

Amantes que se desvanecen en el tiempo: la memoria etnográfica o la compleja significación de las leyendas

Lovers who vanish through time: ethnographical memory or the complex meaning of legends

Luis DÍAZ GONZÁLEZ DE VIANA

Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC

ldiaz@ile.csic.es

Recibido: 20 de octubre de 2007

Aceptado: 3 de noviembre de 2007

Resumen

Los mitos y leyendas no están tan lejos como a veces se ha creído del rumor o del cuento, pues con ellos comparten -a menudo- los mismos asuntos. Pero, a diferencia de ellos -que son cosa del instante o claramente intemporales-, mito y leyenda constituyen una parte poco conocida y, sin embargo, muy importante de la memoria colectiva. Sus relatos aluden a la vez al pasado y presente de los pueblos, contribuyendo a configurar un tiempo y una memoria continuos que -por haber sido estudiados especialmente desde la antropología- podríamos denominar “etnográficos”. A través del análisis de la compleja formación de algunas leyendas, este trabajo propone que hay algún tipo de “verdad” en lo legendario: que nos dice algo importante sobre la visión que unas gentes tienen de sí mismas y de los otros a lo largo del tiempo.

Palabras clave: narrativa, memoria, leyendas, identidad, análisis de discurso.

Abstract

Myths and legends are not so distant from rumour or tales as has often been believed, for they share -frequently- the same topics. But, in contrast to the later -which are momentary or clearly not temporary- myth and legend furthermore constitute a little known and yet very important part of collective memory. Their accounts allude to both the past and the present of peoples, contributing to the shaping of a continuous time and memory which -by having been studied especially from an anthropological perspective- we could designate as “ethnographical”. Through the analysis of the complex formation of some legends, this paper suggests that there exists some sort of “truth” in the legendary: that tell us something important about the view held by some peoples of themselves and of others.

Key words: narrative, memory, legends, identity, discourse analysis.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La leyenda y otros géneros narrativos de carácter popular. 3. Sobre la compleja formación de las leyendas. 4. Amantes que aparecen y desaparecen a lo largo del tiempo: mujeres extranaturales y moras encantadas. 4. 1. La mujer sobrenatural que huye. 4. 2. Las moras encantadas. 4. 3. Paganos tras el velo: moros y moras de diversas cuevas. 5. De otros númenes: sobre la “verdad” del tiempo y de la memoria etnográficos. 5. 1. Las leyendas populares españolas y su clasificación. 5. 2. La otra mitad de la historia. 5. 3. La memoria de los lugares. 6. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Como ya he señalado en otro lugar,

la denominada *cuestión homérica* es importante no tanto por el debatido tema de si Homero existió o no; por si sus poemas fueron debidos a un creador genial y único o a un pelotón de oscuros bardos; por si éstos eran cantores que se movían en un ámbito aristocrático o mugrientos vagabundos; por si Homero fue el escritor o el amanuense de esos relatos; por si éstos fueron concebidos oralmente o redactados directamente para la escritura. (Díaz González de Viana, 2007: 23).

Lo que en verdad importa -para mí- de todo este embrollo de la *cuestión homérica* no es si Homero fue un bardo altamente especializado en improvisar durante su *performance*, como los “cantores de cuentos” estudiados por Parry y Lord (1960), sino que, tras la erudita e inacabable pelea de filólogos que ha recibido tal denominación, se nos revelan también las diferentes posturas existentes respecto al modelo creativo que estamos o no dispuestos a aceptar; respecto a la singularidad del arte, respecto a la universalidad de la creatividad humana. ¿Es la creatividad -literaria en este caso- cosa individual o colectiva? Pero, como hay quienes siguen negando esta probabilidad, ¿puede hablarse de lo colectivo tratándose de creatividad? ¿Homero fue tan único e irrepetible u Homero continuamos siendo también un poco nosotros?

Todos conocemos leyendas y participamos en su creación cuando las volvemos a narrar. “Ignoramos [escribió Arnold van Gennep] de qué marinero tomó Homero el cuento de Polifemo, pero no que se vuelve a encontrar este mismo tema del monstruo antropófago en toda la Europa moderna y en el Cáucaso” (1982: 6-7).

Y ello no vale sólo para Europa. En su magistral estudio sobre “Polifemo no Brasil”, Braulio do Nascimento llega a la conclusión de que las distintas versiones sobre este asunto llegaron a aquel país por dos caminos, unas directamente desde las fuentes populares europeas que no incluyen el falso

nombre de “Nadie” ni la fuga del protagonista bajo el vientre del carnero, y otras que sí provienen de las fuentes homéricas y participan de tales motivos (Nascimento, 2001: 22).

