá del discurso narrativo en el que se insiere, es posible encontrar alusiones y referencias a vestigios que se corresponden con auténticas realidades arqueológicas.

4.5. Conclusiones

Si reflexionamos acerca de lo visto hasta ahora, podemos afirmar que, tanto *mouros* como *mouras* no se corresponden ni con ninguna realidad o recuerdo de personajes históricos ni tampoco con divinidades o cultos pretéritos cuyo análisis nos permita reconstruir aspectos relacionados con el mundo simbólico o las creencias vigentes en el pasado del noroeste peninsular. La explicación a este hecho radica en los mecanismos antropológicos que integran el imaginario de alteridad en el que se ven inmersas sus narraciones y que responden a la necesidad de articular, dentro de las construcciones mentales del espacio que elabora el campesinado, aquellos elementos que son considerados como ajenos y extraños en ellas y en las que, los restos arqueológicos, constituyen un componente fundamental.

En relación a estas creaciones de la tradición oral, los tesoros se sitúan en los yacimientos arqueológicos como reflejo y consecuencia de ser atribuidos a esos *mouros* y *mouras* que se localizan en ellos y que, entre otras alteridades con respecto a los campesinos, tienen en la posesión de grandes riquezas una de sus diferencias fundamentales.

Por otro lado, el desarrollo y extensión de relatos pertenecientes a este imaginario de la alteridad, sitúa sobre el territorio una representación espacial donde los vestigios arqueológicos aparecen definidos y localizados con precisión de tal manera que toda la comunidad conoce la ubicación de aquellos lugares que son propios de su condición y aquellos que no lo son y en donde además, se encuentran fuentes de riquezas en las que se alberga la esperanza de poder esquivar las siempre temidas crisis de subsistencia a las que están expuestos.

[290] RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia... Op. cit.*, pp. 178-179.

La transgresión de las normas morales y el deseo de alcanzar los tesoros pertenecientes a los *mouros* extintos, provocará el expolio y la destrucción de gran parte de los yacimientos que, unido al reaprovechamiento de los materiales pétreos que los integran, favorecerá el hallazgo de restos arqueológicos cuya presencia quedará reflejada en la tradición oral y que, a su vez, motivará la realización de nuevas búsquedas de tesoros en el patrimonio arqueológico.

Como resultado de ambas realidades, una definición precisa del espacio en la que todo elemento cuenta con una definición y una función determinada combinada con el descubrimiento de vestigios arqueológicos reales, los materiales relativos al imaginario de la alteridad se nos presentan como una herramienta notable para la interpretación y comprensión de los propios yacimientos a lo largo de todas las fases que integran el trabajo arqueológico; pero también como una fuente de conocimiento fundamental para llevar a cabo posibles estudios acerca del aprovechamiento tradicional y las posibilidades productivas de los distintos espacios agrarios con el fin de comprender mejor como los grupos prehistóricos serían capaces de asegurarse su subsistencia.

En definitiva, teniendo en cuenta que las leyendas que remiten a monumentos arqueológicos no se corresponden con el período al que pertenece dicho patrimonio puesto que responden a una construcción elaborada con el fin de explicar y de articular un determinado territorio desde el presente, esto no impide que su análisis en detalle deba ser tenido en cuenta por las ventajas expuestas a lo largo de nuestro estudio. Del mismo modo que el teatro en la Grecia clásica servía como "*observatorio privilegiado a la hora de analizar, con la lucidez que proporciona la mirada externa, el "apolíneo" universo de las normas cívicas de las polis*",[291] las enseñanzas de la cultura popular y el amplio conocimiento que ostenta del espacio con el que convive, han de ser valoradas por la arqueología científica oficial en su afán por ampliar los conocimientos de nuestro pasado.

