



FACULTADE DE FILOLOXÍA

GRAO EN LINGUA E LITERATURA GALEGAS

TRABALLO DE FIN DE GRAO

**A personaxe da *moura* na mitoloxía galega:
Análise desde unha perspectiva de xénero**

María del Mar López González

Titora: María Xesús Nogueira Pereira

Curso 2018/2019



FACULTADE DE FILOLOXÍA

GRAO EN LINGUA E LITERATURA GALEGAS

TRABALLO DE FIN DE GRAO

**A personaxe da *moura* na mitoloxía galega:
Análise desde unha perspectiva de xénero**

A handwritten signature in black ink, which appears to read 'María del Mar López González', is centered on the page.

María del Mar López González

Titora: María Xesús Nogueira Pereira

Curso 2018/2019

Índice

RESUMO	7
INTRODUCCIÓN	9
1. CUESTIÓN PREVIAS	11
1.1. CULTURA POPULAR E CULTURA POPULAR GALEGA	11
1.2. LENDAS POPULARES VS MITOS POPULARES.....	13
1.3. MITOLOXÍA POPULAR VS IMAXINARIO POPULAR	14
1.4. TERMINOLOXÍA EMPREGADA NA ACTUAL MONOGRAFÍA	16
2. OS MOUROS	16
2.1. OS MOUROS E AS TEORÍAS SOBRE A SÚA IDENTIDADE.....	16
2.2. OS MOUROS E AS SÚAS DENOMINACIÓNS	18
2.3. OS MOUROS E AS SÚAS CARACTERÍSTICAS.....	19
2.4. OS MOUROS E AS ACTIVIDADES QUE REALIZAN. TRATOS COS HUMANOS.....	20
2.4.1. OS MOUROS E AS ACTIVIDADES QUE REALIZAN	20
2.4.2. TRATOS COS HUMANOS	21
3. AS MOURAS.....	22
3.1. AS MOURAS E AS SÚAS DENOMINACIÓNS.....	22
3.2. AS MOURAS: CARACTERÍSTICAS, HÁBITAT, ACTIVIDADES, ENCONTROS COS HOMES, ETC.....	22
3.3. AS MOURAS E OS SEUS TRES ASPECTOS	24
3.4. ENCANTAMENTO DA MOURA	25
3.5. AS MOURAS E A SÚA RELACIÓN CON OUTRAS PERSONAXES DA LITERATURA DE TRADICIÓN ORAL GALEGA	25
4. CORPUS.....	26
5. A FIGURA MÍTICA DA MOURA DESDE UNHA PERSPECTIVA DE XÉNERO... 28	
5.1. ATRIBUTOS DA FIGURA MÍTICA DA MOURA	29
5.1.1. A MOURA E A ROCA, FUSO E TESOIRAS	29
5.1.2. A MOURA E A SÚA SEXUALIDADE PERIGOSA	30
5.1.2.1. A pel branca	31

5.1.2.2.	O cabelo e o peiteado	32
5.1.2.3.	O peite.....	33
5.1.2.4.	O baño.....	34
5.1.2.5.	O canto sedutor e o baile.....	34
5.1.3.	A MOURA E A SERPE	35
5.1.3.1.	Simbolismo da serpe	36
5.1.3.2.	A moura, a serpe e o leite	37
5.1.3.3.	A moura, a serpe e o cabelo	39
5.1.3.4.	A moura, a serpe, o pan e as flores	39
5.1.4.	A MOURA CONSTRUTORA DE MEGÁLITOS.....	44
5.1.5.	A MOURA CREADORA DA NATUREZA OU DA PAISAXE E A MOURA CIVILIZADORA	45
5.1.6.	A MOURA E OS ANIMAIS DOMÉSTICOS	46
5.1.6.1.	A moura e a galiña dos pitos de ouro	46
5.1.6.2.	A moura e os porcos.....	48
5.1.7.	A MOURA COMO TENDEIRA	49
5.1.8.	A MOURA COMO LAVANDEIRA	50
5.1.9.	A MOURA COMO VIRXE E SANTA.....	51
5.1.10.	TRÍADES DE MOURAS.....	52
5.2.	ESCATOLOXÍA DO MITO DA MOURA	53
5.2.1.	A MOURA ANTROPÓFAGA	53
5.2.2.	A MOURA COMO GUÍA PSICOPOMPO E COMO PORTEIRA DO INFRAMUNDO	54
5.2.3.	A MOURA E AS VIAXES AO ALÉN	54
5.2.4.	A VISIÓN DO OUTRO MUNDO: O OLLO MÁXICO PARA VER MOUROS E OUTROS ENCANTOS	55
5.2.5.	A MOURA E A NOITE DE SAN XOÁN.....	56
6.	<u>CONCLUSIÓNS</u>	57
7.	<u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	60
7.1.	CITAS BIBIOGRÁFICAS.....	60
7.2.	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	64
8.	<u>APÉNDICES DOCUMENTAIS</u>	67
MITO 1.....		67
MITO 2.....		67
MITO 3.....		67
MITO 4.....		67
MITO 5.....		67
MITO 6.....		68
MITO 7.....		68
MITO 8.....		68
MITO 9.....		69
MITO 10.....		69
MITO 11.....		69
MITO 12.....		69

MITO 13.....	70
MITO 14.....	70
MITO 15.....	70
MITO 16.....	71
MITO 17.....	71
MITO 18.....	71
MITO 19.....	72
MITO 20.....	72
MITO 21.....	72
MITO 22.....	73
MITO 23.....	73
MITO 24.....	73
MITO 25.....	73
MITO 26.....	74
MITO 27.....	74
MITO 28.....	74
MITO 29.....	75
MITO 30.....	75
MITO 31.....	76
MITO 32.....	76
MITO 33.....	76
MITO 34.....	76
MITO 35.....	77
MITO 36.....	77
MITO 37.....	77
MITO 38.....	77
MITO 39.....	78
MITO 40.....	78
MITO 41.....	78
MITO 42.....	78
MITO 43.....	78
MITO 44.....	79
MITO 45.....	79
MITO 46.....	80
MITO 47.....	80
MITO 48.....	80
MITO 49.....	80
MITO 50.....	81
MITO 51.....	81
MITO 52.....	81
MITO 53.....	83
MITO 54.....	83
MITO 55.....	84
MITO 56.....	84
MITO 57.....	85
MITO 58.....	85
MITO 59.....	85
MITO 60.....	86

MITO 61..... 86

Resumo



CUBRIR ESTE FORMULARIO ELECTRONICAMENTE

Formulario de delimitación de título e resumo Traballo de Fin de Grao curso 2018 / 2019

APELIDOS E NOME:	LÓPEZ GONZÁLEZ, MARÍA DEL MAR
GRAO EN:	GRAO EN LINGUA E LITERATURA GALEGAS
(NO CASO DE MODERNAS) MENCIÓN EN:	
TITOR/A:	NOGUEIRA PEREIRA, MARÍA XESÚS
LIÑA TEMÁTICA ASIGNADA:	LITERATURA CONTEMPORÁNEA



SOLICITO a aprobación do seguinte título e resumo:

Título: A personaxe da <i>moura</i> na mitoloxía galega : Análise desde unha perspectiva de xénero
Resumo [na lingua en que se vai redactar o TFG; entre 1000 e 2000 caracteres]: <p>A tradición oral é un vasto fenómeno de grande complexidade referido ao conxunto de manifestacións culturais que se transmite de xeración en xeración e que ten como papel esencial preservar os saberes, experiencias, prácticas, etc. considerados ancestrais, legándoos ás novas xeracións para súa sobrevivencia futura. Con relación á literatura de tradición oral e popular, chama a atención a aparición de estudos feitos desde unha perspectiva de xénero, fundamentalmente como consecuencia do xurdimento do movemento feminista nos anos 50 e 60 do século XX nos USA.</p> <p>A perspectiva de xénero trátase dunha metodoloxía analítica que xorde co fin de explicar as desigualdades entre homes e mulleres, situando o foco de atención na multiplicidade de identidades. Nas últimas décadas produciuse un grande avance nas ciencias sociais motivado pola inclusión dos estudos da muller como novo paradigma que debe ser estudado. Atendendo a estes avances, interéstanos a contribución que o enfoque de xénero ten na análise dos roles de xénero a partir dos contos infantís. Tomando como modelo estes traballos, na nosa investigación queremos achegar o noso gran de area na valoración da tradición oral, ofrecendo vías de investigación relativas á análise crítica, desde unha perspectiva de xénero, da figura feminina na mitoloxía galega de tradición oral, escollendo, para este fin, a personaxe da <i>moura</i>. Desa maneira, queremos investigar os diversos roles,</p>

SRA. DECANA DA FACULTADE DE FILOLOXÍA (Presidenta da Comisión de Títulos de Grao)

imaxes, modos de representación, etc. desta figura lendaria, partindo, como fonte primaria de información, do estudo dunha escolma de lendas galegas elaborada para tal finalidade. Para iso, aproveitaranse diversas fontes secundarias, como, por exemplo, o *Diccionario dos seres míticos galegos* de Antonio Reigosa, a *Guía da Galiza máxica, mítica e lendaria* de Vitor Vaqueiro, o *Diccionario del simbolismo animal* de Xosé Ramón Mariño, *Imágenes de la mujer y del hombre: símbolos de sexo, seducción, matrimonio y género* do mesmo autor, ou doutros moitos manuais.

Santiago de Compostela, 16 de outubro de 2018.

Sinatura do/a interesado/a 	Visto e prace (sinatura do/a titor/a) 	Aprobado pola Comisión de Títulos de Grao con data 16 NOV. 2018 Selo da Facultade de Filoloxía
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------



SRA. DECANA DA FACULTADE DE FILOLOXÍA (Presidenta da Comisión de Títulos de Grao)

Introdución

A tradición oral é un vasto fenómeno moi complexo referido a todo o conxunto de manifestacións culturais, que se transmite de xeración en xeración, e que pretende preservar os saberes, experiencias, prácticas, etc. ancestrais, legándoos ás novas xeracións para súa supervivencia futura. Este mecanismo existe desde que o ser humano é tal e comezou a utilizar a fala para comunicarse. A tradición oral considérase parte do patrimonio inmaterial das comunidades e engloba todo o corpo de coñecementos, codificado de xeito oral, que un pobo considera esencial, incluíndo, neste sentido, diversos tipos de expresións sobre realidades tan heteroxéneas como códigos éticos e morais, historia, institucións políticas, música, literatura (poesía, contos, mitos, lendas, textos sagrados...), etc. (Wikipedia, 2019a).

Canto ao folclore e, particularmente, á literatura de tradición oral e popular, Carme Oriol menciona que a aparición de estudos elaborados desde unha perspectiva de xénero sobre estes ámbitos, xorde, fundamentalmente, como consecuencia da eclosión do movemento feminista, nos anos 50 e 60 do século XX, nos USA (orixinal de Oriol, 2014; citado no web da *Asociación de Profesionales de la Narración Oral en España*, 2015).

A perspectiva de xénero é unha metodoloxía de análise que xorde co obxectivo de salientar e explicar as desigualdades entre homes e mulleres, situando o foco na multiplicidade de identidades. A orixe deste enfoque pode encontrarse no documento creado a partir da *Cuarta Conferencia sobre a Muller*, celebrada en Beijing en 1995, e que suscitou a aparición de diversas investigacións sobre o papel da muller desde esta metodoloxía, aínda que outras ópticas máis achegadas no tempo tamén envolven pesquisas sobre os homes e o masculino, e a súa análise desde o lesbianismo, o masculinismo ou a homosexualidade (Wikipedia, 2019b).

A perspectiva de xénero diríxese á investigación das construcións sociais e culturais consideradas propias de homes e mulleres, isto é, todo aquilo que determina o que significa *ser masculino* e *ser feminino*, tendo en conta o pano de fondo da desigualdade entre xéneros existente en todas as clases sociais (Wikipedia, 2019b). Tal como manifesta Susana Gamba nun artigo tirado do seu *Diccionario de Estudios de Género y Feminismos* (2007) e publicado no web de *Mujeres en Red*, o *masculino* e o *feminino* son nocións

creadas a través dunha relación mutua, histórica e cultural. Estes conceptos non concernen ao sexo das persoas, senón que refiren as formas de comportamento consideradas *masculinas e femininas*. Polo tanto, o xénero é unha noción global e transdisciplinaria que conforma un marco de análise que nos axuda a decodificar e traducir a orde social e cultural elaboradas en base ao sexo, en cada sociedade e momento históricos. As construcións históricas dos xéneros constitúen sistemas de poder sostidos por discursos hexemónicos difíciles de quebrar, que poden sinalar a existencia e permanencia de conflitos sociais. Estes conflitos axudaron a acabar coa idea de que o xénero e as relacións de xénero son construcións naturais e espontáneas. É interesante salientar que a noción de xénero, como elemento de análise social, representa unha das achegas máis importantes do feminismo contemporáneo (orixinal de Gamba, 2007; citado en *Mujeres en Red*, 2008)

Nas últimas décadas produciuse un grande avance nas chamadas *ciencias sociais*, debido á incorporación dos estudos da muller como un novo paradigma que debe atenderse (orixinal de Gamba, 2007; citado en *Mujeres en Red*, 2008). Tendo en conta estes avances, chama a atención a contribución do enfoque de xénero na análise dos roles de xénero a partir dos contos infantís. Ana M^a de Haro (2012) explica que se teñen elaborado investigacións sobre a presenza de roles diferenciados segundo o sexo nestes produtos infantís, cuxa transmisión afonda na permanencia e no reforzamento dos estereotipos de xénero, dunha maneira oculta, pois boa parte do público a que estes contos van dirixidos –as crianzas– se atopa desarmado perante os seus contidos ideolóxicos (2012, p. 86). Relacionado con isto, nos últimos anos téñense escrito libros infantís que constitúen auténticas alternativas ao presentaren argumentos novidosos que avanza na ruptura destes roles.

Recapitulando, no presente traballo pretendemos achegar o noso gran de area para a valorización da tradición oral e popular, fenómeno aínda vivo e tantas veces esquecido e denostado pola crítica e os estudos académicos, ofrecendo vías de investigación diferentes, relativas, no noso caso, á análise crítica desde unha perspectiva de xénero da figura da moura na mitoloxía popular galega. Desesta forma, investigaremos o simbolismo desta personaxe mítica e as súas respectivas facetas, utilizando a óptica de xénero e botando man dun corpus de mitos populares escollido para tal fin. Por outro lado, este traballo serve, indirectamente, para deixar constancia de que tamén podemos atopar roles

de xénero na nosa mitoloxía popular, ao igual que os encontraron, previamente, outros investigadores nos contos infantís.

1. Cuestións previas

Antes de pasar ao desenvolvemento do traballo, é obrigado facermos unha reflexión sobre diferentes conceptos que se empregarán nesta investigación. Referímonos a cuestións terminolóxicas como é o caso de *cultura popular*, *cultura popular galega*, *lendas vs mitos populares*, *imaxinario popular vs mitoloxía popular*, etc. Alén diso, xa non é só cuestión de que esta nomenclatura apareza no corrente estudo, senón que resulta fundamental expola e describila para podermos delimitar e encadrar o noso ámbito de investigación.

1.1. Cultura popular e cultura popular galega

Como menciona Xosé R. Mariño na introdución á súa obra *Leyendas, mitos y creencias de Galicia*, a cultura tradicional galega difire moito da propia doutras comunidades e nacións do estado español nalgúns aspectos, en especial, en relación ao tipo de asentamentos, da morfoloxía agraria e da arquitectura, nos que se percibe o influxo do medio xeográfico. Porén, no dominio da literatura popular, das crenzas e das festas, imporíanse as semellanzas. Nese sentido, a cultura galega sería unha variación da española e tamén da europea, sobre todo, da europea de tradición católica (2008, p. 7).

Pensamos que sería preciso matizar, nos tempos que corren, as asercións que continúan a ligar Galiza a un suposto conservadorismo ou atraso, cultural, económico, e social e que podemos enxergar en diferentes treitos da introdución deste investigador (2008, pp. 7-8). Para nós, este hipotético atraso constitúe un dos tópicos desenvolvidos dentro do subcampo do galeguismo e/ou nacionalismo galego históricos e que xa foron postos en dúbida por algúns investigadores nos últimos anos, como, por exemplo, polo historiador Isidro Dubert na súa obra *Historia das Historias de Galicia* (2016), onde colaboraron diversos investigadores coas súas correspondentes achegas.

Na súa introdución, Mariño (2008) tamén fala de *cultura popular*. A este respecto, resultan esclarecedoras as reflexións que María del Mar Llinares plasmou na introdución

ao seu libro *Mouros, ánimas, demonios* (1990). Antes de máis, debemos anotar que esta historiadora delimita o que se coñece como *cultura popular* ou *cultura tradicional*. Na palestra que ofreceu no marco das *V Xornadas de Literatura de Tradición Oral* en Lugo, recollidas posteriormente nas actas (2012) correspondentes, a autora expón que, cando se fala de *cultura popular*, referímonos a un tempo pasado, a un modo de vida en extinción que chegaría até as décadas de 60-70 do século XX (2012, p. 61). Llinares sinala que a expresión *cultura popular* tal vez non sexa adecuada para definir un fenómeno tan complexo, porén avoga polo uso desta terminoloxía por diversas razóns. Antes de explicalas, deberíamos reflectir que entende a autora:

lo fundamental para la definición de la cultura popular no es ella misma [...]. Lo fundamental es que exista otra cultura, la *Cultura* por definición, que califique a las otras posibles culturas que existan en su ámbito de acción. Y esta *Cultura* tiene que ser, [...] por definición, dominante. Tiene que ejercer un poder sobre las demás culturas, poder que es el que le permite ser agente calificador y no paciente calificado (1990, p.38).

Llinares defende, polo tanto, que só podemos falar de cultura popular cando existe unha outra cultura, neste caso a *Cultura* (en maiúscula) ou erudita, que a domina e a destrúe ou deteriora. A cultura popular sería, xa que logo, una cultura de carácter subalterna ou dominada (1990, p. 39).

Entre as razóns polas que Llinares conserva a denominación de *cultura popular*, mantendo intacto o adxectivo *popular*, fronte a outra terminoloxía, están as consideracións de esta resultar máis cómoda, por ser a expresión máis usada, e, por outro lado, a máis axeitada “para denominar estas culturas que en el ámbito europeo son expresión de los grupos de campesinos o poblaciones rurales que se han mantenido un poco al margen de la vida ciudadana y de los circuitos económicos de mercado” (1990, p. 39).

Para clarificar o concepto de *cultura popular*, a investigadora apóiase na clasificación que a antropóloga María D. Juliano (1986) elabora sobre os fenómenos culturais que acontecen nunha mesma sociedade e que atende a tres tipos de cultura: cultura oficial ou dominante; cultura de masas e cultura popular (citado en Llinares, 1990, pp. 39-40). Llinares introduce o que entende como *cultura popular galega* no terceiro nivel da clasificación. Segundo esta autora:

Los poseedores-actores-creadores de esta cultura popular gallega se definen a sí mismos [...] como <<ignorantes>>, y asumen la definición menospreciante que de ellos ofrece la cultura dominante [...]. Además, procuran asimilar la cultura dominante, aunque lo más normal es que pasen a una cultura de masas: los jóvenes rechazan las enseñanzas tradicionales, rechazo que se ve favorecido por la ruptura de los medios de transmisión: nuevos sitios de diversión ajenos al grupo enculturador, medios de comunicación que transmiten la cultura dominante, etc. (1990, p.41)

Hai que ter en conta que a cultura popular galega non se debe estudar illadamente, pois “es evidente que se encuentra inscrita en un ámbito cultural que la domina y que le influye, y que además está contribuyendo a su progresiva destrucción” (Llinares, 1990, p. 41). Deses forma, existen continuadas interrelacións entre a cultura dominante e a dominada e influencias mutuas que van mudando o cerne de cada unha delas. Para exemplificar este tipo de interrelacións, a autora acode á análise do mito da Raíña Lupa (1990, pp. 57-73), exemplo privilexiado desta clase de relacións (1990, p. 57).

Polo tanto, reparemos en que, cando falamos de *cultura popular galega*, non estamos perante un tipo de cultura homoxénea, senón ante o produto dunha sociedade en proceso de mudanza ou deterioro. Falamos dunha sociedade que fai parte da complexidade das sociedades avanzadas, recibindo influencias dunha cultura distinta e dominante desde hai moitísimo tempo, de modo que esta confusión xa se reflicte nela (1990, p. 11-12).

1.2. Lendas populares vs Mitos populares

Outros conceptos que interesan pola temática da presente investigación son os referidos ás lendas e aos mitos populares. Sábese que moitas lendas e mitos populares da nosa xeografía relaciónanse con xacementos arqueolóxicos. De feito, no noso traballo, ao tratarmos as figuras míticas do *mouro* e *moura*, veremos esta relación de xeito explícito. Porén, nas reflexións do investigador Buenaventura Aparicio Casado, expostas no seu volume titulado *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos*, vemos que habería que diferenciar entre as nocións de *lenda* e *mito*. Segundo Casado, “las llamadas leyendas castreñas, probablemente, ni son leyendas ni son castreñas. No son leyendas porque es opinión [...] admitida que toda leyenda guarda relación [...] con una cierta visión histórica del pasado, nexo que no se aprecia en los relatos gallegos sobre yacimientos arqueológicos [...]” (1999, p. 319). Por outra banda, tampouco lle parece correcto o uso do termo cualificativo *castrexo* xa que:

aceptar esta denominación supondría reconocer la existencia de un tipo específico de narraciones centrado [...] en los castros, cuando lo que constatamos [...] es la presencia [...] de relatos que hacen referencia, [...] tanto a manifestaciones de cultura (grabados rupestres, mámoas y castros) como a determinados elementos naturales de características singulares (rocas, cuevas, pozos, fuentes, etc.) Lo correcto [...] sería hablar de mitos en castros, en *mámoas*, en fuentes, etc. Pero, dado lo engorroso de esta sistematización, proponemos [...] denominar a todo este imaginario popular como Folklore de *mouros* (1999, p.319).

Fronte a outras terminoloxías, para Casado, todo o folclore referido a xacementos arqueolóxicos está constituído por mitos populares, remarcando, o de *populares*. E é que “no encontramos en Galicia una mitología al estilo de la griega, porque siendo la gallega de filiación [...] popular, no dará lugar a ninguna cosmogonía o teogonía” (1999, p. 319). Polo tanto, Casado mostra a mesma opinión que o antropólogo Xosé M. González Reboredo (1983) e defende que este tipo de relatos son mitos.

Como sabemos, os mitos son creados por cada sociedade, que “construye interpretaciones sobre su medio ecológico, así como su realidad social. La elaboración mítica [...] intenta [...] justificar, racionalizar y legitimar los datos socioculturales. El mito nunca es arbitrario, sino que posee su propia lógica” (Casado, 1999, p. 320). Nesa perspectiva, a pesar de que existan universais míticos, que certamente existen, tamén resulta necesario estudar o mito dentro do seu contexto cultural, esquecendo todas as nosas “teorías, ideas preconcebidas y prejuicios” (Casado, 1999, p. 320) para sermos capaces de “captar las coordenadas mentales de la sociedad que lo gestó (Casado, 1999, p. 320).

