

ELOY MARTOS NÚÑEZ
ALBERTO MARTOS GARCÍA

MEMORIAS Y MITOS DEL AGUA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Prólogo de
Joaquim M. Puigvert i Solà

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES

2011

ÍNDICE

	Pág.
PRÓLOGO	13
EL CAMBIO CLIMÁTICO Y LA DESERCIÓN DE LAS NINFAS	17

PARTE I: BASES TEÓRICAS

1. INTRODUCCIÓN: LA VENGANZA DE LA HIDRA.....	21
1.1. La cuestión de los etnotextos	26
1.2. La leyenda, base del imaginario de las tradiciones míticas de aguas	27
1.2.1. La magia occidental y la magia oriental en la península	35
1.3. Hacia una visión holística de la cultura del agua	36
1.4. Qué es la cultura del agua	40
1.4.1. San Jorge y el dragón como prototipo.....	47
1.5. Leyendas antiguas y nuevas: paleoleyendas y neoleyendas	51
2. METODOLOGÍAS ALTERNATIVAS.....	65
2.1. La ecocrítica y los imaginarios	65
2.2. La fenomenología de la religión y su importancia para entender las tradiciones míticas del agua.....	71
2.2.1. Lo irracional como experiencia religiosa	71
2.3. El agua como religión y el pensamiento de Zubiri.....	78
2.4. Los estudios de proximidad. El método de los ecotipos. La corografía y la investigación del <i>genius loci</i>	82
2.4.1. El método de los ecotipos	82
2.4.2. La corografía y la investigación del <i>genius loci</i>	90
2.5. Física de plasma, cosmología y mitos del dragón.....	93
3. APORTACIONES DE LA MITOLOGÍA COMPARADA: EL MONOMITO HIDRO-OFÍDICO EN EL IMAGINARIO POPULAR.....	95

	Pág.
3.1. Los cuentos maravillosos y las serpientes	104
3.2. Patrones de mitos de serpientes	109
3.2.1. Epifanía de la <i>serpiente antigua</i> , secuestradora y devoradora....	110
3.2.2. La serpiente y el (des)encantamiento	115
3.2.3. Resumen: patrones de la serpiente y sus variantes	116
3.3. La serpiente y la continuidad cultural.....	122
3.4. Las leyendas de encantamiento	125
3.5. El valor mágico de la palabra: encantamientos, maldiciones y conjuros para sanar, causar el mal o hallar tesoros	144
4. LEYENDAS ANTIGUAS Y LEYENDAS NUEVAS. LA APORTACIÓN DE GUNKEL.....	153
5. LA TOPONOMÁSTICA LEGENDARIA Y OTRAS FUENTES DE INVESTIGACIÓN DE LEYENDAS	159
5.1. Diversidad de fuentes para investigar el patrimonio inmaterial. El papel de la <i>toponomástica</i>	160
5.2. La importancia de la toponimia y la onomástica de origen legendario....	161

PARTE II: CULTURA DEL AGUA Y TRADICIONES MÍTICAS DE LA PENÍNSULA

1. <i>ECOTIPOS</i> Y ÁREAS MITOGEOGRÁFICAS EN LA PENÍNSULA	195
2. LOS IMAGINARIOS DEL AGUA Y DE SERPIENTE EN EL NORTE Y OCCIDENTE PE- NINSULAR	203
2.1. El imaginario ofídico	205
2.2. Unidad cultural del arco atlántico del noroeste peninsular y tradiciones del patrón hidro-ofídico.....	209
2.2.1. Toponomástica y lugares de memoria relacionadas con las aguas y las serpientes en el noroeste peninsular	212
2.2.2. Lugares de memoria	224
2.3. Leyendas de genios acuáticos y de serpientes en el noroeste peninsular. 2.3.1. Sirenas, lavanderas, encantadas, damas de agua y otros nú- menes.....	227
2.3.2. Espantos y entes serpentiformes	235
2.4. Variedad de la construcción mitográfica en el noroeste peninsular.....	241
2.4.1. Cratofonías de la naturaleza: prodigios en el cielo y en las aguas. 2.4.2. Termalismo y fuentes del noroeste	248
2.4.3. Ánimas, caminos, psicopompos. La Santa Compañía.....	253
2.4.4. Aguas, ultramundo y ecotipos occidentales: la caza salvaje	255
2.4.5. Las costas y su mitología	257
2.4.6. Geomitología: moros, gentiles y gigantes y su relación con cue- vas y montes.....	261
2.4.7. Leyendas y toponomásticos origen épico-histórico	268
2.4.8. Otros mitos de Asturias y Cantabria	270
2.5. Historias de Castilla y León	279

	Pág.
2.6. Mitografías lusitanas	292
2.6.1. Toponimia y paganismo.....	292
2.6.2. Mouras, encantadas y serpientes.....	295
2.7. Historias del Duero	301
2.8. Historias del Tajo	306
2.8.1. Cultura del agua y lugares de memoria: del Baño de la Cava a las Cuevas de Hércules	307
2.9. Historias del Guadiana.....	312
2.9.1. Un río encantado.....	312
3. IMAGINARIOS DEL ORIENTE PENINSULAR.....	325
3.1. Unidad cultural del oriente peninsular y tradiciones del patron de las encantadas	325
3.2. El <i>patrón</i> de las leyenda de <i>encantadas</i> en el sureste.....	331
3.3. Algunos referentes de los imaginarios de la cultura iberotartésica.....	349
4. SINGULARIDAD DEL ÁREA VASCOPIRENAICA Y CULTURA DEL AGUA EN EL ORIENTE PENINSULAR	359
4.1. Mitografía vasca y navarra.....	360
4.1.1. Númenes celestes	361
4.1.2. Los ancestros	364
4.1.3. Luchas, estrellas y espadas.....	367
4.1.4. Cuevas y mitología vascas	367
4.2. Tierras del Ebro: Aragón y Rioja.....	368
4.2.1. El <i>imaginario</i> de la serpiente.....	368
4.2.2. La toponimia aragonesa	371
4.2.3. Escatología, prodigios y seres maravillosos	376
4.2.4. Leyendas de La Rioja	382
4.3. Cataluña.....	383
4.3.1. Imaginario de los dragones, fuegos y diablos.....	383
4.3.2. Las Encantadas y Donas d' Aigua	388
4.3.3. Mitopaisajes pirenaicos y la clave del excursionismo.....	389
4.3.4. Monumentos singulares.....	390
4.3.5. Estudio de casos	392
4.4. VALENCIA Y MURCIA.....	394
4.4.1. Lugares de poder, piraterías y naufragios.....	395
4.4.2. La serpiente y sus avatares.....	398
4.4.3. Prodigios de luces y navegaciones.....	399
4.4.4. Leyendas de Murcia.....	400
4.5. Sureste peninsular. Castilla-La Mancha	401
4.5.1. Las encantadas de Albacete, Ciudad Real y Cuenca	401
4.5.2. La ciudad de leyendas: Toledo.....	401
4.5.3. El duelo con la sierpe y otros mitos.....	402
4.6. Andalucía	404

	Pág.
4.6.1. Tesoros de leyendas	405
4.6.2. Númenes vinculados a las aguas	408
4.6.3. Andalucía Oriental	409
4.6.4. El imaginario de la serranía y los bandidos	415
4.7. Territorios insulares	416
4.7.1. Islas Atlánticas: y Canarias	416
4.7.2. Islas Baleares	418