V. CONCLUSIONES FINALES

A lo largo de esta composición, el lector ha podido adentrarse en el análisis pormenorizado de cuatro personajes de la cultura popular gallega que, a su vez, han sido agrupados y estudiados en el contexto de dos imaginarios bien diferenciados: por un lado, el *Urco* y la *Compaña* en el imaginario de la muerte y, por otra parte, los *mouros* y sus tesoros dentro del imaginario de la alteridad. Son pues muchos los temas y las creaciones que se nos quedan en el tintero y cuya ausencia explicamos al inicio del trabajo como respuesta a la necesidad de introducir una serie de filtros que hicieran asumible la realización del mismo y la consecución de unos resultados lo más significativos y valiosos posibles desde el punto de vista del análisis histórico y arqueológico. Sin embargo, más allá de la investigación de nuevos personajes aislados de la tradición oral como pueden ser los *trasnos,* las *lavandeiras,* los *nubeiros* y tantos otros; somos conscientes también de que dejamos de lado otros muchos elementos de gran interés como pueden ser el estudio de los santuarios, las ofrendas y las celebraciones que se ofician en ellos, las prácticas relacionadas con la fertilidad agropecuaria o aspectos vinculados con la medicina popular. Todos ellos, constituyen una fuente de

[291] IRIARTE, A. 1996. *Democracia... Op. cit.*, p. 60.

información potencial que puede enriquecer los imaginarios presentados en el actual trabajo y también servir de base para la investigación de otros con características diferentes y que, sin duda, en un futuro estaríamos encantados de indagar.

No obstante, los personajes analizados representan las creaciones con mayor proyección y desarrollo dentro de la geografía gallega y, el hecho de que respondan a imaginarios con estructuras y lógicas tan heterogéneas, nos ha servido también para ilustrar que no toda la tradición oral tiene un reflejo histórico pero que, al mismo tiempo, es posible escrutar algunos de sus componentes para obtener un determinado conocimiento histórico y que, cuando esto no es así, se puede alcanzar igualmente una información de notable interés como se vio a través del imaginario de la alteridad para el campo de la arqueología.

Pese a las diferencias que fueron señaladas entre el imaginario de la muerte y de la alteridad en sus respectivos apartados, es evidente que ambos reproducen mecanismos antropológicos comunes por el mero hecho de pertenecer a un mismo contexto cultural. Así, elementos como la territorialidad basada en la institución de la parroquia, la exaltación de los valores de la solidaridad y la unión comunitaria frente a los intereses individuales de sus miembros, la importancia de definir y de conocer el territorio en el que se insiere la población y en donde se pone especial énfasis en la delimitación de las fronteras, o la reproducción en todos los relatos de las características socioeconómicas propias de un medio rural en el que prima la carencia de recursos y la competencia por los mismos entre sus miembros; están siempre presentes en los dos imaginarios y son, precisamente, los que nos ayudan a identificarlos como propios del espacio geográfico que hemos investigado.

En el estudio de ambas construcciones simbólicas, nunca se ha pretendido buscar un origen a una determinada creencia, entre otras cosas, porque consideramos que la cultura es una realidad dinámica y que, al igual que la historia, responde a un proceso largo y complejo en la que se van produciendo numerosas alteraciones que impiden realizar comparaciones entre diferentes períodos históricos puesto que siempre estaremos hablando de contextos culturales heterogéneos, por muy similares que nos puedan parecer desde el presente sus cualidades socioeconómicas. Por el contrario, se ha partido siempre de un estudio antropológico inicial que nos permitiera conocer ante que realidad simbólica nos encontrábamos. Este hecho nos ha permitido encontrar, en el caso del imaginario de la muerte, una serie de persistencias y de rasgos históricos que, tras un imprescindible rastreo pormenorizado a lo largo del tiempo, nos ha logrado establecer unas conclusiones que consideramos que pueden ser útiles para la investigación de la religiosidad de la Prehistoria reciente. Por otra parte, con respecto al imaginario de la alteridad, el carácter definidor y articulador espacial que presentan sus componentes nos ha conducido a traducir los mismos como una fuente de conocimiento arqueológico importante a lo largo de todas las fases que componen su metodología de trabajo, desde la prospección inicial hasta la interpretación final.