Nunha liña parecida situamos as reflexións sobre *mito* que expuxo o antropólogo Rafael Quintía na súa obra *Análise estrutural e simbólica do mito da moura* (2016), volume que será utilizado, tamén, na elaboración do noso discurso.

1.3. Mitoloxía popular vs Imaxinario popular

Partindo das ideas de Casado e Quintía, falaremos da existencia dunha *mitoloxía popular*. Este punto de vista contrasta coas opinións de Llinares xa que, para o seu libro de 1990, prefire optar pola denominación *imaxinario popular*, no canto doutra nomenclatura como *mitoloxía popular*, *simbolismo popular*, *pensamento mítico*, *imaxinación simbólica*, *mentalidade arcaica* ou *primitiva*, etc. Os motivos polos que

utiliza *imaxinario popular* son variados. A respecto do *imaxinario*, a historiadora ofrece a seguinte definición:

lo imaxinario de una cultura es el resultado de la acción ejercida por los mecanismos del pensamiento simbólico sobre lo real, acción que es más que nada afectiva y que supone organizar el mundo, la vida y la muerte del grupo, etc., en un todo coherente. Esta organización se efectúa a través de símbolos que relacionan entre sí los distintos campos de lo real y permiten superar las contradicciones o identificar términos opuestos (1990, p.36).

Llinares comprende o *imaxinario popular* de xeito colectivo, o que sería comparábel coa mitoloxía e, alén diso, constituiría para ela o *pensamento simbólico*, isto é, o pensamento contrario ao racional ou empírico-obxectivo. Ademais, a denominación de *imaxinario popular* ficaría menos limitada, ao usala cun sentido máis amplo, pois, no seu traballo de 1990, trata aspectos que transcenden a mitoloxía xa que emprega outros materiais populares como contos, cancións, refráns, etc... (1990, p. 11).

Aínda que Llinares (1990) defendese o uso de *imaxinario popular* polas razóns sinaladas, tampouco se opón á utilización de *mitoloxía popular*, pois é a expresión que emprega na súa palestra incluída nas actas (2012) das xornadas referidas con anterioridade. Na súa colaboración sinala:

O feito de utilizar a expresión ‘mitoloxía popular’ ten que ver [...] coa necesidade de non recorrer a expresións como ‘supersticións’, que ten unha carga negativa moi forte, como ‘folclore’, que remite a contidos [...] descontextualizados, ou ás indefinidas ‘crenzas’ ou ‘lendas’ (2012, p.62).

Sería de interese mencionar que foron Vicente Risco e a Xeración Nós os primeiros en recoller a nosa mitoloxía popular usando os criterios científicos da antropoloxía europea da época. Aínda así, caeron no erro de compilar e tratar os mitos dun xeito illado e descontextualizado, contribuíndo a fosilizar estes relatos (Llinares, 2012, p. 64). No entanto, resultan moi valiosas as reflexións de Risco sobre a mitoloxía popular galega e cómpre sinalar que foi un dos primeiros estudosos dos mitos de mouros a través do seu artigo intitulado “Da mitoloxía popular galega: os mouros encantados”, publicado na revista *Nós* en 1927, e do que partirían posteriormente outros estudos.

1.4. Terminoloxía empregada na actual monografía

Neste traballo utilizaremos a terminoloxía de *cultura popular (galega)* tal como é usada por Llinares, porque nos parece a máis acaída para a nosa investigación, ao baseármonos na análise dunha parte da nosa mitoloxía popular referente á figura mítica da *moura*. En consecuencia, atenderemos a un produto dunha cultura subalterna campesiño-mariñeira de economía preindustrial que se expresa, en especial, en galego e que está sometida por unha cultura dominante, de carácter católico, e vehiculizada en castelán. Xa que logo, contactaremos cunha cultura de tipo local, desvalorizada e sen poder de decisión, baseada nas relacións cara a cara e cun certo nivel de organización propia aínda que influenciada e manipulada pola cultura oficial.

Por outro lado, a noción que mellor se acomoda ao noso traballo sería a de *mito popular*, proposta por Casado e Quintía. Analizaremos mitos, isto é produtos de creación colectiva, construídos polos pobos para interpretar o seu medio ecolóxico e a súa realidade social. Polo tanto, enfrontarémonos a relatos orais que terán as peculiaridades desta modalidade de linguaxe e da marca da creación grupal, mais tamén individual, podendo chegar a encontrar variantes para un mesmo produto, circunstancia que non admira, se entendemos que o individuo tamén crea, modifica, conta e pon en circulación producións diferentes. Ademais, tentaremos desvendar o simbolismo que os mitos de *mouras* utilizan e que os configuran dun xeito particular e distintivo.

Finalmente, avogamos polo uso de *mitoloxía popular (galega)* reflectido por Casado ou Quintía, e rexeitamos a expresión de *imaxinario* defendida por Llinares (1990). As razóns para a nosa escolla radican en que a primeira nomenclatura está máis estendida e é máis coñecida que a de Llinares e, doutra parte, nós imos unicamente tratar material mítico sen entrar noutros produtos populares.

2. Os mouros

2.1. Os mouros e as teorías sobre a súa identidade

Llinares sinala no seu traballo titulado *Os mouros no imaxinario popular*, publicado por *El Correo Gallego*, que “os mouros son o paradigma dos habitantes de

certos lugares da xeografía galega que se caracterizan por presentaren sinais clasificados como de actividade cultural, sexa esta [...] real (castros, canteiras, mámoas) ou imaxinaria (marcas de erosión, penedos furados ou de extrañas formas)” (1992, p. 7).

Quintía completa esta definición engadindo que os mouros constitúen unha “raza mítica” (2016, p. 19) e “son considerados, na sociedade rural, os antigos poboadores do noso territorio, pero non os devanceiros” (2016, p. 21). Tamén menciona que “o mundo da mourindade é [...] subterráneo. Os mouros habitan baixo a croa dos castros, nas mámoas, nas covas” (2016, p. 22). Segundo o *Diccionario dos seres míticos galegos* –en adiante denominado polas súas siglas, *DSMG*–, elaborado por Antonio Reigosa, Xosé Miranda e Xoán R. Cuba, os mouros serían os construtores dos castros, mámoas, castelos, petróglifos, penedos, covas, etc., isto é, un pobo máxico que hoxe vive baixo a terra, mais que no pasado conformou a *Mourindade* (2008, p. 171), ou nación encantada dos mouros (2008, p. 171).

Existen moitas teorías sobre a orixe dos mouros que non trataremos, mais diremos que concordamos coas reflexións máis actuais do campo da antropoloxía cultural, no que se encontrarían as teorías de Llinares e de Quintía, entre outros. Para a primeira, os mouros non serían nada en si mesmo, mais unha construción para expresar simbolicamente conceptos que preocupan a sociedade rural galega. Os mouros constitúen o paradigma do *outro*, manifestando, paradoxalmente, as características do humano e do non humano, as particularidades do mundo rural galego e os temas que resultan conflitivos e preocupantes para el (citado en Casado, 1999, p. 330).

Llinares rexeita a lectura que realiza o antropólogo Reboredo sobre o mouro, porque este autor o considera como simbolización extrema do *non campesiño*. Para ela, o *non campesiño* non se percibe como pagán, nin como posuidor de poderes máxicos (citado en Casado, 1999, p. 331) e, ademais, unha das características das mitoloxías é “expresar las inquietudes de la propia sociedad que las crea” (Llinares, 1990, p. 86). “Por lo tanto, los mouros no pueden expresar nada ajeno al mundo campesino gallego, sino [...] lo que le es peculiar” (Llinares, 1990, p. 86).

Para Quintía, os mouros non serían só a lembranza deses primeiros poboadores, senón unha construción cultural e simbólica da sociedade popular galega para poder explicar o

pasado testemuñado por eses restos arqueolóxicos (2016, pp. 10-11). Os mouros serven para definirmos a nós mesmos, “grazas a un proceso de alteridade, de confrontación de valores e representacións opostas” (Quintía, 2016, p. 10). En opinión de Casado, o recurso de definirmos mediante a contraposición reforza a nosa propia identidade (1999, p. 385). “Os mouros tamén nos axudan a ordena-lo noso territorio, a distingui-lo que é cultural do que é natural, a separa-los espazos habitados –onde facemos a vida cotiá– daqueles outros espazos que non son o noso hábitat habitual” (Quintía, 2016, p 10).

Gustaríanos dicir que non concordamos coa visión de Reboredo, que considerou os mouros unha “raza” estranxeira, isto é, mouros históricos, ou, en xeral, árabes. A maioría dos historiadores e etnógrafos galegos concorda en que non se pode recoñecer nos mouros encantados os chamados mouros históricos. Só se darían certas coincidencias puntuais: o seu nome, o feito de non seren cristiáns, a cor da súa pel que é negra ou escura, e a particularidade de que os mouros de Marrocos se lembren e falen cos campesiños galegos, que van a África desenvolver as súas obrigas militares, dos seus antepasados, os mouros galaicos, nalgúns relatos de mouros encantados (Casado, 1999, p. 332). Algún autor como Quintía descarta esta correspondencia cando fala das semellanzas entre os mitos galegos de mouros e os que encontramos noutras latitudes europeas onde non existiu un proceso de aculturación musulmá (2016, p. 21).

2.2. Os mouros e as súas denominacións

Estes seres poden recibir variados nomes en toda Galiza. Así, son coñecidos tamén como *xentiles*, *xigantes*, *carlistas*, *franceses*, *romanos*, *vikingos*, *celtas*, *soldados*, *fenicios*, *cartaxineses*, *sarracenos*, *negros*, *forasteiros*, *fauciosos*, *primitivos*, *árabes*, *indios*, ou mesmo, *encantos* ou *señores*. Nós engadiríamos os nomes de *cabaleiros* e *señoritos*. No entanto, a designación máis xeral é a de *mouros* (Llinares, 1992, p. 7) e por iso será a que usemos no noso traballo.

É preciso termos coidado coa expresión *encanto*. Esta denominación é moi xeral e pode designar moi diversos tipos. En primeiro lugar, con esta palabra podemos referirmos a seres encantados, identificábeis, neste caso, cos mouros e mouras, e que, polo xeral, gardan un tesouro. En segundo lugar, *encanto* pode aludir ao propio tesouro que está encantado. En terceiro lugar, tamén designa calquera obxecto, persoa ou animal que, ao

desencantalo, se converte en ouro. Xa por último, unha figura especial é a galiña acompañada de pitos. Esta imaxe pode ser un simple *encanto*, mais tamén o sinal da existencia dun tesouro ou mesmo o propio tesouro encantado (Llinares, 1992, p. 29).

2.3. Os mouros e as súas características

Dise, polo tanto, que os mouros eran máxicos ou estaban encantados e que constituían unha raza distinta do campesiñado (Llinares, 1990, p. 78). A distinción entre humanos e mouros realízase mediante oposicións (Llinares, 1992, p. 8). Quintía di que “nós somos os cristiáns, eles son os xentís. Nós somos a xente, eles son os mouros. Eles, a diferenza de nós, saen de noite e dormen de día, viven debaixo da terra, debaixo da auga, dentro das rochas, en covas e en casas e pazos baixo os outeiros, mentres nós vivimos na superficie” (2016, p. 21). Trátase dunha maneira de construír a súa identidade por alteridade ou oposición (Quintía, 2016, p. 21). Porén, unha vez que analizamos os mitos, as cousas non son tan categóricas. Hai narracións que contradín a definición dos mouros como non cristiáns. Outras veces, ollaremos equivalencias explícitas de mouros-cristiáns no sentido de seren persoas (Llinares, 1992, p. 9).

Como seres máxicos, os mouros están dotados de poderes excepcionais e dunha forza descomunal, tal como recolle a *Guía da Galiza máxica* de Vitor Vaqueiro (1998, p. 139). E é que as enormes pedras dos monumentos megalíticos só podían ser obra de seres sobrenaturais con grande forza física, como refire Fernando Alonso nun artigo publicado na revista *Anuario Brigantino* (1998, p. 11). Alén diso, no *DSMG* afirmase que os mouros adoitan ser negros. Esta cor negra ou terrosa sería simbólica e derivaría do feito de eles seren subterráneos. Porén, non debemos ser tan taxativos, pois, ás veces, son brancos. Nestes casos, os mouros poderían ser unha simple transposición das mouras, xa que estas son brancas (Reigosa *et alii*, 2008, pp. 90-91). Por outro lado, os mouros e, sobre todo, as mouras, poden ser antropófagas, nos seus trazos máis negativos na relación cos veciños humanos (Vaqueiro, 1998, p. 141). Ademais, estes entes míticos son invisíbeis (Reigosa *et alii*, 2008, p. 172). Para poder velos, debemos usar a untura dos encantos (Reigosa *et alii*, 2008, p. 172). Os mouros poden mudar de aparencia física tomando a forma, sobre todo, de animais. Os mouros acostuman converterse en lagartos mentres que as mouras en serpes (Vaqueiro, 1998, p. 140). Canto a isto último, desvendaremos a simboloxía animal no apartado 5.1.3.

Estes seres son donos de inmensas fortunas. Ao contrario do que ocorre co pobo campesiño, afeito a esforzarse pola súa supervivencia, os mouros posúen impresionantes tesouros –case sempre encantados. Os seus obxectos cotiáns como grades, arados, carros e mesmo bois e outros animais son de ouro. Mesmo teñen galiñas encantadas que crían pitos de ouro (Quintía, 2016, p. 22).

En definitiva, a distinción entre mouros e seres humanos enfócase en tres aspectos: na súa distinta natureza, no seu particular estado (encantamento) e na súa diferente condición (teñen grandes fortunas). Pola contra, os parecidos encontrámoslos no ámbito das actividades diarias, nalgunhas prácticas relixiosas e no terreo lúdico e festivo (Casado, 1999, p. 336).

2.4. Os mouros e as actividades que realizan. Tratos cos humanos

2.4.1. Os mouros e as actividades que realizan

Os mouros teñen as mesmas necesidades que os humanos en bebida, comida, vestido, diversión. A pesar de posuíren riquezas, precisan traballar para vivir (Quintía, 2016, p. 21). Desenvolven múltiples tarefas que podemos clasificar en tres grupos:

- **Construtores:** construíron os castros e os túneles e covas que comunican os lugares en que moran ou que visitan. Traballaron as pedras dos montes, orixinando as denominadas *bañeiras*, *berces*, *fornos*, e que son, en realidade, resultado da erosión. É obrigado mencionar que as mámoas son especialidade das mouras (Llinares, 1992, p. 14).
- **Gardiáns de tesouros:** actividade dos mouros, mais, sobre todo, das mouras (Llinares, 1992, p. 15).
- **Actividades parecidas ás humanas:** desempeñan tarefas relacionadas coa vida cotiá que non se diferencian moito das realizadas polos campesiños (Llinares, 1992, p. 16). Así, Mariño afirma nun artigo publicado na revista *Grial*, que os mouros van ao muíño e mallan (2000, p. 565), non acostuman traballar a terra e

pescan nos ríos (Quintía, 2016, p. 22), etc. mentres que as mouras cociñan, collen auga, fían, lavan a roupa e coidan animais domésticos [porcos e galiñas] (Mariño, 2000, p. 565). Cando as mouras van dar a luz, é común que chamen unha parteira humana para que as asista (Llinares, 1992, p. 18). Non obstante, “os mouros tamén se divirten, fan música [...]; incluso as mouras adoitan ir ó baile, á festa ou ó fiadeiro” (Quintía, 2016, p. 22), etc...

2.4.2. Tratos cos humanos

Os mouros posúen poderes extraordinarios e riquezas, mais tamén carencias, sobre todo de alimentos, que tentan solucionar mediante o trato cos humanos. O seu estado de encantamento e vida subterránea serían motivos polos que se viron obrigados a relacionarse cos seus veciños (Casado, 1999, p. 335). Desa forma, demandan favores aos humanos que pagan con tesouros ou tamén obsequian con riquezas, a cambio do cumprimento dun trato ou servizo e do silencio do contratante (Quintía, 2016, p. 22). Os mouros sempre requiren discreción e gardar o segredo sobre o trato. En ocasións, piden dominar a curiosidade e non ver o concedido como pago até chegar a casa (Casado, 1999, p. 338), caso contrario o recibido converterase en carbón ou excrementos (Llinares, 1992, p. 23). Os mouros sempre cumpren coa súa parte, mais os humanos non, co que a relación rompe e pode haber castigos ou desgrazas infrinxidos ao humano pola transgresión do acordo (Quintía, 2016, p. 22). O incumprimento consiste, case sempre, en que o humano conta o segredo da relación que mantén co mouro (Llinares, 1992, p. 23). Na ruptura da relación, a muller ten un papel salientábel e negativo, xa que a súa curiosidade resulta irresistible e é a causa de que o seu home quebre o pacto (Casado, 1999, p. 338). O resultado da ruptura varía e pode ir desde o fin da achega de riquezas por parte do mouro/a, pasando pola transformación de estas en carbón ou excrementos, até mesmo a morte [ou asasinato] do humano que incumpre o trato (Llinares, 1992, p. 23).

En xeral, a relación dos mouros cos humanos non é de confronto, senón, máis ben, de coexistencia, con tendencia a realizar favores recíprocos e á protección dos máis desvalidos (Vaqueiro, 1998, p. 141). Son moitos os exemplos en que o trato entre mouro e humano resulta positivo para ambas as partes. Porén, tamén existen outros en que se fai evidente a conflictividade e crueldade extrema dos mouros (Casado, 1999, p. 337). Esta relación contraditoria é manifestada a través de relatos antitéticos (Casado, 1999, p. 338).

Así, pois, a convivencia é de comenencia, da que poder tirar proveito mutuo (Casado, 1999, p. 385). Aos humanos interésanlles as riquezas destes seres, o que expresa unha “preocupación por la pobreza, contemplada como una amenaza y [...] una sobrevaloración de la riqueza” (Casado, 1999, p. 384). Encontramos tamén relacionada con esta cuestión “la relevancia que se concede a los alimentos. El cerdo –verdadera despensa para el campesino– es protagonista muy destacado” (Casado, 1999, p. 384). Na mesma liña de análise sitúase o antropólogo Reboredo, quen afirma que “a abundancia de historias de tesouros se corresponde cunha sociedade galega [...] na que unha economía de subsistencia [...] xera unha psicose de riqueza e benestar” (1993, p. 159). Neste sentido, interesan as investigacións do antropólogo americano George M. Foster, que enunciou a “imaxe do ben limitado” (Reboredo, 1993, p. 159-160).

3. As mouras

3.1. As mouras e as súas denominacións

As mouras tamén poden recibir nomes variados. Así, son coñecidas como *donas*, *mozas*, *mulleres*, *señoras*, *señoritas*, *madamas*, *encantos*, *princesas*, *raíñas* (Reigosa *et alii*, 2008, p. 170), *doncelas* e *vellas* (Casado, 1999, p. 341). Porén, a denominación máis xenérica é a de *mouras* (Llinares, 1992, p. 39) e será a que usaremos. Novamente, non debemos esquecer o relativo á designación de *encanto*, xa visto no punto 2.2 deste traballo.

Como Llinares fixo na súa obra (1990, p. 137), a seguir só iremos tratar os aspectos exclusivos das mouras, mentres que aqueles elementos que comparten cos mouros fican no apartado 2.

3.2. As mouras: características, hábitat, actividades, encontros cos homes, etc.

Hai autores que clasifican as mouras dentro do folclore de mouros, caso de Casado (1999, p. 340) ou Llinares (1990, p. 137). Porén, do punto de vista de Quintía unha cousa é o mito dos mouros e outra o das mouras, por moito que nos relatos estas se representen

como mulleres dos mouros, ou compartan espazos, comportamentos e atributos (2016, p. 11) con eles. Mouros e mouras responden a esquemas e orixes distintos e a mitos diferentes (Quintía, 2016, p. 248). Para este autor, a figura da moura é anterior á do mouro e conserva trazos máis arcaizantes, algúns dos cales a relacionan con antigas deidades femininas da natureza ou destino (2016, p. 11). Nós concordamos coa visión deste investigador.

“As mouras [...] son mulleres encantadas” (Quintía, 2016, p. 39), unha das figuras “que máis destaca dentro do imaxinario galego” (Llinares, 1992, p. 39). Son o “paradigma da muller dentro da cultura popular galega” (Llinares, 1992, p. 39). Caracterízanse por seren moi fermosas e posuír cabelo louro, que acostuman peitear, pel branca e meixelas encarnadas. Hai algún caso de moura negra, porén, resulta moi excepcional (Reigosa *et alii*, 2008, pp. 170-171). Son o modelo de beleza feminina (Llinares, 1992, p. 39) para os galegos. Resultan sensuais e sedutoras e a súa elección para o matrimonio pode ser arriscada (Llinares, 1992, p. 40).

A figura da moura é moi complexa e nela a cultura popular galega proxectou tanto o que pensa que debe ser a muller, como o que non debe ser, e o que o home teme dela: o seu poder máxico e de sedución, a súa sexualidade activa e non controlada a través do matrimonio e do sometemento sexual (Llinares, 1992, p. 67).

Viven en fontes, pozas, ríos, fervenzas, penedos, castros, mámoas, petróglifos, etc., (Quintía, 2016, pp. 39-40), isto é en paraxes naturais ou artificiais de grande carga simbólica (Quintía, 2016, p. 105). En moitos mitos, as mouras aparecen ligadas á auga. Peitéanse ao pé das fontes, báñanse nelas, saen delas ante o seu posíbel desencantador. Os ríos tamén son o seu hábitat, alén das covas. Ademais, nalgún caso, xorden nunha ponte ou á beira dun camiño. Así mesmo, poden aparecer no monte (Llinares, 1990, pp. 121-122).

Por outro lado, teñen unha forza sobrenatural, pois son as construtoras dos megálitos, fortalezas, pedras figurativas que levan sobre a súa cabeza (Quintía, 2016, p. 40). Ademais, son laboriosas: lavan, tecen, fían, gardan tesouros, sacan obxectos máxicos de ouro e póñenos a asollar; por veces ceban gando, como os porcos dos veciños, en troco

dalgunha cousa e agasallan co seu ouro que non debe ser visto / contado [até chegar a casa] senón convértese en carbón, excrementos, etc. (Reigosa *et alii*, 2008, pp. 170-171).

Poden ser antropófagas e comer nenos (Reigosa *et alii*, 2008, p. 171), mais, sobre todo, nenas, aos e ás que raptan previamente.

De acordo con Quintía e Llinares, nos seus encontros cos homes, as mouras poden tomar a forma dunha horríbel serpe que pide un ou varios bicos, ser ferida, ou arrancarlle unha flor que leva na boca, para seren desencantadas (2016, p. 40) (1992, p. 40). Alén diso, son comúns os mitos nos que pide favores a un humano (Quintía, p. 40). En todo caso, boa parte dos relatos de mouras presentan unha proba encuberta que o mozo debe cumprir para desencantar a moura (Quintía, 2016, pp. 49-55).

