

Os *Ibios* de Sober. Confluencias simbólicas nun antigo asentamento da Ribeira Sacra

The Ibios of Sober. Symbolic confluences in an ancient settlement of the Ribeira Sacra

Aitor Freán Campo

Universidade de Santiago de Compostela

aitor.frean.campo@gmail.com

Resumo

Propónse a análise dunha figura concreta da cultura de tradición oral da Ribeira Sacra, os *Ibios*, dende unha perspectiva histórica e simbólica. Para elo prestarase atención a cada un dos significantes que compoñen a súa lenda tratando de identificar os diferentes significados que conflúen en torno ó concepto *Ibios*. O resultado final permitiranos comprender esta enigmática creación, pero tamén ofrecer unha explicación para outras moitas documentadas no noso territorio que se presentan, aparentemente, como singulares pero que, no fondo, son o resultado do devir histórico dunha mesma realidade: o imaxinario de alteridade que integran os *mouros*.

Palabras chave: *Ibios*, Ribeira Sacra, Imaxinario popular, barcas fluviais, cristianización, *mouros*.

Abstract

We propose an analysis of the *Ibios* of the Ribeira Sacra from an historic and symbolic perspective. For this purpose, we will study each of the signifiers that make their legend and we will find all the meanings of the *Ibios* concept. The work will allow us to understand this enigmatic figure and other many creations. The reason is simple. The *Ibios* and other similar entities are the result of the same reality: the evolution of the imaginary of otherness in *mouros*.

Keywords: *Ibios*, Ribeira Sacra, Popular imaginary, fluvial rowboat, Christianization, *mouros*.

■ Data de envío: 23-01-2017

■ Data de aceptación: 20-04-2017

OBXECTIVOS E METODOLOXÍA

O obxectivo fundamental deste traballo é o de comprender a esencia simbólica e o significado que se agochan tralo relato dos *Ibios* de Sober. Para elo, levaremos a cabo unha profunda análise de cada un dos elementos que, ó noso entender, constitúen os diferentes significantes que xiran en torno a súa lenda: as barcas fluviaais, a descendencia do Noé bíblico e a caracterización duns *Ibios* que nos trasladará ó imaxinario de alteridade propio dos *mouros*.¹

Deste xeito, partimos dunha dobre consideración. Por un lado, que estamos ante unha narración que debe ser definida como lenda ó ser considerada polos axentes que a transmiten como un feito real, alleo polo tanto á tradición dos contos populares, e sucedido nun tempo no que o mundo era semellante ó actual, aspecto que a afastaría das composicións míticas (BASCOS 1965). Por outra banda, coa posta en práctica dunha metodoloxía que estuda por separado cada un dos seus compoñentes, defendemos a causalidade de cada un dos mesmos ó constituír, na nosa opinión, pezas coherentes que se insiren nun discurso compacto e aglutinador no que nada é casual.

A investigación que se presenta centrou especial interese en coñecer o imaxinario presente no conxunto da comarca de Lemos sen descoidar a realidade simbólica xeral da cultura de tradición oral galega e de boa parte de Europa ó estarmos sempre ante entidades con múltiples paralelismos xeográficos. Da mesma maneira, é o resultado dun exhaustivo estudo das características que marcaron o devir económico e simbólico da rexión dende unha perspectiva histórica amparada en fontes documentais, arqueolóxicas, toponímicas e xeográficas. Todos estes esforzos estiveron orientados a contextualizar a figura dos *Ibios* e lograr así unha comprensión dos elementos que xiran en torno á composición do seu relato e da súa esencia simbólica.

O resultado final mostrará como na singularidade aparente dos *Ibios* conflúen diferentes significantes que reflicten a fonda pegada de determinadas realidades históricas que condicionaron a vida cotiá dos seus habitantes, pero que se refiren a un significado máis xeneralizado que ten que ver co imaxinario dos *mouros*.

OS *IBIOS* DE SOBER

O carácter eminentemente local da creación determinou, sen lugar a dúbidas, o seu descoñecemento académico e a súa divulgación centrada en iniciativas locais como as da asociación cultural de Sober *O Colado do Vento* e o grupo *O Trícole*, pequenas referencias nas obras de Araúxo (1996: 91 e 157), Fernández Pulpeiro (1998: 40), Diéguez (1999: 238-239 e 262-263) e Vázquez Rodríguez (2001: 36) e alusións en ton anecdótico en certos artigos xornalísticos.

1 Neste estudo mantemos unha distinción conceptual e simbólica entre a figura da *moura* e a dos *mouros*, tal como levan facendo dende hai varias décadas diversos autores como, por exemplo, Criado Boado (1986), Llinares García (1990 e 1990b) ou, máis recentemente, Quintía Pereira (2016).

O relato que propoñemos a continuación é unha elaboración propia na que se compilan os elementos comúns das diferentes versións ás que tivemos acceso:

Hai xa moitos anos, tralo diluvio universal, navegaron os Ibios coas súas barcas polo río Sil ata chegaren ás inmediacións do que hoxe se coñece como o Val ou Portabrosmos. Aquí, descenderon das embarcacións e subiron ata chegar a Chanteiro, o sitio escollido para fundar o seu asentamento, a Ibia, nome co que aínda se coñece o lugar. Pouco máis se sabe dos seus fundadores. Descoñécese a súa orixe, mais créese que eran os descendentes de Noé. De igual xeito, dise que estaban dotados dunha gran fortaleza e estatura, ademais dunha notable valentía e rudeza. Os habitantes da zona considéranse os seus sucesores e tamén lles atribúen a eles a introdución do cultivo da vide e da produción de viño no seu territorio. Os restos das casas e máis das prensas de viño e de aceite empregadas polos Ibios, aínda son hoxe visibles entre a maleza e os muros que compoñen os bancais das actuais viñas.

AS BARCAS FLUVIAIS

...navegaron os Ibios coas súas barcas polo río Sil...

A presenza de barcas en relatos lendarios pode levar a nosa mente a pensar noutras tradicións máis coñecidas como a da Virxe da Barca (Muxía), a de San Andrés de Teixido (Cedeira), a do Apóstolo Santiago (Santiago de Compostela), a da fundación, vinculada ó igual cos *Ibios* con Noé, de Noia ou a historias menos populares como a recollida por Alonso Romero (1991) para o caso de San Xoán de Misarela (Pobra do Caramiñal) asociada á existencia de restos e estruturas antigas de difícil adscrición cultural e cronolóxica, pero relacionadas, moi probablemente, cos mosteiros beneditinos e franciscanos que se asentaron no pasado por esa zona.

Todos eles, malia as particularidades de cada un dos seus relatos, contan co elemento común de que os protagonistas dos mesmos chegan a un determinado territorio en barca. Mais non nunhas barcas calquera. Fano en embarcacións de pedra, feito que incrementa o carácter extraordinario e sobrehumano dos mesmos de maneira semellante ó que acontece nas tradicións relativas ás mouras que constrúen a meirande parte das mámoas do noso territorio levando as súas grandes pedras na cabeza mentres fían nunha roca.