Con todo, si bien entendemos que no es posible encontrar orígenes a creencias pretéritas dentro de la cultura popular de sociedades actuales, lo que tampoco podemos negar, como así ha quedado evidenciado en el estudio del imaginario de la muerte, es que los límites de los períodos históricos no se corresponden con los períodos simbólicos y de las mentalidades, de ahí que desde el propio título del trabajo se mencione el concepto de persistencia. La historia, de manera general, responde a convenciones de tipo político que nos sirven a los historiadores para establecer una serie de fases y de etapas que nos permiten, a su

vez, ordenar la inmensidad de los hechos pasados bajo etiquetas de naturaleza siempre difusa. Sin embargo, el pensamiento, las creencias, en definitiva, las formas de convivir y de entender el entorno inmediato, son aspectos que, por su complejidad, necesitan de ritmos más lentos y de mecanismos de adaptación que casi nunca responden a esas divisiones rígidas que con tanto empeño los historiadores pretendemos hacer valer. Esta realidad, es la que permite hablar de continuidades y de entender que la cultura popular puede servir de fuente histórica puesto que, como elemento cultural que es, es el resultado de un conjunto de saberes que se han ido acumulando a lo largo tiempo y que, de ninguna manera, son creados *ex nihilo.*

Por otro lado, no estaría demás advertir algo que, posiblemente, el atento lector ya se ha podido percatar y es que, dentro de la tradición oral gallega, como en tantos otros ámbitos culturales, la búsqueda de grandes divinidades del pasado, se presenta como una auténtica utopía. De las creaciones analizadas en la composición y del resto de personajes que forman parte de la cultura popular de Galicia (aunque de nuevo el caso del *Urco* podría ser una excepción), tan solo observamos seres que se caracterizan por su cotidianeidad y por formar parte del mismo ámbito terrenal que los mortales que ostentan y dan vida a sus creencias, o lo que es lo mismo, en ningún momento nos encontramos con entes supraterrenales o seres inalcanzables por el ser humano.

En este sentido, resulta paradigmática la obra, ya centenaria, de John Cuthbert Lawson, *Modern greek Folklore and Anciente Greek Religion. A Study in Survivals* (1910), en la que realiza un análisis a través del cual pretendía observar si dentro del campesinado griego de su tiempo continuaban vigentes algunas pervivencias de la mitología clásica de la Grecia antigua. En ella se demostró, como aspecto más destacado, que los elementos más recordados eran las figuras de las ninfas y de las nereidas, mientras que los grandes dioses del panteón clásico, tan conocidos y recordados por la historiografía, apenas ocupaban espacio en el imaginario popular del campesinado griego de inicios del siglo XX. Este hecho, si bien puede tener relación con un olvido de los grandes cultos motivado por la influencia de otras creencias derivadas, sobre todo, del cristianismo y que, a su vez, provoca que se perpetúen aquellos otros considerados como "menores"; también es posible que se correspondan con otro problema bastante frecuente dentro de la historiografía: el estudio de todo aquello relacionado con las clases dirigentes de las sociedades pasadas en detrimento de los sectores más populares que, por otro lado, siempre han sido y son los más numerosos.

En cualquier caso, son muchos los interrogantes que quedan por esclarecer en el ámbito de las mentalidades y de las creencias de la Prehistoria reciente. Pero, mientras vemos como el análisis de las fuentes literarias clásicas está llegando a un punto en que ya no puede ofrecer más información que la ya otorgada, consideramos que el redescubrimiento de otras fuentes rechazadas en décadas pasadas es una realidad ha tener en cuenta. En este sentido, a lo largo de nuestro trabajo, hemos tratado de mostrar como la tradición oral constituye una de esas fuentes de información histórica que conviene volver a explorar, tanto por las persistencias que integran parte de sus creencias como por su valía para mejorar y complementar el conocimiento arqueológico que, por otro lado, es la esencia cognitiva fundamental, sin la cual, la Prehistoria, jamás podrá ser comprendida.

