

Aqua Lux: Constelaciones narrativas y lecturas ecocríticas¹

Aqua Lux: Narrative Constellations and Ecocritical Readings

ALBERTO MARTOS GARCÍA

Universidad de Extremadura

España

albertomg@unex.es

(Recibido: 27-09-2021;
aceptado: 13-10-2022)

Resumen. Dentro del campo de los imaginarios de la naturaleza, abordaremos en dos centros de interés o isotopías temáticas: el agua y la luz, como imaginarios entendidos desde los paradigmas de las ciencias sociales y vinculadas por tanto a la memoria y al patrimonio cultural. Examinamos narrativamente y también de forma holística dichos imaginarios, seleccionando las historias que revelan constelaciones narrativas significativas, y a partir de ahí se analizan las claves interpretativas desde diversos estudios de casos y alusiones a hitos de estas narrativas míticas.

El objetivo final es dar pautas para utilizar las lecturas ecológicas y la ecoliteratura como mediación para despertar la sensibilidad y la conciencia ecológica, y también desarrollar la percepción del agua y de luz y el aire como bienes a proteger y compartir, vinculados al desarrollo local y a la sostenibilidad.

Palabras clave: *imaginarios de la naturaleza; cultura del agua; luz; ecocrítica; genios del agua.*

Abstract. Within the field of archetypes of nature, this paper focus on two centers of interest or thematic isotopies: water and light, as archetypes understood from the paradigms of the Social Sciences and therefore linked to memory and cultural heritage. This research examines narratively and holistically said imaginaries, selecting the stories that reveal significant narrative constellations, and from there the interpretive keys are analyzed from various case studies and allusions to markers of these mythical narratives.

The ultimate goal is to outline how to use ecological readings and eco-literature as a medium to awaken ecological sensitivity and awareness, and to develop the perception of water, light and air as communal assets to protect and share, linked to local development, and to sustainability.

Keywords: *archetypes of nature, culture of water, light, ecocriticism, geniuses of water.*

¹ Para citar este artículo: Martos García, Alberto (2023). Aqua Lux: Constelaciones narrativas y lecturas ecocríticas. *Álabe* 27. DOI: 10.25115/alabe27.8718

1. Introducción: epifanías del agua y la luz y sus asociaciones

Las epifanías del agua siempre van unidas a las epifanías de la luz dentro del corpus de mitos, cuentos o leyendas de folclore universal. Y lo hacen formando series relacionales o constelaciones narrativas, como iremos analizando.

Cuando hablamos de luz y de agua desde el punto de vista de los imaginarios de la Naturaleza (Campos, 2019), no hablamos desde la perspectiva de la física de radiaciones o de los estados de la materia, sino que nos referimos a dos experiencias básicas de nuestra forma de habitar la tierra (Van Illich, 1986). Las dos constituyen “continuos fenoménicos”, pues hablamos de luz, oscuridad, aire y de agua en todas sus transiciones de fase (sólida, líquida, gaseosa) y depositadas en diversas masas de agua, ya sean arroyos, lagos, ríos o mares.

Concierne también a un conjunto de epifenómenos, como son la niebla o las aguas subterráneas, y a muchos otros temas que revelan el multinaturalismo (Viveiros, 2004) de nuestro planeta, de ahí que podamos hablar lo mismo de imaginarios del hielo que de la selva, de las damas blancas asociadas a las nieblas o los *ifrits* o genios del desierto en la mitología árabe.

Hablamos, pues, de dos *continuos*, tal como se entienden en el folclore: la luz y su ausencia, el agua y su ausencia, con todas las escalas intermedias. Por ejemplo, las aguas superiores, inferiores o subterráneas y superficiales estarían interconectadas, según creían los griegos, y en cada ámbito o cuerpo de agua habría genios o númenes diferentes (véase el relieve hindú *Descenso del Río Ganges*). Esta misma dualidad fenoménica hace que podamos hablar de una división entre dioses de la vida y de la muerte, que se correlaciona con la bipartición entre dioses asociados a la luz y númenes asociados a las tinieblas, y de ambivalencia dentro incluso de una misma figura mitológica, de ahí que se hablen de xanas buenas o xanas malas (Ibero, 1945), o de luces buenas o luces malas (Wagner et al., 1978).

Incluso cuando se dice que la Gorgona petrifica con sus ojos, estamos hablando de que “desecha” como sinónimo de muerte, en un estado parecido al que describen los encantamientos. Las encantadas están apostadas en sus cuevas en este estado de dormición, esperando el ciclo de la regeneración.

Un ejemplo significativo de estas conexiones múltiples es la figura de las *banshees*, las damas blancas o las lavanderas nocturnas (Martos Núñez y Martos García, 2011). En realidad son todas almas en pena vinculadas al agua y se comportan como “espíritus aulladores”, igual que las sirenas; por eso las *banshees* lavan en los vados la ropa ensangrentada de los héroes que van a morir próximamente, igual que los ahogamientos generan leyendas interculturales como las de la *Llorona* (Martos García, 2015a).

El agua, en todas sus formas, es el lugar de poder por excelencia donde se manifiestan todas estas taumaturgias, por eso se dice que la niebla “pare fantasmas”, o por eso las fuentes están tuteladas por xanas o damas de agua, y también su (in)visibilidad se suple con voces lastimeras o cantarinas. Además, cabe subrayar que las *banshee*, como dice su

propia etimología, son seres asociados a túmulos (enclaves megalíticos conocidos con distintos nombres, como *casas de hadas*, etc.), y por tanto son tumularias, igual que las xanas o ninfas se sientan a orillas de manantiales, lagos o ríos, y en ellos lavan y peinan sus dorados cabellos con peines de oro delante de un espejo.

En esta contraparte más positiva, las *mouras* gallegas son descritas como seres *féricos*, de piel blanca y cabello rubio, que habitan bajo tierra o bajo el agua. Lucen lujosos vestidos cubriendo ocasionalmente sus descalzos y bellos pies, llevan suelto su largo cabello y se adornan con maravillosas joyas. Es el origen del ciclo melusino y aclara el sentido de las cantigas medievales, de la enamorada lavando sus cabellos en la fontana fría². Están también los romances sobre la *flor del agua* (Martos García, 2015b) como tesoro que solo se puede recoger en un momento mágico.

