

El Imaginario de la alteridad como fuente de conocimiento arqueológico e histórico. El caso del noroeste peninsular

*The alterity imaginary as archaeological and historical source.
The case of the Northwest Iberian Peninsula*

Aitor Freán Campo

Departamento de Historia I. Universidade de Santiago de Compostela

aitor.frean.campo@gmail.com

Resumen

Se propone un análisis de las figuras de los *mouros*, *mouras* y los tesoros que a ellos se asocian en la cultura de tradición oral del noroeste peninsular dentro del ámbito denominado como de imaginario de la alteridad. Comprendido su sentido antropológico, se demostrará que dicho imaginario sirve como una herramienta útil para todos los ámbitos de la investigación arqueológica, debido a la confluencia de una definición precisa del espacio y la integración en su discurso narrativo de componentes arqueológicos reales.

Palabras clave

Mouros y mouras; Tesoros; Alteridad; Arqueología; Noroeste de la Península Ibérica.

Abstract

We propose an analysis of the *mouros*, *mouras* and treasures linked to them in the social imaginary in the Northwestern Iberian Peninsula. From this perspective, we will try to show the utility of this information to the archaeological research.

Keywords

Mouros and mouras; Treasures; Alterity; Archaeology; Northwestern Iberian Peninsula.

■ Data de envío: 03-11-2015 ■ Data de aceptación: 27-04-2016

INTRODUCCIÓN

Desde la labor de los llamados *Precursores* hasta la segunda mitad del siglo XX, el imaginario popular en Galicia había sido fruto de intervenciones que intentaban conservarlo ante el temor de su eminente desaparición; había sido utilizado y manipulado con fines ideológicos y políticos; o bien atacado por sectores críticos de la sociedad que veían en él un símbolo más del atraso y de la ignorancia de las sociedades rurales.

Sin embargo, estas tres tendencias fueron capaces de legar toda una serie de recopilaciones que, si bien han de ser contrastadas y verificadas, han permitido que en las últimas décadas, diferentes autores,¹ huyendo del creciente escepticismo presente en la investigación, tanto nacional como internacional, hayan podido comprender los mecanismos que integran el imaginario popular y explicar tanto su significado como sus repercusiones e implicaciones, a nivel antropológico e histórico.

A todos estos trabajos, acumulados durante más de 200 años, debemos el desarrollo del nuestro, entre otras cosas, debido al estado de práctica desaparición de las creencias y de la tipología de relatos que el lector podrá encontrar a lo largo de esta composición.²

OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

La base de nuestro estudio se centra en los materiales 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 de una manera asimilable y coherente por parte de una comunidad rural determinada.

Por tratarse de un trabajo que parte, pues, de un hecho presente como es la cultura de tradición oral, el territorio a analizar se corresponderá con las actuales zonas gallego-parlantes. Con todo, estos límites de carácter lingüístico, 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, aquí emplearemos, en términos geográficos, 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 ga-

1 Alonso Romero, Aparicio Casado, Becoña Iglesias, Gondar Portasany, González Reboredo, Lisón Tolosona, Llinares García, Mariño Ferro, Parafita, Taboada Chivite, Quintía Pereira, Suárez López, Tenreiro Bermúdez, entre otros.

2 A pesar de ello, se ha realizado un intento de recopilación propia por medio de la creación de un blog digital (cultura-tradicionoral.wordpress.com) cuya dirección fue remitida a todos los centros de enseñanza de Galicia con el fin, por un lado, de recoger datos de la forma más variada y lo más extendida en el espacio posible y, por otra parte, hacerlos asequibles a todo aquel que se adentrara en la herramienta virtual, facilitando de este modo su difusión. El resultado fue la participación de una decena de centros y la compilación de algo más de una treintena de materiales, algunos de ellos inéditos. En cualquier caso, dichos números resultan poco significativos para un trabajo como el presente, pero sirven para demostrar la gravedad del estado de conservación y la vitalidad de este tipo de patrimonio en la actualidad.