PARTE III: ESTUDIOS DE CASOS Y TEMAS TRANSVERSALES

1. LOS BESTIARIOS Y LAS TRADICIONES POPULARES Y LAS PROCESIONES DE DRAGONES	425
2. SANTOS Y SANTAS VINCULADOS A LA SERPIENTE. DE LOS MATADORES DE DRAGONES A LAS ENCANTADAS.....	437
2.1. El ecotipo de Santa Marta y la Tarasca	438
3. DEIDADES VINCULADAS AL AGUA E IMAGINARIOS DE LA PENÍNSULA.....	441
3.1. Ordalías que señalan lugares de poder	442
3.2. La encantada y sus variaciones según la interpretación chamánica.....	442
4. UN ECOTIPO LUSITANO SINGULAR: LA <i>SERRANA DE LA VERA</i>	453
5. DEIDADES Y VÍRGENES DEL MAR	465
5.1. La Virgen del Carmen que bendice las aguas	465
5.2. Las vírgenes negras, en las entrañas del agua	466
6. LAS DAMAS BLANCAS	473
6.1. Las <i>damas blancas</i> en las narraciones tradicionales universales	475
6.2. Las <i>damas blancas</i> como <i>ecotipo</i> folklórico bético-extremeño y portugués.....	479
7. LAS LAGUNAS, LAS POZAS MALDITAS Y LAS SOMBRAS QUE SE CIERNEN SOBRE LAS AGUAS.....	487
7.1. La sombra del caballero de Olmedo y el agua	488
8. DIABLOS Y PUENTES	493
8.1. El diablo, demiurgo y constructor.....	493
8.2. La figura del diablo en los cuentos y leyendas. Patrones folklóricos y variabilidad prosopográfica.....	507
9. BARQUEROS	511
9.1. Una aproximación antropológica y literaria	512
10. (DES)APARICIONES, RAPOTOS Y OLVIDOS. TRADICIÓN Y POSMODERNIDAD.....	519
10.1. Leyendas de raptos y patrones de raptos. El monstruo devorador de doncellas.....	521

PARTE IV: HERMENÉUTICA Y CONCLUSIONES

1.	HERMENÉUTICA E HIDROMITOLOGÍA	535
1.1.	Corrientes hermenéuticas	538
1.2.	<i>Motivos</i> recurrentes sobre los genios acuáticos.....	543
1.3.	De la lectura <i>literal</i> a la lectura simbólica y <i>esotérica</i> de los mitos de agua	546
1.4.	El simbolismo complejo del dragón: de la serpiente antigua a la triple diosa y las elaboraciones (pos)modernas.....	552
1.5.	La relectura y reelaboracion actualizadora y continua de los mitos.....	564
2.	LA CULTURA DEL AGUA COMO PAISAJE CULTURAL E <i>IMAGINARIO</i> SOCIAL. LA DUALIDAD MITOGEOGRÁFICA DE LA PENÍNSULA IBÉRICA.....	569
2.1.	Ecotipos atlánticos vs. ecotipos mediterráneos	570
2.2.	Perfiles de los <i>ecotipos</i> atlánticos y mediterráneos.....	575
2.3.	Explicación de las diferencias culturales.....	577
2.4.	Unidad y diversidad del imaginario ibérico. La visión «castiza» y la visión foránea	591
2.5.	La deriva hacia la relectura gótica y de terror. La infantilización de los mitos.....	601
2.6.	Cultura del agua y mitopaisajes de la Península en el marco del estudio y la preservación del patrimonio cultural intangible.....	609
	BIBLIOGRAFÍA.....	619

PRÓLOGO

Es un honor para mí prologar el libro de los profesores Eloy Martos Núñez y Alberto Martos García Memorias y mitos del agua en la Península Ibérica. Se trata, sin duda, de un libro consistente, denso y muy rico de contenido. Sin ningún tipo de duda un libro como éste sólo puede ser fruto de una larga experiencia investigadora por parte de sus autores en el campo de la etnografía y la didáctica de la lengua que, en este caso, aplican al objeto de estudio del agua.

El interés por el agua en los últimos años ha ido creciendo a medida que aumentaba en amplios sectores de la sociedad española la conciencia medioambiental y ecológica. La gestión del agua como recurso, en el pasado y en el presente, ha sido un tema de capital importancia para múltiples sectores ya sea la agricultura, la industria, la sanidad, el abastecimiento de la población o el turismo. De su importancia dan prueba tanto las instituciones específicas nacidas en relación con el agua, así como los múltiples conflictos sociales y políticos acaecidos a lo largo de la historia entorno a este recurso tan precioso como escaso.

El agua puede (y debe) estudiarse desde múltiples disciplinas. En su estudio las disciplinas relacionadas con los ámbitos científico y tecnológico ocupan hoy un lugar estratégico y de gran importancia social y económica. Pero no podemos olvidar el papel que han de tener las ciencias sociales y las humanidades en su estudio. Ésta es una de las grandes virtualidades de este libro en la medida que nos introduce al rico y complejo mundo de la cultura del agua en el diversificadísimo mosaico territorial de la Península Ibérica. Las Humanidades son del todo imprescindibles para una sociedad que pretende ser democrática, avanzada y culta, tal como se pone de manifiesto en el libro de Martha C. Nussbaum Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities. Las humanidades aportan pluralidad de planteamientos, abren nuevas perspectivas y aumentan la capacidad de análisis crítico, además de favorecer el disfrute gratuito que aporta el conocimiento.

En este sentido nos podemos interrogar, ¿qué puede aportarnos hoy el estudio de los mitos, las leyendas y las memorias del agua? Nos puede ayudar a introducirnos en un mundo distinto al nuestro. Tal como decía P. Hartley, «el pasado es un país extraño, allí hacen las cosas de otro modo», una frase que ha inspirado el título del magnífico libro de David Lowenthal The Past is a Foreign Country. En torno al agua hay infinidad de mitos, leyendas, neoleyendas, tradiciones religiosas,

lugares de memoria (por decirlo a la manera de Pierre Nora) y una rica toponimia que nos remite a una sociedad donde lo rural, lo religioso y lo mitológico ocupaban un lugar distinto al que ocupan hoy en las sociedades europeas industrializadas y urbanas. Este libro nos remite, también, a una sociedad, la de antaño, con altas tasas de analfabetismo, sin que esto implique que en ella no haya ocupado un lugar relevante la cultura escrita, tal como se plantea en el libro compilado por Jack Goody *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. En definitiva, estamos delante de un corpus extraordinario de patrimonio inmaterial en torno al agua que complementa al no menos rico patrimonio arquitectónico y arqueológico que existente en la Península Ibérica formado por los restos de las termas romanas, acueductos, fuentes, puentes, molinos, colonias industriales al pie de ríos, acequias, santuarios, balnearios decimonónicos, entre otros muchos bienes patrimoniales.

De la metodología del presente libro vale la pena destacar la sabia combinación de buen empirismo (en la mejor tradición británica) con planteamientos teóricos derivados de los más recientes y novedosos estudios sobre historia de la cultura y de la sociedad. Este equilibrio se puede observar en el rico y extensísimo aparato crítico que han utilizado los autores. En efecto, si atendemos a las más de mil referencias bibliográficas y cuatrocientas notas observamos un conocimiento exhaustivo de los estudios monográficos (ya sean de carácter local o regional) combinados con lecturas más teóricas o que hacen referencias a otros contextos territoriales. De esta manera los autores aprovechan, pongamos por caso, desde los ricos compendios de literatura popular de Mallorca que hizo el sacerdote Antoni M. Alcover a las aportaciones del gran etnógrafo español Julio Caro Baroja para el conjunto de los pueblos de España, por decirlo con las mismas palabras que dieron título a una serie de libros memorables publicados a inicios de la transición española a la democracia. Si de éstos u otros trabajos los autores extraen sendos materiales éstos son, a su vez, interpretados a la luz de las investigaciones de M. Bajtin, Pierre Bourdieu, Walter Benjamin, Roger Chartier, Pierre Nora, William Christian, François Delpech, Jack Goody, Gustavo Bueno y Eric Hobsbawm, entre muchos otros.