VI. BIBLIOGRAFÍA

ABILIO BARBERO DE AGUILERA. 1986. El priscilianismo: ¿herejía o movimiento? *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, pp. 77-114.

ACERBI, S. 2011. Concilios y propaganda eclesiástica en el siglo V: estrategias de persuasión y adquisición del consenso al servicio del poder episcopal. *Actas del VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, pp. 295-306.

ALBERRO, M. 2002. La mitología y el folklore de Galicia y las regiones célticas del noroeste europeo atlántico. *Garoza: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular,* 2, pp. 9-30.

ALONSO PONGA, J. L.; MAÑANES T. 1988. Leyendas del Bierzo sobre "moros" y tesoros. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, **XXXVI** (101), pp. 271-279.

ALONSO ROMERO, F. 2009. El folklore gallego sobre la viga de oro: su origen y significado. *Anuario Brigantino,* 32, pp. 109-124.

ALONSO ROMERO, F. 2002. La gallina y los polluelos de oro. *Anuario Brigantino,* 25, pp. 63-76.

ALONSO ROMERO, F. 1998. Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas. *Anuario Brigantino,* 21, pp. 11-28.

ALONSO ROMERO, F. 1981. Los orígenes del mito de la Santa Compaña en las islas de Ons y Sálvora. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, **XXXIII** (96-97), pp. 285-306.

ALONSO ROMERO, F. 1982. Os cultos astrais en Galiza. *Brigantium,* **3**, pp. 95-111.

ALONSO TRONCOSO, V. 1997. Á carón do camiño: as lendas de cidades asolagadas. En: LEIRA LÓPEZ, J., *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*, pp. 43-58.

ÁLVAREZ PEÑA, A. 2004. *Mitología gallega.* Asturias: Editorial Picu Urriellu.

ANDRADE CERNADAS, J. M. 1988. El imaginario de la muerte en la documentación gallega de los siglos IX al XI. *El Museo de Pontevedra,* 43, pp. 55-65.

ANDRADE CERNADAS, J. M. 2005. Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, pp. 97-114.

APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade campesiña na mitoloxía popular galega.* Santiago de Compostela: Universidad.

APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*. A Coruña: Edicións do Castro.

ARIAS, VILAS, F. 1992. *A romanización de Galicia.* Vigo: Edicións A Nosa Terra.

ARIÈS, P. 1983. *El hombre ante la muerte.* Madrid: Taurus.

ARIZAGA CASTRO, A.; AYÁN VILA, X. M. 2007. Etnoarqueología del paisaje castreño: La segunda vida de los castros. En: GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. *Los pueblos de la Galicia céltica.* Madrid: Akal, pp. 445-533.

BALBOA SALGADO, A. 2007. *A Galicia Celta.* Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego.

BANDE RODRÍGUEZ, E. 1999. Comportamiento del clero y del pueblo en la villa de Ribadavia a través de las visitas pastorales de 1595 a 1850. *Cuadernos de Estudios Gallegos,* **XLVI** (111), pp. 289-312.