Con todo, os *Ibios* de Sober semellan ser máis terreaís no que o emprego de embarcacións se refire. En efecto, soamente na obra de Araújo (1996: 91) se nos indica a natureza destas barcas alegando que eran de *caracocho de castiñeiro*, nun texto no que a referencia parece reflectir máis unha interpretación persoal do autor que a recollida estrita da lenda.

Polo tanto, a indefinición das características morfolóxicas das súas barcas afástanos desas tradicións para as cales Alonso Romero (1991: 263) situaba a súa orixe no labor de diferentes monxes que conectaban o substrato cultural céltico da súa terra coa presente en Galicia.

Mais, cal é o motivo polo que o relato non se centra tanto nesta cuestión? A resposta, ó noso entender, é que non se fai, simplemente, porque non é necesario ó seren as barcas unha realidade cotiá e estrutural da rexión. Deste xeito, se conversáramos cos veciños ribeirenses de Sober, ó escoitar falar de barcas, eles non pensarían nese tipo de tradicións anteriormente mencionadas, senón nunha actividade que estivo tan presente no seu día a día e que marcou a súa economía tanto ou máis cos viñedos que inundan as súas ladeiras. Referímonos ó transporte con barcas fluviais, ós dereitos de barcaxe, á figura dos barqueiros e ós portos destinados a este tipo de embarcacións.

As barcas fluviais no contexto ribeirense no que nos situamos constitúen unha peza fundamental das vías de comunicación que artellaban este territorio ata ben entrados o século XIX. Como aínda se di hoxe en día por Sober, *en tempos, o río era un camiño* (O COLADO DO VENTO 2012: 9). Das barcas dependía, por suposto, o transporte de persoas, pero tamén das mercadorías e máis do gando. Era un instrumento de obrigado uso para os veciños da contorna, para viaxeiros de todo tipo, mercadores e comerciantes, peregrinos, doentes, pobres,² correos, militares, etc. A saída dos produtos que elaboraban os veciños dependía do seu bo funcionamento, así como o abastecemento doutros elementos que se vían obrigados a importar. De igual xeito, a celebración de determinadas feiras e mercados quedaban condicionados pola actividade das barcas que afectaba, igualmente, ós prezos dos produtos cos que se comerciarían neles. Ademais, este tipo de transporte non só afectaba á poboación local senón que del dependía tamén a economía xeral do territorio galego ó artellar boa parte das redes comerciais de entrada e saída de produtos procedentes ou dirixidos a Castela e Portugal (GALLEGO DOMÍNGUEZ 1999: 43-46). Sen ir máis lonxe, un elemento tan importante para o desenvolvemento económico da zona como é a comercialización do viño, na Idade Media e Moderna, dependía da súa chegada ó centro redistribuidor de Santiago ou a outros portos galegos dende onde viaxaban a países como Flandes ou Inglaterra e, nestes desprazamentos, as barcas ribeirenses exercían un papel primordial.

Existían diferentes tipoloxías de barcas en función dos condicionantes morfolóxicos da ribeira na que nos situáramos, do caudal e pendente dos ríos, das actividades destinadas a cada unha das barcas e dos materiais locais dispoñibles para a súa construción. Estudos como os de Lorenzo Fernández (1979), Gallego Domínguez (1999: 32), pero, sobre todo, os de Vázquez Rodríguez (1997, 2001 e 2005) que distingue ata un total de sete tipoloxías³ e cinco máis que hoxe en día tan só poden ser reconstruídas a partir da tradición oral, son boa mostra diso. Aínda así, independentemente da súa tipoloxía, a función era sempre a mesma: salvar transversalmente a interrupción viaria que supoñía a presenza dun río no trazado dun camiño para asegurar o transporte de persoas e produtos do mesmo xeito que o faría unha ponte e designando, ó igual que esta, ó anaco do río no que se atopaba a barca co seu nome ou a través do termo “porto”.

2 A tradición oral mostra a través de relatos como, por exemplo, o do “Pobre de Albar” a relevancia que tiñan barcas como a de Gudín (Sober-Parada de Sil) para o desprazamento de pobres que pedían aloxamento e axuda dun lado para outro do río. (O COLADO DO VENTO 2009: 9)

3 Destas sete tipoloxías, Vázquez Rodríguez (2001: 166) localiza cinco nas actuais marxes da Ribeira Sacra.

As barcas fluviais formarán parte da realidade cotiá dos habitantes ribeirenses ata o século XIX, momento no que se desencadearán toda unha serie de acontecementos que rematarán situándoas como un elemento secundario e, finalmente, condenándoas a súa desaparición física e a un potencial proceso de esquecemento que se está incrementando nos nosos días. Un destes primeiros fitos ten que ver coas leis de desamortización de 1835 e 1836 que fixeron pasar as barcas dependentes de señoríos eclesiásticos a sectores laicos e a posterior lei de 1866 que declaraba públicas as augas dos ríos e, polo tanto, ilegais os dereitos de barcaxe que continuaban en mans de señoríos, concellos e particulares. Máis tarde, a construción de estradas e vías de ferrocarril coa súa consecvente erección de pontes, farán das barcas uns elementos ineficaces e inoperantes que perderán así o seu papel fundamental como vía de comunicación. A consolidación deste proceso ó longo do século XX e a transformación dos caudais dos ríos por mor da creación de encoros,⁴ rematará por desfigurar os antigos portos e a razón de ser das barcas que atracaban nos seus amarres.

Neste devir histórico obsérvanse dous aspectos que son fundamentais para entender, non só a importancia das barcas fluviais, senón tamén a súa longa existencia: as barcaxes e a consecvente ausencia interesada de pontes.

A barcaxe ou imposto de tránsito destas barcas que gravaban por igual ás persoas, animais e mercadorías, pero que tiñan por norma case xeral que os veciños da xurisdición onde as houbera estiveran exentos do seu pago (GALLEGO DOMÍNGUEZ 1999: 60), constituían un monopolio señorial que estaba controlado tanto por laicos como por eclesiásticos, aínda que o clero ostentaba case a tripla de barcas que os señoríos nobiliarios. No caso concreto desta rexión da Ribeira Sacra destacará o papel exercido polos mosteiros de Santa Cristina de Ribas de Sil (Parada do Sil), Santo Estevo de Ribas de Sil (Nogueira de Ramuín) e Santa María de Montederramo (Montederramo). Tal como expón Gallego Domínguez (1999: 51-53), a obtención do dereito a poñer barcas e a percibir barcaxes acostumaba ir implícito nos privilexios de concesión de señoríos dende a Baixa Idade Media aínda que, nalgúns casos, tamén era posible conseguilos por simple apropiación, especialmente, no período baixomedieval. Estes dereitos non implicaban a súa explotación directa, xa que o habitual era que estes arrendaran as barcas a dous ou máis barqueiros co fin de que puidesen alternarse no servizo e manter así activas as barcas ó longo de todo o día. Do mesmo xeito, pese a que o arrendo era a forma máis habitual debido ás facilidades que presentaba de cara a súa actualización e incremento dos beneficios obtidos polos señoríos, tamén existían contratos de aforamento e de subaforamento. Tampouco era estraño a existencia de xurisdicións compartidas que reflexaban a propiedade das augas dos diferentes distritos señoriais e nos que cada titular percibía a súa parte correspondente, realidade que estará presente, por exemplo, en Portabrosmos e Gudín, os portos máis próximos ó espazo simbólico dos *Ibios*.