Acostuman aparecerse na noite de San Xoán ou ao amencer do mesmo día. Xa por último, tamén poden manifestarse tríades de mouras, isto é, en grupos de tres, sendo común a súa denominación como *aureanas* (Reigosa *et alii*, 2008, p. 171) ou *oureanas*.

3.3. As mouras e os seus tres aspectos

Quintía opina que a moura pode mostrarse baixo tres aspectos e funcionalidades distintos (2012, p. 32):

- Como moza casamenteira: é a moura moza e fermosa, de cabelo louro que peitea con peite de ouro. Fai o papel de muller nova e sedutora procurando esposo.
- Como Raíña ou Señora: vive nun fabuloso pazo baixo un castro. A diferenza da anterior, mostra unha faciana solemne, rexia, distante e máis carnal, a pesar de ser tamén fermosa e agochar riquezas. A Raíña Lupa é o mellor exemplo deste tipo de moura.
- Como vella: amósase como unha vella con forza sobrehumana ou tamén como vella horripilante e sombría, caso da Orcavella. Domina a meteoroloxía e as forzas da natureza da que dependen factores climáticos e de fertilidade. Para algúns mitólogos representaría a mitificación popular da antiga Deusa Nai, na súa faceta senil e invernal e tería o seu equivalente, por exemplo, na *Cailleach Bheara* (Vella de Beare, escocesa e irlandesa).

3.4. Encantamento da moura

Mariño di que o termo *encantar* provén de *cantar* “porque os feiticeiros recitaban as fórmulas cantaruxando” (2000, p. 567). Nos mitos de mouras, acostuman ser os seus pais quen as encantan coa intención de que a moza non se relacione con pretendentes inadecuados (Casado, 1999, p. 342). O encantamento equivale a unha transformación (Mariño, 2000, p. 567) da rapaza, frecuentemente nunha serpe. Este novo estado supón un xugo para a muller encantada, pois non pode abandonar o lugar nin recuperar o seu estado normal até que non se cumpran certos requisitos (Casado, 1999, p. 342). A partir de aí, as mouras concertan citas cos mozos que pasan polo lugar, propóndolles unha proba encuberta de desencantamento. Os mozos, en xeral, arríscanse, porque o que logra desencantar unha moura alcanza riqueza e felicidade (Casado, 1999, p. 343).

3.5. As mouras e a súa relación con outras personaxes da literatura de tradición oral galega

Diferentes autores estudaron as semellanzas entre a moura e outras figuras de tradicións literarias distintas. Quintía di que os parecidos entre os mitos galegos de mouros e os que encontramos nos países do arco atlántico e do norte de España fan pensar que toda esta franxa pertenceu no pasado a unha mesma área cultural, algo recoñecido polos historiadores e testemuñado pola arqueoloxía. Este tronco común sería anterior á romanización e á influencia da cultura mediterránea grecolatina (2016, p. 21). Non se pretende, con isto, afirmar a homoxeneidade das distintas culturas populares, porén, non se pode deixar de ver un ar de familia (Llinares, 1990, p. 51).

Os parecidos entre a figura da moura e outras personaxes de tradicións diversas pódense estudar en variada bibliografía, porén, a nós interésanos máis confrontala con figuras existentes na nosa propia mitoloxía popular, comparativa non tan común nos estudos existentes.

Na nosa opinión, as mouras gardan estreita relación coas *xacias*, criaturas tamén ligadas á auga, que viven nos pozos máis fondos do Miño. Son anfibios con figura de muller, moi fermosas, que atraen os homes á súa perdición e practican a antropofaxia (Reigosa *et alii*, 2008, p. 254). Por outro lado, a moura relaciónase coas *sereas*, seres vinculados, tamén,

coa auga, con corpo de muller fermosa, cola de peixe e longo cabelo. Posúen, de igual modo, espello e peite e unha doce voz coa que seducen os mariñeiros para afogalos. As xacias non deixan de ser sereas ao mesmo tempo (Reigosa *et alii*, 2008, p. 226). Algúns exemplos de sereas galegas son: a Maruxaina, a serea moura (Moaña), a Mariña, etc. (Reigosa *et alii*, 2008, p. 226). Outras figuras relacionadas coa moura poden ser as *lumias* ou *lamias* galegas, con cara de muller fermosa e corpo de dragón, moi perigosas para os homes aos que encantan e devoran. Tamén poden ter forma de donas con corpo ou pés de cabra (Reigosa *et alii*, 2008, p. 151). Exemplos: dona Chama (Santa María de Lobeira, Ourense), dona de pés de cabra (Reigosa *et alii*, 2008, p. 105). Entroncando coas mouras, atopamos as *feiticeiras*, seres ligados á auga, que viven no Miño, entre Arbo e Melgaço. Atraen os mozos coa súa voz, afogándoos. Teñen relacións evidentes coas sereas (Reigosa *et alii*, 2008, p. 121).

Na mitoloxía popular galega encontramos as *xerpas*, relacionadas tamén coas sereas, xacias e lamias. Son seres metade muller e metade serpe, que viven nos ríos e afogan os mozos (Reigosa *et alii*, 2008, p. 259). A moura, igualmente, garda parecidos coa *Orcavella* (Fisterra) na súa versión de “vella arrepiante” (Quintía, 2016, p. 16), especie de ogra temíbel, moi común noutros países europeos (Reigosa *et alii*, 2008, p. 182). Enlazando con esta imaxe da ogra, gustaríanos dicir que vemos nas *bruxas* e *meigas* importantes connotacións coas mouras, sobre todo, se temos en conta que moitas mouras e vellas da nosa xeografía foron cristianizadas e convertidas en “bruxas e seres repulsivos e terroríficos co fin de que o pobo [rexeitase] calquera lugar, crenza ou culto relacionado con estes seres e estes lugares” (Quintía, 2012, p. 33).

O feito de moitas destas figuras posúen cola tanto de peixe como de anfibio, serpe ou dragón, e de constituíren un claro perigo para ao home fan, do noso punto de vista, que se relacionen directamente coa moura, até ao punto de vermos en todas elas, subtipos de mouras.

4. Corpus

Os mitos que seleccionamos para formar o corpus, a partir do que analizaremos a figura da moura conforme á óptica de xénero, foron tirados, maioritariamente, de Casado (1999), aínda que incluímos algúns outros de Llinares (1992), de Quintía (2016), do libro

de Xosé Miranda e Antonio Reigosa (2006), dos portais web *Galicia Meiga* e *Galicia Encantada*, entre outras fontes, para cubrir certas lagoas que a obra de Casado non nos permitía salvar. O feito de ter usado, sobre todo, o volume deste último autor debeuse ao noso interese por utilizar relatos máis achegados á oralidade e, polo tanto, máis libres da modificación da man do autor.

Durante a elaboración do traballo encaramos a problemática que supuxo cumprir estrictamente co número de caracteres esixidos na normativa do TFG e que en ningún momento podían ser superados, o que nos levou a reformular o xeito de presentar os mitos nesta investigación. Este foi o motivo principal de que introducísemos os relatos míticos, que son o aspecto central da nosa materia e os que permiten a produción do discurso, nos *Apéndices Documentais*, de modo que, ao longo da análise fomos ofrecendo citas literais moi breves de cada un, acompañadas da súa numeración correspondente que nos remite directamente aos apéndices para poder lelos de xeito completo. Alí, os mitos organízanse numericamente, desde o número 1 até ao 61. Ademais, neste apartado tamén clasificamos os relatos seguindo a estrutura utilizada durante a análise da moura desde un enfoque de xénero. A pesar de organizarmos os mitos reproducindo a estrutura fixa indicada, é claro que algúns relatos admiten varias clasificacións ao mesmo tempo, dependendo dos núcleos temáticos que aparezan en cada un deles. Por pór un exemplo, o [MITO 5](#) (“Na mina do castro...”), que se clasifica en *Apéndices Documentais* no apartado dos *Atributos da figura mítica da moura* correspondente á *roca, fuso e tesoiras*, tamén podería ser incluído baixo o epígrafe *A moura como tendeira*, dentro deste mesmo apartado. Porén, decidimos plasmar esta estrutura fixa para evitarmos caer nunha orde repetitiva e dificultosa.

Por outro lado, nos *Apéndices Documentais*, os relatos míticos reproducense literalmente entre aspás e en letra cursiva. Ao final de cada mito inclúese, entre parénteses, a fonte bibliográfica correspondente. En ocasións, tamén se sinala, en primeiro lugar, a fonte orixinal, cando o autor ou autora a ofrece, e, a seguir, aquela outra de onde nós tiramos ese mito.

5. A figura mítica da moura desde unha perspectiva de xénero

Para abordarmos a análise da moura desde a óptica sinalada e seguirmos unha orde que evite que nos perdamos na rede de símbolos que configuran este mito, iremos desvendando cada un dos atributos que esta figura presenta, para o que tomamos como referencia os esquemas empregados, fundamentalmente, por Quintía (2016) e Llinares (1990, 1992).

Antes de máis, sería crucial indicar que, a diferenza doutros investigadores como Casado ou Llinares, acreditamos na existencia de supervivencias míticas. Concordamos con Quintía, para quen os mitos, alén de informar sobre a sociedade que os crea, tamén poden conter lembranzas de elementos do pasado. Certo é que reconstruír o pasado desde o presente usando materiais preservados no folclore, resulta unha tarefa atrevida e con resultado incerto, pois nada é inmutábel no tempo, incluíndo as simboloxías míticas, que adquiren novos significados e funcionalidades conforme muda a sociedade. No entanto, negar a existencia de ritos e crenzas que perduran no tempo, ou recusar que a cultura popular conserve trazos do pasado, tamén constitúe un craso erro (2016, pp. 8-9). O mito da moura foi incorporando, tamén, co correr do tempo, novos valores morais da sociedade que os transmitía, entre eles, os estereotipos acerca da muller. Polo tanto, pódese defender, como Marcial Tenreiro (2002) fixo, que unha análise sincrónica non nega as análises baseadas nas orixes dos elementos estudados (citado en Quintía, 2016, p. 11). Isto é, os estudos sincrónicos e diacrónicos son perfectamente complementarios.

Na nosa opinión, negar a existencia de supervivencias envolvería rexeitar indirectamente as herdanzas culturais e implicaría a ausencia de semellanzas entre elementos culturais pertencentes a realidades diferentes. O feito de pormos o foco nas supervivencias míticas vén determinado porque, ao igual que Quintía, defendemos que a figura da moura é un reflexo de antigas deidades da natureza, fertilidade, vida, destino, morte e Alén.

5.1. Atributos da figura mítica da moura

A moura aparece representada con distintos atributos, cada un dos cales ten a súa razón de ser e o seu significado simbólico (Quintía, 2016, p. 57). A seguir, trataremos estes atributos e o seu simbolismo.

5.1.1.A moura e a roca, fuso e tesoiras

En moitos mitos, a moura móstrase fiando na roca (“Andaban unhas rapazas...”; ver: [MITO 1](#)) e cun fuso na man (“Por detrás do castro...”; ver: [MITO 2](#)), tamén tecendo, mesmo utilizando un tear (“Nunhas penedas...”; ver: [MITO 3](#)) ou cosendo. A moura represéntase, así, na súa vertente de fiandeira, tecedeira e costureira (Quintía, 2016, p. 57). Por outro lado, pode acompañarse de obxectos, moitas veces de ouro, como tesoiras, agullas, dedais, etc., utensilios de grande carga simbólica e que a relacionan cunha entidade dadora de vida e dona do destino da xente (Quintía, 2016, p. 58). Entre estes artigos, as tesoiras posúen simbolismo ambivalente, pois expresan tanto creación como destrución. Asíncanse ao destino, tendo en conta que é un elemento cortante (Quintía, 2016, pp. 59-60). Un exemplo das tesoiras como símbolo destrutor témolo no [MITO 4](#) (“No Neixón...”), mentres que outro que marca o destino da persoa vémosto no [MITO 5](#) (“Na mina do castro...”). Canto á roca, é un atributo específico do traballo feminino e o seu simbolismo encontrámolo en diferentes culturas europeas. Por exemplo, era un regalo tradicional que os mozos romanos facían ás súas mozas. Este costume mantívose no norte de Portugal e na Bretaña até hai pouco tempo (Alonso, 1998, pp. 17-18).

Todos estes obxectos, unidos ao feito de que as mouras se poidan presentar en tríades, establece un paralelo directo con outras tríades de divindades, presentes tanto na mitoloxía grecolatina, como na nórdica ou céltica (Quintía, 2016, p. 62). Non debemos esquecer, por exemplo, as *Moiras* gregas ou as *Parcas* romanas que rexían a vida e o destino dos mortais (Quintía, 2016, p. 62), relacionándose, polo tanto, co destino e a morte, mais tamén coa creación e co nacemento (Quintía, 2016, p. 63). Ademais, os utensilios da moura son, moitas veces, de ouro, o que establece unha ligazón simbólica entre ouro e Sol, símbolo este último da vida –porque fai xerminar a terra–, e do transo ao Alén e do renacer (nacemento e morte do día) (Quintía, 2016, pp. 63-64).

No proceso de cristianización das antigas deusas femininas, as virxes e santas “víronse influídas por estas ideas que asocian as potencias divinas cos atributos das costureiras e fiandeiras [...] debido ó valor simbólico que estas teñen como facedoras da vida e xestoras do destino” (Quintía, 2016, p. 64). Por iso non sorprende que na cultura popular poidamos ver virxes fiandeiras ou costureiras, coa roca e o fuso na man.

Do noso punto de vista, tamén vemos unha vinculación na nosa moura lavandeira cunha divindade da morte, do destino e do Alén. Pode lerse máis ao respecto, no punto 5.1.8 do presente traballo.

5.1.2. A moura e a súa sexualidade perigosa

En xeral, todo o que tratemos neste apartado refírese á moura casamenteira e, por veces, á moura como raíña ou señora.

Como xa dixemos, as mouras son o paradigma da beleza feminina na nosa cultura popular, moi fermosas e sedutoras, mais, tamén, perigosas, até ao punto de que os homes que pasan polos lugares que habitan deben ser cautos para non caeren no seu encanto.

Na súa obra, *Imágenes de la mujer y del hombre*, Mariño afirma que, desde o primeiro momento, o cristianismo declarou a guerra á sensualidade (2016, p. 226). Por iso, a muller é temida e resulta perigosa para o home se non está debidamente controlada (Llinares, 1990, p. 137). Ademais, as mulleres son fermosas e lascivas e constitúen unha tentación para o home (Mariño, 2016, p. 302).

A relixión cristiá limitou a actividade sexual ao marco do matrimonio monógamo e considerou pecado calquera outra práctica (Mariño, 2016, p. 226). De aí vén que a luxuria fose perseguida e concibida como un dos pecados máis graves (Mariño, 2016, p. 254).

Baixo o dominio das relixións patriarcais, a sexualidade feminina foi fortemente fiscalizada. Segundo Mariño:

se justifica el férreo control de la sexualidad de las mujeres en que de su comportamiento depende la pureza del linaje. Otras muchas veces, se aduce su mayor lascivia. Bastantes autores las acusan de insaciables [...]. Resulta [...] que los hombres tienen una naturaleza caliente –rasgo biológico–

que los autoriza a buscarse placeres fuera del matrimonio, mientras que las mujeres tienen una naturaleza libidinosa –defecto moral– que obliga a controlarlas (2016, p.294).

Sendo a luxuria un serio pecado, non admira que se vincule ao demo, personificación do Mal (Mariño, 2016, p. 254) e se as mulleres son capaces de incitar luxuria, tamén son símbolos do mal das que cabe resgardarse. É moi representativo que na arte medieval e renacentista, a luxuria fose retratada como unha muller vestida con elegancia e provista de espello, peite e outros elementos de sedución (Mariño, 2016, p. 265), viva imaxe das nosas mouras.

Se a muller non controlada resulta un perigo para o home, é imperativo o seu dominio, normalmente, mediante o sometemento sexual (Llinares, 1992, p. 40) que se consegue a través do matrimonio. Esta institución foi, até hai pouco, o estado ideal e a meta de calquera muller. As mouras deixan de ser perigosas e ofrecen grandes riquezas ao home cando este domina a súa sexualidade salvaxe, manifestada nos relatos mediante a serpe, ben sexa mediante un bico, ferida ou arrincándolle unha flor da boca, feitos nos que se pode ver un símbolo de desvirgamento, convertendo a moura nunha muller adecuada para o casamento, e, así, dominada (Llinares, 1992, p. 40).

A moura mítica sérvese de variados elementos de sedución para enfeitizar os homes. Son estes, entre moitos outros: a pel branca, o cabelo e o peiteado, o peite, o baño, o canto sedutor, o baile, etc.

5.1.2.1. A pel branca

Dise que as mouras teñen pel branca e meixelas encarnadas (“En el castro viven...”; ver: [MITO 6](#)), sendo moi excepcionais as mouras negras. Este é o paradigma de beleza feminina xa na Antigüidade e que perdurou na sociedade tradicional europea até mediados do século XX, como certifica Mariño (2016, p. 386). O modelo de beleza é unha muller branca porque así o eran as damas nobres, polo tanto, da alta sociedade, que non traballaban os campos baixo o sol (Mariño, 2016, p. 386), actividade reservada aos labregos, pertencentes ás clases baixas, e que posuían un ton de pel máis escuro ao desenvolveren as súas tarefas á intemperie.

5.1.2.2. O cabelo e o peiteado

As mouras peitéanse en público, ao carón das fontes ou nos ríos, moitas veces cun peite de ouro (“No monte dos Casás...”; ver: [MITO 7](#)). Posúen un longo e bonito cabelo, normalmente louro (“No Pozo da Moura...”; ver: [MITO 8](#)), aínda que hai casos raros de mouras con cabelo negro (“En el castro viven...”; ver: [MITO 6](#)).

Desde a Antigüidade, un dos maiores atractivos da muller é o cabelo e durante séculos o canon de beleza feminina exixía que fose louro (Mariño, 2016, p. 392). Llinares afirma que peitearse en público ou mostrar un fermoso e coidado cabelo é na nosa cultura popular, un elemento sedutor moi eficaz (1992, p. 48) e manifesta, tamén, dispoñibilidade sexual. Por iso, os costumes, até hai poucas décadas, exixían ás mulleres casadas, tapar o cabelo (Mariño, 2016, p. 404), ou mostrarse despeiteadas (Llinares, 1992, p. 49), mentres que permitían ás solteiras levalo solto (Mariño, 2016, p. 404). Non hai que esquecer que, para a Igrexa, o cabelo feminino constituía unha tentación para o home e, por iso, lexislou contra a súa ornamentación (Mariño, 2016, p. 401). Llinares tamén indica que o río era o lugar onde as mulleres se aseaban e peiteaban cando volvían de traballar (1990, p. 145). Nese sentido, a muller no río ou na fonte resulta moi atractiva para o home galego (Llinares, 1992, p. 50). En paralelo á muller real, as mouras míticas residen, entre outros lugares, nas fontes e nos ríos e, pola súa relación coa auga, ven reforzado a súa vertente de mulleres sedutoras e sexualmente atractivas (Llinares, 1992, p. 51). Polo tanto, as mouras posúen todas as características que fan fermosa e sexualmente atractiva a unha muller, isto é, son louras, peitéanse á vista e preto da auga. Porén, tamén teñen unha característica negativa: a súa capacidade de transformase en serpes, que representa, a sexualidade feminina activa, desmedida e perversa (Llinares, 1992, p. 51).

Na nosa opinión, esta imaxinaría feminina que salienta a fermosura e sensualidade da moura, a través de elementos como o seu cabelo e do feito de peitealo, encontra un nexo na simboloxía feminina presente na lírica medieval galegoportuguesa, sobre todo na cantiga de amigo, na que a protagonista é unha moza que destaca, tamén, pola súa beldade. O ensaísta Xosé C. López Bernárdez explica no seu artigo “O corpo da amiga”, que se pode consultar no web da *AELG*, que entre o léxico utilizado nestas composicións, aparece unha serie de palabras cargadas de erotismo, como, por exemplo, *cabelo*. No

medieval, o cabelo solto da muller tiña un intenso significado erótico que se incrementaba ao ligalo co baño (Bernárdez, 1995). As nosas mouras tamén se bañan, como veremos.

Ademais, non debemos esquecer que, por veces, a moza da cantiga de amigo se encontra co seu amado nas fontes, como acontece coas nosas mouras que poden aparecerse aos pretendentes en fontes e ríos. Así mesmo, a muller nova da composición medieval pode dirixirse ao seu amado cantando, outro motivo de sedución, e mesmo bailar, tamén considerado sedutor. Por iso, pensamos que as mouras que se peitean, que se bañan nas fontes, que aparecen nús nelas, ou que mesmo cantan e bailan teñen un nexo de conexión con estas imaxes femíneas da cantiga de amigo medieval. De aí que non concordemos con Llinares cando afirma que “hai unha gran literatura en galego na Idade Media, pero nela non aparece ningún personaxe ou historia do que hoxe chamamos mitoloxía popular” (2012, p. 64).

5.1.2.3. O peite

Segundo Quintía, o peite de ouro da moura é símbolo de sensualidade e feminidade (2016, p. 70). Roubar o peite pode resultar perigoso, como vemos no [MITO 9](#) (“Unha veciña de Vilacampa...”), aínda que, ás veces, a persoa que consegue facerse con el, logra grandes riquezas, como sinala Casado nun seu artigo publicado na revista *Pontevedra* (1995, p. 71). Quintía, porén, tamén afirma que os peites teñen carga escatolóxica e relaciónanse co Alén ao faceren parte dos enxovais mortuorios desde a Idade de Bronce (2016, p. 70). Até mediados do séc. XX, nas nosas aldeas aínda era común enterrar os mortos co seu peite (Quintía, 2016, p. 72). Esta simboloxía do peite ligado á morte e ao trazo ao máis Alá conecta co aspecto máis sombrío da moura (Quintía, 2016, p. 72). O feito de este obxecto se asociar co Alén pode ser un dos motivos que levan a Casado a considerar que o peiteado da deusa vasca Mari [ou da nosa moura], ademais de ser un elemento de sedución, tamén simboliza o destino ou a sorte, ao peitear as febras do sino (cabelos), de tal maneira que estas deusas ofrecerían un duplo aspecto: por unha parte, serían o reflexo da morte “puesto que despedaza[n] en su peinar-hilar las hebras de la existencia, pero, por outra, muestra[n] el aspecto positivo del renacimiento tras la muerte simbólica” (1995, p. 71). Por outro lado, Casado explica que, en latín, “peite”(PECTEM) significa, así mesmo, “carda” e “angazo”, de modo que o angazo “que rotura la tierra es

símbolo de la fertilidad-fecundidad” (1995, p. 71). E así, a nosa moura sería a deusa do destino e da fertilidade-fecundidade.

As nosas mouras, a pesar de reencarnar o modelo de beleza feminino na cultura popular galega, tamén posúen piollos e, por veces, piden ser catadas, normalmente a unha nena, en troco dalgunha recompensa (“Debajo del castro...”; ver: [MITO 10](#)).