Unos pensarán siempre que, si aún hay marineros y pescadores del Mediterráneo o gentes de mar adentro y de más allá del Océano que cuentan relatos sobre gigantes de un solo ojo, es por influencia o eco de los poemas homéricos. Otros -entre los que me cuento- opinamos con Arnold van Gennep que quien o quienes narraran la Odisea ya debieron de escuchar esa fantástica historia como cosa antigua incorporándola a las aventuras de su héroe. La gente la creó. Y es que la gente crea: lenguaje, cultura, leyendas...

Lo humano es siempre una historia que se cuenta, un relato por contar.

2. La leyenda y otros géneros narrativos de carácter popular

Leyenda es un término que -aunque documentado ya en época altomedieval- no queda fijado en el sentido moderno hasta el siglo XIX. Sólo en esa época cobra la acepción de “narración tradicional que no se ajusta a la verdad histórica”. Procede el vocablo “leyenda” del latín, *legenda*, y significa “cosas que deben leerse o que se leen”. Sin embargo, las leyendas existen antes de que existiera entre nosotros un concepto con que designarlas, como la literatura existía antes de que apareciera el alfabeto y la “letra” que etimológicamente está presente en la palabra con la que nos referimos a ella. De la misma manera que el folklore, en cuanto a modo de crear colectivamente literatura y cultura, existía también con anterioridad al momento en que los románticos “redescubren” lo popular. Desde esta perspectiva, “leyenda”, “literatura” y “folklore” son además categorías universales que se dan en todos los pueblos y culturas.

Las distinciones que, habitualmente, se hacen entre la leyenda y otros géneros narrativos de carácter marcadamente folklórico, como el cuento o el mito, tienden a escamotear una realidad muchas veces comprobada: que el mismo tema ha aparecido o puede aparecer -dentro de la tradición oral, pero también de la escrita- como leyenda, cuento o mito: y, en el caso de la tradición hispánica, como romance, nuestra balada por antonomasia; es decir, que un mismo asunto podrá circular en verso o prosa, oralmente o por escrito, y -por supuesto- en cualquiera de las formas o géneros que acabo de enumerar. De ello se desprende que tales géneros son -con frecuencia- “estados” en los que vive y se transmite una narración, más que un aspecto sustancial a la misma. Y que -como pasa con otras definiciones- la definición que comúnmente se hace de cada uno de ellos está de alguna manera relacionada con la que se aplica a los otros.

Se dice y acepta, así, que el cuento constituye una narración maravillosa y novelesca, en la que no se localiza dónde ocurre la acción, ni en qué época sucede, ni suele precisarse tampoco quiénes y cómo son los personajes, que se nos presentan escasamente individualizados. A veces se añade que el cuento, además, responde a una “concepción infantil del universo” y se caracteriza por “su indiferencia moral” (Gennep, 1982: 20).

La leyenda, de otra parte, acostumbra a referirse a un lugar determinado; y, en ocasiones, a una época -por más que a menudo no resulte demasiado precisa-. Sus personajes son individuos cuyos actos tienen un fundamento que parece histórico y -frecuentemente- de una cualidad heroica. Por último, casi siempre la leyenda busca cierta verosimilitud, a pesar de lo extraños o extravagantes que puedan parecer los personajes o hechos que en ella se nos ofrecen.

El mito, por el contrario, no está generalmente localizado, sino en regiones y tiempos fuera del alcance humano o anteriores a toda historia. Sus personajes son dioses o semidioses; lo que se cuenta es decididamente inverosímil, pero -con frecuencia- posee un carácter fundacional para una religión o una cultura dadas.

Por lo que vemos, pues, lo que tiene un género le falta al otro y al revés. Un mismo argumento puede atravesar todas estas fases o estados: del mito al rumor, pasando por la leyenda; o, justamente, recorrer el camino en el sentido contrario. Que el rumor se convierte -muchas veces- en leyenda es, al menos, un hecho comprobado. El mito, sin embargo, suele estar al principio más que al final de estos procesos y es por ello por lo que se le concede una antigüedad mayor que a los otros géneros; porque se encuentran los mitos -en efecto- en la raíz de toda literatura.