Nos contratos de arrendo e aforamento tamén acostumaban facerse explícitas certas cláusulas relativas ós barqueiros en función da duración e mantemento das barcas.

4 No caso concreto de Sober, a súa conca fluvial viuse afectada, principalmente, pola construción dos encoros de San Pedro e de Santo Estevo.

A vida media dunha destas embarcacións variaba en función da zona e da tipoloxía de barca. Aínda así, o normal era que duraran entre tres e catro anos sendo excepcionais os casos nos que perduraban ata dez (GALLEGO DOMÍNGUEZ 1999: 40). O uso cotiá, o mal trato das barcas por parte dos barqueiros, as cargas excesivas, as cheas dos ríos ou os temporais, etc, eran factores que condicionaban o seu mantemento e os beneficios que podían obter os barqueiros, posto que o habitual era que os gastos derivados destas tarefas foran sufragados por eles.

Os barqueiros eran, xeralmente, campesiños da zona que alternaban as súas actividades domésticas e de explotación agropecuarias co servizo de barcaxe. Non era infrecuente a existencia de familias nas que a ocupación de barqueiro pasaba de xeración en xeración e tiñan como obriga, ademais das xa citadas relativas ó mantemento das barcas, garantir o bo servizo de transporte en función das cláusulas e das normativas imperantes nos contratos ós que estaban vinculados (GALLEGO DOMÍNGUEZ 1999: 54-55).

Os beneficios que xeraban o seu arrendo e os impostos de barcaxe, impediron que o seu uso se erradicase por medio da construción de pontes que farían innecesaria a súa existencia. Deste xeito, no río Sil, ata o século XIX, tan só se contou coa presenza da ponte romana da Pontóriga (Carballeda de Valdeorras) que daba paso á *Via Nova* ou XVIII que comunicaba Braga con Astorga, a Ponte Nova de Sobradelo que substituiría á anterior e a ponte de Paradela (Castro Caldelas) de datacións que oscilan entre o século XV e XVI. A pesar de que é posible a existencia de máis pasos ou pontes de madeira, a relevancia dos portos de barcas fluviais e as dificultades que imperaban para construír pontes que prexudicaran ós privilexios de barcaxe dos señoríos invitan a pensar no contrario ou que, de habelas, serían de efémera duración. Boa mostra disto é que unha entidade tan influínte na zona como o Mosteiro de Santo Estevo de Ribas de Sil será incapaz de levar a cabo en varias ocasións o proxecto de construír unha ponte nos terreos da súa xurisdición polo motivo anteriormente sinalado.

A importancia das barcaxes non só impedía a erección de pontes senón que tamén afectaba á explotación dos vaos, é dicir, a de aqueles espazos nos que os ríos presentaban un fondo firme, chan e con pouca fondura e que, polo tanto, podían ser cruzados con maior ou menor dificultade pola xente, especialmente, nos períodos de estiaxe nos que máis abundaban. Así, foi común a imposición de impostos sobre o seu emprego ou a construción de novos portos de barcas nos mesmos co fin de potenciar a actividade das barcas e de habilitar espazos nos que asegurar o seu amarre e a seguridade dos elementos que transportaban.

Con respecto a estes últimos, os portos de barcas tiñan que estar dotados dunhas condicións de seguridade mínimas que garantisen tanto a seguridade e a boa conservación das barcas como a boa realización das manobras de atraque e desatraque das mesmas. Non acostumaban a presentar complexas estruturas posto que os amarres, normalmente, consistían en cordas rematadas en argolas de ferro coas que se fixaban a penedos ou estacas situadas nas beiras dos ríos. Por outra banda, a pouca estabilidade dos portos impedía a fixación doutro tipo de estruturas que, no fondo, non ían máis alá de pequenas cabanas onde os barqueiros gardaban os seus utensilios para a navegación ou para o mantemento e reparación das barcas.

A escasa permanencia dos portos estaba condicionada pola fragilidade dos caudais fluviais que podían sufrir cambios como consecuencia de factores naturais relacionados con procesos erosivos e sedimentarios diversos pero, sobre todo, cos antrópicos entre os que destaca a realización das chamadas “secas” consistentes no acoutamento nunha beira do río dun pequeno espazo con terróns para favorecer á pesca (OS ESTRALOXOS 2001: 78).

Para o caso concreto do concello de Sober, Fernández Pulpeiro (1998: 23) e Gallego Domínguez (1999: 74-81), sitúan un total de seis portos fluviais: Portabrosmos, Gudín, Santomé, Xábrega, Paradela e Santo Estevo. O primeiro deles, denominado tamén como Porto Brosmo ou Porto Abrosmos é o que maior vinculación presenta co relato dos *Ibios* ó situarse na súa mesma parroquia de San Vicente de Pinol e a escasa distancia da *Ibia*, o territorio simbólico ó que se asocian. A súa barca pertenceu a unha dobre xurisdición compartida polo mosteiro de Montederramo e máis a igrexa de San Vicente de Pinol. Xunto a esta estrutura relixiosa, Portabrosmos contaba tamén coa presenza dunha pequena ermida nas súas inmediacións que servía de referencia para os viaxeiros que se dispuxeran a empregala (GALLEGO DOMÍNGUEZ 1999: 77-78).

A barca de Portabrosmos non se entende sen a do Porto de Gudín ou Godín situada a poucos metros augas arriba e co que compartía aforamento (GALLEGO DOMÍNGUEZ 1999: 76-77). Ambos portos actuaban como ponte obrigada de comunicación entre o mosteiro de Montederramo, o seu priorado de Castro de Rei e os diversos coutos anexos a este, ademais de servir dunha vía de transporte fundamental para os produtos ribeirenses ó darlle continuidade o camiño real que ía a Monforte de Lemos atravesando as terras de Amandi.

Augas abaixo, pero a unha distancia relativamente próxima ó escenario dos *Ibios*, documéntase o porto de Santomé que foi propiedade do mosteiro de Santa Cristina de Ribas de Sil e, posteriormente e como resultado do traspaso do seu patrimonio, do mosteiro de Santo Estevo de Ribas de Sil. Seguíalle a este o porto de Xábrega que comunicaba Santa Baia de Vilar de Ceredo e Arrexó. Ámbolos dous portos, ó igual cos anteriores, unían as ribeiras dos actuais concellos de Sober e Parada de Sil.