5.1.2.4. O baño

As mouras poden aparecer bañándose ou lavándose (“Aparecíase unha moura...”, ver: [MITO 11](#)), e mesmo, por veces, se indica que o fan espidas (“No castro houbo en tempos...”; ver: [MITO 12](#)). Nese sentido, moitas mozas encantadas casadeiras, entre elas as mouras, móstranse por primeira vez, perante os seus pretendentes, no baño (Mariño, 2016, p. 420). E isto acontece así porque o baño non só ten o sentido ritual manifestado nos textos sagrados, senón que, a miúdo, se carga de erotismo, inclusive nesas mesmas obras sacras (Mariño, 2016, p. 418). O corpo nu e mollado da muller excita a paixón do home e, por iso, a luxuria que esperta o baño feminino, cargado de sensualidade, foi censurada polos moralistas cristiáns. Mesmo dentro do propio matrimonio, o desexo sexual que causa no home a vista do corpo nu da muller no baño, é perseguido e castigado.

5.1.2.5. O canto sedutor e o baile

A nosa tradición deu un grande poder de sedución á voz e ao canto, tanto dos homes como das mulleres (Mariño, 2016, p. 441). O atractivo erótico do canto serve para atraer a parella, como fan os paxaros na primavera, e corresponde á “chamada do amor” (Mariño, 2016, p. 442). As nosas mouras encantadas tamén cantan (“Aquí existe la leyenda...”; ver: [MITO 13](#)), mesmo se di que o fan como anxos (“En el castro viven...”; ver: [MITO 6](#)) e sendo o canto un elemento de sedución, poden utilizalo para atraer os mozos (Mariño, 2016, p. 443). Así ocorre, por exemplo, coas sereas (“Unha noite un mozo...”; ver: [MITO 14](#)), que consideramos un subtipo de moura.

Por outro lado, as mouras tamén bailan. Encontramos escasos exemplos disto, mais, pensamos que deben ou deberon existir máis casos na mitoloxía de mouros, pois deles dise que fan música, cantan e bailan. Ademais, se temos en conta que a moura foi

parcialmente demonizada polo cristianismo, como má muller e perdición dos homes, non admira que fose representada baixo a figura dunha vella bruxa ou dunha muller lasciva, perigosa e *papahomes* (Quintía, 2012, p. 34). Nese sentido, até que punto moitas das nosas bruxas non son na realidade mouras satanizadas? Se así fose, teríamos moitos máis exemplos de mouras que bailan, xa que todos coñecemos os famosos aquelarres das bruxas onde se conxuga música e danza con outros tipos de actos condenados pola Igrexa. Sexa como for, o canto e o baile foron consideradas algunhas das artes empregadas polas más mulleres para engaiolar os homes, como Bocaccio chegou a denunciar (Mariño, 2016, p. 244).

Para terminar este apartado sobre a sexualidade perigosa da moura, gustaríanos salientar algunhas ideas. Baseándonos nos datos mencionados en todo este punto, na nosa opinión, a Igrexa demonizou a beleza feminina ao longo da historia, perseguindo a súa exposición pública, prohibindo calquera enfeite que fixese resaltala, censurando as prácticas que provocasen a atracción do sexo contrario, e tentando converter a muller nun ser asexuado e non sensual, nun modelo virxe, puro e casto da feminidade que servise para o seu propósito patriarcal de sometemento mediante a institución do matrimonio. Por iso, ao lado do aspecto positivo da moura, como ser laborioso e provedor de bonanza e riqueza para a comunidade, óptica defendida tamén pola Igrexa para a muller, encontramos unha faciana negativa, isto é, a moura representa, así mesmo, a má muller, entendida como aquela muller atractiva, sexualmente activa, libre de ataduras morais e que se entrega con facilidade ao varón.

5.1.3.A moura e a serpe

Os seres encantados adoitan transformarse en animais, e estes simbolizan un trazo da súa personalidade. Até hai pouco, todo o mundo coñecía o significado simbólico dos animais, de maneira que ao escoitar ou ler [un mito ou] un conto, calquera persoa captaba a natureza da personaxe transformada en lobo, cervo, serpe, etc. (Mariño, 2000, p. 569). A moura acostuma aparecer en forma de serpe perante os seus posíbeis candidatos, por iso consideramos que debemos achegar certa información a respecto do simbolismo deste réptil, que resulta moi complexo, ao igual que a figura mítica que estamos a tratar.

5.1.3.1. Simbolismo da serpe

Mariño explica na súa colaboración incluída no libro editado por Camiño Noia e intitulado *Imaxes de muller* (2012), que a identificación entre muller e serpe é moi antiga. A serpe é un símbolo ambiguo, de grande carga simbólica e de carácter antagónico (Quintía, 2016, p. 81). Como Antonio G. Rodicio sinala nun artigo publicado na revista *Raigame*, a tradición cristiá só retivo o aspecto negativo e maldito da serpe, aquel que provocou a caída do Paraíso ao tentar a Eva, sendo, por iso, condenada a reptar e converterse en elemento de repulsión (1998, p. 51). Polo tanto, na concepción cristiá, o significado máis salientábel da serpe é como animal mortífero que representa o mal e o demo, [ademais da tentación]. De aí que calquera personaxe que se transforme en serpe ou teña parte de serpe, manifeste a súa condición maléfica (Mariño, 2012, pp. 68-69). É posíbel que este significado negativo nacesse porque para moitas culturas e relixións anteriores, a serpe tiña connotacións positivas e era, por exemplo, un dos atributos e símbolos propios das deusas mediterráneas e orientais asociadas á terra e á fertilidade (Quintía, 2016, p. 82).

A serpe é considerado un réptil perigoso por varias razóns. En primeiro lugar, pola súa picada velenosa (Reigosa *et alii*, 2008, p. 82). Posibelmente a causa de que se escollese este animal como símbolo do mal sexa o mortífero poder do seu veneno (Mariño, 2012, p. 71). En segundo lugar, pénsase que as serpes son fascinadoras (Reigosa *et alii*, 2008, p. 81) por posuíren ollos sen pálpebras, sendo animais de mirada fixa. A etimoloxía subliña esta crenza (Mariño, 2012, pp. 59-60). Ademais, é un animal que nunca dorme completamente porque durante o descanso abre un ollo de cando en vez (Mariño, 2012, p. 59). Por estas propiedades, as serpes son presentadas como gardadoras de tesouros nos mitos e contos.

Canto á súa simboloxía, é moi variada. O feito de que a serpe mude a pel fixo que se vinculase coa inmortalidade, o rexuvenecemento, a renovación, a resurrección, e a vida. No seu *Diccionario del simbolismo animal*, Mariño afirma que debido á súa muda, este réptil tamén foi tido como símbolo de saúde e da renovación espiritual (2014, p. 569). Alén diso, é símbolo da eternidade ao ter connotacións coa roda, porque, segundo os relatos populares, as serpes se enroscan formando círculos para durmir, e, para desprazárense traban a súa cola coa boca. Esta última forma recolle o símbolo do

Ouroboros (Vaqueiro, 1998, p. 171). Por outro lado, a forma fálica da serpe asóciase coa virilidade e co aspecto masculino da fecundidade; mais, a súa capacidade para dilatar o corpo cando deglute, asimíllase cun ventre fecundo e, así, co aspecto feminino da fertilidade (Quintía, 2016, p. 83). Nese sentido, é un símbolo tanto masculino como feminino.

A pesar do proceso evanxelizador do cristianismo que vinculou a serpe co maligno, na cultura popular galega permaneceron algunhas virtudes positivas asociadas ás serpes (Quintía, 2016, p. 82), sobre todo relacionadas coa saúde. Por exemplo, críase que pór a camisa dunha cóbrega ao redor da cabeza era solución contra as xaquecas; pensábase que o *caldo de cobra* que resulta da cocción do ofidio en auga, constituía un bo remedio para curar a reuma, a tiña, a tise, a tose ferina, a tose das vacas... (Vaqueiro, 1998, p. 170); até mediados do séc. XX, á muller que ía dar a luz colocábaselle unha camisa de cóbrega ao redor do ventre como amuleto para facilitar o parto, que sería substituído posteriormente polas cintas e faixas benditas da fe cristiá (Quintía, 2016, p. 82).

5.1.3.2. A moura, a serpe e o leite

É crenza estendida, non só en Galiza, mais tamén nos distintos pobos euroasiáticos, o gusto das serpes polo leite. Disque maman dos tetos das vacas, producíndolles pracer, até tal punto que se a vaca se afai e un día non se presenta a serpe, desespérase. Tamén maman das mulleres lactantes e, para iso, meten o rabo na boca da crianza para que non chore mentres ela mama (Reigosa *et alii*, 2008, pp. 81-82). O gusto excesivo polo leite relaciónase co pracer sexual perverso e isto vese apoiado, segundo Llinares, na crenza de que unha nena debe ser destetada antes que un neno, pois canto máis mame, máis apetencia sexual terá e antes se entregará aos homes (1992, p. 45).

Debemos facer aquí un inciso. A imaxe da serpe mamando dos seos da muller lémbra-nos á iconografía da arte románica e gótica. Na escultura destas épocas, a luxuria era representada por unha muller núa cuxos peitos e xenitais eran devorados por sapos e cóbregas, seguindo a crenza de que no inferno os pecadores serían castigados nas partes do corpo coas que pecaran (Mariño, 2016, p. 265). Porén, na obra *Léxico de los símbolos*, o seu autor Olivier Beigbeder considera que o tema da muller con serpes non resume o pecado da luxuria, senón que se trata da transformación dun tema antigo, o da Natureza,

da terra nutricia, *Telus, Terra Mater*, que os antigos representaban coa figura dunha muller núa amamantando mamíferos e réptiles. Beigbeder pensa que é un erro insistir no tema da luxuria cando esta imaxe evocaría múltiples temas. Ademais, acha que os pecados do home luxurioso son peor vistos e alén diso, existen exemplos de homes con serpes en actitudes tamén indecorosas (1995, p. 379). Concordamos, parcialmente, con esta visión, por un lado porque a imaxinaría de homes con serpes é moito máis escasa que a propia de mulleres. Se o pecado do home luxurioso fose máis castigado, debería ter dado moitísimos máis exemplos iconográficos e escritos. Por outro lado, a pesar de que orixinalmente o tema da muller con serpes representase a terra nutricia, non se pode deixar de lado a grande influencia que tivo a Igrexa na corrupción da imaxe da muller e, como non, da serpe, que acabou por identificalas con Satán e a maldade.

Despois deste inciso, habería que dicir que o leite é tamén un dos alimentos preferidos da moura e o medio de desencantamento de moitas delas (“A un rapaz que andaba...”; ver: [MITO 15](#)). De aí que se identifique o leite co seme (Llinares, 1992, p. 45). Para Quintía, baseándose en Llinares, a asociación da moura co leite subliñaría a idea de esta como un ser de grande carga sexual (2016, p. 102). A relación do leite co seme e coa sexualidade vese no caso dos ritos de fecundidade realizados en Galiza, e noutros lugares, até hai unhas décadas. Neles, as parellas estériles acudían a locais con especial carga simbólica, como ermidas [lugares que foron cristianizados], dolmens, rochas con gravados serpentiformes, etc... levando consigo ofrendas, moitas veces leite. O resultado deses ritos era a concepción dun fillo, que tiña no propio lugar (“Un veciño de Moimenta...”; ver: [MITO 16](#)). Nestas prácticas en que as parellas concibían sobre pedras con gravados de serpes, vemos, novamente, as virtudes positivas da serpe.

En conclusión, segundo Llinares o leite ten duplo carácter: un asexual, como alimento de nai a fillo e outro sexual, como alimento de home a moura. Se a consumidora é unha muller e o consumo é excesivo, o resultado será unha muller cun enorme apetito sexual e que toma a iniciativa, aspecto que vai contra a idea xeral na cultura popular galega sobre esta, que debe ser pasiva, fronte ao home activo (1992, p. 46).

5.1.3.3. A moura, a serpe e o cabelo

Xa falamos no punto tocante á sexualidade da moura (5.1.2) sobre o seu cabelo (5.1.2.2.), cuxas características forman parte do canon de beleza feminina na nosa cultura popular. Tamén nos referimos ao cabelo feminino como elemento de sedución ao longo da historia, aspecto que se reflicte, así mesmo, nos relatos de mouras. Existe a crenza de que o cabelo feminino introducido en auga durante un tempo, se converte en serpes (Llinares, 1992, p. 50), o que nos lembra a diferentes seres míticos, como as Gorgonas, entre as que destaca Medusa, que tiña serpes no seu cabelo como castigo imposto por Minerva pola súa propia violación (Mariño, 2014, p. 572). Segundo Mariño, o cabelo transformado en serpes reforzan o carácter maléfico destas personaxes (2014, p. 572).

A serpe, como xa sabemos, aparece moi vinculada coa muller. As serpes son amigas das mulleres e inimigas dos homes (Reigosa *et alii*, 2008, p. 81) e dos lagartos, mentres que estes últimos son amigos dos homes e inimigos das mulleres e das serpes (Reigosa *et alii*, 2008, p. 140). Así, serpes e lagartos están enfrontados por sexo na cultura popular galega. As serpes atacan os homes que dormen a sesta, e para evitalo os lagartos tentan espertalo. Polo seu lado, os lagartos atacan as mulleres e as serpes (Reigosa *et alii*, 2008, p. 140). Tanto a serpe como o lagarto métese polos furados naturais das persoas (Reigosa *et alii*, 2008, p. 82). Non admira pensar que a serpe represente a muller e o lagarto o home. Desa maneira, na mitoloxía galega temos moitos exemplos de mouras-serpes, pero tamén, aínda que máis escasos, de mouros-lagarto (Llinares, 1992, p. 51) (“Apareceu unha galiña...”; ver: [MITO 17](#)).

5.1.3.4. A moura, a serpe, o pan e as flores

Segundo Llinares, na cultura popular galega a muller pode compararse cun elemento comestíbel [isto é, a muller como obxecto sexualmente apetecíbel], e o acto sexual equipárase co feito de comer e cos traballos agrícolas e da terra. Isto é fácil de ver no caso de materiais populares como cantigas (1992, p. 52). Ademais do leite e de produtos derivados do leite, como queixo, manteiga ou leite callado, o pan é tamén un medio utilizado para desencantar a moura, como observamos no [MITO 18](#) (“Un rapaciño de Ordes...”). A moura tamén pode pedir outros produtos para o seu desencantamento e, alén

do porco, ou parte da matanza, demanda manteca e ovos, entre outros (Casado, 1999, p. 337).

O pan é o medio de desencantamento primordial en mitos de tríades de mouras (“Un soldado de Araño...”; ver: [MITO 19](#)), relatos que presentan unha estrutura moi parecida. As tres mouras están encantadas, habitualmente nunha fonte ou nun castro. Un galego ou veciño do lugar está lonxe (Reigosa *et alii*, 2008, p. 243) e un mouro encoméndalle desencantar as tres mouras por medio de tres moletes de pan que lle dá, co requisito de que ninguén os teña visto, tocado ou tirado algún belisco. Porén, é común que a muller do desencantador os vexa e coma algún anaco deles, fallando o desencantamento. Por veces, engádense outras prohibicións como comentar o acontecido ou chegar tarde á cita (Llinares, 1992, p. 53). Para Llinares, o pan ten simbolismo sexual e representa, nestes casos, o home, que non pode ter unha relación coa moura por xa estar casado. Hai exemplos en que desencanta unha muller, e tamén, nestas ocasións, se mantén o simbolismo sexual do pan (Llinares, 1992, p. 53).

Segundo Llinares, nestes relatos hai un enfrontamento entre a muller do candidato e a moura, producíndose unha loita ou conquista polo home. A muller do home fai fracasar o desencantamento e disto a investigadora tira varias conclusións: en primeiro lugar, establece o simbolismo sexual do pan; en segundo lugar, o desencantamento lígase a unha relación sexual entre o home que dá e a moura que recibe, e que fracasa porque o home xa está casado (isto é, o pan está encantado); en terceiro lugar, o desencantamento por medio dunha relación sexual tamén explica os fracasos cando é unha muller a que tenta desenfeitizar a moura (Llinares, 1992, p. 54), pois a cultura popular galega non acepta o lesbianismo (Llinares, 1992, p. 53), ou, en xeral, a homosexualidade.

En xeral, na nosa cultura popular o pan funciona como equivalente da persoa, aínda que aquí o vexamos como símbolo do aspecto sexual do home. Hai datos que profundan na equivalencia entre sexo feminino e pan, como a crenza en que o lagarto [inimigo da muller e asimilábel ao home] se introduce pola vaxina e que unha maneira de sacalo é presentarlle un bolo de pan acabado de facer (Llinares, 1992, p. 55). Lembremos que tamén se cre que a serpe [inimiga do home e asimilábel á muller] se introduce polos furados naturais das persoas e que un remedio para sacala é póndolle leite fóra, do que gusta moito (Reigosa *et alii*, 2008, p. 82). Este último dato reforza a vinculación leite-

seme. Porén, para Mariño, o pan funciona como arma antibruixeril, utilizado nos contos maravillosos e de tesouros, porque representa o pan eucarístico (2000, p. 572).

A equivalencia da muller co pan refire a súa función pasiva na relación sexual. Esta mesma pasividade acontece cando a muller é comparada co peixe. Os órganos sexuais femininos reciben nomes como parrocha, ameixa ou crica, asimilándoos a este tipo de peixe e moluscos (Llinares, 1992, p. 59). Hai un mito que relaciona a moura civilizadora, da que falaremos no punto 5.1.5, coa aparición de berberechos (“Ó pé do Chan das Murallas...”; ver: [MITO 33](#)). Temos casos de mouras-troitas (“No lugar de Couto...; ver: [MITO 20](#)), relatos comúns tamén na Irlanda ou na Bretaña (Reigosa *et alii*, 2008, pp. 205-206). A muller é asimilábel ao peixe, de modo que falar de sexo (pescar mulleres) é igual que pescar (peixes) (Llinares, 1992, p. 60).

Alén do leite e do pan, a moura tamén se desencanta con outros procedementos. Un dos métodos consiste en darlle un bico ou bicos cando está en forma de serpe (“Cercano al castro...”; ver: [MITO 21](#). Ou “O castro ten un encantamento...”, ver [MITO 22](#)). Este recurso adoita fallar porque o mozo non vence o medo ou noxo que lle causa (Casado, 1999, p. 344). Outra técnica baséase en arrincar unha flor ou flores, que a moura-serpe leva, frecuentemente, na boca (“Un rapaz dunha aldea...”; ver: [MITO 23](#)). Nestes casos, o desencantamento tamén acostuma fracasar. Segundo Casado, na linguaxe simbólica, bicar ou arrincar a flor, en especial unha rosa ou un caravel, que a moura-serpe porta significa desvirgar a muller (1999, p. 345), de modo que o procedemento equivale á posesión sexual da muller polo home, e, polo tanto, o control (Llinares, 1992, p. 61). Nese sentido, a calidade que salienta na moura é a súa virxindade, mentres que no home se valora a súa virilidade (Casado, 1999, p. 353). Só hai que ver que os poucos éxitos se producen nos exemplos en que o método consiste en facer sangue á serpe (“Un mozo quedou citado...”; ver: [MITO 24](#)), isto é, cando o home é violento coa moura-serpe (Llinares, 1992, p. 61). O sangue pode demostrar unha desfloración. Casado sinala que unha das preocupacións da cultura popular galega era someter a muller xa que se non asumía o papel que lle correspondía, podería converterse nun factor de desorde social. Na ideoloxía e no terreo das crenzas, á muller atribuíaselle todo o simbolismo negativo relacionado coa enfermidade, envexa, bruxaría, desgrazas, mentres que o home, pola contra, procurando un equilibrio, representaba os factores positivos. Se a muller era a causa do mal debía haber algún recurso no home para equilibrar o sistema, e este é a

virilidade e o falo como instrumento de control da malicia da muller, que para a nosa cultura popular comeza xa cando esta empezaba a menstruar (1990, pp. 355-356).

Cando a moura-serpe toma a iniciativa e se ofrece ao home, o desencantamento fracasa, xa que resulta unha muller perigosa (Llinares, 1992, p. 61), incontrolada e sexualmente activa, contravindo as normas da sociedade tradicional galega. Nestes mitos, a moura pode ser rexeitada (“Un mozo se acercó...”; ver [MITO 25](#)). No caso anexado, o aspecto sexual negativo da moura refórzase por ser ela mesma a que colocaría a flor na boca do rapaz, cando, o habitual sería que fose arrincada polo home (Llinares, 1992, p. 65).

Segundo Alexandre Parafita (2006), algunhas mouras poden transformarse en cabras ou ter algún membro caprino. Trátanse de mouras de vida máis licenciosa (citado en Mariño, 2012, p. 68). Lembremos as nosas lamias. Relacionar a moura coa cabra non sorprende se coñecemos a simboloxía deste animal. Mariño sinala que foi tida como moi luxuriosa, e utilizada como símbolo da luxuria (2014, pp. 112-113) e, así mesmo, da prostituta (Mariño, 2016, p. 286). Ao igual que a serpe, a cabra tamén se relaciona co demo, e como sabemos, este preside os aquelarres en forma de macho cabrío, acentuando a súa característica de ser luxurioso (Mariño, 2016, p. 261). Por iso, que a moura se transforme en serpe ou en cabra reforza o mesmo tipo de ideas.

Cando as mouras non son desencantadas, o común é que se lles dobre o tempo do encanto (Llinares, 1992, p. 66) (“Un mozo se acercó...”; ver: [MITO 25](#)). Ademais, tanto a moura como os humanos poden correr riscos no desencantamento, até o punto de morrer (“En él se ponía a veces...”; ver: [MITO 26](#). Ou “Un rapaz dunha aldea...”; ver: [MITO 23](#)). Porén, o máis habitual cando as persoas non cumpren co pactado son as ameazas e os castigos por parte da moura, como, por exemplo, arrancar os ollos (“No Neixón...”; ver: [MITO 4](#)) ou cortar a lingua ao humano (“Pasando unha veciña...”; ver: [MITO 27](#)) cando escolle incorrectamente as tesoiras na tenda da moura, ou regalarlle ao home prendas que arden, roupa que en realidade é para a muller do candidato por impedir o desencantamento (“Din tamén que no castro...”; ver: [MITO 28](#)) (Llinares, 1992, p. 66). Por outro lado, boa parte dos mitos de mouras especifica as condicións para desencantala, entre as que salienta a prohibición de falar sobre os tratos que o humano mantén con este ser. A persoa non adoita cumprir co pactado e é indiscreta. Observamos que, en ocasións, a moura se apiada dun rapaz e o perdoa (“Un rapaciño de Ordes...”; ver: [MITO 18](#)), cousa que non vimos

no caso das rapazas, a quen chega a matalas e comelas (“Gardaba eiquí as ovellas...”; ver: [MITO 29](#)). Para Casado, o intento de frear a indiscreción é asimétrica segundo o sexo, evidenciando o maior control que se exercía, xa desde a infancia, sobre a muller (1999, p. 349). Na análise de Casado acerca da muller na sociedade tradicional galega, menciona que esta debe ser discreta, de modo que a linguaxe marca diferenzas entre sexos. Pensábase que a muller falaba demasiado, o que resultaba conflitivo para a harmonía do grupo, nunha comunidade en que as relacións veciñais eran complexas. Críase que a muller tiña grande capacidade de suxestión verbal que debía ser neutralizada. A linguaxe feminina móstrase como emocional, disparatada, vaga e excesiva (1999, p. 358).