llega desde hace casi un siglo, es lo que nos lleva a hablar de imaginario y no de mitología. Pero, por otro lado, esa ausencia lo dota de una gran diversidad, tanto de contenido temático como de variantes de un mismo fenómeno. Este último hecho hará que nuestro estudio se centre en una tipología concreta de material, la leyenda,³ y en tres elementos del imaginario popular del noroeste peninsular como son los *mouros*, las *mouras* y los tesoros que a ellos van asociados, complementando así el estudio abordado de otras creaciones en trabajos anteriores (FREÁN 2014)

Como consecuencia de los problemas ya aludidos, los materiales analizados procederán prácticamente en su totalidad de obras del pasado y de recopilaciones elaboradas en las últimas décadas, hecho que nos obligará a comparar y verificar los contenidos que se relatan⁴ y a asumir una pérdida importante de matices que desaparecen cuando la oralidad y su expresividad quedan reducidas a la escritura.

A partir de estos materiales, la premisa fundamental será mostrar las ventajas y los inconvenientes que la tradición oral y la cultura popular tienen como fuente de conocimiento arqueológico e histórico. Cada elemento del imaginario popular contiene un significado, pero no estático y aislado, sino uno capaz 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 determinado contexto que nos ayuda a comprender otros elementos que pueden estar o no asociados a ese significado. Aunque todo relato se reviste de metáforas y de elementos imaginarios, siempre contiene elementos de verdad o de realidades objetivas, necesarios para que una comunidad acepte ese aspecto del imaginario popular y lo asuma como propio.

Sobre estas premisas generales, el objetivo final será presentar a los relatos pertenecientes al imaginario de la alteridad como un mecanismo fundamental para el desarrollo de todas las fases que integran la labor arqueológica, es decir, desde la prospección hasta la interpretación final del yacimiento. Así, más allá de una referencia espacial, los componentes de este imaginario nos pueden facilitar el hallar posibles realidades materiales de los yacimientos arqueológicos a los que nos enfrentamos, aspectos de cronología relativa, relaciones con el entorno inmediato e incluso acciones que pudieron llevar a cabo los verdaderos habitantes de los monumentos que integran sus composiciones.

De este modo, el estudio que proponemos escapa de los planteamientos tradicionales dados hasta el momento en el sentido de que no pretendemos analizar sus componentes desde una perspectiva antropológica o de significado histórico sino, simplemente, como una fuente de conocimiento arqueológico e histórico.

3 Si seguimos el análisis clásico de Bascom, las leyendas serían aquellas narraciones que, al igual que los mitos, son consideradas como acontecimientos reales por parte de quien las difunde (aspecto en el que se diferenciaría de otro género del *folklore* como son los cuentos populares), pero situados en un período menos remoto y con un carácter menos sagrado (BASCOM 1965: 4-5).

4 Será fundamental contrastar que la información que contienen los relatos alude a una realidad previa a que la comunidad científica 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.

EL IMAGINARIO DE LA ALTERIDAD EN EL NOROESTE PENINSULAR

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 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 (IRIARTE 1996: 44), 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, del *Otro*, *representaba todo aquello que los demócratas más podían temer* (IRIARTE 1996: 36).

A lo largo de este artículo no vamos a hablar de tragedias, ni mucho menos, pero sí de creaciones de la cultura popular que nos recordarán a ese principio de alteridad presente en los discursos de la Grecia clásica. Me refiero 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.

Los relatos que versan sobre restos arqueológicos son el resultado de una interacción entre dichos vestigios y el campesinado que ve en ellos una parte integrante del territorio con 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 propio. Su 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, combinados con preocupaciones reales que integran la vida del medio rural gallego.

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 (LAYTON 1999); 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 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.

En este sentido y respondiendo a los objetivos anteriormente planteados, el presente estudio tratará de aprovecharse del conocimiento y de la articulación detallada que el campesinado posee sobre el espacio con el que interactúan los restos arqueológicos para intentar extraer de él información útil para la interpretación y el trabajo arqueológico.

Sin embargo, antes de tratar estos y otros asuntos 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.