Por otra parte, en todas estas leyendas de *xanas*, *moras*, encantadas, etc. hay un componente esencial que es el diálogo con el visitante, en forma de acertijo, pregunta o similar, todo lo cual refuerza el papel oracular de estos lugares, siempre vinculados al agua y a determinados momentos sagrados, como la Noche de San Juan. Cuando hablamos de oráculos, no se refiere exactamente a que haya un pronóstico o profecía, sino a un mensaje, a menudo de curación, el cual era transmitido por el *genius loci*, tal como ocurría con los pozos de deseo celtas.

Pero, más allá del contexto europeo, tenemos un amplísimo folclore de espectros o de luces buenas y malas. Un prototipo lo tenemos en la tradición extremeña que reseña Lourdes Gómez³. En este caso es de luces buenas, pues son dos luces que emergen de las aguas de la llamada “laguna de los Santos”, y se pasean por las inmediaciones del enclave antes de volver a sumergirse en las aguas. En Magacela sostienen que son los espíritus de san Aquila y santa Priscila, que habrían evangelizado esta zona de Extremadura y habrían muerto en martirio, quedando sus cuerpos justo donde hoy surge la referida laguna.

En realidad, las apariciones luminosas en forma de esferas de luz, resplandores, fosforescencias, etc. son un motivo recurrente en el folclore universal, con formas particularizadas en distintas culturas locales: luz mala en Argentina, bolefuego en Venezuela, Anchimallén de los mapuches, o bien los hitodamas o llamas fantasmales japonesas, formas al fin y cabo locales de los fuegos fatuos, o en Fuerteventura (Canarias) la llamada luz de Mafasca (Campo, 2020). Se han buscado explicaciones científicas a esta fenomenología luminiscente, como el concepto de rayo globular, y lo mismo pasa a propósito del fuego de san Telmo y otros fenómenos luminiscentes. La moderna ufología se ha involucrado igualmente al enfocar dichas apariciones dentro de la fenomenología ovni.

Sin duda, en el amplio repertorio de *numen aquae*, tenemos multitud de motivos relacionados con apariciones de damas de luz, en forma de resplandores, luces asociadas a bosques y masas de agua, o luminarias de todas clases. Ocurre en leyendas europeas tan

² Véase [https://es.wikipedia.org/wiki/Moura_\(mitolog%C3%ADa\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Moura_(mitolog%C3%ADa))

³ Véase <https://planvex.es/web/2019/08/magacela-misteriosos-santitos/>

recurrentes como las llamadas *damas blancas*⁴ (Martos Núñez, 2002), a menudo asociadas a un castillo, un puente u otro edificio cercano al agua, y que suele actuar como guardiana de tesoros. De hecho, estas encantadas del folclore peninsular lo mismo infunden pavor (cf. leyendas de *La Llorona* y las de las lavanderas nocturnas) que, por el contrario, reportan alguna clase de beneficio o don en quien se encuentra con ellas.

Esta misma dualidad se observa en mitos peninsulares también visionarios con los que se correlacionaría: nos referimos a la Santa Compañía o la Guesta, la procesión de difuntos que recorre los bosques gallegos o asturianos y cuya invitación es sumamente peligrosa. Similar a la leyenda gallega de *La calavera convidada*, estas apariciones lumínicas siguen el patrón de la *banshee*, son preludios que vienen del ultramundo y que solo se pueden “esquivar” con ayuda sobrenatural.

Así que lo que tenemos es una polifonía (Bajtín, 1974) de voces, cánticos, resplandores, que, como en el caso del descubrimiento de la tumba del apóstol Santiago, son señales que hay que saber interpretar de forma correcta, pues a menudo los aspectos son cambiantes o equívocos, o el numen se comporta de forma ambigua (malévola o benévola), y todo eso forma parte de los códigos prosopográficos.

1.1. Aspecto y ecosimbolismos. Hidrofilia e hidrofobia

De esta naturaleza dual e híbrida de los genios de luz y de agua, se deduce, en cuanto a la prosopografía, que hay que prestar menos atención a ciertos rasgos muy estereotipados (v.gr. la identificación de estas luces con almas en pena sin más), y atender más a la labilidad de formas (zoomórfica, antropomórfica, animista...), pues por su propensión al “cambiaformas”, o por su variedad de nombres y contextos, cada leyenda es única.

Veamos un caso ilustrativo. La mayoría de las leyendas de damas de agua tratan de estas, en cualquiera de las variantes regionales, y un intruso o visitante. Lo más común es que el *genius loci* no revele ni su nombre ni su aspecto, y si lo hace lo hace como una voz ante el visitante: así ocurre en leyenda de la Julianita de Aracena (Huelva), vinculada a una fuente del lugar situada en un monte en el perímetro del pueblo, y cuyo *genius loci* se alude genéricamente como “duende”. Es decir, la oposición sexuado/asexuado se trastoca aquí en forma de una visitante femenina y un numen masculino.

Así que lo esencial tampoco es aquí la oposición masculino/femenino, pues el encanto es el duende y la “embelesada” es Julianita, y con ello volvemos al patrón básico del mito de Hilas: alguien va a la fuente y desaparece o es secuestrado, sin que se aclare luego el misterio. Esta leyenda sirve igualmente para ilustrar la hidrofobia o talasofobia (Tuan, 2013) y la hidrofilia: el mismo océano que causa pavor protege a marineros, como en la *Maruxaina* de Lugo, o bien la fuente o la laguna se convierte en un imán del que pueden derivarse beneficios o desgracias, como en la leyenda de *Ojos Verdes* de Bécquer.

⁴ Aparte del tipo leyendístico europeo, nótese que las damas blancas aparecen en la península ibérica transmutadas o transpersonificadas en representaciones de vírgenes (de las Nieves, de la Aurora, Virgen Blanca, de la Luz, de la Luna...) y de santas (Santa Lucía, Santa Eulalia...), por no hablar de su presencia en cuentos (María, manos blancas, etc.).

Y es que no solo son escurridizas o peligrosas las xanas o las lamias, por ejemplo, también en las figuras marinas abundan los *cambiaformas*, como Nereo o Proteo, los llamados *viejos del mar*. En el caso de los seres de luz, como las citadas *damas blancas*, *banshees*, lavanderas, o nefeles de las nubes, se presentan a menudo como visiones brumosas, iridiscentes o que se desvanecen, aunque como vimos en el caso de la Julianita, es frecuente que el *genius loci* alterne la (in)visibilidad y use la voz o los cantos para “atar” o subyugar mágicamente a quien los escucha, para embelesarlo, como vemos en la Odisea sobre las sirenas o bien en la mencionada leyenda de la *Julianita*.