El rumor tiene mucho que ver con la leyenda y -en ocasiones- se confunde con ella, especialmente -aunque no sólo- cuando se trata de leyendas contemporáneas que desarrollan lo que, en principio, fue un rumor apenas estructurado, una sugerencia o una sospecha de que puede estar sucediendo tal o cual cosa: por ejemplo, que a la gente le extirpen un órgano de su cuerpo para traficar con él -como en el caso de la leyenda de *El riñón extirpado*- o que quienes padezcan el SIDA lo transmitan conscientemente a otras personas -así, en el caso de la narración de *Bienvenido al club del SIDA*-. Pero quizá lo que simplemente sucede es que -al estarse produciendo estos procesos en el presente- podemos percibir en tales casos recientes, con más claridad que en el pasado lo que, quizá, haya sido una constante desde tiempos remotos: la proximidad o consanguinidad entre rumor y leyenda. Como ya se ha dicho alguna vez al respecto:

La palabra *rumor* sería una alternativa perfecta para denominar lo que solemos denominar como leyendas *urbanas, modernas* y contemporáneas si no fuese porque un rumor no es necesariamente un discurso literario formalizado, cerrado sobre una estructura típica, reconocible, reiterativa, aunque sea variable. Puede rumorearse cualquier cosa, cualquier discurso único, instantáneo, fugaz, olvidable, descuidado desde el punto de vista de la estructura y de la estética. (Pedrosa, 2004: 24).

El rumor, tanto o más que la leyenda, ha de resultar creíble para funcionar como tal, para ser narrativamente eficaz. Y, por eso, el rumor constituye ese territorio no bien definido -pero fecundo-, en que el mero cotilleo pasa a ser relato, en que la habladuría puede o no convertirse en el arte de la leyenda. De esta manera, aunque no puede dudarse del carácter de expresión folklórica que todos los rumores poseen, sí se duda y sigue discutiendo acerca de su condición o categoría de género literario.

Para completar el cuadro de géneros o subgéneros emparentados con la leyenda, cabe aducir otro más -que sí tiene reconocida su cualidad literaria como tal-: la fábula. Por ella generalmente se entiende una narración sobre animales dotados de cualidades humanas o que obran como si fuesen hombres. Y en la fábula suele cobrar especial importancia el valor ejemplar de lo que se cuenta, su moraleja, que -por supuesto- atañe al mundo de los humanos y no al animal, aunque se valga de éste como metáfora o alegoría. Arnold van Gennepe dice que la fábula es una “narración en verso”, aunque también añade que, “en prosa se (le) llama *cuento de animales*” (1982: 20).

Y ello da pie a revisar qué “marcas” o caracteres intrínsecos aparecen en unos y otros géneros permitiéndonos relacionarlos o distinguirlos: la aparente verosimilitud, por ejemplo, acompaña al rumor y a la leyenda, no siendo necesaria en el mito, la fábula ni el cuento. La ejemplaridad, o la enseñanza moral, caracterizan particularmente a la fábula y, sin embargo, no es propia del mito, si bien puede hacer acto de presencia -de forma ocasional- en la leyenda y -con más frecuencia- en cierto tipo de cuentos. Hay leyendas que -en este sentido- están más cerca del mito y otras que lo están del cuento o de la fábula.

Mito y fábula, de otro lado, nos presentan acciones de personajes no humanos, ya sean deidades o animales, que -no obstante- acostumbran a reflejar pasiones, equivocaciones y defectos que sí lo son. La leyenda puede también referirse a seres extra o sobrenaturales: así, héroes más que humanos o cíclopes, ninfas y duendes -de los que hablaré luego-, adoptando -como alguna clase de cuentos- un carácter maravilloso.

De todo lo dicho puede deducirse que la leyenda constituye un género entre géneros, a menudo fronterizo y arduo de definir. El mismo tema puede

aparecer en prosa y en verso, pues muchas de las leyendas sobre héroes que encontramos en la tradición hispánica son romances también, que han pervivido más como canto en la memoria de las gentes que como relato prosificado. Y, en su forma romancística, hay asuntos que se adornan de datos en busca de una verosimilitud imposible, como los que se nos ofrecen en la vertiente conocida como *romancero vulgar* o *de ciego*; y otros -o incluso, a veces, los mismos- que -a pesar de su origen y carácter histórico- se transmiten dentro de la corriente del *romancero tradicional* habiendo perdido casi todos los detalles que los ligaban a una época y a un lugar: como meros cuentos de ejemplaridad social.

De los géneros próximos a la leyenda y de la dificultad de definición de esta misma, escribió -por ello- Arnold van Gennep (1982: 27-28) lo siguiente:

Todas las definiciones propuestas son, pues, a la vez exactas e inexactas: cada una de ellas abraza un grupo más o menos considerable de hechos, sin tener en cuenta casos intermedios que no son de despreciar, ni por su número ni por su difusión... Sorprendería que una actividad humana cualquiera pudiera ser definida en formas rígidas y estrechas. Toda actividad, la producción literaria como cualquier otra, está sometida al libre juego de las fuerzas, juego ilógico e irracional que el hombre se apropia como puede.