Seguindo augas abaixo contamos co Porto de Santo Estevo ou de Entrambasaugas que comunicaba o territorio do mosteiro de Santo Estevo de Ribas de Sil con Frontón (Pantón) atravesando así a unión dos ríos Sil e Cabe na desembocadura deste último, tal e como o describía a mediados do século XVI o licenciado Molina.⁵ Era a barca máis importante do río Sil ó constituír unha vía fundamental para comunicar este importante mosteiro coas terras de Lemos. Ademais, contaba nas súas inmediacións, ó igual que Portabrosmos, cunha capela dedicada, neste caso, a San Miguel cuxos restos aínda son visibles na actualidade.

Finalmente, podemos destacar a barca de Paradela, situada augas arriba da de Gudín e no límite dos concellos de Sober e Monforte de Lemos. Vencellaba as comarcas de Castro Caldelas e Quiroga e crese que substituiría a ponte de Paradela da que tan ben falaba

5 MOLINA, *Descripción do Reino de Galicia*, XLI

a mediados do século XVI o xa citado licenciado Molina.⁶ Gallego Domínguez (1999: 75-76) recolle unha descrición do porto na que se manifesta a inseguridade do mesmo:

[...] *por ser dicho puerto estrecho, rápido y fragoso son quantiosos (los descabros de la barca) además (el ayuntamiento) reedifica y compone los embarcaderos, entradas y salidas del puerto que se destruyen con mucha facilidad por la rapidez de las corrientes de las aguas por ésta y lo lleno de peñascos que está el puerto duran muy poco las barcas que lo regular es no exceder de ocho a nueve años costando la fábrica de cada una regularmente dos mil y trescientos reales que todo ello sale de los efectos que produce dicha barca con los más propios y arbitrios de la villa [...].*

Ademais destes portos documentados nas fontes escritas, a tradición oral menciona a existencia da barca da Somoza ou do Barril na parroquia de San Xurxo de Santiorxo. Esta é posible que estea relacionada co topónimo da “Barca de Paradela” que, a pesar do nome, non tería relación algunha co porto de idéntica denominación situado augas arriba. Por último, outra barca da que existe referencia na cultura popular é a da “Barquiña” emprazada, ó igual ca anterior, entre os portos de Portabrosmos e Xábrega, pero xa na parroquia de Santa María de Bolmente (O COLADO DO VENTO 2012: 9), localización que nos fai pensar que estaríamos ante unha forma alternativa de denominar ó xa mencionado porto de Santomé.

Xunto á presenza destes portos, a mobilidade das barcas dun lado a outro do río Sil intúese tamén no territorio de Sober a partir da toponimia. Así, por exemplo, contamos con termos como o da “Barca” (Santo Estevo de Anllo), relacionado, moi probablemente, co porto de Santo Estevo e coa capela que leva o seu nome, a xa aludida “Barca de Paradela” (San Xurxo de Santiorxo) ou o petróglifo do “Barcal de Sampil” (San Vicente de Pinol), no territorio dos portos de Portabrosmos e Gudín e o vinculado á *Ibia*.

En definitiva, a partir dos datos expostos, podemos determinar que as barcas fluviais constituían un elemento estrutural na vida económica e cotiá dos habitantes ribeirenses de Sober, algo que nos permite comprender a súa presenza nun relato onde se tratan de explicar as orixes da súa poboación.

OS DESCENDENTES DE NOÉ

...tralo diluvio universal... os descendentes de Noé...

O capítulo dez do libro da Xénese narra como os fillos de Noé (Sem, Cam e Xafet) e os seus descendentes percorren o mundo enteiro fundando diferentes nacións dotadas de trazos culturais heteroxéneos. Neste sentido, considerouse tradicionalmente que foran os descendentes de Xafet os encargados de devolver a presenza humana ós territorios comprendidos entre o mar Negro e a península Ibérica alimentando, deste xeito, lendas como a da

6 MOLINA, *Descripción do Reino de Galicia*, XXXIII.

fundación de Noia, tanto na versión protagonizada pola bisneta de Noé, Noela, como na que o propio Noé, tralo diluvio universal, chega coa súa barca ó monte Aro do Barbanza.

Xunto a elas, as viaxes de Xafet deron lugar tamén a algunha que outra interpretación histórica de corte fantasioso e sen rigor científico como, por exemplo, a que realiza Vicetto ó sinalar a fundación de Betanzos en relación ó descendente de Xafet, Brigo, ou as hipóteses de Pereyra nas que afirma cuestións como as seguintes:

La primera parte del génesis, tal y como está escrita, tuvo su origen en la antigua Galicia y el desarrollo de los hechos narrados corresponde íntegramente a la protohistoria e historia gallega (1986: 94).

Que Galicia o nome tiña daquela de Ibia e que os ibri, famosos na escrita das Biblias, eran os crecidos nela (1982: 31).

Con respecto a este último texto, cómpre sinalar que, en ningunha parte da Xénese se alude ós termos “Ibia” ou “Ibri” e que descoñecemos os motivos que levaron a este autor a identificar o pasado de Galicia con eles, máis alá da intención de situar este territorio como o máis antigo da península Ibérica, causa que cremos que tamén está detrás, como veremos, da denominación dos nosos *Ibios*.

Pero, fabulacións a parte, a referencia a Noé resulta interesante polo seu significado e pola súa transcendencia simbólica ó situarse como o personaxe bíblico responsable da introdución do cultivo da vide e da produción do viño na humanidade:

Os fillos de Noé que saíron da barca foron Sem, Cam, pai de Canáan, e Xafet. Estes foron os tres fillos de Noé, e cos seus descendentes volveuse a poboar a terra. Noé comezou a cultivar a terra e plantou unha viña. Un día Noé bebeu viño e embriagouse, e quedou estrado e espido no medio da súa vivenda (Xénese, 9, 18-21).

Esta vinculación co viño, unida á da importancia da barca coa que sobreviviu ó diluvio, erixen a Noé como unha peza que enlaza á perfección cunha suposta orixe dunha rexión que tiña no cultivo das vides, na produción de viño e no transporte en barcas algúns dos elementos máis relevantes da súa economía e, en xeral, do seu día a día.

Non obstante, o establecemento desta asociación require duns coñecementos bíblicos que non eran moi frecuentes nos medios rurais do noroeste peninsular. Neste punto entra en xogo, polo tanto, outro compoñente fundamental na historia do lugar: os mosteiros, ermidas, capelas e igrexas que afloraban como as viñas nas súas ladeiras e dende onde se difundirá o cristianismo entre as crenzas da súa xente.

Como dicía Duro Peña (1977), *pisamos terra de monxes* e así o entendeu a Raiña de Portugal, Tereixa, cando no ano 1124 a denominou co termo *Rivoira Sacrata* (Ribeira Sacra). As condicións xeográficas do seu territorio cumprían todos os requisitos necesarios para ser, en si mesmo, un lugar de clausura, algo que motivou que diferentes monxes, entre os séculos X e XIII, construíran toda unha serie de mosteiros e estruturas relixiosas asociadas a eles que vertebrarán ámbalas marxes do Sil e máis do Miño.