Gustaríanos salientar varias ideas sobre a moura-serpe que nos parecen fundamentais. Consoante a Quintía, a moura que se transforma en serpe representa a rexeneración da terra e o ciclo do nacemento, vida e morte, simbolizado por medio da muda da súa pel; tamén a fertilidade polo seu carácter ambivalente (masculino e feminino), e conecta a moura coas deidades clásicas da terra e as deusas nai. Pero debido á influencia do cristianismo, a moura-serpe tamén representa a tentación e o pecado da sexualidade e, polo tanto, o perigo latente que ten a muller para o home (2016, pp. 83-84). Consideramos que Quintía enzalza de máis o símbolo da moura-serpe que remite aos ciclos da terra, pois pensamos que esta faceta positiva desapareceu debido á influencia cristiá e que finalmente ficou o híbrido misóxino que expón Mariño. Para este autor, a transformación da moura en serpe sinala a maldade da doncela canto ao seu poder sedutor, que fai da muller un ser perigoso e maléfico. Mariño considera que o modelo máis completo da asociación da muller co mal e co demo está no híbrido misóxino, ser triforme composto por unha mestura de demo, serpe e muller (2012, p. 69). Polo seu lado, Casado ten unha visión moi parecida á de Llinares. Segundo el, a relación muller-serpe non é casual, xa que ambas son perigosas porque fascinan, apoderándose da vontade das persoas. Só o home viril que impoña a súa sexualidade logra o desencantamento. A nova situación de desencantadas supón a aceptación da norma social, isto é, de dominadas, sendo aptas para o matrimonio (1999, p. 345). Outro autor como Rodicio (1998) tenta ir alén da análise de Casado ou Llinares, demasiado centrada no simbolismo sexual, e pretende facer unha revisión da moura botando man da psicoloxía analítica de Jung. Rodicio salienta o concepto de *ánima*, que sería o aspecto feminino minoritario do home. A muller posuiría, por súa vez, o *ánimus* ou elemento masculino minoritario. Vincula a *ánima* á esfera dos sentimentos, creatividade e intuición. A moura sería unha proxección da *ánima*, que está baixo

encantamento, e para liberarse do feitizo, o home [masc.] debe aceptar os seus instintos. A pesar de tratarse dunha teoría interesante, non concordamos con ela, en primeiro lugar, porque do noso punto de vista resulta moi bioloxicista ao considerar a existencia innata dun elemento masculino e outro feminino e ao vincular a ánima (elemento feminino) aos sentimentos, creatividade e intuición, aspectos últimos que se xulgaron propios da muller durante séculos. En segundo lugar, as conclusións que tira no seu traballo son sexistas, ao considerar que debemos integrar a ánima na cultura occidental para superar a violencia desmedida que asola o mundo (1998, pp. 45-55). Para nós, o feminino e o masculino é moldeado culturalmente e educacionalmente e non existe nada de innato nin biolóxico nestes elementos. Ademais é hora de superar os prexuízos sexistas que ligan os coidados, sentimentos, creatividade etc. ao feminino e a violencia, ambición e destrución ao masculino.

5.1.4. A moura construtora de megálitos

Nos países europeos onde hai monumentos megalíticos, existen mitos sobre a orixe fantástica destas construcións (Alonso, 1998, p. 11), que deberon nacer despois da desaparición do pobo que os ergueu, nunha época en que xa se esquecera a función dos mesmos. A partir de entón, os pobos que vivían preto destas obras desenvolveron un discurso que lles dese sentido, segundo o que as grandes pedras destes monumentos eran responsabilidade de seres con enorme forza física (Alonso, 1998, 11). En Galiza, esta función atribuíuse á moura e, así aparece, en moitos mitos, representada como un ser de forza sobrehumana, capaz de transportar grandes pedras na cabeza e de construír dolmens, pedrafitas e outras formacións rochosas colosais (Quintía, 2016, p. 89). Temos moitos exemplos deste tipo de relatos no artigo de Alonso (1998), de onde tiramos algúns que mostramos no [MITO 30](#) (“En Aldemunde...”) e no [MITO 31](#) (“El túmulo dolménico...”).

Alonso defende que as orixes destes mitos se remontarían a unha etapa en que as Illas Británicas, a Bretaña e o noroeste da Península Ibérica pertencían a un mesmo tronco cultural, anterior aos celtas e non posterior a este pobo, debido ás enormes semellanzas entre os mitos (1998, pp. 11-12).

Este mesmo esquema mítico aparece noutras zonas do norte peninsular e noutras rexións da Europa (Quintía, 2016, pp. 89-90), como Portugal (Alonso, 1998, p. 14). Para Alonso,

esta figura feminina sobreviviu durante distintas etapas históricas, síntoma de que estaba fortemente arraigada na mentalidade popular, o que se explica como un fenómeno de relixiosidade popular xurdido en época prehistórica como dogma de fe, e que co paso do tempo se transformou en mito, mesmo conservando a súa pureza ideolóxica e doutrinal na imaxinación cristiá (1998, p. 15).

Para Alonso, a bruxa, fada, moura, vella, xiganta... dos relatos míticos do norte da Península Ibérica e doutros puntos da Europa, que posúe inmensa forza para levantar grandes pedras e que pode aparecer cristianizada so a figura da Virxe, trátase dunha divindade feminina, deusa da fertilidade da terra, descendente dunha antiga Deusa-Nai, señora da morte e da fecundidade que dominaba no Mediterráneo durante a época prehelénica. Aínda así, nin na Europa central, nin en Escandinavia se encontraron imaxes neolíticas da Deusa-Nai, o que é sospeitoso de que o culto a esta deusa non foi importante nestes países, nos que salientaba un paternalismo derivado dunha relixión patriarcal que veneraba a un deus do ceo. Isto contrasta coas primeiras comunidades neolíticas do sur e sueste de Europa onde imperaba un matriarcalismo (Alonso, 1998, p. 18).

Neste artigo, Alonso (1998) tamén realiza unha comparación entre a vella ou bruxa do folclore irlandés e escocés, denominada *Cailleach Bearra* (“A Vella Beara / de Beare”) e a nosa Orcabella (metonimia de “Arca/Orca da Vella”, isto é “Dolmen da Vella”) de Fisterra, concluindo que en ambas as figuras, moi semellantes, podemos encontrar trazos dunha antiga Magna Mater, relacionada coa fertilidade e a natureza, entre outras.

No entanto, cómpre sinalar que a idea dunha Deusa-Nai orixinal aínda suscita dúbidas e a súa existencia está posta en causa. Porén, os estudos que a recusan non tiveron en conta a cultura popular, unha fonte fundamental para rastrexar vestixios de antigas crenzas das que só conservamos obxectos arqueolóxicos (Alonso, 1998, p. 25).

5.1.5.A moura creadora da natureza ou da paisaxe e a moura civilizadora

Faremos algunha referencia sobre estas facetas da moura. O único autor que encontramos que tratase estes aspectos, moi pouco estudados, desta figura mítica foi Quintía. Segundo o investigador, a moura, na faceta de Vella, goberna o ceo, a terra e as

augas e tamén xestiona o pasado, presente e futuro. Posúe trazos divinos e é capaz de crear a Terra e a paisaxe, mais tamén a cultura e a civilización (2016, p. 191).

Así, temos mitos en que a moura é o ser creador da natureza, a explicación cultural para a creación de paisaxes xeolóxicas de tipo colosal e mesmo o nacemento de ríos. Por exemplo, o Pedregal de Irimia (“Segundo a lenda...”; ver: [MITO 32](#)) é unha enorme formación pedregosa natural situada na aba oeste da Serra de Meira. No seu extremo dise que nace o río Miño. Atribúese a súa formación á Vella (Quintía, 2016, p. 191).

Por outro lado, a moura, alén de construír a paisaxe, tamén lle dá nome. Son moitas as fragas, ríos, montes, montañas, serras, fontes, penedos, campos, monumentos megalíticos etc., que levan a súa denominación (Quintía, 2016, p. 195), constituíndo unha toponimia e microtoponimia variada. Por exemplo: Monte da Moura (Allariz), Cova da Moura (Monte Páramo – Argalo – Noia), Forno da Vella (Espasande – Castroverde), Cortello da Vella (Leiras – Meira), Outeiro da Vella (Pereira – Forcarei), Fonte da Moura (Campañó – Pontevedra), Campo da Vella (Cervantes), etc... (Quintía, 2016, pp. 195-196).

Por último, a moura pode ser creadora de cultura e civilización. Trátase dunha das facetas máis obviadas deste mito e equipara este ente mítico coas deusas civilizadoras. Por exemplo, ela é responsábel da chegada do berberecho á ría de Noia (Quintía, 2016, pp. 197-198) (“Ó pé do Chan das Murallas...”; ver: [MITO 33](#)) ou tamén da orixe da Rapa das Bestas e da formación da grea do Santo (“A tradición oral conta...”; ver: [MITO 34](#)) (Quintía, 2016, p. 201).

5.1.6.A moura e os animais domésticos

En diferentes mitos, a moura relaciónase con distintos animais domésticos, fundamentalmente, galiñas e porcos. Analizaremos, a seguir, esta simboloxía.

5.1.6.1. A moura e a galiña dos pitos de ouro

Ao seleccionarmos o corpus, observamos que, nalgúns mitos, a moura coida ou acompaña a galiña e os seus poliños (“Outra xente do pobo...”; ver: [MITO 35](#)), mentres que noutros non semella haber ningunha relación clara entre estas dúas figuras (“Dicen

que hai bastantes anos...”; ver: [MITO 36](#)). Por outra banda, certos relatos sinalan que a galiña e os seus pitos son a propia moura (“Na croa [...] de Lañas...”; ver: [MITO 37](#)) e tamén existen aqueles en que a moura está metamorfoseada nunha galiña (“Unha persoa atopa unha galiña...”; ver: [MITO 38](#)).

Ademais, ollamos que boa parte das aparicións das galiñas con pitos (de ouro ou sen especificación) acontece na noite de San Xoán (“Na noite de San Xoán unha galiña...”; ver: [MITO 39](#)), ao igual que moitas manifestacións de mouras. Hai autores, como Quintía, que consideran que esta figura da galiña cos pitos é unha evocación das Pléiades, cuxa observación tiña grande importancia para as sociedades campesiñas tradicionais, xa que a súa aparición e desaparición no horizonte, en xuño e novembro respectivamente, marcarían o inicio e o final do período de cultivo (2016, p. 95) e, polo tanto, tamén, a chegada das augas, en outono, fundamental para poder sementar e labrar, e para os cultivos en primavera (2016, p. 96). Por iso, esta figura tamén aparece nos relatos relacionada con correntes de auga (fontes, pozos, túneles baixo ríos e outros elementos acuáticos) (Quintía, 2016, p. 97), sendo indicio da chegada de augas (“Por el Este y al pie...”; ver: [MITO 40](#)).

Para Quintía, nos mitos en que a moura é á vez a galiña cos pitos, é a mesma moura a que trae as choivas e polo tanto coincidiría co valor simbólico da Vella, que, como xa sinalamos, domina a meteoroloxía e as forzas da natureza. O feito de que en moitos mitos, a figura da galiña cos pitos pareza un tardo, sen deixarse atrapar, sinala, como explica Alonso (2002, p. 70), que non é unha realidade tanxíbel, senón unha transposición da propia constelación (citado en Quintía, 2016, p. 98).

Baseándose nas palabras de Alonso (2002), Quintía pensa que a galiña dos pitos de ouro é un símbolo da fertilidade, abundancia e riqueza (2016, p. 98). Nestas mesmas ideas redunda Mariño, para quen a base do significado desta figura estaría en que a galiña é a ave que máis ovos pon, sendo moi fecunda, de modo que para ser portadora de riqueza e abundancia, só faltaba imaxinar que os seus ovos fosen de ouro (2000, pp. 566-567), ou, o que é o mesmo, que os seus pitos fosen de ouro. Na nosa opinión, Casado comete o erro de conectar esta riqueza simbólica ao valor económico real que representaba a ave para as familias galegas, moi escaso, pois calquera campesiño pobre tiña galiñas, de xeito que ninguén se enriquecía con elas (1999, p. 367). Consideramos que a vinculación debe

facerse a nivel simbólico e por iso concordamos con Quintía, para quen esta figura é evocación das Pléiades, do que resultaría, o seu significado de fertilidade, abundancia e riqueza, en combinación coa fertilidade-fecundidade que esta ave manifesta, plasmándose nos seus ovos ou pitos de ouro.

Ademais, do noso punto de vista, o feito de que a moura se vincule coa galiña ou se metamorfosee nela (“Unha persoa atopa unha galiña...”; ver: [MITO 38](#)) non é inocente, xa que como Mariño di, a galiña non garda fidelidade e se deixa montar por calquera macho (2014, p. 249), sendo un animal moi luxurioso. Todos coñecemos a expresión popular “ser máis puta cás galiñas”. Isto salientaría, sen dúbida, a sexualidade activa e desmesurada da moura, trazo que a poría en relación con deidades da natureza, fertilidade-fecundidade ou da Soberanía / Terra, pois son excesivamente lascivas.

5.1.6.2. A moura e os porcos

Nalgúns mitos, a moura alimenta porcos, sobre todo, dos veciños (“Unha veciña de Piñor...”; ver: [MITO 41](#)), normalmente en troco dalgún favor, como ollamos no [MITO 42](#) (“Hace pocos años...”) ou no [MITO 43](#) (“Había unha vella moi pobre...”). Isto tamén ten un simbolismo que debe ser desvendado. Segundo Quintía, o porco representa na sociedade tradicional galega un importante recurso económico e unha das fontes principais de subsistencia. É o animal maná do que todo se aproveita e, xa que logo, símbolo de fartura, ao que se une os beneficios económicos derivados da súa venda (2016, pp. 102-103). Desa maneira, a moura que alimenta os porcos dos veciños é un ser protector, favorecedor de riqueza e fartura para os labregos (Quintía, 2016, p. 103).

Alén diso, na nosa opinión, tampouco resulta inxenua a relación da moura cos porcos, xa que, como Mariño (2014) menciona, é un animal que foi tido como luxurioso e lascivo. Venus, a deusa do amor, recibía, con gusto, o sacrificio deste animal, e, mesmo na Idade Media foi símbolo da luxuria (2014, p. 135). Estas consideracións subliñarían, como acontecía tamén no caso das galiñas, a sexualidade activa e desmedida da moura, o que a poría en relación con divindades da natureza, fertilidade-fecundidade ou da Soberanía / Terra, pois, como xa sinalamos, son excesivamente luxuriosas.

Para terminar esta faceta da moura dedicada aos animais domésticos mencionados, sería obrigado facermos algunhas observacións. Poderíamos preguntarnos o seguinte: porque é a moura a que aparece sempre acompañando e/ou coidando o porco e a galiña con pitos, e non calquera outro ser mítico? Basicamente porque a moura é un trasunto ou metáfora da muller da sociedade tradicional galega e, como tal, faise cargo dos animais menores como galiñas e porcos. Ademais, como ela, tamén lava, pon a roupa a secar, tece, fía, cose, etc.. A situación de inferioridade da muller na sociedade tradicional galega manifestábase, tamén, nas tarefas que desempeñaban e que resultaban primordiais para o rural. Cando chegaba a matanza, os homes dedicábanse aos labores que esixían destrezas como matar o porco e despezalo, mentres que as mulleres se encargaban dos traballos sucios [como coidar e alimentar o gando e limpar as cortes]. Os porcos, ao igual que as galiñas, eran tarefa exclusiva das mulleres, á diferenza da vaca, que era compartida cos homes (Casado, 1999, p. 355). Ela fai os traballos que teñen menos valor do punto de vista dominante, que é o masculino (Llinares, 1992, p. 41).

5.1.7. A moura como tendeira

A moura pode exhibir unha tenda (“No Neixón...”; ver: [MITO 4](#)) ou asollar diferentes obxectos (“Estaba unha moura asoellando...”; ver: [MITO 44](#)), case sempre de ouro. Nestes casos, a moura pregunta ao curioso que pasa por diante, que é o que prefire, isto é, proponse unha escolla (Casado, 1999, p. 347), ou unha proba encuberta (Quintía, 2016, p. 49). Se a persoa, normalmente un home, aínda que hai tamén casos de mulleres (“Pasando unha veciña de Veiga...”; ver: [MITO 27](#)), escolle algún obxecto dos que a moura mostra, a consecuencia adoita ser un castigo –mesmo a morte do interesado–, a desaparición da moura e das súas riquezas, ou, inclusive, a destrución ou evaporación do obxecto escollido. Porén, se a persoa, escolle a moura, conseguirá todas as riquezas que esta custodia (Quintía, 2016, pp. 49-50). Aínda así, os candidatos case sempre fracasan na hora de se decidiren (Casado, 1999, p. 347). A mercadoría máis desexada da moura-tendeira tende a ser as tesoiras, instrumento común no caso daquelas mouras que se presentan na súa vertente de fiandeira, tecedeira ou costureira e que, como xa vimos no punto 5.1.1, están relacionadas con divindades do destino.

Baseándose neste tipo de mitos, Quintía realiza algunhas cuestións, entre elas, porque se ten sempre que escoller a moura nos relatos en que esta dá a elixir entre ela mesma e os

tesouros que garda. A resposta podería estar na proposta ofrecida por algúns estudosos galegos, entre os que salienta o antropólogo André Pena Granha, que identifican a moura como unha deusa céltica da Terra/Soberanía. Pena Granha interpreta estes mitos baseándose nos vellos ritos de entronización céltica, unha proposta arriscada pero interesante para ser tida en conta. Tratábanse de cerimoniais simbólicas que manifestaban un pacto entre o candidato a rei ou gobernante dun territorio, e a deusa da Soberanía ou da Terra. O candidato debía cumprir unha serie de requisitos para esposar a deusa: 1) non ser ciumento, 2) ser un home sen medo e 3) ser un home sen avaricia. (Quintía, 2016, pp. 50-52)

Estas mesmas calidades poden observarse en moitos mitos de mouras. A moura procura encontrar un candidato co que compartir as súas riquezas. Este debe demostrar antes o seu valor achegándose a ela, que moitas veces toma a forma de serpe, bicándoa, tirándolle un caravel [rosa ou flor, en xeral] dos labios, feríndoa ou pasando a proba de escoller entre diferentes obxectos de ouro. O candidato non debe ser avarento pois pode perder todos os bens e mesmo a súa vida. (Quintía, 2016, p. 52). Isto vémolos moi ben no [MITO 44](#) (“Estaba unha moura asoellando...”) onde o home, se tivese escollido a opción “ós puñados”, tería demostrado a súa xenerosidade. Por último, o aspirante tampouco pode ser ciumento, pois antes de el, outros homes tamén se achegaron á moura atraídos pola súa beleza e riquezas (Quintía, 2016, p. 52).

5.1.8. A moura como lavandeira

Do noso punto de vista, as *lavadeiras* (“Conta unha lenda que...”; ver: [MITO 45](#)) son mouras, porque se vinculan coas augas e mostran, moitas veces, a faceta de Vella, a pesar de que outros autores, como Reigosa, non vexan esta conexión, como intuímos nunha das súas intervencións no “Seminario de conclusións”, recollida nas *Actas das Xornadas de Literatura de Tradición Oral* (2012, p. 111). Vemos nas lavadeiras unha ligazón directa con divindades do destino, da morte e do Alén, como xa sinalamos no punto 5.1.1. Son “mulleres vellas [...] que viven nas fontes. Acostúmanse a ver de noite lavando. Se alguén pasa, convídano a torcer a roupa. Se [...] acepta, ten que procurar non torcer no mesmo sentido ca elas, pois, se o fai, as desgrazas sucederanse e mesmo pode morrer [...]. Velas é de mal agoiro” (Reigosa *et alii*, 2008, p. 141). Segundo Quintía, lavan a roupa ensanguentada dos que van morrer mentres que emiten laios, sendo, polo tanto,

unha criatura que presaxia a morte (2016, p. 160). As mouras lavadeiras poden representarse como meigas ou bruxas (“Conta unha lenda que...”; ver: [MITO 45](#)). Nestes casos, pensamos que este ser pode estar demonizado pola acción do cristianismo, como xa vimos con anterioridade, a respecto doutras facetas das mouras.

5.1.9.A moura como virxe e santa

A moura pode aparecer cristianizada baixo a imaxe de virxes (“Próxima á Pena de Anamán...”; ver: [MITO 46](#)) e mesmo santas (“O día de San Xoán...”; ver: [MITO 47](#). Ou “A imaxe de Sta. Lucía...”; ver: [MITO 48](#)). Ao igual que este ser, a virxe é multifuncional, e na cultura popular galega é vista como modelo de nai, sufridora e coidadora do seu fillo. Como a moura, é modelo de beleza feminina, coa súa pel branca, meixelas encarnadas, cabelo longo (Quintía, 2012, p. 34) e dourado.

As virxes tamén asumen outras propiedades da moura, como os seus atributos, escenografías, topografías e espazos. Aparecen, igualmente, en rochas, covas e fontes, e, como elas, fían na roca, constrúen e soportan penedos, peitean o seu cabelo... (Quintía, 2012, p. 34). Este solapamento entre moura e virxe sería imposible se os galegos visen a primeira como un ser malévolo. De aí que a Virxe ou a Santa cristiá tomasen a faceta positiva da moura como ser divino, dador de vida, de fertilidade, saúde e protección. Pola contra, a moura foi demonizada baixo a figura dunha vella bruxa ou dunha má muller pecadora e luxuriosa, perigosa e *papahomes*. O aspecto sexual activo da moura foi satanizado, fronte á faceta de nai dadora de vida e saúde, que foi cristianizado pola figura da Virxe (Quintía, 2012, p. 34). Un exemplo que reforza esta demonización é o feito de que a moura se negue a ser cristianizada (“Unha moura do castro...”; ver: [MITO 49](#)) ou mostre aversión ao cristianismo. “Co cuspe convértense en cristiáns os mouros, ou sexa, bautízanse ou desencántanse, fanse normais” (Reigosa *et alii*, 2008, p. 97). Isto é así porque o cuspe é auga e conserva os seus poderes, mesmo aumentando xa que é auga humanizada (Reigosa *et alii*, 2008, p. 97). Mesmo hai mouras que para seren desencantadas prohiben explicitamente o uso de expresións ou fórmulas cristiás (“Iba un mozo polo monte...”; ver: [MITO 50](#). Ou “Saía unha señorita...”; ver: [MITO 51](#)).