Los *mouros* y las *mouras*

Se puede afirmar con total seguridad que este tipo de imaginario 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*, las *mouras* 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 Navarra y Euskadi, las *lamias*, las *mari* o los *jentilak*, presentan igualmente elementos semejantes, del mismo modo que las *anjanas* cántabras. En Aragón, por su parte, el mayor paso 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 la de 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. 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* bretonas o las *giannas* italianas. Finalmente, seres como los *elfos* de la Europa Nórdica, los *vilas* de los Balcanes, los *Aes Sidhe* o los *Tuatha de Danan* irlandeses, los *Sleigh Beggey* de la Isla de Man o los *Spriggans* de Cornualla, son todos ellos creaciones simbólicas equiparables, en ciertos rasgos, a los protagonistas del imaginario de la alteridad que analizaremos.

Sin embargo, a pesar del amplio espacio que ocupa este imaginario, 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, por otro lado, responden y reproducen elementos y mecanismos propios de la mentalidad campesina gallega de acuerdo con el discurso de alteridad en que se ven inmersos.

A pesar de esto, y teniendo en cuenta la gran extensión geográfica de este tipo de imaginario, las interpretaciones dadas sobre el mismo en los últimos años han sido diversas, e incluso algún autor ha intentado otorgarle un origen histórico, escapando así de la línea de trabajo que se mantiene en nuestro estudio. De este modo, González Reboredo postula un inicio de las creencias relativas al imaginario de los *mouros* en un sustrato de origen neolítico sobre el que 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 (GONZÁLEZ REBOREDO 1971). Otros estudios más numerosos, realizados también en clave de persistencia, 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 Europa atlántica (ALBERRO 2002; TENREIRO 2002; PENA 2008; QUINTÍA 2012). Por su parte, autores como Bermejo creen que este tipo de relatos surgen en respuesta a la implantación plena del cristianismo en los primeros siglos medievales (BERMEJO 1982). Por otro lado, investigadores como Caro Baroja, basándose en fuentes como la de Martín de Dumio, le otorga a dicho imaginario un carácter pagano o prerromano (CARO BAROJA 1991). Finalmente, otra interpretación más interesante es aquella según la cual los *mouros* representarían un recuerdo de los musulmanes históricos que llegaron al noroeste peninsular sobre el siglo VIII (PARAFITA 2006).⁵

Más allá del mayor o menor acierto de estas hipótesis, en nuestra opinión, no debemos interpretar a estos personajes como figuras históricas o representantes de determinadas divinidades del pasado sino, simplemente, fruto de construcciones simbólicas de origen campesino. Estas proceden de un pasado indeterminado y 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 (LLINARES 1990: 86).

5 La situación en Galicia a este respecto dista mucho de la presente en otros territorios peninsulares como Aragón o Extremadura, pero, aún así, es posible que en determinados territorios donde se constata la presencia de poblaciones musulmanas como, por ejemplo, en el Castro de Santa Cristina (RODRÍGUEZ LÓPEZ 1895: 142-143), la figura del *mouro* se vincule con el recuerdo del musulmán histórico. Por otro lado, fuentes como el *Código Calixtino* (s. XII), el *Pseudo-Turpín* (ss. XII-XIV) y el *Libro de San Cipriano* (s. XVI) asocian los tesoros de los *mouros* con las riquezas que los musulmanes escondieron o abandonaron en su huida del noroeste peninsular.

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 tienen para la sociedad tradicional gallega.

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 esta se ve facilitada gracias a 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, para localizar la existencia de yacimientos arqueológicos. Así, expresiones como *Coto da Moura*, *Laxe da Moura* o *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 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, mientras que, en el segundo, aludirá a la posible existencia de un dolmen. Otro aspecto de interés es la frecuencia con la que la propia toponimia nos aporta una primera “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) 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 puede ilustrarnos acerca de su función como se ve, por poner un caso, en el petroglifo situado en Marín denominado *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 castros. Aquí, en función del tamaño, la forma y las características del asentamiento se utilizarán topónimos como *coto*, *croa*, *outeiro*, *castro*, *castrinho*, *castrillón*, *castuelo*, *monte castro*, etc. Además se marcarán jerarquías y diferencias entre yacimientos próximos por medio de denominaciones como *castro maior* 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. Así mismo, 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 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. De este modo, 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, fertilizantes, 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 con 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 (LAYTON 1999). 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* (LLINARES 1990b: 21). 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* (LLINARES 1990b: 21). 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.