Queda con todo lo dicho, sin embargo, más o menos explicado lo que se entiende por leyenda: una narración fuertemente localizada, personificada en protagonistas que pueden o no ser históricos, pero que casi siempre se mueven en una esfera de cierta temporalidad, y con una aspiración de verosimilitud o credibilidad, a pesar de que -con frecuencia- trate de hechos o acciones bastante sorprendentes. También se ha señalado anteriormente cómo la leyenda aborda a menudo temas que encontramos en mitos, romances, cuentos o simples rumores. Por ello la leyenda será la forma en que tales asuntos se nos presenten, más que el relato en sí.

En cuanto al término *popular*, ya he expresado en otros trabajos en qué sentidos puede ser entendido y cómo -en su relación y posible distinción respecto al vocablo *folklore*- constituye un concepto muy debatido y frecuentemente problemático en la actualidad (Díaz González de Viana, 2003: 23-47). Aquí, se considerará populares a las leyendas que tienen -por antiguas o aparentemente recientes- una vigencia entre la gente; algo que los *folks* siguen transmitiendo, por oral o por escrito y -generalmente- de las dos maneras, lo que es una característica en la difusión de las leyendas desde que la escritura existe. Serán, pues, populares aquellas leyendas cuyo autor originario no se conoce, aunque -en ocasiones- hayan sido recreadas por

autores de cierto renombre. Y puesto que se trata de leyendas que mantienen vigente su “popularidad”, va de suyo que las de procedencia más remota en el tiempo han experimentado una constante reactualización hasta llegar al presente.

3. Sobre la compleja formación de las leyendas

No deja de parecer curioso que -como ya se ha señalado antes- términos como leyenda o literatura resulten etimológicamente tan engañosos, pues, en ambos casos, la tradición oral ha tenido que preceder -sin duda- a la escrita. Pero ello no niega la posibilidad de que muchas de las leyendas que, hoy, se nos transmiten todavía oralmente hayan adquirido -en algún momento- forma escrita o incluso procedan de una fuente de esa clase, habiéndose oralizado con posterioridad; ni que las primeras grandes obras de la literatura universal, como las atribuidas a Homero, fueran originariamente -tanto en lo que puedan tener de histórico como de mítico- un conjunto de leyendas orales que, al fin, quedaron fijadas por escrito. Dice a este propósito Arnold van Gennep (1982: 205-206) en su obra sobre *La formación de las leyendas* (1910) -no menos importante para este tema que lo fue *Los ritos de paso* (1909) para la comprensión e interpretación de los rituales-:

Es imposible evaluar con exactitud la parte de literatura oral en las literaturas escritas. Con sumo trabajo logran determinar los sabios la filiación de tales o cuales temas o grupos de temas particulares en formas literarias muy definidas, como las narraciones maravillosas antiguas..., las novelas griegas, los cuentos italianos del Renacimiento, los romances, las grandes colecciones orientales de *Las mil y una noches*... La versión más antigua de una leyenda no es necesariamente el punto de partida de todas las versiones recogidas posteriormente. Muchos cuentos populares anotados hace poco tiempo conservan rasgos más arcaicos que versiones literarizadas en el Renacimiento... Sucede lo mismo a veces con las leyendas.

De lo referido por este autor, se desprende que puede haber varios focos de difusión o transmisión de una misma historia y que -en el decurso de su popularización- esas vertientes quizá se encuentren o sigan llevando vidas separadas. A menudo, la vía de lo popular impreso ha tendido a amalgamar tradiciones distintas de un mismo tema o ha servido para diversificarlas aún más. La influencia de la llamada -en España- Literatura de Cordel y -en Francia- de *colportage* ha resultado muchas veces decisiva para que un asunto concreto se mantuviera en la memoria colectiva, o para que lo hiciera de una determinada manera, de acuerdo con un modelo ya fijado que era el que alcanzaba mayor divulgación. Los folletos baratos -y masivamente con-

sumidos por un público popular- de esa literatura, vuelta a leer en voz alta o vuelta a ser cantada, han contribuido a difundir leyendas o canciones específicas por toda Europa, pero también los cuentos reelaborados por autores conocidos como Perrault.

Arnold van Gennep (1982: 259-260) sigue diciendo algo muy interesante -en su aparente contradicción- acerca de esa doble capacidad de transmisión -oral y escrita- de la literatura tenida como popular:

Muchos informadores han comprobado que a menudo traza el pueblo una distinción absoluta entre lo transmitido oralmente y lo que ha llegado a él por “el impreso”... Supongamos, no obstante, que en una aldea un niño ufano de su saber haya leído a ignorantes un tema impreso, cuento, leyenda o fragmento de epopeya. Es evidente que uno de esos ignorantes, habiendo retenido la narración palabra por palabra, o su contenido solamente, puede..., llegándole la vez de contar, referir a sus oyentes admirados esta misma narración que, transformada en oral, gozará entonces de la común aprobación y se transmitirá progresivamente.