Por outro lado, é común que os hábitats das mouras e mouros fosen cristianizados para eliminar calquera pegada de paganismo, tendo en conta que este fora entendido como un

tempo rexido polo dominio de Satán, de modo que, detrás dos deuses pagáns se escondía a imaxe do Demo (Mariño, 2014, p. 582). Así, as xeografías mouras cristianizáronse por medio de cruceiros, ermidas ou co gravado de cruces. Isto aconteceu con todos os ritos, crenzas e locais sacros que puideron ser asimilados á nova fe; porén, aqueles aspectos culturais difíciles de integrar no cristianismo, [en ocasións, porque estaban profundamente integrados na conciencia popular], foron obviados e marxinados, ficando a expensas da extinción, da segregación do contexto relixioso en que xurdiran (Quintía, 2012, pp. 34-35). Este razoamento lévanos a rexeitar a idea de Llinares cando sinala que as mouras poden aparecer en “lugares [...] extraños, puesto que en muchas ocasiones estas figuras se encuentran [...] demonificadas: [...] caso del cruceiro al lado del camino, [...] una moura al lado de una capilla o dentro de un *con* que tiene una cruz sobre él” (1990, p. 122). Consideramos que estes lugares non resultan extraños para a manifestación de mouras. O que acontece é que foron cristianizados e por iso están acompañados deses elementos.

5.1.10. Tríades de mouras

Hai mitos en que as mouras aparecen en tríades ou grupos de tres. Vémolo nun dos relatos co que exemplificamos o seu desencantamento mediante o pan (“Un soldado de Araño...”; ver: [MITO 19](#)), no punto 5.1.3.4. É común que sexan tres irmás mouras que viven nas fontes ou nos castros (Reigosa *et alii*, 2008, p. 44) e que acostuman recibir o nome xenérico de *aureanas* ou *oureanas*. Por veces, as mouras individualízanse, tendo cada unha delas un nome propio. Isto acontece no mito ligado á fonte Laureana, onde existen tres mouras chamadas Laureana, Aureana e Ana; ou tamén no mito da ferverza de Candea Branca, onde xorden tres doncelas nomeadas Ana, Xoana e Viviana (Quintía, 2016, p. 167). Quintía subliña que nestas e noutras denominacións, incluíndo o nome xenérico de Aureana / Oureana, encontramos a terminación *-ana*, partícula indoeuropea que significa “o que amosa certa unidade ou semellanza”. Alén diso, *-ana* tamén se relaciona coas augas. (Quintía, 2016, p. 168). É chamativo que boa parte das deusas indoeuropeas conteñan este elemento no seu nome, como, por exemplo, Inanna, deusa mesopotámica. Acontece, así mesmo, na famosa Ana Manana (Quintía, 2016, p. 168) (“Un galego que regresaba...”; ver: [MITO 52](#)), moura encantada que habita nunha fonte do mesmo nome, preto ao pozo Meimón, próximo a Ourense (Reigosa *et alii*, 2008, p. 32). En todo caso, o feito de as mouras presentárense en grupos de tres, sitúa estes mitos

na tradición das tríades da mitoloxía mediterránea e atlántica (Quintía, 2016, p. 170). Pensemos nas Moiras ou nas Parcas. Trátase dunha estrutura mítica e relixiosa, que salienta as mouras como herdeiras do simbolismo dunha antiga deusa tripla feminina. Este motivo chegaría a cristianizarse, posteriormente, por medio das Tres Marías (Quintía, 2016, p. 170) (“En Vilapedre...”; ver: [MITO 53](#)), cristianización do mito pagán das Parcas, convertidas en María a Virxe, María Madalena e María Salomé, como sinala Cuba Rodríguez (2010, p. 97) na mesa redonda celebrada con motivo das *III Xornadas de Literatura de Tradición*.

5.2. Escatoloxía do mito da moura

Quintía tamén estudou o mito da moura do punto de vista escatolóxico e viu que presenta outras conexións simbólicas alén da fertilidade, vida e destino. É común que as relixións de diferentes culturas posúan divindades da vida e fertilidade ás que se atribúen propiedades de deusas ligadas á morte e ao Alén. En realidade, trátase de dúas caras dunha mesma divindade da que dependían os dous grandes misterios da vida: a fertilidade e a morte (2016, p. 138). Estudaremos, a seguir, os aspectos máis sombríos da moura.

5.2.1. A moura antropófaga

A moura pode representarse como un ser antropófago (“En Escairón...”; ver: [MITO 54](#)). Ou “Unha veciña de Frameán...”; ver: [MITO 55](#)) que rapta e devora nenos, sobre todo, nenas (Reigosa *et alii*, 2008, p. 169) que non cumpriron cos requisitos impostos nos seus tratos con ela. Estes relatos adoitan terminar cun pareado que expresa a consecuencia da transgresión do pacto (Casado, 1999, p. 348). Por exemplo, o [MITO 54](#) (“En Escairón...”) termina da seguinte maneira: “*O que non fai o que lle mandan, tén conta do que lle den*”. Entre estas narracións, salienta o caso da moura de Rosén (Ourense), que morreu de fame despois de devorar os seus propios fillos e da que se di que era moi promiscua e que tivera tratos carnis con todos os homes da parroquia (Reigosa *et alii*, 2008, pp. 169-170). Observamos no feito de a moura mítica castigar cruelmente as nenas, un intento da sociedade tradicional galega por guialas, desde a súa infancia, no comportamento considerado decente dentro dos límites marcados para o sexo feminino e crear, así, mulleres submisas, dóciles e obedientes. Para Llinares, a figura da moura no seu aspecto máis negativo sería asimilábel ás lamias clásicas e á serrana (1992, p. 63). De acordo con

Quintía, estes mitos, alén de mostrar un aspecto sinistro da moura, relaciónana coa morte e co Alén (2016, p. 138).

5.2.2. A moura como guía psicopompo e como porteira do inframundo

Quintía pensa que o carácter sombrío que a moura ten en diferentes mitos, como muller que conduce os homes á morte, que se fai coas súas almas e que devora xente, evocaría o aspecto sinistro da suposta divindade que se encontra baixo ela mesma, e que a iguala a unha deusa psicopompa (2016, pp. 140-141), isto é, unha deidade que dirixe os homes á morte e encamiña as súas almas ao Alén (2016, p. 141). Este ar fúnebre non só se encontra na nosa moura, mais noutras deusas europeas, como, por exemplo, na deusa Morrigan (nome que significa “a raíña das pantasma”) da mitoloxía irlandesa (Quintía, 2016, p. 141).

Por outro lado, xa sabemos que as mouras se relacionan co elemento acuático ao xurdir en fontes, ríos, pozas, etc... personificando as forzas vitais da auga e reforzando o seu carácter de ser ligado á fertilidade e á vida. Porén, a auga tamén ten outro valor que a asocia co Alén, e cumpre un rol fundamental na relixión e na mitoloxía dos países atlánticos, ao ser fronteira entre os dous mundos. Lembremos que na mitoloxía grecolatina, os ríos Aqueronte e Estixia delimitaban a entrada ao inframundo. Na mitoloxía céltica, o Paraíso representábase por medio de illas e estaba situado máis alá do ocaso, onde o sol se afunde no mar. Era o *Tír na nÓg* ou Illa da Eterna Xuventude (Quintía, 2012, p. 28). En Galiza, pensábase que alén do cabo Fisterra estaba o Infinito, o Paraíso dos cristiáns ou a Illa da Eterna Felicidade dos pobos atlánticos como explica Alonso (1993) (citado en Alonso, 1998, p. 21). No noso folclore, o acceso ao Alén simbolízase mediante ríos, pozos, lagoas, marismas, cidades asolagadas, etc. Nese sentido, ao igual que acontece coas covas, túmulos ou megálitos, tamén estes lugares acuáticos facilitaban o tránsito ao Outro Mundo (Quintía, 2012, pp. 28-29).

5.2.3. A moura e as viaxes ao Alén

Hai mitos que relacionan as mouras coas viaxes ao Alén (“Segundo conta a tradición...”; ver: [MITO 56](#). Ou “Unha neniña que iba...”; ver: [MITO 57](#)) ou a outro plano

da realidade. Nestes relatos, unha persoa entra nunha peneda ou cova seguindo os pasos dunha moura ou procurando un tesouro, e, moitas veces, xa no volta a saír. O feito de poder entrar no inframundo é concesión dos mouros. Por veces, a porta de acceso á cova desaparece ou o penedo péchase antes de poder entrar, ou mesmo unha vez que a persoa está dentro. Na mitoloxía irlandesa acontece algo semellante. O *Sidh* é a porta de entrada ao *Tir na nÓg* e pódese acceder coa axuda dunha *Bansidh*, semellante á nosa moura. É un paraíso onde se come e bebe luxosamente e onde o tempo pasa de xeito diferente á dimensión terreal, por iso cando unha persoa entra no Alén e consegue volver ao mundo dos vivos, o tempo que transcorreu é grande, o que pode causar o avellentamento súpeto e a súa morte (Quintía, 2012, pp. 29-30).

Polo tanto, son mitos que reflicten un substrato simbólico de orixe relixiosa común, no que a viaxe ao Alén, a pervivencia da alma, ou a existencia de criaturas que nos guían nos derradeiros pasos, son elementos fundamentais (Quintía, 2012, p. 30). Os mitos en que a moura guía a xente cara un outro plano soterrado, sinalan esa crenza no tronso ao Alén, na existencia dun máis alá do mundo terreal, ou tamén a crenza de que cómpre a axuda dun ser que facilite o paso, un guía psicopompo, ou unha moura encantada (Quintía, 2016, p. 154).

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

Existen mitos que narran o parto das mouras (“Unha parteira de Nine...”; ver: [MITO 58](#)) e que teñen unha estrutura semellante: os mouros piden axuda a unha parteira humana para atender o parto dunha moura. Durante o proceso, a parteira, sen querer, pasa a untura dos encantos –utilizada polos humanos que andan en tratos cos mouros para poder velos (Reigosa *et alii*, 2008, p. 245)– por un ollo, e desde entón adquire a habilidade de ver os mouros, aínda sendo invisíbeis. É usual que nestes mitos se conte como, días despois, a parteira se encontra co mouro nunha feira e ela, que pode velo, saúdao. Como a untura non pode ser usada sen permiso destes seres (Reigosa *et alii*, 2008, p. 246), acontece que estes a castigan, quer, arrincándolle o ollo ou ollos, deixándoa, polo tanto, cega, quer chegando, mesmo, a matala. Segundo Quintía, é probábel que o castigo imposto a quen desvenda o visto no mundo feérico teña a ver coa crenza, na mitoloxía céltica, de que todo o visto no Alén non se debe contar, pois é tabú (2016, p. 157).

Reigosa *et alii* din que hai persoas que ven os mouros sen usar a untura e isto pode ser aviso de morte próxima ou de que van morrer (2008, p. 246). Para Quintía, as crenzas deste tipo sinalan que na mentalidade popular existe un nexo de unión entre os mouros e o Alén, que tamén se dá noutras mitoloxías europeas (2012, p. 30), como a celta e xermánica, nas que hai deuses e heroes que se caracterizan pola súa “longa vista” ou que posúen algún ollo máxico. É o caso, por exemplo, de Balor, divindade irlandesa do Outro Mundo, que tiña un terceiro ollo na caluga co que podía paralizar e destruír exércitos enteiros (Quintía, 2016, p. 158).

5.2.5.A moura e a noite de San Xoán

Moitos mitos expresan que a moura aparece na noite ou no abrente do día de San Xoán (“Na noite de S. Xoán...”; ver: [MITO 59](#). Ou “El día de S. Juan...”; ver: [MITO 60](#)). De acordo con Quintía, este dato non debe pasar desapercibido porque pon en relevancia o factor temporal (2016, p. 162). Como ben di este investigador, a noite de San Xoán é máxica, ao coincidir tamén co solsticio de verán, e nela rexen as forzas da natureza e acontecen fenómenos que non ocorrerían en calquera outra data normal. Trátase, xa que logo, dunha noite adecuada para as curacións, oráculos, adiviñacións, prodixios ou tamén para os encontros fantásticos (2012, p. 31). Dise que á mañá de San Xoán, o sol danza no ceo (“Na mañán de San Xoán...”; ver: [MITO 61](#)) e cómpre sinalar que hai mitos en que as mouras se deixan ver coincidindo co baile do sol (Quintía, 2012, p. 31). A crenza na danza do sol é moi estendida, só fai falla lembrar, casos de aparicións marianas nas que aconteceu este suposto milagre, como durante a famosa manifestación da Virxe de Fátima no ano 1917 en Portugal e que foi testemuñado polo xornalista Avelino de Almeida, que escribía para o diario *O Século* (Wikipédia, 2019c). Porén, estes fenómenos teñen fácil explicación científica. Alén diso, nesta data de San Xoán tamén ocorren outras aparicións. Lembremos, por exemplo, que a galiña dos pitos de ouro xorde neste día, á mañanciña ou á noite, ou que as lavadeiras, ou mesmo moitas mouras que moran nas fontes, acostuman presentarse na noite desta xornada. No caso das mouras lavadeiras, estas teñen ligazón directa con divindades do destino, da morte e do Alén, como xa sinalamos no punto 5.1.7, e polo tanto reforzan o carácter escatolóxico desta figura; aínda así, decidimos analizar este tipo de moura dentro dos atributos deste ser ao considerala unha faceta máis da moura.

Xa por último, de acordo con Quintía, o simbolismo da noite de San Xoán como fronteira temporal reforza a escatoloxía da moura e a súa relación co Alén (2012, p. 32).

6. Conclusións

Neste traballo comprobamos que a moura é unha das figuras míticas máis representativas da mitoloxía popular galega e a que máis destaca. Se temos en conta que personaxes como as xacias, sereas, lamias, feiticeiras, xerpas ou moitas bruxas e meigas, as consideramos tamén mouras, a representatividade desta criatura aumenta exponencialmente. Por iso, acreditamos que en Galiza houbo *matriarcalismo* entendendo isto non como *matriarcado* ou sistema no que existe un dominio político-económico da muller na sociedade, senón como o papel salientábel da muller no terreo mítico-relixioso e psicosocial. Tal como Casado defende, en Galiza “es innegable que la mujer, por motivos históricos y socioeconómicos, ha desempeñado un importante papel que, [...], había de traslucirse en el folklore popular” (1995, p. 66).

A moura pode estudarse de diversos xeitos. Quintía menciona que destacan dúas propostas interpretativas ao redor desta figura. A primeira sería feita dunha óptica historicista e tería carácter diacrónico, mentres que, a segunda, aproveitaría a corrente moderna da antropoloxía de xénero ou feminista (2016, p. 231) e sería sincrónica. Na visión historicista encadraríanse os autores que viron nas facetas da moura unha deusa da natureza e da vida. Entre estes salienta o propio Quintía, para quen a orixe do mito da moura estaría nunha antiga divindade feminina da natureza no seu sentido máis amplo: vida, fertilidade, morte, terra, augas, etc. (2016, p. 238). Mentres tanto, na óptica de xénero ou feminista distinguiríamos autores como Llinares ou Casado. De todas as maneiras, Quintía (2016) é contrario á análise de xénero da moura. Para el, este ser mítico non pode interpretarse usando o enfoque de xénero por consideralo inadecuado e por, supostamente, abrir máis interrogantes que respostas. Alén diso, segundo este autor, calquera teoría debería investigar a orixe do mito da moura, cousa que a óptica de xénero non fai, ao ser sincrónico. Porén, non concordamos con Quintía. Pensamos que a moura si pode ser descrita coa perspectiva de xénero e así o demostramos ao analizar moitas das facetas deste ser. Poderíamos rebater os argumentos deste investigador, mais non o faremos por falta de espazo. Defendemos que o propio Quintía (2016) realiza unha análise da moura a partir da óptica de xénero, pois estuda este ser como reflexo dunha antiga

divindade feminina, descompóndoo nas súas diferentes facetas, que teñen a ver coa vida, fertilidade, morte, alén, etc. Desa maneira, podemos preguntarnos: por que unha boa parte dos vellos, e non tan vellos, numes da vida son femininos? Xustamente porque se vincula ao xénero feminino os valores historicamente ligados a el, isto é, maternidade e/ou fertilidade, protección, coidados, bondade...E aínda podemos formularnos outra cuestión: por que moitas divindades da morte ou do Alén son tamén femininas? Porque, ao longo da historia, as mulleres participaron activamente e tiveron un rol esencial nos ritos funerarios e na preparación do corpo do defunto para a súa viaxe ao Outro Mundo e para ao seu enterramento, trasladando a faceta dos coidados ao tratamento da morte, como extensión, quizais, do seu papel social como nai e como coidadoras. Nese sentido, concordamos, entre outros investigadores, coa arqueóloga canadense Roberta Gilchrist (2005) que realizou un interesante traballo onde se fundamentan estas ideas.

Tendo en conta estes argumentos, na nosa opinión resulta incoherente desenvolver estudos historicistas ao redor de divindades femininas sen incorporar a perspectiva de xénero, pois é claro que, para comprender estas deidades na súa totalidade, debemos considerar que presentan características e valores historicamente ligados ao xénero feminino. Quintía (2016) acusa a teoría de xénero de non dar resposta a todos os interrogantes que se abren sobre as facetas da moura. Esta afirmación parécenos ousada, pois non coñecemos ningún marco teórico que dea absoluta resposta a todas as materias que decide enfocar. Por iso as teorías evolucionan, adáptanse ou morren a medida que van xurdindo outras novas ou coñecementos máis avanzados. Do noso punto de vista, o enfoque de xénero complementa moitas investigacións antropolóxicas e arqueolóxicas.

Por outro lado, con este traballo tamén queremos reivindicar a figura mítica da moura e da serpe, réptil co se relaciona intimamente, até ao punto de case constituír un único ser na forma da moura-serpe. Desexamos destacar a simboloxía pagá, orixinal e positiva da moura-serpe, que tiña a ver cos ciclos da terra e da natureza. Pretendemos, así, contribuír a eliminar a lectura negativa que o cristianismo lle impuxo á moura (serpe), axudando a satanizala e a convertela na cara da maldade, nun intento de borrar a súa presenza da cultura popular galega e de substituíla polas figuras da fe cristiá: virxes e santas. Este simbolismo primixenio da moura (serpe) podería entroncar coa filosofía das correntes ecofeministas ao reivindicar a liberación da muller e da natureza da explotación patriarcal. Aínda así, somos bastante críticas coas posicións máis esencialistas e sexistas (por

centrarse demasiado nas diferenzas de xénero) dalgunhas destas correntes, sobre todo das máis clásicas. Tampouco concordamos coa conexión, case mística, que certas vertentes ecofeministas defenden entre as mulleres e a natureza.

Xa para terminar, interésanos mencionar unha futura liña de investigación que se abre a partir das últimas reflexións. Enlazando coa idea da demonización da moura por parte do cristianismo, convertíndoa nunha má muller, lasciva e perigosa, que mesmo chega a practicar a antropofaxia cos humanos, especialmente coas nenas, cumpriría preguntarse até que punto a maldade, crueldade e mesmo fealdade da moura, transformada, por veces, en bruxa, é intrínseca a ela mesma, ou é unha manipulación do cristianismo? Sabemos que todas, ou case todas as culturas do mundo posúen seres míticos masculinos e femininos malvados. Non negamos a ruindade propia de certas personaxes, xa que, na nosa opinión, as culturas viven na ambivalencia entre crear seres maos e bos para os utilizaren, entre outras cousas, como modelos de comportamento dirixidos ás súas comunidades, mais, coñecendo o intento do cristianismo, polo menos no contexto europeo, de borrar as figuras míticas populares para implantar a súa propia ideoloxía, esta cuestión que formulamos nos parecía esencial de tratar en futuras análises.

7. Bibliografía

7.1. Citas bibliográficas

- Alonso Romero, F. (1998). Las mouras constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas. *Anuario Brigantino*, (nº 21), pp. 11-28 .
- Aparicio Casado, B. (1995). La “moura-serpe” en el contexto del matriarcalismo galaico. *Pontevedra. Revista de Estudos Provinciais*, (nº11), pp. 65-73.
- Aparicio Casado, B. (1999). *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos: mitología popular gallega*. Sada (A Coruña): Edición do Castro. (Cadernos do Seminario de Sargadelos, 80).
- Beigbeder, O. (1995). *Léxico de los símbolos* (2ª ed. española). Madrid: Ediciones Encuentro. Recuperado de: <https://books.google.es/books?id=NCCzBl-4AXwC&printsec=frontcover&dq=lexico+de+simbolos&hl=gl&sa=X&ved=0ahUKEwirvrb_w5HiAhVuxYUKHdeuBQsQ6AEIKDAA#v=onepage&q=lexico%20de%20simbolos&f=false>. [Consulta: 26/03/2019].
- Casal, P. (26, marzo, 2015). Lavandeiras da noite. En P. Casal, *Galicia Meiga*. Recuperado de: <<http://www.galicia-meiga.com/lavandeiras-da-noite/>>. [Consulta: febreiro, 2019].
- Comunidade de Montes en Man Común de Vincios. (s.d). As santas cristiás. En Comunidade de Montes en Man Común de Vincios (coord.), *Cartografías sensibles*. Recuperado de: <<http://vincios.org/as-santas-cristias/>>. [Consulta: febreiro, 2019].

- Contribuidores da Wikipédia (4, marzo, 2019c). Milagre do sol. *Wikipédia*. Recuperado de: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Milagre_do_Sol>. [Consulta: 15/04/2019].

- Contribuidores da Wikipedia (19, abril, 2019b). Perspectiva de género. *Wikipedia*. Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Perspectiva_de_g%C3%A9nero>. [Consulta: 30/04/2019].

- Contribuidores da Wikipedia (28, abril, 2019a). Tradición oral. *Wikipedia*. Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Tradici%C3%B3n_oral>. [Consulta: 30/04/2019].

- Cuba Rodríguez, X. R. (2010). Mortos de ida e volta –mesa redonda–. En I. Novo & A. Reigosa (coords.), *Mitoloxía da morte: agoiros, ánimas e pantasmas: actas das III Xornadas de Literatura de Tradición Oral. 5-6 de novembro de 2010* (p. 97). Xornadas levadas a cabo en Lugo. A Coruña: AELG (Escrita Contemporánea. Asociación de Escritores en Lingua Galega, N). Recuperado de: <https://www.aelg.gal/resources/polafias/publications/12958993266011292588628668Mitoloxia_da_Morte_WEB_dec_2010.pdf>. [Consulta: 22/04/2019].

- De Haro Fernández, A.M^a. (2012). La consolidación de los roles de género a través de los cuentos infantiles. En J. C. Suárez Villegas, I. Liberia Vayá & B. Zurbano Berenguer (coords.), *I Congreso Internacional de Comunicación y Género. 5-7 de marzo de 2012*. Congreso levado a cabo en Sevilla. Recuperado de: <<https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/33159/Pages%20from%20LIBRO%20ACTAS%20I%20CONGRESO%20COMUNICACI%C3%93N%20Y%20G%C3%89NERO-6.pdf?sequence=1>>. [Consulta: 30/04/2019].