Son estas lecturas las que permiten a los autores del libro alejarse de manera brillante y contundente de los estereotipos sobre la cultura popular que emanan del paradigma interpretativo romántico aún muy enraizado socialmente, como si nos fuera imposible divulgar ciertos debates más allá de los circuitos y los canales propios de comunicación académicos. En todo momento los autores no eluden el debate «acerca de las fronteras entre mito, cuento, leyenda y otras formas de patrimonio oral» o el hecho de que las leyendas estén «en el cruce de lo oral y lo escrito, de lo tradicional y lo literario». Así, lejos de presentar un patrimonio oral sin tiempo y espacio propio lo contextualizan constantemente, mostrando en todo momento la importancia del método de la historia comparada y de los estudios de caso. Siguiendo a Bajtin muestran como no existe una frontera rígida e impermeable entre cultura letrada y cultura popular en torno al agua: «la cultura del agua [nos dicen], los imaginarios del agua en la península, han participado también de este carácter dual, dialéctico, de poner en valor tanto las representaciones populares como el mundo de la cultura letrada, que tenía, claro, la hegemonía cultural de su época». Los autores se preocupan en todo momento por las condiciones que hacen que determinados territorios se conviertan en reservas de tradiciones mien-

tras en otros éstas caen de manera más rápida en el olvido, de la misma manera que son conscientes de cómo el presente es el que explica el pasado, reconstruyendo y seleccionando ciertos materiales y no otros, tal como afirmó Jan Vansina en su seminal estudio Memory and Oral Tradition: «el estudio de la memoria nos enseña que todas las fuentes históricas están cubiertas de subjetividad desde su mismo principio». En este sentido hay que destacar que muchas tradiciones orales nos han llegado mediatizadas por los que las registraron por escrito, dándoles una nueva y variada vida, de lo que se deriva que tenemos que interesarnos tanto por el corpus legendario y mitológico que analicemos como por el cronista, folclorista o etnógrafo que «tomaron acta» de las mismas tradiciones. Saber de su mundo, de su formación, de sus referentes culturales e ideológicos nos puede iluminar y hacer comprender más el corpus estudiado. Todo esto, y más, encontrará el lector en las sugestivas páginas que siguen.

No quiero terminar ese prólogo sin hacer referencia a los vínculos de la Universitat de Girona con la Red de Universidades Lectoras y con la Universidad de Extremadura, la universidad a la cual pertenecen los autores de este libro. Con la Red compartimos objetivos y proyectos y con la Universidad de Extremadura compartimos temáticas afines en los respectivos Campus de Excelencia Internacionales, concedidos muy recientemente. Se trata, sin duda, de una feliz coincidencia. El Campus de Excelencia Internacional para la Gestión Eficiente de Recursos Hidro-naturales de las Universidades de Extremadura, Evora e Instituto Politécnico de Leiria, así como el Campus Euromediterráneo del Turismo y el Agua de las Universidades de Girona e Islas Baleares ponen en evidencia la importancia estratégica del tema que trata este libro. Es un buen ejemplo de cómo las Humanidades, con sus propios métodos y especificidades, pueden compartir objetos de estudio con las otras disciplinas científicas y tecnológicas. Una muy buena ocasión, podemos concluir, para practicar miradas transversales e interdisciplinarias.

Joaquim M. PUIGVERT I SOLÀ
Vicerector de Relacions Institucionals, Societat i Cultura
Universitat de Girona

EL CAMBIO CLIMÁTICO Y LA DESERCIÓN DE LAS NINFAS

Llovió un mar esa semana.

La luna se puso rojiza a reventar.

Los barómetros bajaban y subían como una noria.

En aquella locura, nadie se dio cuenta de lo más evidente. Nadie vivía ya allá arriba, nadie podía escuchar nuestras preces. Ni los ángeles ni las walkirias ni Zeus ni Santa Bárbara bendita estaban donde se les suponía. El porqué es un misterio, pero los efectos no.

El cielo estaba cascado, como una pelota de ping-pong. Unas veces, refulgía en el cálido sol de la tarde, pero su brillo era el de un celofán sucio; otras, se encapotaba y daba latigazos como la música de bacalao o las chapas de metal al doblarse.

Nada que ver, es de suponer, con los días primeros, cuando el mundo aún era joven y todo andaba alborotado y cada dioscecillo buscaba un nido propio en su prado o manantial. Ahora, ya lo decía el del tiempo, todo está como un caballo desbocado, nadie sabía por qué, pero las aguas estaban retenidas ahí arriba, o caían a chuzos, o la tierra bramaba, o el calor y frío andaban a la greña, con la estridencia propia de una traca de feria, que en eso se había convertido este cielo —mejor infierno— que se consumía —y nos consumía— en su propia salsa.

Al final —sentenciaba aquel echacartas de la tele, mitad ecologista, mitad nos-tradamus— es que hemos quebrado todos los sellos y roto todos los equilibrios: por eso las aguas corren locas y malolientes, embutidas en lo que ha quedado de los ríos y los mares, flanqueadas en su derredor por orillas atiborradas de casas y fábricas, con su vómito de plásticos.

Así que al igual que los pájaros ante un fuego, los dioses de arriba han echado a volar, han sido los primeros en marcharse. Como si nos dijeran: ¡Ahí os quedáis con todo este manto tiznado y el agua sucia y todo lo demás. Ya no sacudiremos más el edredón para que derrame copos de nieve ni el rayo fulminará al blasfemo, ni mucho menos bajaremos a anunciaros males funestos para enderezaros un poco ni os mandaremos más señales luminosas!

Bueno, también un día los dioses se hartan y hemos de entenderlo. Pero ante tanta dejación y viendo la casa de todos vacía de sus presencias y casi agonizante, no pude menos de exclamar, cerrando mi puño al cielo:

—¡Mira por dónde todas aquellas hogueras y aspersiones con agua bendita servían para algo! ¡Oh, por favor, que vuelvan las ninfas de las aguas, los nuberus de los vientos, el cortejo de Hécate y toda la pléyade de númenes!

—Todo —me dije— antes que pasar otro verano con este sofoco.

1. INTRODUCCIÓN: LA VENGANZA DE LA HIDRA

La balsa de piedra (2010) es una conocida novela de José Saramago que, como toda obra literaria, puede analizarse en muy distintas claves y niveles. No importa ahora las motivaciones subyacentes o la sátira política, veamos simplemente que en ella se da voz y protagonismo a quien habitualmente no la tiene: la propia Tierra, el solar de la península ibérica. Los personajes son una serie de elegidos, por ciertos prodigios, que deben buscar la verdad, interpretar las señales del porqué o para qué suceden las cosas. *La tierra habla* pero con su propio lenguaje, y este enfoque que podemos llamar *ecopoético*, y que ya aparece en los mitos, cuentos y leyendas, es lo que ha puesto en valor la ecocrítica, como veremos en 2.1.