BANDE RODRÍGUEZ, E. 2001. Radiografía de los comportamientos del pueblo en la comarca del Ribeiro. *Cuadernos de Estudios Gallegos,* **XLVIII** (114), pp. 335-354.
BANDE RODRÍGUEZ, E. 1997. Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego. *Cuadernos de Estudios Gallegos,* **XLIV** (109), pp. 301-324.
BARRAL RIVADULLA, M. D.; CENDÓN FERNÁNDEZ, M. 1997. Devociones en piedra en la Galicia gótica rural. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **9**, pp. 405-423.
BARRAL RIVADULLA, Mª. D. 2005. De Historia, Arte y Arqueología. Sueños en piedra en La Coruña Medieval. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, pp. 115-138.
BECOÑA IGLESIAS, E. 1980. *La santa compaña, el urco y los muertos.* A Coruña: Magoygo.
BEREMENDI, J. G. 2008. *De provincia a nación. Historia do galeguismo político.* Vigo: Xerais.
BERMEJO BARRERA, J. C.; GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. 2002. El imaginario heroico griego en la historia gallega. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **14**, pp. 177-205.
BERMEJO BARRERA, J. C. 1982. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. I.* Madrid: Akal.
BERMEJO BARRERA, J. C. 1986. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. II.* Madrid: Akal.
BERMEJO BARRERA, J. C. 2008. *Sociedade e relixión na Galicia antiga.* Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego.
BETTENCOURT, A. 2010. La Edad del Bronce en el Noroeste de la Península Ibérica: un análisis a partir de las prácticas funerarias. *Trabajos de Prehistoria,* **67** (1), pp. 139-173..
BLANCO PRADO, J. M. 1996. *Exvotos e rituais nos Santuarios Lucenses.* Lugo: Diputación Provincial.
BLÁZQUEZ, J. M. 1962. *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas.* Madrid: CSIC.
BLÁZQUEZ, J. M. 2001. *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania prerromana.* Madrid: Biblioteca Nueva.
BOUZA-BREY, F. 1973. *La mitología del agua en el Noroeste hispánico*. Vigo: Artes Gráficas de Galicia.
BOUZAS, P. A.; DOMELO, X. 2000. *Mitos, ritos y leyendas de Galicia.* Madrid: Ediciones Planeta.
BRAÑAS, R. 2000. *Deuses, heroes e lugares sagrados.* Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
CALO LOURIDO, F. 1993. *A cultura castrexa.* Vigo: A Nosa Terra.
CARO BAROJA, J. 1991. *De los arquetipos y leyendas.* Madrid: Akal.
CARRÉ ALVARELLOS, L. 1977. *Las leyendas tradicionales gallegas.* Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
CASTELAO, A. R. 1950. *As cruces de pedra na Galiza*. Buenos Aires: Nós.
CASTRO, A. 2007. Urco, el perro del mar. *Sens Public*, pp. 1-8.
CHADWICK, H. 1978. *Prisciliano de Ávila.* Madrid: Espasa-Calpe.
CID, J. A. 2005-2006. Nacionalismo y poesía popular. Manuel Murguía y la creación de un romancero apócrifo. *Estudios de Literatura Oral,* 11-12, pp. 51-72.