En definitiva, en las leyendas se habla de innumerables masas de agua (aguas blancas, aguas bravas, aguas santas, aguas negras, pozos amargos, simas o pozos Airón...) que son poblados o custodiados por damas de agua, lamias, xanas, moras, encantadas, serpientes, sabandijas, etc. Pero, dentro de esta gran diversidad, se repite una isotopía clara relativa a la luz, en forma de resplandor, destello, aparición luminosa, etc., y en su reverso, tenemos la isotopía de la oscuridad, de la presencia recurrente de nieblas, miasmas o tinieblas. Esta misma bipolaridad se traslada a las señales acústicas, cuando dependiendo del lugar, la luz, etc., se alternan cantos placenteros de ninfas, como los que alude Garcilaso en su *Égloga III*, con gemidos u otros sonidos horripilantes de las *banshees*, lavanderas nocturnas, etc.

En realidad, las hadas también pasan de comportarse como gráciles “elementales” que cuidan los bosques y conviven con los humanos, a actuar como desvariadas y despedazar incluso a quienes se encuentran (Calasso, 2008), presas de una locura feroz. Esta misma dualidad se muestra de igual forma en cuentos como el de *Frau Holle* de los hermanos Grimm: la diosa de la nieve ora ayuda, es dadivosa con la “niña buena”, ora cruel con la niña mala y egoísta, actuando pues como un agua o una luz buena o mala, según las interacciones o las “infracciones” que se cometan a sus pruebas.

Por otro lado, en el caso de las deidades acuáticas o asociadas al cielo y a la luz, es más comprensible esta labilidad de aspecto, sus formas o avatares múltiples o innumerables. Incluso dentro de una categoría definida, como *damas de agua*, caben mil variaciones, según hemos visto en el caso de la Julianita. Lo esencial es el *genius loci*, el pacto u ofrenda dialogado con el/la visitante y el resultado para la comunidad, que convierte a esa fuente del encanto en un lugar de memoria, aludido continuamente en el discurso conversacional del pueblo, pues la leyenda, a diferencia del cuento tradicional, apenas tiene una estructura definida, son motivos sueltos que se sacan a colación cuando se quiere explicar el origen de algo, el nombre de una fuente o una cueva, la fiesta que se celebra, etc.

En cuanto a los *ecosimbolismos* que subyacen a todas estas leyendas, tenemos los naturales, que generan arquetipos muy potentes, como el bosque, la fuente, la montaña, el río..., pero también hay otros muchos derivados de estas narrativas, como la ninfa que se peina en la fuente mirando un espejo de oro, o el tesoro del pozo, la fuente o el río que se halla en forma de palacio encantado, oro u otros objetos mágicos –como el vellocino de oro de Jasón y los Argonautas-, o el ya citado canto de las sirenas.

Otras veces son ecosimbolismos muy potentes visualmente, como la “flor del agua” de los romances, que solo se explican en el contexto más amplio de creencias y rituales como las enramadas y otras prácticas que Yrigaray y Caro Baroja (1995) documentaron dentro del ciclo festivo. Rituales que tenían finalidades muy concretas, ligadas al casamiento, la sanación o el alejamiento de malos espíritus, como en el rezo a la luna y otros conjuros que se conservan aún, por ejemplo en Extremadura.

La base de estas epifanías de agua/luz es la experiencia numérica (Otto, 1965), esto es, la interacción con el numen que se revela. Para nuestro enfoque bastará con demostrar que tras la aparente heterogeneidad de hierofanías, con motivos, númenes o incidentes dispares, subyacen unos mismos patrones, como hemos visto a propósito de la Julianita, y que focalizan un lugar, una idea de vinculación o pertenencia al mismo y una interacción, todo ello guardado en una narración que se comparte y da identidad a la comunidad. No es, pues, solo el agua H₂O como recurso, sino un lugar patrimonial de la misma.

Ciertamente, tras las recurrencias o isotopías de agua, luz o representaciones femeninas se esconden ecosimbolismos, pero cada cultura del agua es diferente según el tiempo y el lugar, y requiere de una hermenéutica, pues esos símbolos siempre quieren decir mucho más de su lectura literal.

Tampoco cabe hablar de mitología del agua o de la luz por separado, sin abordarlo desde un punto de visto holístico. Se aprecia muy bien en el culto subyacente al oráculo de Delfos, de modo que no cabe tomar los elementos de este enclave por separado, sino integrados en su marco, incluyendo todo su perímetro sagrado (*témenos*), pues muchos de estos elementos están relacionados de forma metonímica; así, la fuente, fragosidad y la serpiente por ser nichos de humedad, tal como ocurría en Aracena con la leyenda onubense de la Julianita. Lo que vale no es el pozo, tesoro o genio como “piezas sueltas”, sino el lugar como un tablero o escenario en que juegan su papel todos ellos (Martos, 2015b).

Importa subrayar, pues, que se trata un escenario dinámico, tal como explica Harmansah (2018), no suelen ser lugares hieráticos, con un significado “perpetuo” sino de sitios, como las fuentes o los baños, que van cambiando de significado en distintas etapas, o que incluso pueden ser renombrados u olvidados, pues lo único importante es que dichos enclaves sigan concitando de un modo u otro el interés de la comunidad.

Así, los manaderos, las cuevas, los montes y tantos otros forman parte de una “geología de la pertenencia” (Harmansah, 2018), que siguen pujantes por ese diálogo, a menudo transcultural, con estos enclaves singulares y sus historias. Es lo que pasa con las leyendas del Monte de San Nomedio, en As Neves (Pontevedra), o las leyendas en torno a Covadonga tan fundamentales en la historiografía medieval, y que hoy se ven resignificadas en clave ecológica o en otras muchas interpretaciones. Por citar una, la clave astronómica sobre la Vía Láctea inherente al mito jacobeo, y que actualmente acaba por poner de moda el astroturismo, etc. Igual está ocurriendo con las otras leyendas citadas de Úbeda de la Tragantía o la lucense de la Maruxaina, *genius loci* ambos, bifrontes pero

a la vez convertidas en auténticas “patronas” fundacionales de sus pueblos, merced a un “reseteo” de su leyenda.

Siguiendo precisamente los principios de la hermenéutica analógica (Beuchot, 2015), hemos de entender que todos esos componentes, el agua, la ribera, el monte, el aire, la luz o el fuego, son partes interconectadas de ese escenario común, y conforman por tanto una iconología correlacionada. De hecho, los lugares agrestes y desiertos, de naturaleza salvaje, eran los lugares elegidos desde los primeros tiempos del monacato cristiano, ámbitos favorecedores del contacto con lo sagrado.