Las xanas que se peinan en las riberas o los dragones que custodian las entrañas de la tierra, o las deidades celestes, como esa *Frau Holle* alemana que al hacer nevar sacude el edredón de plumas del cielo, personifican esta visión poética de la naturaleza que encierra el mito y que no siempre las comunidades quieren o saben apreciar. Lo que vamos a llamar la «venganza de la Hidra» es, en la novela, la experiencia de que todos somos en verdad navegantes en la misma balsa de piedra, cuyas fuerzas misteriosas se manifiestan y desacreditan el *status* social e ideológico: de «todos somos ibéricos» a «todos somos Iberia» hay un paso, una *iniciación*, y no en vano la tierra, que se desgaja en rumbo a alguna parte, recuerda mucho a la separación ritual de los cuentos de hadas, sólo que ahora no es Hansel y Gretel los que se alejan, sino todo el bosque con ellos.

No ya en el mundo de la fabulación, sino en el de la ciencia y el medio ambiente, todos los periódicos del mundo se hacen eco del reciente descubrimiento de un río subterráneo que subyace, unos cuatrocientos metros más abajo, al Amazonas, originado por las filtraciones en las rocas, y que va siguiendo su cauce de forma más o menos paralela; de modo análogo, los científicos brasileños han detectado un río de vapor que se cierne sobre el propio Amazonas, causado por las condensaciones. Si observamos cualquiera de las imágenes del río y sus afluentes, sus meandros y sinuosidades explican, sin ningún género de dudas, por qué el hombre desde el principio de los tiempos ha asimilado el curso de las aguas a una culebra que serpentea por la tierra, y ha personificado los accidentes del cauce, llamándole «ojos», «gargantas», «infiernos»... De modo que, a la vista de estos hechos, tampoco era tan disparatado que las culturas primitivas naturistas atribuyesen al dragón estos tres poderes y hábitats: el subsuelo, con su asocia-

ción con el fuego, lo negro y la telúrico o germina; la tierra, la «piel» del planeta, con sus riberas, cuevas, montes, fuentes..., y el cielo, como morada de las «aguas superiores».

Para seguir con nuestro periplo hacia este pasado nebuloso, no hace falta especular, quedan testimonios aún pujantes. Así, para festejar a Santo Domingo de Sora, el pueblo italiano de Cucollo celebra un arcaico ritual en el que serpientes vivas son cazadas y se ponen enredadas en su cuerpo en procesión, para luego ser liberadas al final del rito. Tal escenificación, que aparece extravagante a ojos modernos, es una prueba del mito intrínsecamente dual de la serpiente y de su héroe (cazador, matador, dominador en suma) y del carácter épico-dramático que lo arropa. Luchas, apariciones, imágenes fascinantes que entran dentro de la fenomenología religiosa descrita por Otto (1980), y que en la modernidad reviste una fisonomía que va desde lo sublime a lo *grotesco*. Sólo hay que ver las narraciones referidas a San Jorge y al dragón, a Hércules y la Hidra, y es que las religiones olímpicas tratan de conjurar estos aspectos siniestros confinando estos *númenes* como monstruos, y el cristianismo da el último paso al equiparar estas deidades serpentinales al diablo y su prole.

Pero la venganza de la *Hidra* ha llegado hoy de la propia *hybris* o desmesura humana que, al intensificar la *transformación antrópica del territorio*, ha liberado nuevamente la *Hidra* salvaje de siete cabezas en forma de desequilibrios y catástrofes medioambientales. Un buen exponente de ello es el proyecto neoyorquino *Welikia*, de la mano de E. Sanderson (2009), quien ha elaborado un mapa en 3D de la fascinante ecología de colinas, ríos, fauna y flora del área que después se convertiría en la ciudad de Manhattan. Esta relectura ecológico-paisajística es la que hace reemerger la *Hidra* y todos los *númenes* del agua (arroyos, pantanos...) para restituir una imagen más armónica con la propia naturaleza del contorno originario. Porque el *genius loci* es el señor de este entorno que es hasta tal punto venerado y temido, que son precisos rituales conciliatorios para relacionarse con ellos, como éstos del festival de serpientes de Cucollo. Y todas las aguas, dicen los mitos, tienen sus dueños o genios tutelares, por eso es preciso estar a bien con ellos,

E. Sanderson, J. Muir y otros defensores de la naturaleza salvaje han terminado comprendiendo el papel sagrado y global de los sistemas naturales, hablando, por ejemplo, de las «cuerdas *invisibles*» que unen cada uno de sus elementos, de modo que la destrucción de uno lleva a la ruina a otros. Es un planteamiento muy cercano a la que se ha llamado *ecosofía*.

La ondina o la *xana* que cuidan aguas y fuentes, o la propia *Hidra* en su cueva, preservan este legado, son los genuinos «señores» del territorio, objeto de veneración y de respeto, así como de pactos, con ofrendas y dones que son símbolos de la alianza entre el ser humano y la naturaleza. Más tardíamente, esa actitud de adoración muda hacia otras formas más violentas y específicamente sangrientas, como la depredación y el sacrificio. Al pacto del santo con las serpientes le sucede la confrontación, los mitos *agonales*, que llevan al surgimiento del héroe clásico, con su *areté*, su virtud, y también su desmesura o locura (*hybris*). Pero de la *Hidra*, incluso derrotada, el mito de Hércules nos dice que sus flechas, emponzoñadas con su veneno, seguían siendo eficaces, igual que la cabeza de *Medusa*, y lo mis-

mo sucede con el veneno de la serpiente y su relación con los mitos del origen de la medicina, pues mata y cura a la vez, según cómo y cuándo se use.

La idea de que el desorden de la naturaleza, su fuerza excesiva («orgé»), se represente como una catástrofe, un monstruo (como los Titanes), es una forma de defenderse de lo que consideraban *plagas*, esto es, con lo que «golpea» (sentido etimológico de *plangere*, llanto, plañir), es decir, con la acción súbita que produce un daño (que es justamente lo que hacen los dragones en los cuentos populares: aparecen y depredan una comarca, o sea, en términos de Propp (1928), producen una *Fechoría* (Tipo 300, *El Dragón asesino*).

De hecho, en la continuación de estas historias de dragones que supone la saga de hagiografías asiáticas en torno a San Jorge, Santa Margarita o Santa Juliana, encontramos, en la iconografía ortodoxa, la imagen de la santa golpeando con un martillo o mazo al diablo-dragón, lo cual es buena muestra «invertida» del motivo. La santa es quien golpea, a modo de Hércules con su maza. Sin duda, es la inversión del rito o del *patrón* mítico de la serpiente polifuncional que depreda súbitamente a sus víctimas.

La moderna ecología ha relativizado el concepto de *plaga*, muy anclado al concepto de cultivo y de rendimientos económicos, pues una misma especie puede ser beneficiosa en un lugar y perjudicial en otro. Esto es lo que explica la ambivalencia de estos símbolos, estos seres unas veces producen daños y otras no, pero este mismo concepto de daño sigue siendo tributario de restricciones culturales muy acusadas. Por ejemplo, en el Tipo 425C, *La Bella y la Bestia*, el confinamiento de la Bella en el «jardín» o «palacio» de la Bestia no aparece como fruto de un secuestro sino más bien de un pacto (el padre de la heroína corta una rosa blanca del jardín prohibido de la fiera y la hija se ofrece a reemplazarlo). Incluso luego se le da permiso para salir de este espacio, y es ella la que voluntariamente regresa al final.