- Gamba, S.B. (marzo, 2008). ¿Qué es la perspectiva de género y los estudios de género? *Mujeres en Red: El Periódico Feminista*. Recuperado de: <<http://www.mujiresenred.net/spip.php?article1395>>. [Consulta: 30/04/2019].

- García Rodicio, A. (novembro, 1998). Serpes, mouras encantadas e Psicoloxía de Jung. *Raigame*, (nº7), pp. 45-55.
- González Reboredo, X. M. (1993). Mouros, donas e tesouros: breves consideracións arredor de temas lexendarios. En A. Herrero Figueroa *et alii* (coords.), *Congresso A. Cunqueiro: Actas. 19-21 de abril de 1991* (pp. 155-161). Congreso levado a cabo en Mondoñedo. Lugo: Servizo Publicacións Deputación.
- Llinares García, M. (2012). Mouras e mulleres: as imaxes femininas na mitoloxía popular galega. En I. Novo & A. Reigosa (coords.), *Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular: actas das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral. 19-20 de outubro de 2012* (pp. 61-75). A Coruña: AELG (Escrita Contemporánea. Asociación de Escritores en Lingua Galega, T). Recuperado de: https://www.aelg.gal/resources/publications/13884104287731365004715328V/XornLitOralMouras-os_2012.pdf. [Consulta: febreiro-marzo-abril, 2019].
- Llinares García, M. (1990). *Mouros, ánimas, demonios: el imaginario popular gallego*. Madrid: Akal. (Akal Universitaria).
- Llinares García, M. (1992). Os mouros no imaxinario popular. Santiago de Compostela: Compostela, D.L. (El Correo Gallego. Biblioteca 114, 31).
- López Bernárdez, X.C. (1995). O corpo da amiga. *Centro de Documentación da AELG*. Recuperado de: <https://www.aelg.gal/centro-documentacion/autores-as/xose-carlos-lopez-bernardez/obra/959/o-corpo-da-amiga/texto/1>. [Consulta: 20-21/03/2019].
- Mariño Ferro, X. R. (2014). *Diccionario del simbolismo animal*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Mariño Ferro, X. R. (2016). *Imágenes de la mujer y del hombre: símbolos de sexo, seducción, matrimonio y género*. Gijón: Ediciones Trea.

- Mariño Ferro, X. R. (2008). *Leyendas, mitos y creencias de Galicia*. Pontevedra: Ellago Ediciones (Edicións do Cumio).
- Mariño Ferro, X. R. (2012). Mouras y melusinas. En C. Noia (ed.), *Imaxes de muller: representación da feminidade en mitos, contos e lendas* (pp. 57-72). Vigo: Universidade de Vigo.
- Mariño Ferro, X. R. (outubro-décembro, 2000). Mouros e tesouros. *Grial*, (nº 148), pp. 565-574.
- Miranda Ruiz, X. & Reigosa Carreiras, A. (2006). *A flor da auga: historias de encantos, mouras, serpes e cidades mergulladas*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Oriol Carazo, C. (1, xullo, 2015). El estudio de los cuentos tradicionales desde una perspectiva de género. *Asociación de Profesionales de la Narración Oral en España*. Recuperado de: <https://narracionoral.es/index.php/es/documentos/articulos-y-entrevistas/articulos-seleccionados/954-el-estudio-de-los-cuentos-tradicionales-desde-una-perspectiva-de-genero>. [Consulta: 30/04/2019].
- Quintía Pereira, R. (2016). *Análise estrutural e simbólica do mito da moura*. Allariz (Ourense): Fundación Vicente Risco.
- Quintía Pereira, R. (2012). Mouros e mouras. Na procura de nós mesmos. En I. Novo & A. Reigosa (coords.), *Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular: actas das V Xornadas de Literatura de Tradición Oral. 19-20 de outubro de 2012*. (pp. 13-40). Xornadas levadas a cabo en Lugo. A Coruña: AELG. (Escrita Contemporánea. Asociación de Escritores en Lingua Galega, T). Recuperado de: https://www.aelg.gal/resources/publications/13884104287731365004715328V/XornLitOralMouras-os_2012.pdf.

- Reigosa Carreiras, A. (coord.) (s.d.). A princesiña troita. En A. Reigosa Carreiras (coord.), *Galicia Encantada*. Recuperado de: <<<https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=4&id=74>>>. [Consulta: febreiro, 2019].
- Reigosa Carreiras, A. (coord.) (s.d.). As sete virxes de Anamán. En A. Reigosa Carreiras (coord.), *Galicia Encantada*. Recuperado de: <<<https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=20&id=137>>>. [Consulta: febreiro, 2019].
- Reigosa Carreiras, A., Miranda Ruiz, X., & Cuba Rodríguez, X. R. (2008). *Dicionario dos seres míticos galegos* (5ª ed.). Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Vaqueiro Foxo, V. (1998). *Guía da Galiza máxica, mítica e lendaria*. Vigo: Galaxia. (Guías Galaxia).

7.2. Referencias bibliográficas

- Alonso Romero, F. (2002). La gallina y los polluelos de oro. *Anuario Brigantino*, (nº 25), pp. 63-76.
- Alonso Romero, F. (1993). *O camiño de Fisterra*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Boga Moscoso, R. (1997). *Dólmenes de Galicia: arquitectura das grandes pedras*. A Coruña: Bahía Edicións.
- Carré Alvarellos, L. (1968). *Contos populares da Galiza*. Porto: Museu de Etnografía e História.
- Dubert García, I. (ed.). (2016). *Historia das historias de Galicia*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia. (Crónica, Edicións Xerais de Galicia).

- Gamba, S. B. (2007). *Diccionario de Estudios de Género y Feminismos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- González Reboredo, X. M. (1983). *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Galaxia. (Biblioteca básica da cultura galega. Galaxia. Cultura popular, 17).
- Hidalgo Cuñarro, X. M. (1981). El tema de la serpiente en el NO. peninsular. En J. Filgueira Valverde (dir.), *El Museo de Pontevedra*, vol. XXXV, p. 243. Pontevedra: Museo de Pontevedra.
- Juliano Corregido, M^a. D. (1986). *Cultura Popular*. Barcelona: Anthropos. (Cuadernos A de Antropología. Temas generales, 6).
- Lynn Gilchrist, R. (novembro, 2005). Cuidando a los muertos: las mujeres medievales en las pompas fúnebres familiares. En P. González Marcén, S. Montón Subías & M. Picazo Gurina (eds.) *Treballs d' arqueologia*, (nº 11). *Dones i activitats de mantiment en temps de canvi* (pp. 51-72). En línia: << <https://ddd.uab.cat/pub/tda/11349263n11/11349263n11p56.pdf>>>.
- Martínez Risco Agüero, V. (25, xullo, 1927 / 15, setembro, 1927). Da mitoloxía popular galega: os mouros encantados. *Nós* (nº 43 / nº 45), pp. 10-15 / 2-8.
- Martínez Risco Agüero, V. (1936). Provincia de Orense. En F. Carreras Candi, *Geografía General del Reino de Galicia*, vol. 6. Barcelona: Editorial Alberto Martín.
- Oriol Carazo, C. (2014). Cuentos populares con protagonistas activas: La cara más desconocida de la tradición. En M. Sanfilippo & H. Guzmán (dirs.), *I Jornadas Internacionales: Tomo la palabra. Mujeres, Voz y Narración Oral. 20-21 de outubro de 2014*. Congreso levado a cabo na UNED, Madrid.
- Parafita, A. (2006). *A mitologia dos mouros*. Canelas: Gailivro.

- Rielo Carballo, I. (1980). *Cancioneiro da Terra Cha (Pol)*. Sada (A Coruña): Edicións do Castro.
- Rivas Cruz, X. L. & Iglesias Dobarrio, B. (1996). *Somos lenda viva: lendas para rapaces*. Lugo: Citania de Publicacións.
- Rodríguez González, A. (2005). A Memoria da pedra: lendas do Monte Galiñeiro. En Clube Espeleolóxico Maúxo (coords), *As covas de Vincios*. Vincios (Pontevedra): Comunidade de Montes Veciñais en Man Común de Vincios.
- Taboada Chivite, X. (1980). *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña: Sálvora.
- Tenreiro, M. (2002). Os mouros: notas sobre a permanencia do mito no folclore. *Anuario Brigantino*, (nº 25), pp. 39-62.

8. Apéndices documentais

- **ATRIBUTOS DA FIGURA MÍTICA DA MOURA:**

- **A moura e a roca, fuso e tesoiras**

MITO 1

“Andaban unhas rapazas gardando as ovellas, preto do castro e viron unha moza moi fermosa que fiaba. Pra saber como facía, quixéronse achegar á ela, mais no mesmo intre desfíxose e desapareceu”. (Casado, 1999, p. 107. Número 161).

MITO 2

“Por detrás do castro, aló no monte Abres, adoitaba baixar nas noites de San Xoán unha vella que viña fiando ao río cunha roca e mailo fuso [...]”. (Casado, 1999, p. 130. Número 217).

MITO 3

“Nunhas penedas que hai na ladeira do poente do castro e que chaman a Labugueira, vive unha moura e pol-a noite ouvese o ruído que fai co tear cando está a tecer [...]”. (Casado, 1999, p. 186. Número 320).

MITO 4

“No Neixón hai un encanto. D’unha vez foi alí un rapaz coa avenza e apareceulle unha señora c’unha tenda chea de cousas preciosas. Díxolle ó rapaz qu’escollese o que mais lle gostase e il colleu us ciselos. A dona entón faloulle: – Que che saquen os ollos co iles –. E desapareceu. Contóu o rapaz o caso, e todos lle dixeron que s’houbera escollido outra cosa tería desfeito o encanto”. (Casado, 1999, p. 76. Número 88).

MITO 5

“Na mina do castro que iba dar a Portela de Lapa, aparecía un encanto en forma de muller tódolos xoves pola mañá e poñía unha tendiña na que se amosaban tixeiras, peines e moitas máis cousas pequenas. Cando a xente pasaba por aquel lugar dicíalle á muller:

- ¿Que é o que vende?

- *Vendo estas tixeiras – contestaba, dándollas á xente polas puntas, pois si lograba pinchar e facerlle sangue a quen llas collese, ésta quedaba encantada i ela desencantábase*”. (Casado, 1999, p. 267. Número 451).

- **A moura e a súa sexualidade perigosa**

- **A pel branca**

MITO 6

“En el castro viven los moros. Quedan algunos allí y las mujeres que salen a las doce de la noche son hermosas e branquiñas y peinan sus negros y largos cabellos en el punto más alto del castro. Los peines que usan son de oro. Salen por la noche porque viven de otro modo que los cristianos y duermen por día; procurando no ser vistas de nadie; cuando alguien los descubre huyen rápidamente. A veces salen a cocinar y tienen sartenes y cuchillos de oro.

Viven en grandes palacios y si quiere alguien oírlos cuando están de fiesta tiene que ir a las doce o una de la noche del sábado y se oyen tocar campañas muy fuertes, operación que hacen los hombres, mientras las mujeres cantan como ángeles”. (Casado, 1999, pp. 164-165. Número 284).

- **O cabelo e o peiteado**

MITO 7

“No monte dos Casás hay un lugar chamado Sete Fontes. Este nome débese a que contaban os vellos que alí había sete fontes xuntas e todos os días as mañás salía unha moura e peinábase cun peine de ouro. (Referencias de los alumnos del Colegio Nacional de Barro, año 1979)”. (Casado, 1999, p. 196. Número 339).

MITO 8

“No Pozo da Moura¹, situado no río Miñouva, no barrio de San Lourenzo da parroquia de Domaio (Moaña), contan que habita unha moura que adoita saír na noite de San Xoán

¹ Este é un resumo de Quintía, tomando como base varias versións da lenda. A versión principal da lenda pode encontrarse no web: <https://www.galiciamaxica.eu/galicia/pontevedra/pozadamoura/>.

peiteando os seus loiros cabelos cun peite de ouro. Di a lenda que a moura estaba namorada dun mozo de Domaio pero o pai dela non aceptaba a unión, así que lle deu morte ó mozo. A moura desesperada pola perda do seu amor botouse ás augas do pozo e dende aquela habita baixo as augas”. (Quintía, 2016, pp. 72-73).

▪ O peite

MITO 9

“Unha veciña de Vilacampa que andaba coas vacas baixou do monte á Fonte do Castelo por ver de matar a sede e viu dúas mulleres que se peiteaban con peites de ouro. Unha delas deixou esquecido o peite e a nena, en vez de chamala, quedou co peite para ela. De alí a unha semana morréronlle as vacas”. (Miranda Ruiz, X. & Reigosa Carreiras, A., 2006, p. 72).

MITO 10

“Debajo del castro salía a veces una señora, y en cierta ocasión le pidió a una niña que pasó por el lugar que le mirase la cabeza por si tenía piojos. La niña hizo lo que le mandaba y recibió en pago un regazo lleno de cosas, con el encargo de llevarlas sin verlas hasta llegar a casa. La curiosidad pudo más que la conseja y la niña viendo que en el regazo no llevaba otra cosa que carbones los tiró al suelo, desprendiéndose de una carga tan inútil. Al llegar a casa pudo ver que uno que le había quedado preso en la saya era una moneda de oro; entonces retornó al lugar donde había dejado los otros pero no encontró nada”. (Casado, 1999, p. 164. Número 283).

▪ O baño

MITO 11

“Aparecíase unha moura no monte, que salía a lavarse na pía, e que se peinaba cun peine que está gravurado nunha roca”. (Casado, 1999, p. 245. Número 409).

MITO 12

“No castro houbo en tempos unha mina onde se acochaban os mouros e unha fonte na que as mouras bañábanse todas ispidas [...]”. (Casado, 1999, p. 176. Número 300).

▪ O canto sedutor e o baile

MITO 13

“Aquí existe la leyenda de una moza que canta y recoge leña y que a media noche aparece como serpiente y a la que hay que besar para desencantarla”. (Casado, 1999, p. 196. Número 338).

MITO 14

“Unha noite un mozo que estaba para casar escoitou un fermoso canto na praia cando se dispuña a levar a súa lancha para terra. Dende aquel día ficou engaiolado e pasaba moitas noites ao pé dos cons da beiramar tentando descubrir a orixe daquel canto. O seu carácter mudou, facéndose saudoso, e viciños e parentes pensaron que se achaba enmeigado.

Unha noite de luar escoitou outravolta a cantiga no mar. Púxose á espreita e ollou unha muller que saía entre as ondas. Era de grande fermosura e a parte inferior do seu corpo era de peixe. Dende aquela noite ninguén volveu ver o mozo. Sen embargo, tense escoitado, durante moitas noites, o canto da serea, que tentaba levar outro mozo onda ela, mais o canto era fero, deica o punto de provocar forte ondaxe e tremendo bruído do vento”. (Orixinal de Carré Alvarellos, L., 1968, p. 435; recollido en Vaqueiro, 1998, p. 385).

○ A moura e a serpe

▪ A moura, a serpe e o leite

MITO 15

“A un rapaz que andaba co gando no castro saleulle un día unha moza que se penteaba os cabelos c-un peite de ouro.

- *Ai, señora, si me dera ise peite conque se peitea!, díxolle o rapaz.*
- *Dareiche o peite e dareite moito mais ainda ata facerte rico si fas o que che eu diga e non te acañas.*

E díxolle ô rapaz que lle levase ô día seguinte unha cunca de leite bendecida, e que non se acañase co que sucedese, pois mentras ela bebía o leite, il tiña que ter man da cunca.

Foi o rapaz ca cunca, e saleulle unha grande cobra que se puxo a beber no leite e o rapaz sin se acañar tiña man da vasixa. Bebeu todo a cobra, e ô rematar convertíuse na señora do outro día e deulle moita riqueza”. (Casado, 1999, p. 285. Número 487).

MITO 16

“Un veciño de Moimenta ouvíralle á súa avoa...que os casados sin fillos deberían ir de noite a Penalba, levando un coartillo de leite sin ferver e muxido de vaca que estivese criando becerro...De resultas de ises choios fálase de varias xentes que naceron despois de tempadas longas de esterilidade das nais”. (Casado, 1999, p. 25. Número 7).

▪ **A moura, a serpe e o cabelo**

MITO 17

“Apareceu unha galiña blanca con pitiños, todos iguais e blancos. A muller quixo ir cara á galiña e desapareceulle porque non a soupo desencantar. Para desencantalos tiñan que falar con eles; entón o encanto decíalle que podía aparecer en forma de lagarto arnal. Ela tññalle que dar un bico na cabeza. Entón, cando o veu, colleuno pola gorxa e apretouno forte coas maos, e deulle o bico na cabeza. Resulta que era un rapaz que o encantara sua nai, e o deixara naquela fonte [...]”. (Llinares, 1992, p. 52).

▪ **A moura, a serpe, o pan e as flores**

MITO 18

“Un rapaciño de Ordes andaba gardando o gado e ô chegar ô castro aparecéulle unha muller c-unha tenda, decíndolle:

- *Neniño, que cosa es que te gusta más de ésto.*
- *Pois, señora, gústanme istas tixeiriñas.*
- *Boeno, ven mañán por elas; pero trai un molete de pantrigo e unha taza de manteca, que te las he de dar.*

Ô día seguinte, o rapaz foi ô castro e sentouse encima de unha pedra, pousando a taza e máis o molete. Cando quixo erguerse, notou que estaba apegado â pedra, i-era que contara na casa o sucedido no monte e non dira tino do segredo que a moura lle encargara.

Chegando a noite, ouviu unha voz que lle dixo:

- *Neniño, vaite, que teñen moita pena por ti na tua casa.*

O rapaz marchou, mais a manteiga e o pantrigo quedaron apegados pra sempre”.
(Casado, 1999, p. 104. Número 156).

MITO 19

“Un soldado de Araño, fue a servir al Rey a África, allí habló con un moro que le preguntó de dónde era, y de qué zona. Cuando se lo dijo el soldado, el moro le preguntó si sabía donde estaba el Pozo Bastón, que allí tenía él enterradas tres hijas, y que no sabía lo que le daría si se las trajera. Le dio al soldado tres bollos de pan y las instrucciones que debería seguir. Llegado a su casa, dejó los bollos encima de la mesa y al verlos su mujer cortó una rebanada de uno, el soldado la reprendió, pero el mal ya estaba hecho. Tomó los panes y se fue al Pozo Bastón, una vez allí echó uno al pozo y salió una joven muy guapa, echó el segundo y salió otra, luego echó el cortado y salió una tercera joven, coja, que cayó y arrastró con ella a las otras dos. Y todavía siguen allí”. (Casado, 1999, p. 90. Número 124).

MITO 20

“No lugar de Couto de Arriba (Couto de A. nos indicadores da estrada), parroquia de Ramil, concello de Castro de Rei (Lugo), a carón da Casa Grande, hai unha fonte cunha boa poza, mesmo á par da capela dedicada a Santa Ana. Quen se refresca naquela auga e ten vagar pode chegar a ver unha troita lizgaira e desconfiada, que observa desde a boca dunha furna a quen a mira. E é que aquela troita a figura dunha princesiña moura que está alí encantada, quen sabe por quen nin por que motivo. Agardará, supoñemos, a visita do desencantador capaz de volverlle a figura de princesa que foi noutrora”.
(Orixinal de Rielo Carballo, I., 1980; recollido no web de *Galicia Encantada*, na ligazón: <https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=4&id=74>).

MITO 21

“Cercano al castro se halla un penedo conocido por A Laxe do Ouro. Cuentan que se aparecía una moza rubia peinándose al anochecer y al amanecer con un peine de oro. Dicen que un mozo se enamoró de ella y para desencantarla tenía que ir a las doce de la noche al lugar, no asustándose de lo que viera u oyera y darle un beso en la boca, ya que ella saldría en forma de serpiente y con el beso se desencantaría.

El mozo fue a las doce de la noche al lugar, pero era tan grande la cantidad de ruidos que el mozo se alarmó y huyó. (Referencia de J. M. Hidalgo Cuñarro y F. J. Costas Goberna, año 1979)". (Casado, 1999, p. 266. Número 448).

MITO 22

"O castro ten un encantamento, xa que o seu tesouro é gardado por unha serpe. Pra se romper o encanto hai que darlle tres bicos no biquiño do rabo, e daquela convértese nunha raíña". (Casado, 1999, p. 133. Número 226).

MITO 23

"Un rapaz dunha aldea veciña, quedou citado cunha moura, pola noite, no Castro, e díxolle que tiña que arrancarlle un cravel da boca unha vez convertida en serpe. O mozo, chegado o momento, tuvo medo pola grandura da serpe e non fixo o que a moura lle dixera pra desencantala. Dispois quixo seguir a moura pero os mouros non o deixaron, entón o mozo, desesperado, tirouse polas pedras do Castro e apareceu esnafrado". (Casado, 1999, p. 278. Número 475).

MITO 24

"Un mozo quedou citado cunha moura moi fermosa que lle dixo que, unha vez convertida en serpe, tiña que pegarlle no rabo cun pau, e facerlle sangue. Así o fixo e casouse coa moura e foi moi rico". (Casado, 1999, p. 278. Número 475).

MITO 25

"Un mozo se acercó una vez junto a ella (la moura) y ésta le preguntó:

- *¿A qué vienes?*
- *Vengo a verte – dijo el mozo.*
- *Si sólo vienes a verme, vete; si vienes a desencantarme vas a sufrir.*
- *¿Puedo yo desencantar a una muchacha tan hermosa? – preguntó el mozo.*
- *Sí, pero vas a sufrir. Yo me meteré en la piedra y luego saldré en forma de culebra, me enroscaré en tí y te pondré un clavel en la boca.*
- *Si subes por mí y te enroscas es que eres una culebra, vete a tomar por el culo – contestó el rapaz y luego salió corriendo.*

Y nunca más se vio a la moza. Y según los libros antiguos la moza se desdobló y no aparecerá hasta que le toque". (Casado, 1999, p. 37. Número 32).

MITO 26

“En él se ponía a veces una “moura”, que peinaba sus cabellos con un peine de oro. Muchos la veían pero no se acercaban, hasta que un día un mozo se llegó hasta allí y habló con ella, la cual le dijo que lo mismo ella que su tesoro estaban encantados y que si él quería desencantarlos, que viniera una noche que fijarían, presentándose ella en figura de sierpe con un clavel con sus labios. Así lo hizo el mozo, pero en el último momento el asco le venció y la serpiente cayó muerta”. (Orixinal de Hidalgo Cuñarro, X.M; 1981, p. 243. Recollido en Llinares, 1992, p. 65).

MITO 27

“Pasando unha veciña de Veiga Grande preto do Castro, veu unha muller que tiña unha tenda como as das feiras, con tixeiras e outras cousas. A tendeira, ó vela, díxolle:

- Señora, gústalle algo do que teño aquí.

Ela díxolle que unhas tixeiras, e respondeulle a venteira que millor se foran para cortarlle a lingua; entonces desapareceu”. (Casado, 1999, p. 232. Número 402).