Este caso, que Arnold van Gennep presenta como hipotético, ha debido de suceder muchas veces a lo largo del proceso de transmisión de un montón de temas. Y aminora, en parte, la importancia que el propio Arnold van Gennep parece conceder a quienes ya él denominaba “especialistas” de cada pueblo y aldea como portadores privilegiados -si no únicos- de la tradición (1982: 255).

Lo popular, en contra de lo que el mismo autor defendía, es la capacidad que todo individuo de una comunidad o *folk* tiene para aprender y reproducir -si no crear- relatos o canciones dentro de una tradición determinada, siendo en muchas ocasiones tales “especialistas” no los que más innovan o difunden, sino los mayores responsables de la reiteración y amaneramiento del estilo colectivamente prefijado.

En cuanto al origen y a la variación de las leyendas -como de los cuentos- se han manejado dos teorías que aún siguen siendo objeto de debate: la *monogenesia* y la *poligenesia*; es decir, que todos los relatos populares habrían tenido, tema por tema, un origen único del que derivan las demás versiones y variantes; o, por el contrario, que -aunque se coincida en lo fundamental- varias narraciones sobre un mismo asunto podrían tener orígenes distintos.

Otra cuestión muy debatida a propósito del origen de las leyendas es la de una posible procedencia histórica y real -o no- de todos los mitos, hechos y personajes legendarios. Ello se ha denominado teoría *evemerista* o *euhemerista*, en memoria del filósofo y escritor griego Euhemero, quien sostuvo que los dioses griegos habían sido -en principio- seres humanos, divinizados después por otros seres humanos y que, por lo tanto, tras el mito se ocultaba una realidad histórica

antigua y -con demasiada frecuencia- escandalosa. Al respecto, escribió ya Caro Baroja que “a veces el pueblo ha tenido una tendencia que, en síntesis, es la opuesta”. Y puntualizaba: “ha cogido un mito y lo ha convertido en realidad concreta” (Caro Baroja, 1974: 281).

De esta manera, -en muchos casos- dos de las “marcas” principales, con las que reconocemos a las leyendas -junto a la pretensión de verosimilitud, ya mencionada-, son en realidad, aspectos que se adhieren posteriormente a un relato originario, o sea, al mito, pues eso es lo que etimológicamente significa esta palabra: narración o acto de narrar. Y las “marcas” de localización y personificación que caracterizan a la leyenda vendrían -o se añadirían- después. Muchos relatos legendarios constituyen -según se ha comprobado- la encarnación de un mito; es decir, su actualización, localización y personificación en un contexto concreto. El mito -intemporal y no localizado- se reviste en la leyenda con aspectos de tiempo, lugar y personajes que lo hacen más creíble, acercándolo a las circunstancias en que se narra. Y un mismo asunto o una misma acción cambian de sitio -*translocalización*- y se van aplicando a unos u otros personajes -*transpersonificación*-. El mito o el cuento -su hermano menor- se disfrazan también de historia al actualizarse en una época determinada. Temas, que vienen de mucho tiempo atrás se convierten, así, en acciones atribuidas a un personaje que sí responde a una realidad histórica contrastada mediante documentos.

¿Todas las leyendas son, entonces, ficciones? ¿Todas las narraciones legendarias son mitos que se posan -a *posteriori*- en momentos y personajes históricos o verdaderos? No ocurre así necesariamente. Del mismo modo que, en la formación y transmisión de las leyendas, se da la *temporización*, también tiene lugar la *destemporización*; y así como se produce la *localización*, se produce la *deslocalización*. Mientras que, por un lado, puede llegar a efectuarse una convergencia de temas, por otro, se llegará a una *disociación* de los que se hallaban reunidos en un solo argumento. La convergencia de temas podrá tener lugar a partir de un núcleo, siguiendo un orden regular -lo que se ha denominado *crystalización*-, o deberse a mecanismos como la *trasposición* y la *contaminación*, produciéndose, entonces, de forma irregular y desordenada.

Los intentos de encontrar unas leyes que rijan la génesis, formación y difusión de las leyendas vienen a demostrarnos -sobre todo- la complejidad de su funcionamiento, y que la ley fundamental que puede aplicarse tanto a la leyenda como a los otros géneros narrativos, emparentados con ella, es la no irreversibilidad de los procesos que tienen lugar en su creación y transmisión. Conviene hacer esta aseveración en negativo porque, si dijéramos

que lo que prueba el estudio de sus pretendidas leyes es la reversibilidad de tales procesos, parecería que -en todos los casos y situaciones- la evolución del material legendario actúa de manera reversible. Y eso tampoco es exactamente verdad.

Decía Arnold van Gennep que, tanto en el mundo de la leyenda como en otros ámbitos narrativos, “las formas, por variadas que puedan ser, se combinan según un cortísimo número de mecanismos y dependen de un número muy reducido de normas generales, de *leyes*” (1982: 295).