Del mismo modo que gran cantidad de apariciones se suceden en estos lugares aledaños al agua y como espacios sagrados, de ahí las advocaciones con el título de Virgen del Soto, la Ribera, la Cueva y otros similares (como innumerables hidrónimos antiguos, Caridad, 1995), que evidencian que lo que importa no es la imagen o un milagro particular, sino ese lugar en sí, aunque esté envuelto en todas estas “capas de lectura”. En consecuencia, ecosímbolos como el del *canto de las sirenas* se nos hacen más legibles si le aplicamos esta lectura en escenarios y “por capas” de Beuchot (2015) que nos lleve a una interpretación que cruce elementos sintagmáticos y paradigmáticos y genere un significado más “sutil”.

En esta dirección, el escritor argentino Miguel Cané escribe en 1872 el cuento *El canto de la sirena* donde el tema se convierte en la obsesión de dos amigos, Daniel y Broth (Cané, 1919; Pellicer, 1998). Al cabo de los años Daniel encuentra a Broth en un manicomio, ensimismado en una melodía singular (“Tenía algo de balada de los pueblos primitivos y al mismo tiempo se parecía a algún murmullo oído en el silencio de la naturaleza”, 48) que llega a proclamar que es el canto de la sirena. Lo interesante es que una demencia positiva eleva al artista al éxtasis o al delirio artístico, pues lo que importa es el cántico: no en vano las sirenas no eran vistas simplemente como monstruos o partes de un bestiario, sino como “espíritus celestes que atraían con sus cantos a las almas, arrastrándolas al mundo superior de los planetas” (Pedraza, 1985: 32)

En realidad, la música es un potente hechizo que lleva a la enajenación o al arrebatado, según vemos en *El Flautista de Hamelin* y otras muchas narraciones tradicionales, cuyos nexos con el chamanismo y otras formas de sabidurías ancestrales son evidentes. Broth, el personaje del cuento de Cané en el manicomio, abre un arco de interpretaciones al mito, incluyendo la posibilidad de algún pez en el pasado que emitiera estos sonidos. Poco importa si la raíz de esta interpretación es al final romántica o positivista (evemerista en este caso), lo sustancial es que con esta apertura de significados consigamos lo que es más urgente en el contexto actual de crisis climática: dar voz y visibilidad a la naturaleza, en este caso, a la canción de este ser del río o del mar que nos canta desde sus orillas. Como las *banshees*, sus mensajes se encaminan a las inquietudes de los seres humanos y buscan su entendimiento en plenitud. Las anécdotas y el atrezo son sin duda “ricos” pero lo esencial de este ecosimbolismo es la sinestesia que nos ofrece entre el ver, el oír y la inmersión o “baño” en este horizonte de naturaleza de la sirena y su canto.

1.2. El bosque de cristal: de los etnotextos a la literatura de visiones

Las leyendas y mitos en torno a nieblas, luces crepusculares o del otro mundo, tienen un contenido claramente de mediación o de umbral entre un plano y otro. Las leyendas de la Santa Compañía refuerzan este sentido liminal o incluso de psicopompo que encierran estas luces para los que están en trance de morir, como luminarias que guían su camino.

El bosque animado de W. Fernández Flores que recrea la fraga de Cecebre es, en efecto, un ejemplo de estos dos dimensiones que se conectan, y ello se entronca con una rica literatura de visiones (Rollin Patch, 1983) de tradición medieval, en línea con la imaginaria que desarrolló Dante en su *Divina Comedia*, y que se resume en un eje básico que construye de modo virtual toda la geografía del ultramundo: Dios es la Suma luz, y el infierno es como un agujero negro donde aumenta la pena cuanto más nos alejamos de la luz. Las estancias del purgatorio y del infierno, con sus puentes de fuego y otras visiones oscuras, al modo de los cuadros de El Bosco, dan forma a esta luz de sufrimiento, igual que Leteo es el río hediondo y de olvido en que las almas de los condenados naufragan.

Los etnotextos del folclore europeo (Thompson, 1955), cristianizados, han convertido la mitología griega del Tártaro en un infierno de pecadores, pero seguimos percibiendo la dualidad de las aguas, y la misma copresencia del *locus amenus* (por ejemplo, los ninfeos de los romanos) junto a los *locus horribilis*, herencia de los bosques sagrados, que eran objeto de tabúes incluso para los generales romanos, o el episodio de la legión romana al mando de Décimo Junio Bruto que llegó al río Limia, en Orense, pero cuyos soldados, convencidos de que estaban ante el río Leteo del fin del mundo, se negaron a pasar a la otra orilla (Troncoso, 1996).

Al otro lado del Atlántico, en la Amazonía, la antropología pos-estructural ha propiciado un giro ontológico copernicano, al instaurar una disciplina más de índole perspectivista y que, como explica Madroñero (2012), se basa en la idea del multinaturalismo y del pensamiento acategorico de estos indios, que no tienen por ejemplo la visión occidental, sino que hablan de “almas sensuales” (Granero, 2007), a propósito de que los yanasha tienen una antropología distinta de los sentidos y en consecuencia una forma distinta de percibir y relacionarse con lo invisible, que recuerda mucho a las prácticas del chamanismo.

Por tanto, en el caso de la Amazonía las cosmologías indígenas poco tienen que ver con las categorías eurocentristas, y ello se evidencia en la concepción del mundo de los espíritus y seres que pueblan la selva, que el antropólogo ha resumido en la metáfora “la selva de cristal” (Viveiros, 2007), pues la esencia de esta variedad de seres que puebla las múltiples naturalezas es ser una manifestación luminosa. Por tanto, esta percepción de los espíritus amazónica también tiene nexos con la visión que comentábamos a propósito del bosque animado de W. Fernández Flores o de la Santa Compañía como procesión de luces, porque en ambos casos la selva o el bosque de cristal encierra una especie de historia primigenia de la divinización, y esta sacralización es el modo alternativo de percepción de la Naturaleza que Madroñero (2004) llama *cosmonaturalismo*.

Esto daría un sentido alternativo a estas leyendas naturistas: el espíritu del agua que protagoniza las leyendas, por ejemplo, del río Magdalena (Faust, 2004) en Colombia, no es que sea una alegoría o personificación del río, sino que se comporta como un ser con voluntad, afectos, ira o sentido moral o retributivo respecto a las acciones humanas, y en eso se parece a la concepción griega de los ríos. En cualquier caso, el río nunca es visto como una masa inerte de materia, sino percibido como sujeto, tal como preconiza la ecocrítica (Barry, 2009). Si bien la forma en que debemos entender esto puede variar, desde entenderlo como un recurso retórico y alegórico (la personificación clásica) a la visión animista o incluso cientifista (la *hipótesis Gaia*, Lovelock, 2007) del planeta como un agente activo.