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 asociadas, de forma mayoritaria, con los castros y, en menor medida, con dólmenes o petroglifos. Si prestamos atención al trabajo de Aparicio Casado (APARICIO 1999), 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 36 relatos, 48 para los dólmenes y 440 para los 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

lo son menos los petroglifos y los dólmenes. 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.

En este sentido, 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 abstracción muy alto por lo que realizar interpretaciones sobre ellos o asimilarlos bajo formas del imaginario popular, no es tan sencillo como en el resto de yacimientos (APARICIO 1999: 21). 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.

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 (*romanos, franceses, carlistas, etc*) 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.

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 forma que todo tiene cabida dentro de él y se disponen los acontecimientos de manera mezclada, sucediéndose unos a otros en función del hilo narrativo de cada momento (LAYTON 1999). 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.

La indiferencia hacia la denominación de los *mouros* y las diversas 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 (LLINARES 1990b: 18). Todos estos espacios, al igual que los arqueológicos, se encuentran dentro del territorio parroquial en el que vive el campesino, pero 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.

Denominaciones, espacios y tiempos nos remiten, por tanto, 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.

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*).⁶ 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*),⁷ bautizan a sus miembros⁸ y reproducen el sistema parroquial (*a este lugar iban oír misa los mouros de la parroquia*) (LLINARES 1990b: 17).

Estos 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): *La piedra fue hecha por cristianos porque los animales no la pudieron hacer* (APARICIO 1999: 48).

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 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.

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.⁹ Las formas mayoritarias

6 Relato de Castro de Illón (O Saviñao) (GONZÁLEZ REBOREDO 1971: 49).

7 Relato de Lobeira (Vilagarcía de Arousa) (APARICIO 1999: 300).

8 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 1973: 27). Este gesto quizás responde al intento de remarcar el paso de lo ajeno a la integración en la comunidad por parte del recién nacido.

9 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 Trígás, con los campos de trigo utilizados por los mouros* (SÁNCHEZ 1997: 11);

de 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.

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 vacas, gallinas o 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 foraneidad 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 (APARICIO 2002: 23).

No obstante, 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. Esta se manifiesta 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.

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, algunas semejanzas que se pueden apreciar entre campesinos y *mouros* se ven en los trabajos desempeñados por ambos, ya que los dos son constructores y desempeñan labores agropecuarias, van a buscar agua, cuecen en los hornos, hacen comida, celebran ferias, compran 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 y, 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 a 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 como son la territorialización de sus espacios y acciones y la exaltación de la solidaridad y la unión entre los

en el Castro da Perita o Castro Perroño (A Estrada) se dice que *había una era donde los mouros majaban el trigo* (APARICIO 1999: 215); o el caso recopilado en el Salto do Toxa (Silleda) donde los 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 1990b: 31).

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, representa los mismos valores y características que los *mouros*.¹⁰ No obstante, existen diferencias como que su presencia se hace más frecuente en los dólmenes (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 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 *moura*, tal como recogen los trabajos de Llinares (LLINARES 1990, 1990b, 2012) y Criado (CRIADO 1986), proyecta tanto lo que la cultura popular gallega cree que debe ser la mujer como todo lo que no debe ser. Y, al mismo tiempo, 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 como un elemento de fricción y de creación de hostilidades dentro del contexto de solidaridad que debe imperar en la comunidad campesina.¹¹

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*. Gracias a él, 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 de manera explícita.

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.

10 Recientes trabajos de investigación llevados a cabo por Quintía (2012) defienden una distinción entre la figura de los *mouros* y la de la *moura* en el sentido de que esta última ha de concebirse como una creación anterior a los *mouros* y vinculada con antiguas divinidades femeninas asociadas con la fertilidad y el ámbito de la muerte.

11 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.

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) (APARICIO 1999: 50); o 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) (APARICIO 1999: 24). 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) (APARICIO 1999: 103).

La presencia de estos objetos del imaginario, localizados y asociados con yacimientos arqueológicos, explica dos realidades que fueron y siguen siendo recurrentes dentro del medio rural gallego: por un lado, la justificación de expolios y la consecuente destrucción de restos arqueológicos y, por otro, la representación a través de ellos de los ideales de riqueza presentes dentro del campesinado.