Sin embargo, esa no irreversibilidad de los procesos, en que entran en juego dichos mecanismos, propicia un número bastante considerable de variables, pues las supuestas leyes que condicionan la transformación de las leyendas no se cumplen inexorablemente, son -más bien- agentes de cambio que pueden aparecer o no. Hay *secuencias temáticas* -como llamaba Arnold van Gennep a la combinación estable de un conjunto de temas- que van en una dirección, manteniendo esos asuntos o desarrollándolos, y otras secuencias en que -en la dirección contraria- se produce una reducción de los mismos o una interpolación de otros ciclos temáticos ajenos, pudiéndose hablar de lo que el mismo autor denomina *secuencias rotas* (1982: 58-64).

Puesto que tales leyes no se cumplen obligadamente y siempre cabe la irrupción de algún factor o elemento trasgresor, quizá deberíamos referirnos, más que a leyes, a tendencias; y reconocer con el propio Arnold van Gennep (1982: 64): “Se debe, pues, desconfiar de las teorías demasiado sencillas acerca del lugar de origen, las leyes de formación, propagación y combinación de temas folk-lóricos, antes de haber utilizado con intensidad el método de las secuencias”.

Y tal es el método que intentaré utilizar aquí.

4. Amantes que aparecen y desaparecen a lo largo del tiempo: mujeres extranaturales y moras encantadas

Voy a ocuparme ahora de un tipo de leyendas que nos habla de mujeres extranaturales, que desaparecen hiriendo mortalmente de amor a sus enamorados o llevándoselos con ellas. En el primero de los casos, son seres sólo parcialmente humanos y, en el segundo, “moras” que quedaron presas de un encantamiento en un lugar determinado -por lo general fuente o cueva-. He recurrido para contar estas historias a aquellos *etnotextos* que, entre las versiones que conozco, contienen los elementos de la narración que me parecen esenciales. Esa identificación de temas y, dentro de ellos, de motivos y -más incluso- elementos concretos -en *secuencias temáticas*- es lo que procuraré reflejar en los análisis posteriores.

Me han sido de utilidad también algunas colecciones precedentes -como la extensa *Antología* de Vicente García de Diego- y los estudios sobre leyendas y mitos españoles de Julio Caro Baroja. García de Diego, a propósito de las deficiencias de las antologías de leyendas y de la suya propia -que, no obstante, aún felizmente el conocimiento folklórico y la reelaboración literaria-, escribía algo que por desgracia continúa siendo cierto:

Hubiera sido nuestro deseo reunir la mayoría de las leyendas españolas y extranjeras, para elegir las más notables por la belleza o la importancia del tema, o bien por el éxito de su difusión, de modo que tuvieran cabida en esta antología las más representativas de cada región española y de cada país. Para las leyendas españolas, nuestra aspiración llegaría a una recogida directa de las más notables, recogida hecha con un criterio técnico de la más escrupulosa fidelidad. Aun en las leyendas ya publicadas se impone una nueva recogida local, para su comprobación o su corrección, ya que se descubre prontamente cómo leyendas vivas han sido desfiguradas por una inventiva sin demasiado escrúpulo y por una literatura demasiado refinada y personal. Mas un inventario de leyendas españolas de este tipo requiere una organización folklórica, que acaso pueda hacerse por una institución oficial dotada de amplios recursos, pero que hasta el momento no ha tenido realización. (García de Diego, 1958: 57).

4. 1. *La mujer sobrenatural que huye*

La primera leyenda de la que voy a tratar, estudiada por García de Diego en el apartado que dedica al asunto de “La mujer sobrenatural que huye” (1958: 111-113), viene a decir así:

Un estudiante que vivía en un caserío volvió de sus vacaciones. Solía ir con frecuencia al monte y gustaba de pasar muchas tardes solo, en lo alto de alguna montaña. Una de esas tardes encontró en el camino a una joven bellísima que al lado de una fuente peinaba sus largos cabellos dorados. La hermosura de la mujer hizo fuerte impresión en el joven estudiante, que se acercó a la dama, un poco turbado, para saludarla y preguntarle quién era. Ella no contestó directamente, sino que, a su vez, le preguntó al estudiante por su nombre y procedencia. El muchacho le contestó cumplidamente. Así empezaron a hablar, y durante algunas horas la conversación fue viva y animada. Ya empezaba a anochecer, cuando el estudiante cayó en la cuenta de que el tiempo había pasado rápidamente y que tenía que regresar a casa. Los jóvenes se despidieron con la promesa de que al día siguiente habían de encontrarse sin falta en aquel mismo lugar.