En esta dirección, todos, humanos y no humanos, compartiríamos un mismo paisaje específico, un hábitat o morada (Illich, 1986), o un espacio corográfico –una *kora* o territorio con su alma propia o *genius loci*– y todos estaríamos envueltos en esta misma realidad primordial. Las sabidurías ancestrales, como el chamanismo, indican los modos en que podemos transitar de un plano a otro, a través de los vuelos extáticos, el consumo de hongos y la ayuda de un guía espiritual, y explican en cierto modo estas luces fantasmales como arquetipo (Floyd, 1993).

Por todo eso, el discurso extractivista (Harmansah, 2018), es decir, la visión del agua como objeto o masa inerte, sería inconcebible y en todo caso insuficiente, no da cuenta de todas estas formas complejas de creencias y sensibilidades; debemos partir de una posición más biocéntrica, descentrar el sujeto en su concepción clásica –que ya no puede ser la humanidad y sus necesidades más egoístas– sino la visión de la ecología profunda, el habitar poético, la morada, la geología con la que se dialoga, en suma, el *genius loci* como alma o aliento del paisaje.

Es conocido el gran número de leyendas de seres de agua que encontramos en toda la Península Ibérica (Martos Núñez, 2011), y hemos de ser capaces de preservar y a la vez de resignificar todo este patrimonio singular, acudiendo a la memoria oral y a sus cambios y resignificaciones constantes (es el caso aludido de *La Llorona*, historia simplificada o ahormada en una historia de terror que desatiende lo principal).

1.3. La constelación de mitemas agua-luz-femineidad

Este enfoque es lo que nos permite hacer una lectura ecocrítica de este caudal de mitos que atraviesan el folclore, la literatura e incluso la cultura popular moderna. Lo cierto es que el agua y la luz son dos núcleos que forman parte de una constelación reconocible de mitemas (Picazo, 2015) y que por ello mismo sustentan multitud de leyendas y tradiciones:

- a) agua-serpiente/dragón (fuego)
- b) agua-muerte-sueño / umbral al más allá (oscuridad)
- c) agua-resplandor/luz
- d) agua-ojos-barcos (amuleto)

- e) agua-ojos-ceguera (Arroyo de la Luz)
- f) agua-oráculos, mensajes
- g) luz-tesoro (agalma)
- h) agua-luz-curación
- i) diosa madre-serpiente

En efecto, el agua y la luz se enmadejan en cratofanías muy poderosas: el agua iluminada sería la base de las ‘Damas blancas/Lavanderas’, almas quejumbrosas relacionadas con personas ahogadas. Están siempre unidas a lo ‘funerario’, como en el caso de la Leyenda de la ‘Virgen de la luz’ (Arroyo de la Luz, Cáceres) a partir del arquetipo común de las ‘aguas durmientes’ (Bachelard, 2005): es el paraje (Dehesa de la Luz) donde hay un cruento combate con moros, lo cual se evidencia con el microtopónimo Pozo de las Matanzas. A partir de este carácter oracular, las ‘damas blancas’ suelen ser mensajeras, como en la leyenda paralela del Conde Pelagio en Arroyo de la Luz.

Estos elementos conforman moléculas narrativas que a su vez se combinan para formar leyendas, canciones, etc. Así, el agua y la luz se enmadejan en cratofanías muy poderosas, el agua iluminada es la base de las Damas Blancas/Lavanderas. Están unidas a la muerte, como en el caso de la Leyenda de la Virgen de la luz del ya mencionado *Dehesa de la Luz*.

Para entender toda esta mitología de apariciones luminosas, nieblas, espectros, etc. hay que tener en cuenta que todas las apariciones tiene un componente esencial lumínico, desde el episodio de la zarza ardiendo hasta las apariciones de hadas o vírgenes. Incluso el hallazgo de tumbas como la de Santiago siempre viene precedido de cánticos y luces. Y que muchas de las figuras mitológicas se presentan como seres resplandecientes.

Desde los albores de la humanidad, la Mujer se ha integrado dentro de ciertas constelaciones míticas (*mujer-serpiente-luna...*), es un hecho comprobado por todos los estudios etnográficos y folclóricos, que vinculan las mujeres a los Imaginarios agropecuarios, esto es, a todo lo relacionados con la fertilidad, el nacimiento o la procreación. La propia Diosa Madre, arquetipo preindoeuropeo largamente documentado en las culturas europeas, según Gimbutas (1991), se describe con atributos muy cercanos a la femineidad.

2. Numen aquae y luces: patrones narrativos, aspecto y estudio de casos

El algoritmo narrativo es claro: *‘situación inicial -manifestación o hierofanía de la Virgen o Numen- recepción por el personaje mediador - traslado - desaparición - reconocimiento y consagración del santuario’*. Este patrón narrativo es reconocible en multitud de leyendas de apariciones de vírgenes ligadas a fenómenos luminosos o a lugares de agua.

A este respecto A. Martos y A. E. Martos explican las claves de este patrón narrativo:

La relación *Aqua-Lux* es en principio muy simple, aparece en multitud de leyendas, como la Virgen de la Luz (Cartagena) que habla de un pastor que llevaba a abreviar a su ganado al Cañar y al que se

le aparece bajo un fuerte resplandor la Virgen y le pide que se erija en el lugar una ermita. El patrón es tan sencillo como que un pastor se arrodille a beber agua en una fuente y vea reflejarse la imagen de la Virgen en el fondo, y la tome después (Virgen de las Coronadas, Córdoba). Pero, en esta misma aldea de La Coronada, se cuenta una leyenda de la Encantada, que tiene un esquema con ciertas conexiones con la anterior historia, y también incluso con la historia bíblica de Elías y el Monte Carmelo ‘monte, cueva, jardín, mar, nube, altar...’, y donde Elías es el hierofante o profeta, y el nexo la salvación o guía de las almas) (2018: 9)

2.1. Representaciones de la luz y el agua en los mitos y leyendas

La mitología de las aguas en las distintas culturas está jalonada de arquetipos, sincretismo y palimpsestos, como ponen de manifiesto Martos García y Martos García (2018) en esta cita:

Las apariciones de ‘Vírgenes de las aguas’ enhebran el agua y la luz de una manera significativa, desde el episodio bíblico de la zarza ardiendo hasta las apariciones de hadas o vírgenes en todos los folclores. Incluso el hallazgo de tumbas como la de Santiago Apóstol en Galicia siempre viene precedido de cánticos y luces. A este respecto, cuando se habla en la mitología clásica de Eos como encarnación de la estrella de la mañana, es decir, diosa celestial y vivificadora, cabe señalar que esta diosa proindoeuropea se relaciona con el resto del panteón, y que por ejemplo un nombre que en armenio se utiliza para nombrar a los ‘espíritus malos’ es դրօշ (rocío). Del mismo modo, las germánicas Nixes, o las escandinavas Nack, suelen referirse a seres del agua peligrosos para las personas. Su aspecto mismo es cambiante (suele ser uno de sus atributos), de modo que si a esto lo unimos su talante ambiguo o bifronte (inclinado unas veces a favorecer y otras a perjudicar), entendemos claramente que se trate de una personificación múltiple. Las prosopografías múltiples e intercambiables que hemos podido constatar a menudo provienen de este viejo acervo cultural, que va desde la religión protoindoeuropea y antes aún, de las representaciones de la ‘Diosa madre’ de la Vieja Europa (Gimbutas, 1989) hasta la cristianización de estas representaciones. Es así como asistimos a la recurrencia de mitos de fecundidad (la gran diosa), o de los dioses celestes o los mitos de lucha (dragones / serpientes, frente a héroes solares). (2018: 7)

Ciertamente, las narraciones del agua se van ahormando al marco de creencias y a las vicisitudes históricas de cada etapa y momento social y cultural, de ahí que la ‘Venus Urania’ o la ‘Venus Anadiómena’ sean “parientes”, por decir de algún modo, de la ‘Stella Maris’, Estrella del Mar o Virgen del Carmen, y que se produzca una semiosis profunda vinculada que readapta elementos de estas historias ancestrales al amparo por ejemplo de las actividades profesionales (pescadores, barqueros, marinos...) y del singular contexto que se produce al hilo de las exploraciones impulsadas desde la Península Ibérica.

En suma, la base de estas leyendas son las *damas de agua*, los genios acuáticos con representación femenina. De hecho, en los grandes mitos, como el nacimiento de

Venus, vemos la coalescencia entre agua, luz y feminidad. En los mitos oceánicos vemos también la experiencia primordial del agua y la luz como signos de la regeneración y de los ciclos naturales, juventud, madurez y vejez (“los viejos del Mar”, Proteo y Nereo), creación y destrucción, y la des-figuración de estas damas luminosas en cuerpos grotescos (como la Hidra y otras mujeres-serpientes) como representación de este ciclo natural de germinación y nueva vida. La dama del agua en cuevas o aguas subterráneas es el avatar de la Gran Diosa germinadora, y esa vinculación entre agua y cuevas ha sido explotada por la geomitología para poner de relieve cómo la fabulación lo que suele describir son paisajes kársticos y sus fenómenos (Clendenon, 2009).

En todo caso, la dama del agua es la *señora de muchos rostros* (Medeiros, 1987), la cual explica esta función análoga que une a la sirena clásica y a las vírgenes del mar, en tanto que ‘psicopompo’, pues se trata de “protege al alma desvalida en su trayectoria hacia el mundo celeste, ayudándose de elementos devocionales como el escapulario. El mar en sus peligros se asimila a un monstruo devorador de cuyas fauces la Virgen rescata al pecador, así pues este escapulario se parece mucho al don mágico que el genio del pozo otorga a cambio de la ofrenda en los pozos de deseos, y por tanto vemos que los arquetipos se repiten.

2.2. Luces en el bosque

Como herencia transcultural se produce una fusión de motivos y tipos que vinculan el culto a la mujer a representaciones de deidades cuya prosopografía o cuyo atributo principal se relaciona con la luz, los astros y/o el agua. Desde la Venus apoteósica surgiendo del mar a las extrañas luces que aparecen, son cosmoфанías recurrentes.

De ahí que las *luces en el bosque* sean un motivo recurrente en el folclore como ejemplo de esta misma isotopía agua-luz. Así, tenemos motivos documentados en el monumental *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legend* de Thompson (1955-1958), tales como *Forest spirits brighter than moon./ India: Thompson-Balys. F44I.4.4. F44I.4.4*

Por añadidura, hay muchos otros motivos relacionados con la luz:

- Vestidos de luz, clothes of light F82I.7
- Visión a partir de un objeto luminoso: Magic sight by looking at shining object./ D182I.3.7.I. D182I.3.7.I
- reconocimiento de princesa disfrazada por iluminación de abejas, H162
- luces que siguen a brujas, G229.7
- lámparas que se encienden mágicamente D1933 (Virgen del Candil)
- luces que enseñan donde están enterrados santos V222.I.4 (Tumba de Santiago apóstol).

Cierto que se registra en el folclore esa ambivalencia general que venimos glossando, pues aparece el motivo de luces fantasmales que indican inminentes calamidades

E530.I.5, pero también luces que protegen contra los fantasmas, E434.9. Las *luces malas* se relacionan con las almas en pena y los fuegos fatuos en el folclore europeo. De hecho, las luces que se mueven en torno al cementerio son señales de muerte (D1322.2).

De modo análogo, junto al motivo de la procesión de difuntos con luces (Santa Compaña), también tenemos el motivo complementario de desencantamiento por doncellas que procesionan con candiles (D759.6). Otros motivos a resaltar son: A260. God of light, A162.2. Combat between god of light and dragon of ocean, o bien A790.–A799. The heavenly lights, en suma, la personificación de dioses/as de luz, como la diosa celta Brigit, unida al Festival de Imbolc, fiesta de la luz y el fuego, y ligada a su vez con los pozos sagrados.

Y también, como ya aludimos anteriormente, aparecen las luces como *leit-motiv* dentro de los folclores de Paraguay, Argentina, Chile y Uruguay. Las “luces malas” también se han desarrollado modernamente, en el postfolclore, con las llamadas luces malas, o con los OVNIS, y en la cultura popular, con superhéroes como *La Linterna Verde*.