Con respecto a estos últimos, la población rural gallega, 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 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), *del monte das Chedas al Castro Barbudo hay un arca de mijo, una de oro, otra de plata y otra de veneno que mata* (LLINARES 1990b: 83) 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* (ÁLVAREZ 2004: 107). 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* (APARICIO 1999: 253). 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 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 y en sus 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 qué minerales o elementos de la naturaleza se dotan de valores positivos y cuáles 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 a su papel protagonista en la configuración del espacio parroquial. Así mismo implica 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: 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, aunque la alta posibilidad de encontrar el elemento negativo que envuelve al positivo provocaría la desgracia del conjunto de su comunidad e incluso también de las parroquias 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*: 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 se explica 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), *una señora de la aldea se hizo rica, según los vecinos, porque llevaba comida a los mouros que habitaban esa cueva* (APARICIO 1999: 126) 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* (APARICIO 1999: 242). 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 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*; 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 y, 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 y, en especial, la serpiente y la figura de la *gallina y los pollitos*.

La vinculación de estas dos últimas creaciones con la figura de la *moura* resulta en muchos relatos evidente, puesto que, en el caso de las serpientes, estas son una apariencia adoptada por la *moura* cuando 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*, en particular, en aquellas que sitúan la acción en la noche de San Juan. Teniendo en cuenta estos hechos, en nuestra opinión, 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 (APARICIO 1999: 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 (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 que remiten e interactúan dentro de un mismo imaginario dotado de idéntico significado.

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* (GONZÁLEZ REBOREDO 1971: 68).

Sin embargo, dentro del argumento que hemos ido desarrollando en el trabajo, el modelo interpretativo del *bien limitado* formulado por Foster (1965) nos parece que encaja mejor con la realidad simbólica gallega. Según este modelo, en las sociedades rurales predomina una mentalidad en la que se conciben los bienes existentes como una realidad limitada en cuanto a cantidad de los mismos, razón por la cual cualquier cambio de situación socioeconómica 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 analizados. Esta mentalidad implica una tendencia a evitar que se produzcan cambios dentro de la comunidad, pues alterarían la situación habitual de cada uno de sus componentes, aspecto 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 precario, 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* (TABOADA 1982: 201), éstos siempre están presentes generación tras 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.

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.

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 igualmen-

te esa concepción de lo “propio” y lo “ajeno” que estructura este tipo imaginario. En nuestra opinión, 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, 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 primera cuestión, 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. La definición y distinción del espacio con respecto a otras parroquias tiene que ver con dos elementos: la importancia la cruz parroquial como símbolo de la comunidad y la delimitación de cada una de ellas por medio de las narraciones y en donde los tres grupos arqueológicos abordados en este estudio se sitúan como núcleos de origen de dichas cruces o como elementos claves para la delimitación de las parroquias.

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* (APARICIO 1999: 49); 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* (APARICIO 1999: 266)

o en el Campo das Sete Mámoas (Forcarei), donde *una mámoa que está algo separada protegía a otra, que era la del jefe* (APARICIO 1999: 59). 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* (APARICIO 1999: 174). 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 ejemplo, de Eiras do Castro (Lousame) en donde *los mouros de Eiras de Castro tiraban flechas a los mouros do Páramo* (APARICIO 1999: 96).

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

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 impropios 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. El otro 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 con la pertenencia a un imaginario de la alteridad común.

Ejemplos que muestran la caracterización de fuentes de aprovisionamiento de agua como propias 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* (APARICIO 1999: 80) o 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* (APARICIO 1999: 85). En ellos, 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, al margen de su proximidad al castro, contamos con los numerosos ejemplos en los que

una *moura* aparece lavándose o peinando sus cabellos en las fuentes. Y también tenemos otros, como 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* (APARICIO 1999: 222); el Castro de Casasoa (Rodeiro), donde *el castro tiene unas escaleras de piedra que bajaban al río da Raña o de Portorriño, por donde los mouros iban a buscar agua* (APARICIO 1999: 280); o el Castro do Cura o Castro do Iglesiasio (Silleda), en el cual *los mouros iban a buscar el agua a una fuente de Cortegada* (APARICIO 1999: 287). 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* (APARICIO 1999: 162), 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 llevaran a abreviar sus caballos, dejando impresas las herraduras en la roca* (APARICIO 1999: 210).