El estudiante bajó hacia el caserío. Por el camino iba alegre, lleno de excitación. Llegó a la casa cuando ya le esperaban para cenar, y a pesar de que su padre le preguntó la causa del retraso, él no contó nada de lo que le había ocurrido. Por la noche, apenas pudo dormir, soñando con la hermosa muchacha de los rubios cabellos. Nunca había visto otra tan hermosa como ella, y ya se imaginaba que llegaría a ser

su esposa y que lo haría muy feliz. A la tarde siguiente se puso en camino hacia el lugar donde tuviera el feliz encuentro. Allí estaba ya la muchacha, que lo acogió cariñosamente. Él le pidió que fuera su mujer, ya que estaba enamorado de ella, y la joven aceptó, pero velando con un poco de tristeza sus palabras. El estudiante se despidió, con el deseo de hablar en seguida con su padre, y bajó al caserío.

Buscó a su padre y le dijo lo que le había sucedido. Cuando el padre supo los pormenores, se puso muy serio y dijo al estudiante: “¡Ay, hijo mío! temo que te haya sucedido una desgracia. ¡Todo eso que me cuentas me hace sospechar que tu enamorada no es una mujer, sino una lamiña!”. El estudiante no quiso creer tal cosa. “Ella es dulce y no puede ser sino una mujer que me hará feliz”. Mas el viejo, que conocía bien todas las costumbres de las lamiñas, volvió a insistir en lo mismo. Y le dijo: “Vuelve a verla mañana; pero procura fijarte en sus pies. Verás cómo no son de persona”. El estudiante prometió hacerlo así.

La noche fue un suplicio para el joven enamorado. Se revolvía en la cama sin poder dormir, pensando en el consejo de su padre, si bien creía que el viejo podía equivocarse y que cuando se encontrase con la muchacha, todo se habría de aclarar. Ya a la madrugada, a duras penas, pudo coger el sueño. Se despertó avanzado el día. No pudo reprimir el deseo de marchar al monte, antes de que fuese la hora convenida para la cita.

Llegó, por fin, la tarde; subió por el camino y encontró a la muchacha. Ella lo saludó con una sonrisa encantadora. El estudiante, turbado, contestó con palabras un poco temblorosas y procuró aproximarse a ella. Cuando estuvo ya cerca, con un movimiento rápido, le levantó un poco las faldas. Salió un grito de angustia de su pecho: la muchacha tenía pies de ganso. Ella palideció, y, sin decir nada, desapareció por el monte. El estudiante descendió cabizbajo, cubierto de sudor y vergüenza. Cuando llegó a su casa, se metió en la habitación y no quiso ver a nadie, sino a su padre, a quien contó todo.

Jamás volvió a salir de paseo por el monte. Pasaba los días mirando la montaña, lleno de melancolía. Y ésta fue tan intensa, que su existencia ya no duró mucho. Pocas semanas después, el estudiante moría, sin que se pudiese hacer nada en su auxilio. Los padres dispusieron el cadáver para el velatorio; invitaron a los vecinos, que acudieron, llevados por la piedad hacia el desgraciado joven. Durante el velatorio, mientras las mujeres entonaban los cantos funerales, oyeron un ruido extraño fuera de la casa. Salieron a ver qué ocurría y vieron que eran unas doncellas bellísimas que traían una sábana lujosamente bordada de oro. Comprendieron que eran lamiñas y las dejaron. Las lamiñas llegaron hasta el féretro, en donde yacía el estudiante, y cubrieron su cuerpo con la sábana. Después salieron, perdiéndose en la oscuridad de la noche.

Los vecinos estaban asombrados al ver la riqueza del obsequio de las lamiñas. Y algunos, codiciosos, aconsejaron que se clavase el paño, para que no lo pudieran recobrar las lamiñas. Los padres protestaron de ello; pero, no obstante, se hizo así. Mas fue inútil, porque antes de la madrugada volvieron las lamiñas, y al notar que su paño estaba clavado, lo rompieron, tirando de él.

Al día siguiente se hizo el entierro. Iba mucha gente acompañando al cadáver del estudiante. Y detrás del cortejo se pudo ver a la hermosa lamiña, que con grandes muestras de dolor acompañó al cuerpo de su amante hasta que lo entraron en la

iglesia. Ella volvió por su camino, porque no podía entrar en recinto sagrado. (García de Diego, 1958: 349-350).

Las *lamias* son seres extrahumanos que parecen derivar -en la denominación y alguna de sus características- de aquella Lamia, amante de Zeus, que -enloquecida porque Hera hizo morir a los hijos que ella había tenido con el dios- robaba a otros niños de los brazos de sus madres para darles muerte. Pero la *lamia* adquiere en cada tradición cultural sus propias formas (García de Diego, 1958: 49).