Por tanto, lo que hay de diferencia entre estos dos *Tipos*, el *Dragón asesino* y *la Bella y la Bestia*, es que en el primero domina una mitología *agonal*, de depredación, de «*plaga*», mientras que en el segundo el mito subyacente es el del *encantamiento*, y por tanto, el de la *redención*, curación o salvación. La idea de *redención* implica la de salir de un cautiverio, la *Hidra* está igualmente anclada o cautiva de un lugar, de unas reglas, de unas leyes no escritas. En los cuentos de *encantamiento*, el *animal-novio* o *novia* sólo puede ser *desencantado* por la acción decidida de su no ya oponente, sino cómplice o amante. Esto quiere decir que si en el mito *agonal* la oposición civilización/naturaleza parecía irresoluble, en este caso la *magia del (des)encantamiento* permite una visión alternativa, cercana al trance extático y al conocimiento *esotérico* o hermético, pues permite reconciliar los contrarios, lo antes escindido (*coincidentia oppositorum*) para producir el conocimiento superior. En términos científicos, a la naturaleza no se la domina destruyéndola, sino conociéndola.

El mago es un *hombre de conocimiento*, pues quien se acerca a un lugar de *encanto* debe sortear peligros, hacer las pruebas que lo cualifican y obtener los dones superiores, esto es lo que viene a decir el *monomito heroico* de Campbell, que nosotros adaptaremos en este estudio a lo que llamaremos el *monomito hidro-ofídico*. La *Hidra* de Lerna es uno de estos *monstruos-plaga*, igual que el León

de Nemea. El caso es que en esta figura y en Hércules, por supuesto, convergen referentes de *la mitología, la cosmología, la simbología, la magia, la alquimia y la mística*. El monstruo, en su desmesura, es un buen ejemplo de lo que Otto (1980) llama la experiencia de lo *numinoso*.

El carácter *chamánico* de esta mitología también es evidente, muchos de los trabajos de Heracles tienen que ver con animales, y también con la lucha contra reyes y *daimones* poderosos, como es el caso de Gerión. En este sentido, el auténtico enemigo de Hércules es Caco, quien le roba el ganado, es decir, es el humano que destruye la naturaleza, pero que es parecido a Hércules, pues es un gigante, hijo de Vulcano, que habitaba en una caverna del monte Aventino. Nuevamente, Hércules lo mata entre sus brazos por haberle robado los bueyes. Caco en la cueva o la *Hidra*, en su origen un monstruo oriental, son *genius loci* que remiten a dioses *primordiales* que vence el héroe, quien en realidad está cumpliendo un ritual de expiación por haber matado a sus hijos, es decir, está respondiendo a una *maldición* o suerte de encantamiento.

Si insistimos en estos dos *patrones* básicos, de un lado la *serpiente primordial* asesina y su eventual contraparte (otro dios, un santo, un pastor...) y del otro, las historias de *encantamientos* donde el héroe se adentra en un espacio acotado (cercado, vallado, es decir, un *fanum*, un santuario) para conjurar allí al *genius loci* y obtener de él algo, es porque sus códigos ocultos son distintos: en un caso, hemos hablado de mitos *agonales*, de lucha, de *plaga*; en el otro de mitos de *redención*, de rituales de aproximación a un lugar sagrado y al espíritu tutelar y titular del mismo. Propp (1928) hizo de esta *función narrativa* el arranque de sus cuentos tradicionales, convencido de que no eran más que *ritos de iniciación* fabulados. Ahora bien, esta función desencadenante tiene, según Propp (1928), dos modalidades: la *fechoría*, el agresor inflige un daño, y la *carencia*, alguien busca algo, por ejemplo, el «agua de la salud», y para ello debe encontrarla en un lugar *encantado*, es decir, la *carencia* de Propp (1928) no debería entenderse como una simple falta o penuria de algo, al contrario, es más bien una actitud proactiva de poseer o conquistar algo, como ocurre con el mito del grial.

El carácter *iniciático* es reforzado por los «scripts» o secuencias de estos cuentos. Veamos como ejemplo emblemático el cuento *El agua de la vida* (AT 0551 - *The Sons on a Quest for a Wonderful Remedy for their Father*) de los Hermanos Grimm:

Hubo una vez un rey que enfermó gravemente. No había nada que le aliviara ni calmara su dolor. Después de mucho deliberar, los sabios decidieron que sólo podría curarle el agua de la vida, tan difícil de encontrar que no se conocía a nadie que lo hubiera logrado. Este rey tenía tres hijos, el mayor de los cuales decidió partir en busca de la exótica medicina. «Sin duda, si logro que mejore, mi padre me premiará generosamente», pensaba, pues le importaba más el oro que la salud de su padre.

En su camino encontró a un pequeño hombrecillo que le preguntó su destino.

—¿Qué ha de importarte eso a tí?, jenano! déjame seguir mi camino.

El duende, ofendido por el maleducado príncipe, utilizó sus poderes para desviarle hacia una garganta en las montañas que cada vez se estrechaba más, hasta que ni el caballo pudo dar la vuelta, y allí quedó atrapado. Viendo que su hermano no volvía, el mediano decidió ir en busca de la medicina para su padre: «Toda la recompensa será para mí» —pensaba ambiciosamente.

No llevaba mucho recorrido, cuando el duende se le apareció preguntando a dónde iba:

—¡Qué te importará a ti! Aparta de mi camino, jenanó!

El duende se hizo a un lado, no sin antes maldecirle para que acabara en la misma trampa que el mayor, atrapado en un paso de las montañas que cada vez se hizo más estrecho, hasta que caballo y jinete quedaron inmovilizados. Al pasar los días y no tener noticias, el menor de los hijos del rey decidió ir en busca de sus hermanos y el agua milagrosa para sanar a su padre.

Cabalgando, encontró al hombrecillo, que también a él le preguntó su destino:

—Mi padre está muy enfermo, busco el agua de la vida, que es la única cura para él.

—¿Sabes ya a dónde debes dirigirte para encontrarla? —volvió a preguntar el enano.

—Aún no, ¿me podrías ayudar, duendecillo?

—Has resultado ser amable y humilde, y mereces mi favor. Toma esta varilla y estos dos panes y dirígete hacia el castillo encantado. Toca la cancela tres veces con la vara, y arroja un pan a cada una de las dos bestias que intentarán comerte.

—Busca entonces la fuente del agua de la vida tan rápido como puedas, pues si dan las doce, y sigues en el interior del castillo, ya nunca más podrás salir —añadió el enanito.

A lomos de su caballo, pasados varios días, llegó el príncipe al castillo encantado. Tocó tres veces la cancela con la vara mágica, amansó a las bestias con los panes y llegó a una estancia *donde* había una preciosa muchacha:

—¡Por fin se ha roto el hechizo! En agradecimiento, me casaré contigo si vuelves dentro de un año.

Contento por el ofrecimiento, el muchacho buscó rápidamente la fuente de la que manaba el agua de la vida. Llenó un frasco con ella y salió del castillo antes de las doce. De vuelta a palacio, se encontró de nuevo con el duende, a quien relató su experiencia y pidió:

—Mis hermanos partieron hace tiempo, y no les he vuelto a ver. ¿No sabrías dónde puedo encontrarles?

—Están atrapados por la avaricia y el egoísmo, pero tu bondad les hará libres. Vuelve a casa y por el camino los encontrarás. Pero ¡cuídate de ellos! ...