CRIADO BOADO, F. 1986. Serpientes gallegas: madres contra rameras. En: BERMEJO BARRERA, J. C. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. II.* Madrid: Akal, pp. 241-274.
DE TEJADA SPINOLA, F. E. 1944. *La tradición gallega.* A Coruña: Xuntanza Editorial.
DÍAZ SANTANA, B. 2001. Arqueología y Política en la investigación protohistórica de Galicia. *Complutum,* 12, pp. 311-324.
DÍAZ SANTANA, B. 2001. La cultura castreña y el proceso de creación de la identidad nacional gallega. *Arqueoweb-Revista sobre Arqueología en Internet,* **3** (3).
DÍAZ SANTANA, B. 2001. Los celtas y la historia. *Cuadernos de Estudios Gallegos,* **XLVIII** (114), pp. 181-213.
DÍAZ SANTANA, B. 2002. Una revisión historiográfica de la investigación protohistórica de Galicia. *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet,* **4** (1).
DÍAZ, P. C. 2011. *El reino suevo (411-585).* Madrid: Akal.
DÍEZ PLATAS, F. 2005. Sólo imágenes para la muerte: la cuestión de las estelas bifrontes galaicorromanas. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, pp. 61-74.
DUBERT, I. 1996. Alma de curas y cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830). *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **7-8**, pp. 379-411.
DUBERT, I. 2007. *Cultura popular e imaxinario social en Galicia.* Santiago de Compostela: Universidade.
ERIAS MARTÍÑEZ, A. 1999. La eterna Caza del Jabalí. *Anuario Brigantino,* 22, pp. 317-378.
ESCRIBANO, V. 1996. El priscilianismo y Gallaecia (ss. IV y V). *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **7-8**, pp. 251-294.
FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA NÚÑEZ, E. 1997. *Cruces e cruceiros de ánimas de Galicia.* Vigo: AGCE.
FILGUEIRA VALVERDE, J. 1977. Del urco al esperpento. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* **XXXIII**, pp. 55-60.
FLORES ARROYUELO, F. J. 1985. *El diablo en España.* Madrid: Alianza Editorial.
FRAGUAS Y FRAGUAS, A. 1973. *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas.* A Coruña: Ediciós do Castro.
FRANCO MASIDE, R. Mª.; PEREIRA MENAUT, G. 2005. Notas arqueolóxico-epigráficas en torno á morte en Callaecia Antiga. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, pp. 35-60.
GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. 1999. *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia Antigua en el folclore actual.* A Coruña: Editorial da Deputación Provincial.
GARCÍA PORRAL, X. C. 2010. *Lendas castrexas. Antropoloxía da tradición oral no concello de Lalín.* Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego.
GARCÍA QUINTELA, M. V. 1999. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. III.* Madrid: Akal.
GARCÍA QUINTELA, M. V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. 2008. *Santuarios de la Galicia céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*. Madrid: Abada Editores.

GARCÍA RAMOS, A. 1912. *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la Región Gallega.* Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
GÓMEZ PELLÓN, E.; DÍAZ VIANA, L.; MARTÍ, J.; AZURMENDI, M. 1999. *Tradición oral.* Santander: Universidad de Cantabria.
GÓMEZ TABANERA, J. M. 1968. *Las Raíces de España.* Madrid: Instituto Español de Antropología Aplicada.
GONDAR PORTASANY, M. 1982. El mundo de los aparecidos clave para una lectura antropológica de la sociedad gallega tradicional. *El Museo de Pontevedra,* 36, pp. 443-466.
GONDAR PORTASANY, M. 1987. *A Morte.* A Coruña: Edicións do Castro. Cadernos do Museo do Pobo Galego, 5.
GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros do alén. Antropoloxía da morte en Galicia.* Vigo: Xerais.
GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. 2011. Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano. *Complutum,* **22** (1), pp. 133-153.
GONZÁLEZ LOPO, D. 1996. Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **7-8**, pp. 413-450.
GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1971. *El folklore en los castros gallegos.* Santiago de Compostela: Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, 5.
GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 2000. Tradicións reinterpretadas e inventadas: os grupos étnicos de Europa e o papel do folklore na construcción das súas identidades. *Cuadernos de Estudios Gallegos,* **XLVII** (112), pp. 9-33.
GONZÁLEZ ROBEREDO, X. M. 1983. *Lendas galegas de tradición oral.* Vigo: Editorial Galaxia.
GRIMAL, P. 1981. *Diccionario de mitología griega y romana.* Barcelona: Paidós.
IRIARTE, A. 1996. *Democracia y tragedia: la era de Pericles.* Madrid: Akal.
JULIANO, Mª. D. 1986. Cultura popular. *Cuadernos de Antropología,* 6, pp. 3-13.
LÉVI-STRAUSS, C. 1987. *Antropología estructural.* Barcelona: Paidós.
LISÓN TOLOSANA, C. 1979. *Antropología cultural de Galicia.* Madrid: Akal.
LISÓN TOLOSANA, C. 1983. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural de Galicia. 2.* Madrid: Akal.
LISÓN TOLOSANA, C. 1990. *La España mental: el problema del mal. Demonios y exorcismos en Galicia.* Madrid: Akal.
LISÓN TOLOSANA, C. 1998. *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas.* Madrid: Akal.
LISÓN TOLOSANA, C. 2012. *Teoría etnográfica de Galicia.* Madrid: Akal.
LLANO, M. 2001. *Mitos y Leyendas de Cantabria.* Santander: Ediciones de Librería Estudio.
LLINARES GARCÍA, M. 1996. ¿Religiosidad popular?: problemas de método. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **7-8**, pp. 641-651.
LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Mouros, ánimas, demonios.* Madrid: Akal.
LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Os mouros no imaxinario popular galego.* Santiago de Compostela: Universidade.
LÓPEZ CANDEA, R. 1966. *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico.* Santiago de Compostela: Cuadernos de Estudios Gallegos, Anexo XVI.