*Ó aproximarse o terceiro ano despois do ano mil, viuse en case toda a terra, pero sobre todo en Italia e na Galia, a renovación das basílicas das igrexas; aínda que a meirande parte non tiveran necesidade algunha, porque estaban moi ben construídas, un desexo de emulación levou a cada comunidade cristiá a ter a súa máis suntuosa que a dos outros. Era como se o mundo se sacudira e se despoxara da súa vellez, e se cubrira por todas partes dun manto branco de Igrexas (GLABER, *Historias*, III, 4)*

A famosa cita de Glaber do ano 1003, trasladada uns cantos anos máis tarde, reflicte á perfección esa sensación de eclosión da cristiandade agudizada aínda máis pola concentración de construcións nun espazo de pequena extensión como é o da Ribeira Sacra.

Mosteiros como o de Santo Estevo de Atán (Pantón), Santa María de Ferreira (Pantón), o priorado cluniacense de San Vicente de Pombeiro (Pantón), o mosteiro de San Vicente do Pino (Monforte de Lemos) ou o de Santa María de Torbeo (Ribas de Sil) observan dende a marxe lucense os cenobios ourensáns de San Xoán de Camba (Castro Caldelas), San Paio de Abeleda (Castro Caldelas), Santa Tegra de Abeleda (Castro Caldelas), Santa Marta de Fontao (A Teixeira), Santo Adrián de Riba de Sil ou de Sacerdebois (Parada do Sil), San Lourenzo de Barxacova (Parada do Sil), Santa Cristina de Riba de Sil (Parada do Sil) San Xoán de Monte de Ramo e a súa posterior conversión cisterciense en Santa María de Montederramo (Montederramo) ou o de Santo Estevo de Ribas de Sil (Nogueira de Ramuín). Todos eles evidencian a convivencia nun mesmo espazo das principais ordes monásticas do momento: a orde de San Bieito coa que se inicia o proceso e a orde do cister coa que se culmina no século XII.

Con posterioridade, entre o séculos XV e XVI, comezará unha reforma liderada polos Reis Católicos coa que se producirá a incorporación dos diferentes cenobios á Congregación de Castela e toda unha serie de accións que se traducirán na renovación, consolidación e ampliación de dependencias comunitarias, cambios na organización da vida monástica e dos espazos interiores e nun incremento das fontes de ingresos e da produtividade dos seus bens. Todo estas medidas, que se prolongarán aproximadamente durante tres séculos, converterán a estas comunidades nun referente para a vida social, económica, cultural e simbólica dos habitantes ribeirenses.

Para o caso de Sober observamos que, na actualidade, non se constata a existencia de ningunha comunidade monástica no seu territorio, sendo así unha das poucas excepcións no conxunto da Ribeira Sacra. Porén, para unha extensión de 133,3 km², o concello conta cun total de 21 igrexas⁷, 20 capelas e ermidas⁸ e o Santuario da Virxe das Cadeiras,

7 Igrexa de Amandi (Santa María de Amandi), Igrexa de Santo Estevo (Santo Estevo de Anllo), Igrexa de San Martiño (San Martiño de Arroxo), Igrexa de San Xoán (San Xoán de Barantes), Igrexa de Santa María (Santa María de Bolmente), Igrexa de Santa Cruz (Santa Cruz de Brosmos), Igrexa de San Pedro (San Pedro de Bulso), Igrexa de San Pedro (San Pedro de Canaval), Igrexa de San Martiño (San Martiño de Doade), Igrexa de San Salvador (San Salvador de Figueiroá), Igrexa de Santiago (Santiago de Gundivós), Igrexa de San Martiño (San Martiño de Liñarán), Igrexa de San Xulián (San Xulián de Lobios), Igrexa de San Nicolao (San Nicolao de Millán), Igrexa de San Salvador (San Salvador de Neiras), Igrexa de San Vicente (San Vicente de Pinol), Igrexa de Santa María (Santa María de Proendos), Igrexa de Santo Estevo (Santo Estevo de Refoxo), Igrexa de San Miguel (San Miguel de Rosende), Igrexa de San Martiño (San Martiño de Anllo), Igrexa de San Xurxo (San Xurxo de Santiorxo) e a Igrexa de Santa María (Santa María de Vilaescura).

8 Capela de San Pedro (Santa María de Amandi), Capela do Cabarco (Santo Estevo de Anllo), Capela de "A Barca" (Santo Estevo de Anllo), Capela de Vilachá (San Martiño de Doade), Capela de Vilar de Mouros (San Martiño de Doade), Capela de Vilapedre

números que deben de ser incrementados de maneira substancial, ó igual que no resto da Ribeira Sacra, por mor dos múltiples abandonos e cambios de localización que foron experimentando ó longo do tempo os diferentes edificios relixiosos. Deste xeito, o cura de Vilar de Ortelle (Pantón), Ramón Castro López, describía a comezos do século XX a seguinte realidade:

[...] *pues además de los numerosos monasterios cuya memoria se ha perdido en el transcurso de los siglos, como el de Vilasante, el de Santa Marina de Rosende, Amandi, San Miguel de Eiré, San Fiz de Cangas, Lobios, y otros, juntamente con la multitud de ermitas desaparecidas, consérvanse vestigios y datos concretos de otros de las riberas del Miño y del Sil, cuyos templos perduran aún, siendo testimonio elocuente de la religiosidad y del gusto artístico de aquellos tiempos. Como decía el célebre Padre Sarmiento, los precipicios del Miño y del Sil, estaban erizados de monjes* (1929: 80).

A alusión a Amandi refírese ó mosteiro de Santa María de Amandi, actualmente situado baixo a igrexa parroquial do mesmo nome e documentado xa no ano 842. Da súa existencia tamén quedan vestixios na tradición oral como os seguintes:

*Foi hai tempo, cando había pobres de pedir, andaban dun lado para outro, cruzaban pola Barca de Gudín o río Sil e pedían aloxamento para pasar a noite. Había unha barcaza grande que servía para pasar carros tirados por cabalerías ou bois, e outra máis pequena para as persoas. Subía o camiño real polas Forcadas, pasaba ó lado de Albar, os Chelos (onde está o mirador), para seguir á Tenencia xunto da igrexa de Amandi. De Albar pódese desviar un polas Avaínzas ó Monte Algareiro e seguir ó Alto de Amandi; e por riba, polo camiño da Lámpara podíase chegar a San Mateo, onde, ó parecer, houbo un mosteiro [...]*⁹.

Con respecto a Lobios, nesta parroquia tamén se ten constancia da existencia dun antigo mosteiro datado en torno ó século X e do cal se conserva unha referencia toponímica, “mosteiro”, no lugar onde supostamente se localizaría.

Xunto a estes dous cenobios, a cultura popular sinala a existencia igualmente dun priorado na actual parroquia de Santo Estevo de Anllo do que aínda se mantería a vivenda e unha inscrición do ano 1669 (FERNÁNDEZ PULPEIRO 1998: 47).