En todos estos ejemplos, el campesinado trata de explicar cómo 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. 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 relevante, 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 mijo* (APARICIO 1999: 53); 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* (APARICIO 1999: 209); o el del Castro de Rivela o Entrecastelos (A Estrada) en el que *había en la cima una era de los mouros donde mullaban centeno y allí una fuente que ahora secó* (APARICIO 1999: 225). 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 fantástico 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 en los cuales 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* (APARICIO 1999: 218); 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* (APARICIO 1999: 256). En sentido inverso, también puede darse el caso de que los terrenos sean relacionados con los *mouros* porque en ellos los cultivos adquieren un desarrollo anormalmente positivo, como se observa en el Castro de San Salvador da O (Dozón), en el 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* (APARICIO 1999: 213). En todas estas situaciones se remarca la peculiaridad de una serie de espacios 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 explicarían los cambios de vegetación observados por parte de los campesinos.

Pero este imaginario de la alteridad nos señala 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 da Moura y por ella introducían en el castro sus antiguos habitantes- los mouros- las armas que traían por mar* (APARICIO 1999: 204). 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* (APARICIO 1999: 199); 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* (APARICIO 1999: 117).

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.

Por último, un aspecto más 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 la que los yacimientos arqueológicos son importantes, pero en la que figuran igualmente otras referencias del territorio que nos permiten trazar un recorrido que no siempre se corresponde con los 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 de Castro Barreiro (Melide), donde existen *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* (APARICIO 1999: 103); 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* (APARICIO 1999: 208); 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* (APARICIO 1999: 288); 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* (APARICIO 1999: 159).

Relatos como los expuestos, a parte del significado antropológico que poseen, pueden tener otras vinculaciones secundarias, como 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.

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.

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, tiene 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; 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.

En cuanto a la primera categoría, son numerosos los relatos que nos muestran el hallazgo de objetos rechazados por quien los encuentra ante el escaso valor que presentan dentro de los ideales de riqueza de la mentalidad campesina pero que, a nivel arqueológico, ofrecen una imagen muy útil acerca de los elementos hallados 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* (APARICIO 1999: 89); en el Castro de Igresario (O Incio) *si se ara en el castro algo profundo, se encuentran huesos y cenizas* (APARICIO 1999: 140); en el castro de Santa Cristiña (O Incio) unos campesinos que habían excavado allí afirmaban que *nosotros no encontramos el tesoro, pero si carbones y pizarras con huesos debajo* (APARICIO 2002: 86); 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* (LLINARES 1990b: 88).

Si pasamos a la segunda categoría, aquella en la que se describen elementos físicos de los propios yacimientos, 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 por encontrarse 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, junta-*

ban 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 (APARICIO 1999: 51). 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 en Castro de Logoso (Dumbría), donde *los mouros vivían en el castillo e hicieron tres murallas para defenderse* (LLINARES 1990b: 76); o en Castelo de Fruíme (Lousame), en el que se da, además, una descripción de las viviendas: *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* (APARICIO 1999: 96).

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, fundamentales para realizar un completo análisis del yacimiento al que pertenecen, así como de su relación con el entorno 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 ocasiones, se trata de vestigios arqueológicos extraídos 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 al hablar del contexto histórico aproximado del 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 vestigio propia del contexto arqueológico, pueden incluirse, a modo de hipótesis, dentro de su interpretación.

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* (APARICIO 1999: 119); 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* (APARICIO 1999: 132); en el Castro de Matalobos o de Toedo (A Estrada) *decían que unos vecinos encontraron unos molinos de mano y un almirez* (APARICIO 1999: 221); en el Castro de Ouzande, también en A 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 (APARICIO 1999: 224); en el Monte da Vila (O Grove) aparecen también ollas de barro llenas de tierra (APARICIO 1999: 247); o en el Castro de Silva (Silleda) se han hallado varios molinos en los que molían los mouros (APARICIO 1999: 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* (APARICIO 1999: 230). En la narración se nos habla de la presencia de un objeto ornamental, posiblemente de un torques, a través de cuya descripción es posible intuir partes de la cadena operativa con la que se elaboró, así como poder esclarecer ciertos aspectos relativos a las condiciones socioeconómicas del yacimiento.