LÓPEZ FERREIRO, A. 1899. *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago, Tomo II*. Santiago de Compostela: Imprenta del Seminario conciliar central.
LÓPEZ PEREIRA, X. E. 1996. *Cultura, relixión e supersticióǹs na Galicia sueva. Martiño de Braga. De Correctione Rusticorum.* A Coruña: Universidade.
LÓPEZ, F. S. A Rosacea: arqueoloxía e simboloxía dunha figura xeométrica. *Brigantium,* **2**, pp. 83-104.
LOZANO LÓPEZ, M.; GARCÍA LANCIANO, J. 2005. Lo que sabe el que no sabe: la recuperación de las tradiciones orales a través de la universidad popular. *TABANQUE*, 19, pp. 161-186.
MÁIZ SUÁREZ, R. 1984. Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: Manuel M. Murguía. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas,* 25, pp. 137-180.
MANDIANES, M. 1992. Los muertos se emborrachan. *Cuadernos de Estudios Gallegos,* **XL** (105), pp. 189-195.
MANDIANES, M. 1994. Os mortos comen castañas. *El Museo de Pontevedra,* 48, pp. 561-572.
MARIÑO FERRO, X. R. 1995. *Aparicións e Santa Compaña.* Vigo: Edicións do Cumio.
MARIÑO FERRO, X. R.; GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 2010. *Dicionario de etnografía e antropoloxía de Galiza.* Vigo: Nigratrea.
MARIÑO FERRO, X. R. 1985. *La medicina popular interpretada. I.* Vigo: Editorial Xerais.
MARIÑO FERRO, X. R. 2008. *Leyendas, mitos y creencias de Galicia.* Ponte Caldelas: Ellago Ediciones.
MARIÑO FERRO, X., R. 1987. *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos.* Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
MARTÍ PÉREZ, J. 1999. La tradición evocada: folklore y folklorismo. En: GÓMEZ PELLÓN, E.; DÍAZ VIANA, L.; MARTÍ, J.; AZURMENDI, M. *Tradición oral.* Santander: Universidad de Cantabria, pp. 81-107.
OLIVARES PEDREÑO, J. C. 1998-1999. El culto a Nabia en *Hispania* y las diosas polifuncionales indoeuropeas. *LVCENTVM,* 17-18, pp. 229-242.
OLIVARES PEDREÑO, J. C. 1999. Teónimos indígenas masculinos del ámbito Lusitano-Galaico: un intento de síntesis. *Revista de Guimarâes*, **1**, pp. 277-296.
PARCERO OUBIÑA, C.; AYÁN VILA, X. M.; FÁBREGA ÁVAREZ, P.; TEIRA BRIÓN, A. 2007. Arqueología, paisaje y sociedad. En: GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. *Los pueblos de la Galicia céltica.* Madrid: Akal, pp. 131-259.
PARCERO OUBIÑA, C. 1998. La arqueología de la gasificación en Galicia, 7. Hacia una arqueología agraria de la cultura castreña. *TAPA,* 9, pp. 1-32.
PENA GRAÑA, A. J. 2004. El tema de la 'caza salvaje' en los petroglifos gallegos. *Treba y Territorium*, pp. 46-80.
PENAS TRUQUE, Mª. A. 1983. Sobre el folklores castrexo y el culto a los montes en Galicia. *Boletín do Museo Provincial de Lugo,* 1, pp. 123-130.
PEREIRA GONZÁLEZ, F. 2000. O mito celta na historia. *Gallaecia,* 19, pp. 311-324.
PEREIRA GONZÁLEZ, F. 1996. Unha contribución ó estudio da historia da arqueoloxía galega: o emprego da información arqueolóxica en Galicia (1800-1922). *Gallaecia,* 14-15, pp. 7-29.