En los *cuentos de encantamiento* no es inusual contar con un *espíritu ayudante*, ni la referencia a un marco espaciotemporal o *cronotopo* concreto («busca entonces la fuente del agua de la vida tan rápido como puedas, pues si dan las doce, y sigues en el interior del castillo...») y a los rituales que debe observar («tocó tres veces la cancela con la vara mágica, amansó a las bestias con los panes y llegó a una estancia donde había una preciosa muchacha:...»). Como en el filme *Atrapados en el tiempo* (1993) de Harold Ramis, el héroe está condenado a revivir una y otra vez este espacio-tiempo o *cronotopo* mágico si no es capaz de aplicar un conocimiento mágico superior que le salve de los espejismos, del Samsāra o ciclos de vidas y reencarnaciones. Más allá de la manifestación sensible, de los engaños del camino que debe recorrer, el héroe debe expandir sus sentidos espirituales (*clarividencia, clariaudiencia, tercer ojo...*) y hallar el «tesoro» y el camino de vuelta. Por tanto, es toda una andadura más compleja que la de eliminar al *Dragón asesino*, y por eso en este estudio la podremos relacionar con formas de *santidad* —como en los mitos bereberes y el *morabitisimo*—, y la mitología del fuego, pues, sin duda, *agua, fuego, tierra y aire* están en estrecha conexión simbólica.

En cualquier caso, no pretendemos un análisis exhaustivo ni totalizador de todo el imaginario relativo al agua en la Península Ibérica, tarea que nos llevaría probablemente varios tomos. Sí nos interesa sentar las bases teóricas y metodológicas, y examinar algunos hitos relevantes y, más de pasada, una serie de casos alusivos a cada territorios, conscientes de que precisamente el insistir en un enfoque corográfico debería llevarnos a múltiples monografías que analizaran valles, fuentes, cuevas y tanto otros enclaves que jalonan nuestra riquísima geografía, conformando una variedad de mito paisajes únicos en Europa. Entiéndase, pues, que este análisis de conjunto pretende ser sólo la punta del iceberg de lo que ojalá se prolongue en el futuro en forma de estudios multifocales sobre el Imaginario del agua.

1.1. LA CUESTIÓN DE LOS ETNOTEXTOS

Hay una discusión teórica, desde la *narratología*, la *etnopoética* y otras disciplinas, acerca de las fronteras entre mito, cuento, leyenda y otras formas del patrimonial oral. Más allá del debate teórico, lo cierto es que hay textos «anclados», «vinculados» a un espacio y a un tiempo, a un *cronotopo*, como ocurre con las leyendas. Aparte de su verosimilitud o *credibilidad*, lo cierto es que dibujan unas coordenadas espacio-temporales que podemos rastrear. La mentalidad semita, según Von Sydow (1958), practica este tipo de fabulación (*novellat*), frente a la *imaginario indoeuropea* que crea multitud de historias más descontextualizadas, por ejemplo, los cuentos de dragones y princesas, réplicas de esas mismas leyendas que se dan en *contextos situados*, pero donde ya se menciona la fuente, la cueva o los personajes con nombres propios.

Sea como sea, lo que queda claro es una poética que arma una historia a partir de una narración o testimonio de origen personal, por ejemplo, la *memorata* (Von Sydow, 1958) de un pastor que encuentra una virgen o de un cazador que mata una serpiente. La Cocollana de Girona puede servir de ejemplo de leyenda apócrifa o *neoleyenda*, pues maneja materiales arquetípicos, como el ser un monstruo fluvial con cuerpo de cocodrilo, pero con alas de mariposa, de ahí su nombre a modo de acrónimo; Papalona y Cocodrilo. Conocemos bien otros detalles novelescos de esta bestia «amable» que recorre el río, y la *maldición* que lo que ha llevado ahí, de modo que sin la complicidad de la comunidad, esta historia no hubiera pasado de ser una excentricidad, y en cambio se ha asentado como parte del bestiario mitológico catalán, es decir, se folklorizan historias o invenciones de origen muy localizado.

Un *etnotexto* es semejante a un texto escrito en el sentido de que exige un lector o receptor que active todo su potencial de sentido. Ni las leyendas del *Génesis* ni las leyendas de los Patriarcas son textos planos, al contrario, pese a su simplicidad o linealidad narrativa, exigen una *hermenéutica* intensa y ponderada, es decir, una lectura entre líneas que rebase el *literalismo*. Una de la función de los textos es *interrogar*. Interrogarse unos a otros (intertextualidad), interrogarnos a nosotros sobre su sentido, construyendo una lectura abierta, e incluso configurarse todo el texto como un gran enigma o interrogante, merced a su construcción. Es lo que Gustavo Bueno (1996) destaca del Quijote: su juego con el «discreto lector» para, entre ambos, construir lo que el filósofo llama un «ingenio liberal».

Precisamente Bajtin (1974), al hablar de la *cultura cómica-popular*, caracteriza a Cervantes y a Rabelais como escritores «anfibia», capaces de vivir a *caballo* entre la cultura popular y la cultura letrada. La cultura del agua, los *imaginarios* del agua en la península, han participado también de este carácter dual, dialéctico, de poner en valor tanto las representaciones populares como el mundo de la cultura letrada, que tenía, claro, la hegemonía cultural de su época. De modo semejante, cuando el Padre Feijoo tiene que enumerar los *mitos marinos* que nublan el entendimiento del pueblo, no puede hacer menos de reconstruir esta memoria legendaria, de incluir en sus «antilegendas» los elementos marginales de la cultura popular, de interrogarlos, de dialogar con ellos, de visibilizarlos de algún modo.

1.2. LA LEYENDA, BASE DEL IMAGINARIO DE LAS TRADICIONES MÍTICAS DE AGUAS

Precisamente la indefinición de la leyenda, en cuanto a contenidos, al ser una especie de *cajón de sastre entre el mito y el cuento*, reducida muchas veces a «chismes locales», y en cuanto a formas, al ser tan lábil¹, es lo que ha provocado una ola de lo que hemos llamado «neolegendas», esto es, fabulaciones que pretenden glosar algún núcleo leyendístico antiguo con un estilo «adornado» por un recopilador, actualizador o escritor modernos.

Su tipología es conocida, así se suelen distinguir estos subgrupos:

A. *Leyendas maravillosas*

1. Seres sobrenaturales y extraordinarios.
2. Magia y brujería. Encantamientos.
3. Aparecidos, fantasmas y difuntos. Visiones.
4. Objetos maravillosos, talismanes y tesoros. Ofrendas.
5. Magia de la palabra. Vaticinios.

B. *Leyendas naturalistas*

1. Etiológicas y/o del paisaje. Los elementos naturales: tierra, aire, agua, fuego.
2. Plantas.
3. Animales.

C. *Leyendas históricas*

1. Arqueológicas y de civilizaciones antiguas.
2. Épicas y de personajes históricos.
3. Leyendas amorosas.
4. Oficios tradicionales. Picaresca.
5. Arquitectónicas: monumentos, casas, pozos.

D. *Leyendas modernas urbanas*

1. Oficios modernos.
2. Crímenes y leyenda negra.

¹ No olvidemos, dentro de las categorías que formula J. Vansina, que la leyenda es siempre un texto libre, más que un «texto cuajado», por tanto su textualización de la historias base es siempre más flexible y personalizada.

3. Conflictos sociales y políticos.
 4. Minorías y sectas.
- E. *Leyendas religiosas, eclesiásticas y devocionales*
1. De cristo.
 2. De la virgen.
 3. Santos.
 4. De peregrinos.
 5. Escatológicas.

A menudo, la leyenda se aleja de la «conseja» popular simple y uniepisódica, a veces una simple alusión o comentario, y toma el rumbo de las leyendas literaturizadas. Su historia forma parte entonces de un discurso *apologético y parabólico* (Resina, 1989) donde lo que se glosa y ensalza es una verdad doctrinal, por ejemplo, la salvación de las almas por intercesión de la Virgen del Carmen, más que la trama simple y poética, al estilo de los textos nada «hinchados» de los hermanos Grimm. Como señala W. Benjamin (1998), la narración primordial es enemiga de la *información*, de la banalización, del retoricismo o psicologismo, del detalle meramente novelesco, en fin, de la *cultura libresca* que trata de reescribir una historia en una clave predeterminada, del tipo de las leyendas apologéticas. Bécquer, a su modo, practicaba una buena forma de literaturizar leyendas, porque se apoya en su estilo poético y trata la tradición a su antojo, es decir, la usa ante todo como materia poética.