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 situados dentro del propio yacimiento arqueológico, por lo que la consideración de las mismas no tendrá que ver con una relación con el entorno inmediato, sino con la presencia de estructuras que pueden alterar o complementar su interpretación arqueológica. 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 (APARICIO 1999: 136).

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.

Sin embargo, quizás el elemento más destacado dentro de esta categoría sea la mención de 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 ubicando allí 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* (APARICIO 1999: 272). 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, 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 que ese patrimonio ha sido extraído de su contexto original y que, posiblemente, se haya perdido. 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, estos relatos se relacionan con la destrucción parcial de los yacimientos con motivo del reaprovechamiento de sus elementos constituyentes, en especial, de sus piedras. 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* (APARICIO 1999: 137); 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* (APARICIO 1999: 240); 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) (APARICIO 1999: 250).

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. Por otro lado, también pueden aportar información 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 (RODRÍGUEZ 2009: 178-179) puede reflejar posibles rituales vinculados con la protección o fundación de los asentamientos.

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.

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 esta manera, 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.

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. Esta situación, unida al reaprovechamiento de los materiales pétreos que los integran, favorecerá el hallazgo de restos arqueológicos cuya presencia se 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 caracterización 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. Del mismo modo son también una fuente de conocimiento fundamental para llevar a cabo posibles estudios acerca del aprovechamiento tradicional y las posibilidades productivas de los distintos espacios con el fin de comprender mejor como los grupos prehistóricos serían capaces de asegurarse su subsistencia.

En definitiva, aunque las leyendas que remiten a monumentos arqueológicos no se corresponden con el período al que pertenece dicho patrimonio, al responder a una construcción elaborada con el fin de explicar y articular un determinado territorio desde el presente, no impide que su análisis en detalle deba ser tenido en cuenta por las ventajas aquí expuestas. De igual 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 (IRIARTE 1996: 60), 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. Los arqueólogos e historiadores debemos incorporar la información que la cultura de tradición oral nos ofrece, eliminando esa perspectiva discriminatoria que persiste aún hoy en día y según la cual el conocimiento científico es superior al tradicional para aprovechar todo el potencial de significado que nos ofrece.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, M. 2002. “La mitología y el folklore de Galicia y las regiones célticas del noroeste europeo atlántico”. *Garozta: 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. 1982. “Os cultos astrais en Galiza”. *Brigantium*, 3, pp. 95-111.
- 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. 2002. “La gallina y los polluelos de oro”. *Anuario Brigantino*, 25, pp. 63-76.
- ALONSO ROMERO, F. 2009. “El folklore gallego sobre la viga de oro: su origen y significado”. *Anuario Brigantino*, 32, pp. 109-124.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. 2004. *Mitología gallega*. Gijón.
- APARICIO CASADO, B. 1999. *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*. A Coruña.
- APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade campesiña na mitoloxía popular galega*. Santiago de Compostela.
- ARIZAGA CASTRO, A.; AYÁN VILA, X. M. 2007. “Etnoarqueología del paisaje castreño: La segunda vida de los castros”. En F. J. González García (coord.). *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid, pp. 445-533.
- BASCOM, W. 1954. “Four Functions of Folklore”. *The Journal of American Folklore*, 67 (266), pp. 333-349.
- BASCOM, W. 1965. “The Forms of Folklore: Prose Narratives”. *The Journal of American Folklore*, 78 (307), pp. 3-20.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 1982. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. I*. Madrid.
- BRIGGS, K. 1989. *The fairies in english tradition and literature*. Londres.
- CAMINO MAYOR, J. 1995. *Los castros marítimos en Asturias*, Oviedo.
- CARO BAROJA, J. 1991. *De los arquetipos y leyendas*. Madrid.
- CARRÉ ALVARELLOS, L. 1977. *Las leyendas tradicionales gallegas*. Madrid.
- CRÍADO BOADO, F. 1986. “Serpientes gallegas: madres contra ramerás”. En J. C. Bermejo Barrera. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. II*. Madrid, pp. 241-274.
- DAVIES, S. 1996. “Mithology and oral tradition: Wales”. En M. J. Green. *Celtic World*, Routhledge. Londres y Nueva York, pp. 785-791.
- FOSTER, G. M. 1965. “El carácter del campesino”. *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*, 1, pp. 83-106.
- FRAGUAS Y FRAGUAS, A. 1973. *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas*. A Coruña.
- FREÁN CAMPO, A. 2014. “Persistencia en la tradición cultural del noroeste peninsular: una exploración del imaginario de la muerte hacia el pasado”. *Gallaecia*, 33, pp. 159-188.