3. Conclusiones: interrogar los textos tradicionales y literarios para potenciar lecturas ecocríticas

Aplicar un enfoque holístico y biocéntrico, implica descubrir y potenciar la memoria cultural (y con ella la cultura del agua) en el sentido más amplio, es decir entendiendo el que existe un potencial y una literatura ecológica (Glotfelty y Fromm, 1996) y que esta se manifiesta de forma diversa, a través de las llamadas *alterliteraturas* (Martos Núñez, 2021). A partir de ahí se hace posible construir un canon mixto donde las ecolecturas sean un cimiento importante, ya provengan de etnotextos, de la literatura escrita o de las formas híbridas actuales (Literatura Infantil y Juvenil, textos multimodales, etc.). No solo desde una narrativa clásica.

Leer en clave ecocrítica estas historias supone aplicarles una hermenéutica cercana analógica (Beuchot, 2015), es decir, entender que estas fabulaciones necesitan una “lectura en capas”, a fin de rastrear los hipotextos o “textos escondidos”, y de practicar una lectura más sutil o profunda, más allá de la lectura literal o de los estereotipos.

Se trata, pues, de poner en marcha una descripción densa (Geertz, 1987) que se contrapone al simple registro de motivos o culturemas, esto es, procurando establecer una jerarquía estratificada de estructuras significativas. En nuestro caso se trata de un trabajo cuasi arqueológico de establecer la genealogía de las distintas ecologías basadas en la luz y el agua (Harmansah, 2018), con el fin de poner en evidencia las vinculaciones profundas entre lugares, imaginерías y grupos o comunidades. Porque sin duda el árbol, el bosque o el río y la fuente son motivos universales con infinidad de variantes (Thompson, 1955-1958), que luego son reutilizadas en la literatura, como ocurre, por citar un ejemplo ilustrativo, con el libro que Enyd Blyton publicó en 1939 *El bosque encantado*, que se asemeja al citado de W. Fernández Flores en dotar de una vida mágica al bosque y sus criaturas.

Más allá de las innumerables variantes, sincretismos y ramificaciones, se trata primero de descubrir los ecosimbolismos que enlazan por ejemplo las damas, los árboles, las aguas, las curaciones, etc., por qué por ejemplo los niños de Enyd Blyton deben escalar a la copa del Árbol Lejano, igual que en el cuento *Jack y las habichuelas mágicas*, o en el *Romance de la Infantina*, con una niña igualmente “encumbrada” a un árbol. Son, pues, ejemplos de series correlacionadas, de constelaciones narrativas que nos invitan a esta lectura “fina”, con el fin propio de la lectura ecocrítica de visibilizar a la Naturaleza. Sean mitos o libros modernos, de lo que se trata es de transmitir las sabidurías tradicionales en ámbitos tan importantes y actuales como la conciencia ambiental o la sanación por medios naturales.

Polifonía, pues, del agua y de la luz, muchas voces y necesidad de saber interpretar las señales de forma correcta, pues a menudo los aspectos son cambiantes o equívocos.

En 2016 el artista Nargiza Usmanova montó la instalación “12” en el Área de Conservación Limehouse en Ontario, Canadá, pretendiendo recrear un ambiente de ensoñación de hadas y duendes⁵.

Pensamos con Gil Luna (2018) que la palabra artística sirve de creadora de sentido y como mediadora en la conciencia ecológica, y como base para instrumentar una ecoliteratura que sirva para el aula. Precisamente en la literatura hay multitud de historias de bosques encantados, que debemos repensar a la luz de lo que Madroñero describe como cosmonaturalismo (2012), con una percepción semejante a que Viveiros (2007) describía como la “selva de cristal”. En esta misma línea, Martos (2019) sostiene que los saberes tradicionales ayudan a enfrentar los problemas medioambientales actuales, ya que por ejemplo las leyendas de *geniu loci* ubican esos lugares singulares, y sirven por tanto para hacer un catálogo de fuentes y de otros lugares patrimoniales.

En resumen, se trata de interrogar a todos estos mitos, cuentos, leyendas, filmes, comics, etc. de forma *dialógica* (Bajtín, 1974). De potenciar los imaginarios del agua más allá de su valor como fabulaciones, ya que la estética y las representaciones acerca de los genios del agua nos enseñan a entender el agua de forma holística (Harmansah, 2018), en su aspecto dadivoso y también en su aspecto siniestro o peligroso. La ecoliteratura (Campos y García, 2017) nos brinda numerosos ejemplos de ello.

Los llamados *pozos de los deseos* son buen ejemplo de estos repertorios ambivalente, los cuentos enseñan continuamente a estar vigilantes de nuestras inclinaciones, esto es, el autocontrol, y comprometer a todos los ciudadanos en un trabajo activo por el planeta y por instaurar nuevos imaginarios menos tóxicos y nuevas lecturas y narrativas del agua (Barlow, 2008; Martos Núñez, 2012). Por eso podemos suscribir lo que Castoriadis (1998) publicó hace más de veinte años en *Le Monde*, y que es un diagnóstico profético y lúcido de la situación de crisis ambiental que estamos atravesando, y del papel no menor que tienen en ella los imaginarios presentes en nuestra sociedad:

Nous vivons sur cette planète que nous sommes en train de détruire, et quand je prononce cette phrase je songe aux merveilles, je pense à la mer Egée, je pense aux montagnes enneigées, je pense

⁵ <https://www.iluminet.com/ontario-esferas-luz/>

à la vue du Pacifique depuis un coin d’Australie, je pense à Bali, aux Indes, à la campagne française qu’on est en train de désertifier. Autant de merveilles en voie de démolition. Je pense que nous devrions être les jardiniers de cette planète. Il faudrait la cultiver. La cultiver comme elle est et pour elle-même. Et trouver notre vie, notre place relativement à cela. Voilà une énorme tâche. Et cela pourrait absorber une grande partie des loisirs des gens, libérés d’un travail stupide, productif, répétitif, etc. Or cela est très loin non seulement du système actuel mais de l’imagination dominante actuelle. L’imaginaire de notre époque, c’est celui de l’expansion illimitée, c’est l’accumulation de la camelote – une télé dans chaque chambre, un microordinateur dans chaque chambre –, c’est cela qu’il faut détruire. Le système s’appuie sur cet imaginaire- La liberté, c’est très difficile. Parce qu’il est très facile de se laisser aller. L’homme est un animal paresseux. Il y a une phrase merveilleuse de Thucydide : “Il faut choisir : se reposer ou être libre.” Et Périclès dit aux Athéniens : “Si vous voulez être libres, il faut travailler.”⁶

⁶ Véase artículo de C. Castoriadis, 1998, publicado en *Le Monde Diplomatique*, pp 22-23” Stopper la montée de l’insignifiance” <https://www.monde-diplomatique.fr/1998/08/CASTORIADIS/3964>