Esto es así, la leyenda es un discurso abierto y que se transmite por *esquemas temáticos*, fragmentario (en construcción por la comunidad) y vinculado a un contexto específico; es también *liminar* (entre unos discursos y otros, entre géneros largos y cortos, en forma de palabras o como parte de un ritual). Todo lo cual explica bien su *simplicidad e inestabilidad estructural* y retórica, a diferencia de la «fijeza» que tienen modalidades como el cuento maravilloso o el romance, y sus recursos retóricos ya decantados en la tradición, como los formulismos, enumeraciones, antítesis, paralelismos...

Verdaderamente, la leyenda es un *discurso liminar y en construcción*, un magma o una especie de *sílice* que, ahornado de un modo u otro, cristaliza en muy distintas y singulares formas, de temple, consistencia y belleza muy variadas, pero donde cabe apreciar la calidad del *vidrio*. Y esto quiere decir que unas veces se partirá en fragmentos inconexos que el pueblo conserva a propósito de determinados lugares y hechos (estilo fragmentario) o bien, que, con el tiempo, se trenen todas sus piezas en un argumento estructurado. El caso es que seamos capaces de percibir las entre los trozos sueltos o bien en la forma total y consistente de un «jarrón», si es que el proceso de *tradicionalización* ha conseguido fijar sus elementos, como ocurre en leyendas de San Jorge).

La *localización o individualización* de un hecho legendario es otra forma de generación de leyendas, de hecho, las leyendas de santos dan buena cuenta de este tráfico de un mismo suceso legendario, como el cruce milagroso de un río, atribuidos a santos y vírgenes de diversas localidades, desde San Cristóbal a la Virgen del Río, Virgen del Paso, etc. Así que, en lugar de la leyenda, habría que hablar mejor de una gama maleable de formas, que se acercan unas veces al chascarrillo y la anécdota de casos, y otras casi al cuento literario de ejecutoria más artificiosa (lo

que hemos llamado neoleyenda). Y también de *cauces formales*, pues lo mismo encontramos la leyenda en el molde de una narración oral ante un auditorio, de una canción, de un romance o copla, en un recitado salmódico, o bien como elemento injertado en el marco de una conversación, predicación religiosa o discurso de cualquier clase, o a través de una dramatización, procesión u otra expresión ritualizada (las «performances», como un auto religioso). Por eso hay formas no literales (sucesidos, alusiones, anécdotas, toponimia...) o se da libertad para que el escritor las recree en versiones ya muy literaturizadas, pues probablemente Bécquer no dispuso, respecto a sus leyendas, de fuentes textuales tan claras o ahormadas como las que pudiera manejar, por ejemplo, Fernán Caballero respecto a sus cuentos de *encantamientos*.

Lo cierto es que de muchas leyendas, lo que queda es una vaga silueta de los acontecimientos, el nombre de una calle, una alusión o tópico de conversación que nunca ha llegado a ser objeto de composición, a diferencia del cuento maravilloso. Por eso, por estar en el cruce de lo oral y lo escrito, de lo tradicional y lo literario, decimos que es un *discurso liminar y en construcción*, que se transmite por esquemas temáticos, fragmentario (en construcción por la comunidad), vinculado a un contexto específico, y liminar (entre unos géneros y otros, géneros largos y cortos, palabras y ritualización).

Con todo, las producciones legendarias tienen como denominador común su vocación no ficcional sino histórica, y en ese sentido su funcionamiento es análogo al del mito primitivo, es decir, no sólo es una historia sino una realidad auténtica. Así pues, tenemos el caso del sucedido o anécdota paratradicional (llamada también *memorata*), de origen personal o familiar; de hecho, muchas leyendas de apariciones empiezan siendo un testimonio personal de un pastor o viandante. Lo que venimos llamando *paleoleyendas* es la forma *literal*, es decir, ya construida formalmente, en que esa experiencia es acuñada en la tradición, Por ejemplo, la leyenda gallega de *Ana Manana* es una historia de *xanas*, y se conocen muchas versiones más o menos librescas. Pero el rastro oral es evidente en el propio conjuro en eco, *Ana Manana*, y que recuerda al cuento de Grimm *Rúmpelestijes*. Las *neoleyendas*, que tienden a fijarse más y a una cierta amplificación o novelización, depende del recopilador, pero en general se prestan más a una transmisión escriturística.

Nos damos cuenta de que las diferencias entre *paleoleyendas* y *neoleyenda* tienen que ver con lo que H. Gunkel (1910) ya diera cuenta al diferenciar las *leyendas primordiales* y *las de patriarcas* en la Biblia: el eje de la «leyenda vieja» es *lo numénico inmerso en lo cotidiano* (v. gr., los seres mitológicos se pasean familiarmente entre la gente), y es sobre esta fuerza sagrada sobre la cual pivota la acción, tal como pasa en las leyendas de difuntos; por contra, el centro de la trama en las «leyendas nuevas» son los asuntos humanos, y lo sagrado aparece o se instala de forma excepcional dentro de lo histórico.

Además, la *leyenda nueva* tiene un claro sentido apologético, busca «*con-mover*» al receptor en una dirección determinada, hacerle cómplice o testigo de lo narrado, exagerando y amplificando por ello todo lo que dé crédito a la historia; es como un «cuento de tesis», un *exemplo*, de forma que el discurso narrativo y el didáctico se enmadejan, a diferencia de la leyenda maravillosa arcaica que es ajena a este fin, porque se instala en el mundo del mito. Por todo ello, muchas

leyendas de serpientes *primordiales* y otros seres extraordinarios se corresponden más al primer *patrón*, en tanto que las tradiciones de *encantadas* tienden a hacerse más novelescas, por ejemplo la citada versión de la xana *Ana Manana* en la recopilación de Leandro Carré:

LA FUENTE DE ANA MANANA

Allá en tiempos muy remotos, uno de los muchos gallegos que iban a segar en Castilla, al venir de vuelta para su casa encontró en el camino a un señor muy bien vestido que le preguntó de dónde era. El segador le respondió que era de Ourense.

—Y dígame, buen hombre, ¿usted sabe algo o conoce donde está el Meimón?

—Sé, sí señor; siempre que voy para Ourense a pagar la renta o a llevar alguna cosa para vender paso por allí.

Entonces el señor entregó al paisano un queso que tenía cuatro cornechos y le dijo:

—¿Tú quieres ser rico?

—Yo, por querer, quiero, si señor; pero, ¿qué he de hacer para lograrlo?

—Pues mira —le dijo el desconocido—, no tienes más que hacer que ir al Meimón, y cuando llegues junto a una pequeña fuente que hay entre unas peñas, al lado del camino, gritas: ¡Ana Manana!, ¡Ana Manana! y a la tercera vez se te aparecerá una señora muy hermosa. Tú le darás este queso y ella te entregará después un rico tesoro que tiene allí escondido...

Compárese este lenguaje minimalista con el lenguaje retórico y ampuloso de otras versiones mucho más librescas, y que contamina otras expresiones, por ejemplo, esta loa, que ya no habla de la leyenda en términos sencillos, sino que ensalza la Virgen en forma muy alambicada:

HIMNO A NTRA. SRA. DE MONTEVIRGEN

Montevirgen es prenda venturosa
De gloria y de candor;
Con este nombre, ¡oh, Virgen amorosa!,
Brota de nuestras almas el fervor.