- GARCÍA PORRAL, X. C. 2010. *Lendas castrexas. Antropoloxía da tradición oral no concello de Lalín*. Santiago de Compostela.
- GÓMEZ PELLÓN, E.; DÍAZ VIANA, L.; MARTÍ, J.; AZURMENDI, M. 1999. *Tradición oral*. Santander.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. 2011. "Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano". *Complutum*, 22 (1), pp. 133-153.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1971. *El folklore en los castros gallegos*. Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ ROBEREDO, X. M. 1983. *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo.
- IRIARTE, A. 1996. *Democracia y tragedia: la era de Pericles*. Madrid.
- JULIANO, M^a. D. 1986. "Cultura popular". *Cuadernos de Antropología*, 6, pp. 3-13.
- LAYTON, R. 1999. "Folklore and world view". En A. Gazin-Schwartz, C. Holtorf (eds.). *Archaeology and Folklore*. Londres, pp. 26-34.
- LISÓN TOLOSANA, C. 1979. *Antropología cultural de Galicia*. Madrid.
- LISÓN TOLOSANA, C. 2012. *Teoría etnográfica de Galicia*. Madrid.
- LLANO, M. 2001. *Mitos y Leyendas de Cantabria*. Santander.
- LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Mouros, ánimas, demonios*. Madrid.
- LLINARES GARCÍA, M. 1990b. *Os mouros no imaxinario popular galego*. Santiago de Compostela.
- LLINARES GARCÍA, M. 1996. "¿Religiosidad popular?: problemas de método". *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 7-8, pp. 641-651.
- LLINARES GARCÍA, M. 2012. "Mouras e mulleres. As imaxes femininas na mitoloxía popular galega",. En *Actas das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral. Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular*, Lugo, pp. 61-75.
- MARÍN SUÁREZ, C. 2005. *Astures y Asturianos. Historiografía de la Edad del Hierro en Asturias*. Noia.
- MARIÑO FERRO, X. R. 2008. *Leyendas, mitos y creencias de Galicia*. Ponte Caldelas.
- PARAFITA, A. 2006. *A Mitología dos Mouros*. Porto.
- PENA GRAÑA, A. 2008. "Túmulos, Mouros, enanos, gigantes, salvaje caza. La etnografía gallega vista como registro arqueológico no intervencionista", *Capa*, 8 (1), pp. 231-246.
- PENAS TRUQUE, M^a. A. 1983. "Sobre el folklores castrexo y el culto a los montes en Galicia". *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, 1, pp. 123-130.
- QUINTÍA PEREIRA, R. 2012. "Mouros e mouras. Na procura de nós mesmos". En *Actas das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral. Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular*, Lugo, pp. 13-40.
- RISCO, V. 1927. "Da mitoloxía popular galega. Os mouros encantados". *Nós*, 43, pp. 10-15.
- RISCO, V. 1962. "Etnografía: cultura espiritual, literaria". En R. Otero Pedrayo. *Historia de Galiza*. Buenos Aires, pp. 704-717.
- RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia castrexa*. Santiago de Compostela.
- 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.
- SUÁREZ LÓPEZ, J. 2001. *Tesoros, Ayalgas y Chalqueiros. La fiebre del oro en Asturias*. Gijón.
- SUÁREZ LÓPEZ, J. 2012. "Os mouros e os seus tesouros no imaxinario popular asturiano". En *Actas das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral. Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular*, Lugo, pp. 77-87.
- TABOADA CHIVITE, X. 1982. *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. 2002. "Os mouros: notas sobre a permanencia do mito no folclore". *Anuario Brigantino*, 25, pp. 39-62.