Pero, sen dúbida, as estruturas relixiosas que máis se verían afectadas polo abandono, cambios de localización e reaproveitamento de estruturas serían as pequenas ermidas das que os restos das capelas de Santa Catalina e de San Roque, na actual parroquia de San Martiño de Liñarán, son unha boa mostra. Neste sentido, Castro López (1929: 15)

(Santiago de Gundivós), Capela de Santa Mariña (Santiago de Gundivós), Capela de Carboeiro (Santiago de Gundivós), Capela da Carballeda (San Xulián de Lobios), Capela da Raíña do Campo (San Xulián de Lobios), Capela de Casar de Cima (San Xulián de Lobios), Capela de Santo Andrés (San Nicolao de Millán), Capela da Vacariza (San Salvador de Neiras), Capela de Portabrosmos (San Vicente de Pinol), Ermida de Sampil (San Vicente de Pinol), Capela de Barrio (Santa María de Proendos), Capela de Mer (Santa María de Proendos), Capela de San Xillao (Santa María de Proendos), Ermida de Castaxúa (Santa María de Proendos) e a Ermida de San Vitorio (San Matiño de Anllo).

9 Texto pertencente ó relato xa mencionado do “Pobre de Albar” (O COLADO DO VENTO 2009: 9).

explicaba como a capela de Marce (Pantón), construída no ano 1706, estivera, noutros tempos, nun punto distinto ó actual e que no seu lugar se cultivaran viñedos, unha realidade, segundo o mesmo, moi frecuente no territorio.

Tendo en conta estes feitos, a ausencia actual de cenobios no municipio soberino non se corresponde cunha realidade histórica e, xunto a súa presenza, hai que engadir a xurisdicción exercida por outros mosteiros como Santa María de Montederramo ou Santa Cristina e Santo Estevo de Ribas de Sil ó longo do Antigo Réxime en propiedades da zona como os portos xa mencionados de Portabrosmos, Gudín, Santomé ou Entrambasaugas.

Resulta, polo tanto, plausible a posibilidade de que a influencia monástica e o compoñente cristianizador que inunda ó conxunto da Ribeira Sacra alterara parte dos significantes que compoñen o relato dos *Ibios* empregando a figura de Noé como resultado da súa perfecta vinculación coas barcas, o cultivo da vide e a produción de viño.

A *IBIA* E A CARACTERIZACIÓN DOS *IBIOS*

*...estaban dotados dunha gran fortaleza e estatura, ademais dunha notable valentía e rudeza. Os habitantes da zona considéranse os seus sucesores e tamén lles atribúen a eles a introdución do cultivo da vide e da produción de viño no seu territorio. Os restos das casas e máis das prensas de viño e de aceite empregadas polos *Ibios*, aínda son hoxe visibles entre a maleza e os muros que compoñen os bancais das actuais viñas.*

Todos estes aspectos presentes no relato da tradición oral condúcennos, irremediabilmente, a asociar os *Ibios* cos relatos dos *mouros* cos que se vinculan a maior parte dos bens patrimoniais do noso territorio e de todos aqueles elementos naturais ós que se lles atribúe unha autoría antrópica procedente dunha estirpe antiga, pero diferente á nosa, como resultado do discurso de alteridade no que se inscribe o seu imaxinario.¹⁰

En efecto, as características morfolóxicos coas que se describen os *Ibios* sitúanos como seres superiores á raza humana convencional, é dicir, anteriores a nós, pero non por iso os nosos devanceiros. Por outro lado, os restos da súas vivendas e dos seus aparellos, relaciónaos cuns bens arqueolóxicos que moitos interpretan como os propios dunha antiga *villa* romana. Neste sentido, no *Plan Xeral de Ordenación Municipal* de Sober aparecen dúas posibles entradas que poden aludir ó espazo simbólico dos *Ibios*: o patrimonio arqueolóxico *indeterminado* denominado “A *Íbia*” ou o tamén indefinido *castro/vila* do “Souto de Chanteiro”, ámbolos dous situados nas inmediacións de Portabrosmos e en localizacións acordes co relato difundido pola tradición oral.

A zona de Portabrosmos e a parroquia, en xeral, de San Vicente de Pinol agochan unha gran riqueza patrimonial na que, ademais dos dous elementos anteriormente sina-

10 Algúns traballos nos que profundizar sobre o imaxinario dos *mouros* témolos en Alonso Romero (1998), Aparicio Casado (1999 e 2002), Freán Campo (2015), González Reboredo (1971), Llinares García (1990 e 1990b), Parafita (2006), Quintía Pereira (2016), Risco (1927), Suárez López (2001) ou Tenreiro Bermúdez (2002).

lados, as súas capelas, a igrexa e o santuario de Cadeiras, hai que engadir o Castro das Medorras ou de Cadeiras, o Castriño de Sampil, os petróglifos de O Barcal, da Pedra da Virxe, os dous de O Agro e o de Monte de Valderraña e as múltiples mámoas que Castro López (1929: 76) destacaba pola súa cantidade e grandiosidade.

Ó igual que noutras parroquias e, como en todo o territorio galego, gran parte deses vestixios aparecen vencellados á figura dos *mouros* e das *mouras*. Así, no Castro das Medorras ou de Cadeiras, a tradición oral fala de que alí vivían os *mouros*, que empregaban as cazoletas situadas nunha das laxes do seu interior para lavarse e que dispoñían dun pozo con escaleiras para coller auga. Diéguez (1999: 262-263), nunha preciosa descrición de Portabrosmos, menciona tamén unha *Casa dos mouros* situada na beira do río, algo que insistiría na persistencia do termo *mouro* asociado a un patrimonio lendario desvencellado dos habitantes do lugar e dos seus antepasados.

Pero, se a terminoloxía propia dos *mouros* está vixente no entorno inmediato ó dos *Ibios* e estes comparten as características propias dos *mouros*, cal é motivo polo que adoptaron ese significante? Para comprender mellor os condicionantes desta realidade cómpre prestar atención á vivida no próximo santuario de Cadeiras.

Nas inmediacións de dito santuario atópase a chamada *Pedra da Virxe* na que, segundo a tradición, nacera a Virxe das Cadeiras e onde acudía a mesma para peitearse e engalanarse antes de ir bañarse ó río Sil. No buraco das penas gardaba o peite e máis o espello que empregaba e, un pouco máis lonxe, atopábanse as pías e coviñas esculpidas na pedra, hoxe en día desaparecidas (O COLADO DO VENTO 2012: 18), onde a Virxe se lavaba. A mesma temática atopámola na *Rega de Rolán* (Santo Estevo de Anllo) onde nunha das penas tiña unha *moura* o seu agocho para gardar o xabón e a almofía da que se valía para asearse. Este paralelismo, presente en numerosos relatos das *mouras* galegas que se lavan nas inmediacións dun río ou dunha fonte, sitúan a Virxe de Cadeiras como unha clara alteración dos significantes que vertebraban unha lenda propia dunha *moura* para cristianizala a través da figura da Virxe, algo que xustificaría, ademais, a erección do santuario nun lugar de relixiosidade pagá próxima a un castro. Como recolle a asociación *O Colado do Vento* (2012: 18):

[...] a tradición non parecía distinguir entre a *moura* que alí moraba ou o burato onde nacera a virxe. Non se entendería o santuario sen a pedra, aínda hoxe visitada e venerada por moita xente.