Cantan las aves al sentir del alba
El beso arrullador,
A tu sonrisa elévase en Villalba
El canto del amor;
A Tu sonrisa elévase en Villalba
El canto del amor.

I

Virgen Madre de tiernos amores,
Montevirgen de eterna salud,
Te ofrecemos cual ramo de flores
Nuestra ardiente niñez y juventud.
Montevirgen es prenda...

II

Tú eres aura de níveos arrullos,
Montevirgen de célica luz.
Tú eres ola que lleva murmullos,
Cristalino pensar de mi juventud.
Montevirgen es prenda...

En concreto, se trata de indagar si se dan concomitancias importantes en las leyendas del Norte y Occidente peninsular, de un lado, y del Oriente, del otro, así como el papel de gozne o de transición que eventualmente puedan jugar la Meseta, la zona vasco-pirenaica o el sur peninsular, puesto que sospechamos que un tipo de patrón, el de las neoleyendas de encantadas se corresponde con el Oriente, y el otro, lo que F. Frazao y G. Morais (2009) llaman el *País de Ofiusa*, caracterizaría el *Noroeste* de la península en forma de paleoleyendas, es decir, de mitos antiguos. Para ello, hemos de demostrar que dichas leyendas guardan una cierta consistencia no ya sólo temática —que podría ser achacada a supervivencias, poligénesis, etc.— sino formal en las distintas áreas geográficas consideradas. Dada la sencillez e inestabilidad estructural de la leyenda, una coincidencia en sus *patrones* de composición acreditaría la existencia de una unidad y de *ecotipos* digamos «regionales» —en sentido geográfico—, es decir, del Occidente peninsular o de otras zonas específicas. A este respecto, trataremos de trazar *ecotipos* de leyendas de la península, y sus correspondientes áreas *corográficas*, por ejemplo, sabemos que el cortejo de *ánimas* y sus mitos colaterales (*Santa Compañía, el Cazador Negro...*) se extiende por Galicia, Portugal, León, Zamora o Extremadura, es decir, por el Occidente y Norte peninsular, lo cual nos perfila unas zonas *corográficas*. Esto no quiere decir que estas tradiciones no se encuentren en otros lugares de la península; por ejemplo, las *cuadrillas de ánimas*, agrupaciones musicales de feligreses que recaudaban dinero en nombre de las *ánimas*, están también en Murcia, Almería o Albacete, pero con unos matices bien distintos².

Todo ello nos lleva a la convicción de que lo que llamamos leyenda surge de un amplio proceso de decantación y sedimentación, donde intervienen fuerzas contrapuestas, pues unas veces se individualizan *arquetipos* folklóricos y otras se desindividualizan lo que parecen ser testimonios personales. Caro Baroja (1992) insistía en ello al subrayar los mecanismos de personificación o individualización de un arquetipo, como fue el caso, según él, de la *Serrana de la Vera*. También la leyenda de la *Misa Debida* se cuenta en Sevilla y en Cataluña, varía apenas la concreción, el que se personalice la historia en un edificio o en unos personajes supuestamente históricos y concretos.

En cuanto al segundo tema, la validez de la teoría del *ecotipo* se podrá acreditar cuando se pruebe que desarrollos especiales de *patrones* de leyendas coinciden geográficamente con gran consistencia, por ejemplo, en el Occidente peninsular, de modo que tales formas no deben ser entendidas sin más como variantes, sino como *ecotipos* diferenciados. Por otra parte, las leyendas están a mitad de camino entre el cuento maravilloso y los cuentos burlescos uniepisódicos, entre el cuento simple y el cuento complejo, el cuento pautado y la *novella* realista y de composición enredada, con episodios inesperados. Su narración no puede ser la misma que la del chiste, pues un relato uniepisódico cabe dentro de una conversación; la leyenda ha de ser *engastada* en un modo más ritual de narrar. Así pues, aunque exista un fondo folklórico muy difundido y universalizado, caracterizaremos las leyendas peninsulares por ciertas señas de identidad específicas:

² En este caso, ligado a la música y los trovos, que, como forma de poesía dialogada e improvisada, se ha vinculado a la tradición musulmana del repentismo.

a) Los matrices de composición, o, como Van Gennepe (1914) gustaba de denominar, las secuencias de *Motivos*, y, en su caso, las correlaciones observables entre *paleoleyendas* y *neoleyendas* en cada zona.

b) Reconstruir el marco pragmático o ambiente vital de una leyenda [concepto *Sitz im Leben* de Gunkel (1910)]. Así, evocar el marco ritual de una leyenda de lobos tal vez fuera evocar las veladas en las majadas de pastores, las rutas de trashumancias, etc.

c) Van Gennepe (1914) sostiene que *una narración tradicional puede haber cristalizado indistintamente como mito, leyenda o cuento, pero, eso sí, no ocurre ni a la vez ni de forma lineal, así que hay que buscar los mecanismos de adaptación en cada caso*. Nuestro autor propone que la *localización*, la *individualización* y la utilidad inmediata son estrategias concretas en la configuración de las leyendas, y admite que éstas y los mitos deben ser anteriores a los cuentos, no localizados ni individualizados.

d) Dicho de modo muy simple, el mito aparece como una *paleoleyenda* localizada en regiones y tiempos fuera del alcance humano, ubicado en las edades heroicas o civilizadoras de una comunidad, que tiene su plasmación en una serie de ritos persistentes. De hecho, los fenómenos más arcaicos, los que se acercan más a la citada constelación de mitos de las diosas-serpiente de Creta, están siempre en el Norte y Occidente. Las neoleyendas de la parte más oriental tienen otros componentes, tratan asuntos más humanos, y acusan más esa mentalidad semita que Leandro Carré (1988) caracterizaba como de «lascivia y cuchillo». Las historias de encantadas se suelen teñir de un componente más novelesco en sus tramas.

En consecuencia, debemos diferenciar adecuadamente:

1. Comunidades con una mayor persistencia de su tradición y donde el ritualismo y las supersticiones estén muy desarrolladas conservarán vestigios de mitos, más o menos adulterados y, en su defecto, leyendas del patrón más antiguo, que llamaremos *Paleoleyendas*. En ellas predomina lo *esotérico*, lo *escatológico*, lo simbólico; lo profano se entrelaza con lo sagrado de forma natural, sin despertar reacciones especiales ni en los personajes ni en el auditorio implícito. Es lo que vemos en el folklore del Norte y Occidente, las ánimas, mouras o xanas están.

2. Comunidades con un mayor olvido o destrucción de su tradición (a veces, por factores exógenos), se decantarán más bien hacia los cuentos y leyendas más elaboradas del oriente peninsular, que llamaremos *Neoleyendas*. En ellas predomina lo exotérico, la realidad histórica y humana, y lo sagrado aparece como un incidente excepcional del relato.

Las leyendas vinculadas a la cultura del agua son la *expresión del imaginario hidro-ofídico de la comunidad ibérica*, la radiografía —en el sentido de mostrar el «interior» a través de palabras, imágenes, ritos...— de sus sueños, aspiraciones, fobias, pulsiones, etc. Igual que hace Bettelheim (1977) a propósito del cuento de hadas y el niño, también aquí podemos decir que la leyenda sirve para expresar todos estos conflictos de la comunidad, y poner «orden» en su *caos afectivo y emocional*, ése es el sentido de los sacrificios, las máscaras y los ritos ambivalentes, pues el dragón aterroriza y fascina a la vez, y sus famosas procesiones en Galicia o Cataluña son una forma de conciliación y de catarsis.