Referencias bibliográficas

- Bachelard, G. (2005). *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia* (Vol. 18). México: Fondo de cultura económica.
- Bajtin, M. (1974). *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. Barcelona: Barral Editores.
- Barlow, M. (2008). *El agua, nuestro bien común: hacia una nueva narrativa del agua*. México DF: The Council of Canadians, Fundación Heinrich Böll.
- Barry, P. (2013). *Beginning theory: an introduction to literary and cultural theory*. Oxford: Oxford University
- Beuchot, M. (2015). Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, 60(74), 127-145.
- Calasso, R. (2008). La locura que viene de las ninfas. *Estudios Políticos*, 1(12), 257-275.
- Campo Pérez, R. C. (2020). La luz de Mafasca. Aproximación crítica a una leyenda majorera. *Actas de las XVIII Jornadas de Estudios sobre Lanzarote y Fuerteventura. Puerto del Rosario, Fuerteventura. Del 25 al 27 de septiembre de 2019*.
- Campos Fernández-Fígares, M. (2019). *Imaginario de la naturaleza y de la cultura del agua*. Madrid: Marcial Pons.
- Campos Fernández-Fígares, M. y García Rivera, G. (2017). Aproximación a la ecocrítica y la ecoliteratura: literatura juvenil clásica e imaginarios del agua. *Ocnos*, 16(2), 95-106. DOI: https://doi.org/10.18239/ocnos_2017.16.2.1511
- Cane, M. (1919). El canto de la sirena, *Ensayo* (pp.42-49). Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Caridad Arias, J. (1995). *Toponimia y mito: el origen de los nombres*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Castoriadis, C. (1999). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Editions du Seuil.
- Clendenon, C. (2009). Karst Hydrology in Ancient Myths from Arcadia and Argolis, *Greece Acta Carsologica* Vol 38, No. 1, Postojna 146, 38.
- Faust, Franz X. (2004). *Un viaje por los paisajes míticos de Colombia*. Editorial Universidad del Cauca, Colombia.
- Floyd, E. R. (1993). *Ghost Lights, and Other Encounters with the Unknown*. Atlanta: August House Pub Incorporated.
- Geertz, C. (1987). *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Gil Luna, T. (2018). *El cuento como mediador en la conciencia ecológica: Propuesta de ecoliteratura en Educación Infantil*. Universidad de Valladolid
- Gimbutas, M. (1989). *The language of the goddess: unearthing the hidden symbols of western civilization*. San Francisco: HarperCollins.
- Gimbutas, M. (1991). *Dioses y diosas de la vieja Europa 7000-3500 ac: mitos, leyendas e imaginería*. Madrid: Istmo.
- Glotfelty, C., y Fromm, H. (Eds.). (1996). *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. University of Georgia Press.
- Granero, F. S. (2007). Almas sensuales: modos incorpóreos de sentir y conocer en la Amazonía indígena. *Amazonía Peruana*, (30), 185-209.
- Harmanşah, Ö. (2018). Geologies of Belonging. *Water and Power in Past Societies*, 259.
- Ibero, J. (1945). El secreto de la xana. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1(3), 609.
- Lovelock, J. (2007). *La venganza de la tierra: la teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*. Barcelona: Planeta.
- Madroñero Morillo, M. (2012). Multinaturalismo y estéticas de alteridad. *Calle14: Revista de investigación en el campo del arte*, 6(8), 102-118.
- Martos García, A. y Martos García, A.E. (2015a). Nuevas lecturas de la llorona: imaginarios, identidad y discurso parabólico. *Universum (Talca)*, 30(2), 179-195.
- Martos García, A.E. y Martos García, A. (2015b). Poética del agua en las narraciones tradicionales textos y contextos: texts and contexts. *Literatura y lingüística*, (32), 41-62.
- Martos Núñez, E. (2002). La leyenda de Vírgenes de las nieves. *Puertas a la lectura*, (15), 60-74.
- Martos Núñez, E. (2021). Alterliteraturas (Los 100 ojos de la Educación literaria en la era poscovid). *Álabe*, 24. DOI: <http://dx.doi.org/10.15645/Alabe2021.24.11>
- Martos Núñez, E. (2012). Lecturas del agua (símbolos, ecocrítica y cultura del agua. *Nuances: Estudios sobre Educação*, 22(23), 37-56.
- Martos Núñez, E., y Martos García, A. (2011). *Memorias y mitos del agua en la Península Ibérica*. Madrid: Marcial Pons.
- Martos, A., y Martos, A. E. (2018). Imaginarios y leyendas marianas iberoamericanas y su matriz circumatlántica: el caso de Stella Maris y la Virgen del Carmen. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, 40(2).1-10

- Medeiros, B. F. D. (1987). *Nossa Senhora do Carmo do Recife: a brilhante senhora dos muitos rostos-e sua festa* (Dissertação de Mestrado). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- Otto, R. (1965). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza E.
- Pedraza, P. (1985). El canto de las sirenas. *Fragmentos*, 6, 28-38.
- Pellicer, R. (1998). El canto de las sirenas (textos hispanoamericanos). *Arrabal*, 127-135.
- Picazo, M. D. (2015). Mitocrítica. Naturaleza, función, teoría y práctica. *THÉLÈME: Revista Complutense de Estudios Franceses*, 30(1), 151-153.
- Rollin Patch, H. (1983). *El otro mundo en la literatura medieval*. México: FCE.
- Thompson, S. (1955-1958). *Motif-Index of Folk-Literature. A Clasificación of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, 6 vols., Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958 (1º ed., Helsinki, 1934-1936)
- Thompson, S. (1972). *El cuento folklórico*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Troncoso, V. A. (1996). *Primeras etapas en la conquista romana de Gallaecia*. Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones.
- Tuan, Y. F. (2013). *Landscapes of fear*. New York: Pantheon.
- Van Illich, I. (1986). *Ideas in progress H2O and the waters of forgetfulness*. London: Marion Boyars.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, 37.
- Viveiros de Castro, E. (2007). La selva de cristal: Notas sobre la antología de los espíritus amazónicos. *Amazonía Peruana*, (30), 85-110.
- Wagner, W., Hulse, R., y McGrath, J. (1978). 'Spook Lights' The Vestigia Update. *Vestigia Newsletter*, 2(3), 3-7.
- Yrigaray, A., y Baroja, J. C. (1995). Fiestas de "mayas". *Príncipe de Viana*, 56(206), 647-652.