PÉREZ NAYA, A. Mª. 2005. El cementerio rural gallego en la actualidad. Panorámica de una situación. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, pp. 541-562.
PIÑEIRO MACEIRAS, M. L. 2000. Creencias y costumbres en Galicia en el siglo XVI a través de las "Constituciones sinodales". Ciclo de Invierno o de los Doce días: El Tizón de Navidad. *Argutorio*, 4, pp. 42-43.
POMBO, M. R. 1994. Un baile ritual en honor a Sta. Lucía. *Suplemento de la Revista Lucus,* 42, pp. 39-57.
QUINTÁNS SUÁREZ, M. 1999. O mito das "lavandeiras da noite" na cultura popular galega. *Cinguidos por unha arela común. Homenaxe ó profesor Xesús Alonso Montero,* Universidade de Santiago de Compostela, pp. 1205-1229.
QUINTÁNS SUÁREZ, M. 2006. *O Outro Mundo na cultura popular galega.* A Coruña: Tres Ctres.
RÍOS RODRÍGUEZ, Mª. L. 2005. Aproximación a los testamentos de la Catedral Auriense (s. XII-XIII). Disposiciones terrenales y espirituales. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades,* **17**, pp. 75-96.
RISCO, V. 1962. Etnografía: cultura espiritual, literaria. En: OTERO PEDRAYO, R. 1962. *Historia de Galiza.* Buenos Aires: Nós, pp. 704-717.
RISCO, V. 1943. Los "nubeiros" o tempestarios de Galicia. *Separata del Boletín del museo Arqueológico Provincial de Orense,* **I**, pp. 69-91.
RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia castrexa.* Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego.
RODRÍGUEZ FRAIZ, A. 1960. Costumbres populares de las iglesias y santuarios marianos de Galicia. *El Museo de Pontevedra,* 14, pp. 89-141.
RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. 1895. *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares.* Lugo.
SÁNCHEZ CIDRÁS, A. 1997. Lendas, mitos... de Bueu. *O Candil,* 15, pp. 2-34.
SOTELO VÁZQUEZ, M. 2007. Emilia Pardo Bazán y el folklore gallego. *Garoza: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular,* 7, pp. 293-314.
TABOADA CHIVITE, X. 1975. La encrucijada en el folklore de Galicia. *Boletín Auriense,* 5, pp. 101-112.
TABOADA CHIVITE, X. 1982. *Ritos y creencias gallegas.* A Coruña: Sálvora.
TRANOY, A. 1981. *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans L'Antiquite.* París.
VALES VILLAMARÍN, F. 1999. El marco del Monte Medela. *Annuario Brigantino,* 22, pp. 11-20.
VARELA VÁZQUEZ, M. M. 2006. *Convivencia entre natureza e supersitición na tradición popular galega.* Valga: Concello.
VILASECO VÁZQUEZ, X. I. 1999. A problemática dos enterramentos na Cultura Castrexa do NW. Unha aproximación desde as culturas limítrofes. *Revista Guimarâes,* 2, pp. 495-513.
ZARANDONA, J. M. 2007. El impacto de la literatura artúrica en la construcción de identidades culturales y nacionales periféricas en la España contemporánea: Cataluña, Galicia y el País Vasco. *Linguística y Literatura,* 51, pp. 217-230.