O relato dos *Ibios*, ó igual que o da Virxe de Cadeiras, mostra unha tradición alterada nos seus significantes pero que non por iso deixa de reflectir a temática e o significado das narracións propias dos *mouros* e das *mouras*.¹¹ No caso da Virxe, as das *mouras* que acoden a unhas penas dotadas de diferentes significados simbólicos pola súa singularidade

11 Sen saírmos dos límites municipais de Sober contamos cun exemplo semellante na zona da Xabrega (Santo Estevo de Anllo) onde conta a lenda que na noite de San Xoán se vía unha capela no alto do Cotarro que so aparecía esa noite e que era cousa de *mouros* (O COLADO DO VENTO 2012: 12). Neste caso, o sincretismo non afectou á denominación da realidade simbólica, pero si á definición doutros elementos do relato, moi probablemente, un tesouro ou outra figura do imaxinario popular como a *galiña* e os *pitiños de ouro*.

morfolóxica á que se debe de engadir a máis que probable presenza de petróglifos. No referente ós *Ibios*, as dos *mouros* que se erixen como responsables dunhas construcións pretéritas que a poboación local considera como as propias dos primeiros habitantes da zona e que tratan de comprender e assimilar a través deste tipo de relatos.

Se ben a elección do significativo *Ibios*, non supón unha cristianización directa da lenda como no caso da *moura* de Cadeiras, si que implica unha alteración a través da cal se pretende eludir o emprego do termo pagán *mouros* ó tempo que, na nosa opinión, se desexa afondar na súa antigüidade co obxectivo de vinculala coa tradición bíblica de Noé.

CONCLUSIÓNS

As comunidades rurais que habitan nun determinado espazo interactúan co mesmo de maneira constante xa que del depende a súa subsistencia e del derivan todos os elementos que as definirán cultural, social e economicamente. A existencia nestes espazos de restos arqueolóxicos, como poden ser os casos da “Ibia” ou do “castro/vila” do Souto de Chanteiro, supoñen a creación dun elemento incomprensible e alleo ós que o campesiño trata de dar resposta e, na súa formulación, será precisamente onde se configuren os relatos do imaxinario de alteridade que conforman as lendas dos *mouros*.

Estas narracións, co tempo, poden experimentar modificacións como realidades culturais que son e, polo tanto, ir adoptando ou perdendo compoñentes conforme ás diferentes necesidades e ós cambios contextuais que afectan á poboación responsable de darlles vida. Neste sentido, o carácter oral da tradición na que se insiren favorece unha maior fragilidade dos mesmos e unha consecuenta facilidade para integrar sucesivas alteracións en comparación con outros bens culturais dotados da “eternidade” propia da escritura.

Non existen unhas regras que nos permitan determinar en que momentos e de que forma se producen esas redefinicións de significantes que afectan a unha determinada realidade simbólica. A variedade de relatos ou de maneiras de denominar conceptos que xiran en torno a un significado metafísico explícase, tal como dicía Lisón Tolosona (2012: 38), *porque é imposible a representación precisa do que é indescribible*. Cando nos referimos a accións ou a seres que, no fondo, non representan formas materiais, obxectivas e perceptibles por seren alusións que xiran sempre en torno a ideas e a concepcións simbólicas que se divulgan por vía oral, os suxeitos que as recollen e as transmiten, o normal é que vaian modificando o seu contido para adaptalas e facelas así máis comprensibles á realidade que se vive en cada momento. Eses cambios poden traducirse en variacións de todo tipo que poden ir dende meras alteracións de itinerarios ou de compoñentes do espazo no que transcorre a narración ata a propia denominación dos seus protagonistas como é o caso dos *Ibios* de Sober.

O importante é comprender que os cambios externos do imaxinario popular estiveron e estarán sempre presentes en todas as culturas, precisamente, porque a cultura é un elemento vivo e en constante proceso de redefinición e readaptación que incorpora elementos, recibe e presta ideas, asume e ramifica trazos, valores e denominacións.

Aínda así, sempre haberá unha esencia e un significado que perdurará, precisamente, aquel que xustifica a propia existencia da lenda ó constituír o elemento que lle confire sentido e razón de ser. No momento en que ese significado desaparece, a lenda, simplemente, comparte o seu destino.

No caso dos *Ibios* vimos como un imaxinario da alteridade tan xeral no territorio galego, pero tamén noutros ámbitos da península Ibérica e do conxunto de Europa, como o dos *mouros*, acaba adoptando unha aparente singularidade baixo a denominación dos *Ibios*, a incorporación dun elemento cristianizante a través da figura de Noé e doutros compoñentes vinculados coa economía local da zona como son as barcas fluviais.

O termo contraditorio de *mouros* dentro desa concepción bíblica da lenda debeu de favorecer a asimilación do significante *Ibios*, que sería ben acollido pola poboación local por transferirle a esta unha noción de antigüidade que os situaba como os primeiros habitantes da península. Ó fin e o cabo, Castro López (1929: 40) defendía a comezos do século XX a seguinte secuencia cronolóxica no poboamento da zona na que situaba ós *Iberos* como os primeiros oriúndos da rexión:

Todo induce a creer que, los iberos, levantaron los primeros castros, y, los celtas, los siguieron levantando según ocupaban el territorio, bautizando las cosas de este país con los mismos nombres del país que abandonaron al emigrar.

Os significantes, polo tanto, foron cambiaron ó longo do tempo nesta lenda ribeirense, pero o significado de vinculación duns restos arqueolóxicos que eran identificados como os pertencentes ós primeiros poboadores da zona e, polo tanto, con aqueles que introduciran todos os elementos que conformaban, tanto a súa paisaxe coma os seus recursos de subsistencia, perdurou.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO ROMERO, F. 1990-1991. “El barco de Dornas: notas sobre su origen y paralelos”, *Boletín Auriense*, 20-21, pp. 367-381.
- ALONSO ROMERO, F. 1991. “La barca de piedra de San Juan de La Misarela: características, paralelos y origen de una embarcación legendaria”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 39 (104), pp. 249-267.
- ALONSO ROMERO, F. 1998. “Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folklóre gallego con el de otras comunidades europeas”, *Anuario Brigantino*, 21, pp. 11-28.
- ÁLVAREZ MERAYO, I. 2007. *Catalogación e delimitación dos xacementos arqueolóxicos do Concello de Sober*. Lugo.
- 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.
- ARAÚXO, E. 1996. *Cinsa do vento. Libro da Ribeira Sacra*. Santiago de Compostela.
- ARES VÁZQUEZ, N. 2005. “Toponimia do concello de Sober”, *Lucensia*, 15 (31), pp. 245-280.
- ARIAS CUENLLAS, M. 1992. *Historia del Monasterio de San Julián de Samos*. Samos.