MITO 28

“Din tamén que no castro hai unha señorita encantada. Remaneceu a historia do encanto porque un endivido diste país, caira prisioneiro da mourería, alá pol-as Castillas; mais, un día que nevaba, dixo il: cando acó neva, qué fará entre o castro Pedro e o castro de Paradela. Ouvírono os mouros i-endestonces perguntáronlle si coñecía os castros que nomeara. Dixo o preso que sí, e díxolle un mouro. Vostede podía facerse rico pra toda a sua vida si chegara a desencantare ô encanto que hay no castro Pedro.

Pra elo deulle o mouro tres moletes e cada un co seu periquete, decíndolle: Mira, non lle crebes ningún distes periquetes, nin lle tires un soio bolisco ô pan. Ô chegar ô castro Pedro, colles un dos moletes e tíralo no meio do terreo do castro, dicindo: Aureana, Aureana, toma o bolo que cha dá a tua Ana. Botal-o segundo e dis o mesmo, e sin variar nin pisca, guindas co terceiro molete.

Véuse o outro, xa ceibo, â casa e trougo consigo os moletes, sin lles tocar pra nada, nin deixar que outro lles puxese a man, mais a sua muller non paraba por saber o que traguía no saco, e azoroñou e azoroñou, e por cabo non soio veu e apalpou os moletes, si non que á un tiroulle o periquete.

Cando ô outro día pol-a mañán veu o home tal cousa, púxose que botaba lume contra a muller. Así e todo marchouse ô castro e dixo todo canto lle mandaran os mouros. Ô guindar co primeiro bolo, saiu unha señora belida montada n-unha mula moi chea, que fuxiu coma un lóstrego; botou o segundo molete e saiu outra moza do mesmo xeito. Â derradeira, guindou o bolo espinicado e de súpeto saiu outra señora non menos fermosa, pro montada n-unha mula coxa e así non puido fuxir. Enrabiouse moito a moza contra do home porque deixara espinicar o pan e máis porque deixara aquil bolo pra derradeira, pois, como lle dixo ela, si saíra na primeira, levábana as outras e asín tiña que quedarse soia no castro. Mais, denantes de meterse ô fondo da terra, deulle unha cinta dourada pra que lla puxera â muller, que lle había de estar moi ben.

Mais o home fixo de outro xeito e atou a cinta á un albre, que n-un instantiño quedou feito borralla”. (Casado, 1999, pp. 104-105. Número 156).

MITO 29

“Gardaba eiquí as ovellas Mariquitiña. Unha moura collía a nena, lavábaa, peiteábaa moi peiteada e despois dáballe carbós que levaba prá casa e íbanse volvendo diñeiro. Pero non podía decilo, nin que ninguén o soubese. A nai, que vía esto unha e outra vez, preguntou e preguntou e ó fin a nena contoulle cómo era. Volvéu Mariquitiña pró monte e foi a moura e coméuna viva. A nai, como non viña, chegou deica o Pendón berrando por ela. Xa perto do Peinador da Moura ouvíu que decían: <<A Mariquitiña, por lengoreteira, está na miña barriga, fritida con allo e manteiga>>”. (Casado, 1999, p. 184. Número 316).

○ A moura construtora de megálitos

MITO 30

“En Aldemunde (Carballo, Coruña), se encuentran los restos de un dolmen llamado Pedra Moura. Su construcción se atribuye a una moura que llevaba las piedras en la cabeza mientras iba hilando con su rueca y al mismo tiempo dando de mamar a un niño”. (Orixinal de Boga Moscoso, R. 1997, p. 51; recollido en Alonso, 1998, p. 14).

MITO 31

“El túmulo dolménico de Arca de Ogas (Vimianzo, A Coruña) lo hizo una vieja que iba hilando con su rueca”. (Orixinal de Taboada Chivite, J. 1980, p. 177; recollido en Alonso, 1998, p. 12).

- **A moura creadora da natureza ou da paisaxe e a moura civilizadora**

MITO 32

“Segundo a lenda, unha vella chamada Irimia vivía no monte de Meira cando chegaron uns monxes ó mosteiro. A Vella negábase a pagar os tributos que os monxes lle pedían, así que os clérigos decidiron quedarse coas súas propiedades, xa que a Vella tiña moita auga para dar de beber ó gando. A vella, en sinal de vinganza, decidiu cortárlle-lo abastecemento de auga facendo medralas pedras ata esconde-las fontes. Irimia xurou que non poderían beber desas augas e dixo “estas augas son de meu”, de aí o nome de Río Miño”. (Quintía, 2016, p. 191).

MITO 33

“Ó pé do Chan das Murallas hai a Pedra da Moura, que tiña un encanto, e lle dixo a un señor de Boa si a quería. Este dixo que non. Entón o encanto marchouse e foise para a praia. Dende aquela hai os berberechos”. (Quintía, 2016, p. 198).

MITO 34

“A tradición oral conta que no século XVI ou XVII unha terrible peste assolou a aldea de Sabucedo. Dúas vellas prometeron ofrecerlle ó santo dous cabalos se a peste non as tocaba. Por se a encomenda ó santo non daba resultado, as dúas vellas decidiron marchar ó monte e refuxiarse alí nunha casa ata que a peste desaparecese da súa aldea. Cando o andazo rematou, as vellas cumpriron a promesa e entregaron dúas eguas ó santo pero o cura dixo que non as podía manter e ceibáronas no monte para que alí se alimentasen dos pastos montesíos. Foron estes dous cabalos os que darían orixe á famosa grea do Santo e, en consecuencia, á festa anual da Rapa das bestas de Sabucedo”. (Quintía, 2016, p. 201).

- **A moura e os animais domésticos**

▪ A moura e a galiña dos pitos de ouro

MITO 35

“Outra xente do pobo conta que a galiña e os seus piros saían dunha cova do Castro de Sanguñedo, acompañados por unha vella que iba a súa vez fiando liño coa roca e co fuso. Cando aparecía, dirixíase cara ó río e logo desaparecía. (Inédito, referencia de Asunción Gil Pérez, recogida por Francisco Manuel Varela Janeiro)”. (Casado, 1999, p. 238. Número 403).

MITO 36

“Dicen que hai bastantes anos estaban dous veciños gardando as ovellas o pe du castro, e viron unha pita con pitos, todos de color du ouro. Correron tras da pita i os pitos, e viron unha moura que estaba fiando copos de ouro, pero enseguida metéuse a moura, a pita i os pitos por a fendedura dunha pena e desapareceron”. (Casado, 1999, p. 141. Número 239).

MITO 37

“Na croa (enténdase castro) de Lañas (Arteixo, na Coruña), hai unha morea de penedos entre os que mora dende hai moitísimos anos, tantos que ninguén recorda de que tempos vén, unha galiña que sale ás veces na madrugada coa súa rolada de pitos. Estes pitos son de ouro; pero endexamais ninguén puido pillar un, nin por máis esculcas que se teñen feito se logrou ver onde aniñaban.

Como pode imaxinarse, esta galiña dos pitos de ouro é un encanto. Poida que sexa a mesma doncela que antes de alborexar o sol nas mañás bretemosas da primavera, sae a peitear os seus cabelos loiros cun peite de ouro. Mais tampouco ninguén puido saber onde se ela agachaba cando alguén tenta de se achegar a ela [...]”. (Casado, 1999, p. 74. Número 85).

MITO 38

“Unha persoa atopa unha galiña con catro piros de cores (a galiña era unha muller encantada). Aparece a galiña e pregúntalle á persoa: – ¿Que che gusta máis, os piros ou a galiña?

A persoa dille que lle gustan máis os piros. Entón aparece a moza e dille: – Pois lévaos, que eu quedarei encantada para toda a vida. (Inédito, referencia de Celia Gaiteiro Rivas, recogida por Ana M^a. Pichel Barreiro)”. (Casado, 1999, p. 235. Número 402).

MITO 39

“[...] Na noite de San Xoán unha galiña con pitos paséa-se pola croa do Castro...”. (Casado, 1999, p. 134. Número 229).

MITO 40

“Por el Este y al pie del montículo donde está el castro, hay una fuente que mana agua durante todo el año y que por sus caños dicen que sale algunas veces una gallina con diez pollitos de oro. Si alguien la mira, desaparece y esto es señal de buena fortuna y abundante cosecha. (Ref. de Luis Álvarez Nieto, año 1974)”. (Casado, 1999, p. 198. Número 344).

▪ A moura e os porcos

MITO 41

“Unha veciña de Piñor, tiña os porcos moi gordos porque lles botaba de comer unha señora, que saía na coroa do castro”. (Casado, 1999, p. 105. Número 157).

MITO 42

“Hace pocos años vivía cerca del castro una mujer que tenía los cerdos más gruesos del lugar y apenas si le comían en casa. Un día la hija del propietario fue a buscar los cerdos y los encontró cerca del castro donde una mora les estaba dando de comer. La chica tuvo miedo y quiso volverse, pero la moura le llamó y le dijo:

- *Rapaza, vaite pra casa e dille a tua nai que cando mate os marraus ten que darme a metade que ben llo merezo.*

Al llegar la matanza la dueña de los cerdos hacía siempre las partijas con la moura dándole un cerdo entero”. (Casado, 1999, p. 158. Número 272).

MITO 43

“Había unha vella moi pobre en Loureiro que tiña dous porcos. Levábaos todos os días para o monte, e un día levounos comer ó Castro. Alí encontrouse con que unha muller con un mandil branco e unha criba na man saía do Castro. Esta díxolle que mantería os

seus porcos, e que estes medrarían moito, pero non podía contar nada desto a ninguén. A muller díxolle que así o faría.

Debido á súa pobreza, a súa veciña empezou a estrañarse e a preguntarlle que era o que lle facía ós porcos. A muller decíalle que non facía nada, ademais que iba facer ela co pobre que era. A veciña insisteulle tanto que, ó final, a muller contoulle o secreto a veciña. Así rompeuse a promesa da vella e o feitizo desfíxose e a muller quedou sin nada, sin porcos, e pobre como o principio. (Inédito, referencia de Carmen Barreiro López, recogada por Eva Arca Rodríguez)”. (Casado, 1999, p. 234. Número 402).

○ **A moura como tendeira**

MITO 44

“Estaba unha moura asoellando ouro no castro cando certou a pasar por alí un home de Baínte, que se quedou a ollar pra tanta riqueza e dixo:

- *Ay! Se me dera un pouco!*

Ó que a moura respondeu:

- *Quérelo ós puñados, ou quérelo ós ferrados.*

E o home de Baínte escramou moi pronto:

- *Quéroo ós ferrados.*
- *Pois logo vai aixiña buscal-la medida.*

Correu o home cara a casa mais cando voltou ca medida o ouro e a moura xa desapareceran.

E o de Baínte laiábase: Se houbera dito ós puñados, por ser que arestoras algún ouro fora meu”. (Casado, 1999, p. 194. Número 334).

○ **A moura como lavandeira**

MITO 45

“Conta unha lenda que polo San Xoán as meigas saen a media noite para lavaren os seus trapos. Quen as queira ver debe recorrer sete ou nove fontes de auga, das que non secan en todo o ano, e cando vaia pola séptima ou a novena, hase atopar con ela”. (Orixinal de

Rivas Cruz, X. L. & Iglesias Dobarrio, B., 1996, p. 130; recollido no web de *Galicia Meiga*, na ligazón: <http://www.galicia-meiga.com/lavandeiras-da-noite/>).

○ **A moura como virxe**

MITO 46

“Próxima á Pena de Anamán [...] hai unha capela dedicada a Santa Ana [...]. Pois preto desta capela hai unha pena cunha fendedura da que saíron sete irmás que se convertiron en virxes e residen agora naquela comarca, repartidas da seguinte maneira: Na provincia de Ourense quedaron catro: unha é a do Viso, en Lobeira; outra está no Xurés, en Lobios; a outra en Sobreira, parroquia de Ferreiros, O Entrimo (este lugar tamén se ten como berce das sete irmás) e a cuarta é a da Carballeira, en Queguas, O Entrimo. As tres que se foron a terras portuguesas son a de Boavista en Asiera, a Virxe da Peneda e a de Anamán que é a Santa Ana da capela que dixemos ó comezo.” (Orixinal de Risco, V., 1936; recollido do web de *Galicia Encantada*, na ligazón: <https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=20&id=137>).

MITO 47

“O día de San Xoán sai unha serpente e máis unha santa; pra desencantalos hai que levar o libro. (Ref. de Ramón Fábregas Valcarce y otros, año 1975)”. (Casado, 1999, p. 207. Número 361).

MITO 48

“A imaxe de Sta. Lucía de Vincios dise que foi atopada no Monte de Sta. Lucía, onde se localiza actualmente o picadeiro do Galiñeiro. Esta santa adóitase representar como unha moza de grande beleza. Tiñase por protectora das costureiras; nalgúns refráns populares aparece como fiandeira [...]”. (Orixinal de Rodríguez González, A., 2005, pp. 155-156; recollido no portal web de *Cartografías Sensibles*, na seguinte ligazón: <http://vincios.org/as-santas-cristias/>).

MITO 49

“Unha moura do castro de Abuime (Saviñao, Monforte) chamaba a unha rapaciña que andaba co gando no monte, pra que a catase, e decíalle:

- *Ten mau, e volve a cabeza cando tusas, que si cuspes en min, vólvome cristiá”.* (Casado, 1999, p. 157. Número 270).

MITO 50

“Iba un mozo polo monte, cando ao chegar a Coto da Moura, veu unha muller moi bonita, que estaba peiteándose; entón díxolle: que fas aquí, vente conmigo; ela respondeulle: non podó saír deste couto porque estou encantada.

Preguntou el: e logo que teño que facer pra romper o encanto.

E dixo ela: pois eu voume meter no couto e vou saír do xeito dunha serpe e soberei por ti. Se non dis Deus eu voltarei ó interior e sairei como son, xunto cun carro cheo de ouro e poderei irme contigo.

O mozo dixo que sí e coa mesma a muller meteuse no couto, e dalí a pouco saíu unha serpe, que foi sobíndolle polas pernas. O xoven xa suspiraba e en canto lle sobíu o peito non podendo aguantar máis dixo: Ai meu Deus, entón a serpe a toda presa meteuse no couto, e o pouco tempo escoitouse un gran ruído, un grande estampido no seu interior e non se volveu a mirar aquela moura”. (Casado, 1999, p. 36. Número 31).

MITO 51

“Saía unha señorita en forma de cobra. Pra desencantala había que levar unha bica do forno, enteira, e non nomear a Deus, a Virxen e os Santos. Foi un pra a desencantar e levaba a bica enteira, pero os que iban con il, sin darse conta, tiráronlle un moxete á bica, e a señorita encantada retirouse sin darlle ó home o encanto”. (Casado, 1999, p. 55. Número 53).

○ Tríades de mouras

MITO 52

“Un galego que regresaba da sega en Castela topou no camino cun señor moi ben vestido, que lle preguntou de onde era e se sabía do pozo Meimón. Como lle respondese que si, espetoulle:

– Ti queres ser rico?

– Home!

– Pois verás, vas onda o Meimón, achégaste á fonte que hai ao lado e berras por tres veces: Ana Manana! Á terceira sairá unha señora moi fermosa e dáslle este queixo que

che mando. Fíxate que ten catro cornos. Ela hacho de agradecer facéndote rico. Pero coida de non llo contar a ninguén, e aínda menos á túa muller.

– Ai, ho! Feito!

Atou o queixo nun pano e seguiu o camiño mentres lle daba á cabeza facendo as contas da leiteira. Antes de ir ao Meimón, como levaba tanto tempo fóra, pasou pola casa. Viuno a muller e díxolle:

– E logo, home, tráesme un galano?

– Non, muller. O pano é un encargo que me fixeron. Non se che ocorra tocalo.

– E non se pode ver?

– Non.

– E para min non hai nada?

– Polo de agora non. Ti deixa o paquete e xa verás cando volva de facer o encargo. Non che ha pesar.

Nun descoido a muller abriu o pano, viu o queixo, gorentoulle, e rebandoulle un corno. Logo envolveuno moi envolvidiño e deixou a cousa así. O home, sen sabelo, colleuno e levouno cara a Meimón. Chegou á fonte e berrou:

– Ana Manana! Ana Manana! Ana Manana!

Saíu a moura, guapísima e elegante, pero irada:

– Que queres?

– Tráioche aquí este paquete.

– A ver! Que fixeches? Non che dixeron que non lle tocaras? – Dixo ao ver o queixo sen un corno. Pousou o queixo no chan e este volveuse un cabalo branco, pero coxo, sen una pata.

– Ahora non me podes desencantar. Este era o cabalo no que ía marchar e mira como está. Perdiches as riquezas con que te había agasallar. Anda, vaite para a casa e lévalle á túa muller esta faixa, é o único que che podo dar. Cando estea para parir poslla.

No intre desapareceron dama e cabalo pola boca da fonte. O home, con todo perdido, colleu a faixa e marchou. Mais ocorréuselle ver que tal lle quedaría a faixa á súa muller e púxolla por riba a unha sobreira. Nada máis pousala unha labarada queimou faixa e sobreira”. (Reigosa et alii, 2008, p. 32).

MITO 53

“En Vilapedre, en Vilalba, unha señora durmía nunha cama á parte na mesma habitación da súa filla enferma. Pola noite, viu como as tres Marías entraban pola ventá do cuarto cos seus brancos vestidos, rodearon a cama da muller máis nova e puxéronse a rezar. Cando remataron, volveron saír por onde entraran sen facer ruído. A mai puido velo todo, pero a filla non se decatou de nada, e aquela mesma noite morreu”. (Reigosa et alii, 2008, p. 241).

• ESCATOLOXIA DO MITO DA MOURA

○ A moura antropófaga

MITO 54

“En Escairón, a criada da casa do Irdeiro levaba os marráus pra xunta do castro dos mouros e un día cando andaba coiles sentíu unha voz que a chamaba; volveuse e viu unha moura moi bonita que lle dixo que a catara un pouco. A rapaza contestoulle que non podía, que tiña que gardar os porcos, maila moura díxolle:

- *Non teñas medo, que os porcos hanche parar ben e han de ir cheos prá casa.*

A rapaza púxose a catar á moura, e como vía que os porcos lle paraban e iban cheos á casa, iba sempre pra onde o castro.

A moura tomoulle cariño e un día díxolle:

- *Manueliña, xa que me cataches tanto, heiche pagar o traballo. Toma esta mantela, que vai chea e nona mires hastra non chegar á casa.*

Pero a rapaza, no medio do camiño, púxose a mirar e viu que o que levaba na mantela eran carbóns. Entón a rapaza maldixo da moura...Cando foi outro día cos porcos por alí, salíu a moura de dentro do castro, e díxolle:

- *Si non mirases o que levabas na mantela hastra non chegar á casa, habíaseche volver outro todo, pero xa que non fixeches o que che dixeran, hasmas pagar.*

Entón colleuna e meteuna nun caldeiro cheo de grasa fervendo e decíalle:

- *O que non fai o que lle mandan, tén conta do que lle den”.* (Casado, 1999, p. 166. Número 288).

MITO 55

“Unha veciña de Frameán tiña, con perdón, seis porcos e todos os días lle desaparecían sen que a muller soupera por onde lle andaban.

Mais pasou que un día que iba cara a Todalvía, víunos no castro c-unha moura que lles estaba a dar millo miúdo. A muller bricouse alá a-un instante en procura dos seus animaes e a moura díxolle que se lle daba un de iles, habíalle de manter oito. Mais a muller, que iba que botaba lume, contestoulle que non, e a moura deixoulle que marchara en paz cos seus porcos.

Pasado isto, a veciña de Frameán mandou unha filla, que lle chamaban Teresa, pra o monte cos da vista baixa, mais como non voltaran â casa â hora que adoitaban voltar, a muller saiu a buscar a filla e os animaes e iba berrando:

- Teresiña...Ai, Teresiña!

E como de unha vez berrara dentro do castro, ouvíu unha voz que saía debaixo da terra e que decía: – unha asada e outra cocida”. (Casado, 1999, p. 191. Número 330).

○ **A moura e as viaxes ao Alén**

MITO 56

“Segundo conta a tradición, unha tarde unha rapaza que volvía do monte de coller leña atopouse cunha moura ó pasar polo famoso con. A moura estaba sentada sobre a rocha peiteando o seu cabelo cun peite de ouro. Cando viu a moza que camiñaba fatigada cargando co feixe de leña achegouse a ela e, tras enxugarlle a suor da fronte coa súa man dereita, deulle un bico na fronte e levouna con ela ó seu palacio subterráneo baixo a peneda. Transcorridos uns anos a rapaza apareceu de novo na aldea. Levaba postos moitos aneis e colares, ademais traía a faldriqueira chea de moedas. Ó vela chegar, os veciños da súa aldea quedaron sorprendidos ó comprobaren que, malia os anos transcorridos dende a súa misteriosa desaparición, a rapaza non avellentara nada. A moza contoulle-lo que lle sucedera, que se topara coa moura de trenzas negras e que lle chamaran moito a atención as presillas dos seus zapatos, pois non eran nin de ferro, nin de prata, nin de ouro. Ó coñece-la fantástica historia da rapaza, moitos foron os que se achegaron ó Con da Ventureira para intentar atoparse coa moura pero, contan, que esta nunca máis volveu ser vista”. (Quintía, 2016, p. 149).

MITO 57

“Unha neniña que iba polo castro viu unha vella ca que repartíu as castañas da merenda. A vella entón levóuna a un sitio e petóu no chao, e de repente víronse nun palacio onde a vella lle deu un paquete decíndolle que nono mirase hastra chegar á casa. A rapaza non agardóu e miróuno antes, ollando que eran carbós; tiróu con eles, pero, ao chegar á casa un pouco que lle quedara no bolsillo tornárase en ouro”. (Casado, 1999, p. 139. Número 235).

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

MITO 58

“Unha parteira de Nine foi chamada unha noite por un home descoñecido pr’asistir n-un parto. A parteira receba ir, mais o home díulle azos e tróuxoa ó Neixón a unha cova onde s’atopaba a parida. Asistíuna e voltóu pra casa. Pasado tempo topóu na feira de Noia co home qu’avisara aquela noite, e preguntoulle pol-a muller qu’ela assistira. O home díxolle:

– E logo, aínda me conoces.

Conozo, si señor.

– Pois pecha un ollo.

A parteira pechouno.

– Agora xa me non mirarás mais –, dixo o home, e deixouna chorca.

A parteira co ollo aberto que lle quedaba non o pudo mirar mais”. (Casado, 1999, p. 76. Número 88).

- **A moura e a noite de San Xoán**

MITO 59

“Na noite de S. Xoán saían unhas velliñas a asollar as mantas cheas de ouro, polo que ninguén quería estar alí por medo o encanto. (Referencia de Antonio Costa Iglesias, año 1973)”. (Casado, 1999, p. 265. Número 445).

MITO 60

“El día de S. Juan, al nacer el sol, desde la cima del castro se veía en el Ulla una vieja hilando con hilos de oro”. (Casado, 1999, p. 218. Número 383).

MITO 61

“Na mañán de San Xoán sobre este castro víase bailar o sol. (Referencia de María Teresa Cid)”. (Casado, 1999, p. 297. Número 517).