- BAPTISTA DE MAGALHÃES, I. 1998. *Embarcações Tradicionais: Em Busca de um Património Esquecido. Traditional boats: In search of a Forgotten Heritage*. Viana do Castelo.
- BASCOM, W. 1965. "The Forms of Folklore: Prose Narratives", *The Journal of American Folklore*, 78 (307), pp. 3-20.
- CASTRO LÓPEZ, R. 1929. *Reseña histórico descriptiva de la parroquia de Vilar de Ortelle y su comarca y los monumentos protohistóricos del partido de Monforte de Lemos con una relación de los principales santuarios, leyendas, supersticiones y otras curiosidades antiguas del país*. Monforte de Lemos.
- CELESTINO, S. (ed.). 1995. *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Jerez de la Frontera.
- CRiado BOADO, F. 1986. "Serpientes gallegas: madres contra rameras". En J. C. Bermejo Barrera (ed.). *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. II*. Madrid, pp. 241-274.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1974. *La vida de San Fructuoso de Braga*. Braga
- DIÉGUEZ, L. 1999. *Viaxe ás terras encantadas de Lemos*. Vigo.
- DURO PEÑA, E. 1977. *El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil*. Ourense
- ENRÍQUEZ RODRÍGUEZ, F. (coord.). 2002. *Pantón. A rota do románico na Ribeira Sacra*. Lugo.
- FERNÁNDEZ LLANO, E. 1977. *Descripción del término municipal de Sober*. Monforte de Lemos.
- FERNÁNDEZ PULPEIRO, J. C. 1998. *Sober, Lugo*. Lugo.
- FREÁN CAMPO, A. 2015. "El imaginario de la alteridad como fuente de conocimiento arqueológico e histórico. El caso del noroeste peninsular", *Gallaecia*, 34, pp. 249-276.
- FREIRE CAMANIEL, J. 1998. *El monacato en la Edad Media*. A Coruña.
- GALLEGO DOMÍNGUEZ, O. 1999. *As barcas e os barcos de pasaxe da provincia de Ourense no Antigo Réxime*. Ourense.
- GARCÍA DE CORTAZAR, J. A. 2012. *Historia religiosa del Occidente Medieval (Años 313-1464)*. Madrid.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1971. *El folklore en los castros gallegos*. Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1995. *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo.
- IGLESIAS ALMEIDA, E. 1988. *Notas históricas del Bajo Miño. Puertos, Barcas y Pesqueiras*. Tui.
- LISÓN TOLOSANA, C. 2012. *Teoría etnográfica de Galicia*. Madrid.
- LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Mouros, ánimas, demonios*. Madrid.
- LLINARES GARCÍA, M. 1990b. *Os mouros no imaxinario popular galego*. Santiago de Compostela.
- LORENZO FERNÁNDEZ, X. 1979. "Etnografía. Cultura material". En R. Otero Pedrayo (ed.). *Historia de Galiza. 2*. Madrid, pp. 9-739.
- MORLING, S. 1989. *Las embarcaciones tradicionales en Galicia*. Santiago de Compostela.
- O COLADO DO VENTO. 2009. *Un pouquiño de Tradición Oral no Concello de Sober (II)*. Monforte de Lemos.
- O COLADO DO VENTO. 2003. *Retallos dun País Ribeirao*. Sober.
- O COLADO DO VENTO. 2009. *Castros de Sober. Guía introdutoria*. Sober.
- O COLADO DO VENTO. 2012. *Un pouquiño de tradición oral no concello de Sober (III)*. Sober.
- O TRÍCOLE. 2002. *Un pouquiño de Tradición Oral no Concello de Sober*. Sober.
- OS ESTRALOXOS. 2001. *Lendas e Tradicións da Ribeira Sacra. Vilar de Ortelle. Pantón*. Pantón.
- PARAFITA, A. 2006. *A Mitología dos Mouros*. Porto.
- PEREYRA, A. 1982. *A Grande Ibia. Epopeia galega. Proto-historia de Galicia*. A Coruña
- PEREYRA, A. 1986. *Galicia, cuna de la Biblia*. A Coruña.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J. 2008. *Mosteiros de Galicia na Idade Media*. Ourense.
- PICORNELL BUENDÍA, M. R.; MELERO MARTÍNEZ, J. M. 2012. "Historia del cultivo de la vid y el vino; su expresión en la Biblia", *Ensayos*, 27, pp. 217-246.
- QUINTÍA PEREIRA, R. 2016. *Análise estrutural e simbólica do mito da moura*. Ourense.
- RISCO, V. 1927. "Da mitoloxía popular galega. Os mouros encantados", *Nós*, 43, pp. 10-15.
- RISCO, V. 1979. "Etnografía. Cultura Espiritual", en R. Otero Pedrayo. *Historia de Galiza. 1*. Madrid, pp. 255-777.

- RIVAS FERNÁNDEZ, J. C. 1978. “Los dos antiguos Portos fluviales de Orense: El Porto Auriense y el Porto Vello. Sus barcas, ermitas y caminos”, *Boletín Auriense*, 8, pp. 215-275.
- RODRÍGUEZ MEDELA, F. J.; GONZÁLEZ DÍEZ, G. 2001. *Ribeira Sacra Lucense*. Lugo.
- RODRÍGUEZ VILARIÑO, R. 1896. *Monforte: sus monumentos, leyendas y tradiciones*. Monforte de Lemos.
- SEGURA, S.; TORRES, U. 2011. *Las plantas en la Biblia*. Bilbao.
- SUÁREZ LÓPEZ, J. 2001. *Tesoros, Ayalgas y Chalgueiros. La fiebre del oro en Asturias*. Gijón.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. 2002. “Os mouros: notas sobre a permanencia do mito no folclore”, *Anuario Brigantino*, 25, pp. 39-62.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, X. M. 1997. “Os barqueiros na Ribeira Sacra. A desaparición dun modo de vida”, *Lucensia*, 15, pp. 313-324.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, X. M. 2001. “A cultura do viño na Ribeira Sacra. Aproximación á identidade dunha área natural e cultural”, *Raigame*, 14, pp. 33- 41.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, X. M. 2001. “Embarcacións fluviaais no país dos encoros”, *Lucensia*, 22, pp. 161-176.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, X. M. 2004. “Imaxinario do Miño”, *Ardentía*, 1, pp. 23-26.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, X. M. 2005. “As embarcacións fluviaais: do legado patrimonial a novos usos en activación”, *Ardentía*, 2, pp. 18-29.
- VV.AA. 2004. *A Ribeira Sacra: esencia de espiritualidade de Gaicia*. Santiago de Compostela.
- XANEIRO, X. E. 2009. *Ribeira Sacra: Biodiversidade e Historia*. Santiago de Compostela.