He transcrito la versión del País Vasco que ofrece García de Diego con el título de “La lamiña enamorada” (García de Diego, 1958: 349-350), pero las características del personaje podrían completarse con algunos de los rasgos que Llano atribuye a las *anjanas*; en especial, los que se refieren a sus hábitos de luto (Llano, 1934: 33-34), pues la *lamia* del relato es más hada o *anjana* que ser intrínsecamente maléfico. Tiene que ver -desde luego- con las *Laminak* vascofrancesas, mas también con las fantásticas protagonistas de ciertos relatos de Córcega y Francia que huyen al descubrirse su condición extrahumana. La revelación de tal secreto puede darse al quedar expuesto un pie de oca, de cabra o el medio cuerpo de serpiente. Básicamente, tales *lamias* coinciden con el mito de Melusina, misteriosa mujer que vive en un monte y accede a casarse con un noble bajo la promesa de que éste no la vea los sábados, día en que recobra su híbrida naturaleza de mujer y reptil.

El tema, que alcanzó gran difusión en Francia y aparece -incluso- en el *Pantagruel* de Rabelais, tiene su pariente no muy lejano en las leyendas de hadas o moras encantadas, que surgen de fuentes y ríos e intentan llevarse a la profundidad de las aguas a sus amantes o a los hijos que han tenido con ellos. Así lo muestra una leyenda alemana referida a un lugar concreto, el Monte de Pilato -Pilatusberg- en el río Havel, donde la dama misteriosa también esconde una monstruosidad de su cuerpo:

Un pescador descubrió un día, junto al río, a una hermosa dama y se acercó a verla. Ella, con voz dolorida, le contó la desgracia de su encantamiento, diciéndole que si después de bautizado le llevaba el niño que había nacido y le permitía besarle tres veces, ella se libraría del hechizo y le proporcionaría un tesoro. Consultando el caso un aldeano con un sacerdote, éste le dijo que llevase al niño: pero que si notase que la mujer tenía pies de caballo, no lo entregase, sino que se volviese a casa con él. Llevó el niño bautizado a la isla, el aldeano, y se dirigió a la misteriosa mujer, que se apresuró a coger el niño para besarlo, sin darle tiempo al aldeano de mirarle los pies. Al primer beso de la mujer, ésta se hundió algo en tierra, y al segundo beso se

hundió más. Aterrado el padre, antes de que le diera el tercer beso, le arrancó el niño de sus brazos, y entonces oyó esta exclamación: “¡perdida, perdida para siempre!”. (García de Diego, 1958: 113).

Vemos, por lo tanto, que en este relato, como en otros sobre la leyenda de “La dama de pie de cabra” -título que dio al asunto el historiador portugués Herculano-, las *lamias* retornan a sus orígenes en la mitología clásica, sea cual sea el camino de vuelta: es decir, se muestran como seres semi-bestiales que amenazan con llevarse para sí los vástagos que han procreado con humanos.

Las *lamias*, en todo caso, se muestran en todas estas historias -y muy particularmente en las versiones vascofrancesas- como seres estrechamente ligados a la naturaleza, quizá procedentes de un mundo pagano anterior en el que la religión cristiana no había marcado todavía las diferencias entre el hombre -poseedor de un alma inmortal- y todo lo demás. Su negativa a casarse -en algunos casos-, a bautizar a los hijos -en otros- o -siempre- a entrar en la iglesia, más que su irreligiosidad parece estar indicándonos que rechazan un universo cristiano en el que -como genios o ninfas que son de los bosques- no pueden sentirse cómodas.

De este modo, incapaces o reacias a sacrificar aquella parte salvaje de su naturaleza que las vuelve monstruosas a los ojos de la religión establecida, prefieren autoexcluirse de ese nuevo orden, no cruzar el umbral de la cristiandad... y, en consecuencia, huir -aunque al hacerlo tengan que renunciar al amor-.

4. 2. *Las moras encantadas*

El siguiente relato que voy a abordar es el que trata de “Las moras encantadas”, asunto muy conocido en toda España y que adquiere una clara localización en la siguiente narración de procedencia extremeña. Así se lo contaron a varias voces a Garrido Palacios en Cabeza del Buey:

-Verá, escuche lo que le voy a decir. Cada uno le pone a la historia lo que le conviene, vamos, hasta le cuelga cosas propias porque cree que es ella misma la *mora encantada*. Viene a ser como cuando las niñas juegan con las muñecas, que le plantan este o aquel trajecito y sueñan que se visten ellas. Pero yo le puedo asegurar que desde que era así de chica he sentido contar en el pueblo que surgía de repente en los árboles una especie de espantajo liado en una sábana, que, vete a saber qué era, si una de esas *fantasmas* que asustaban a los novios o la *mora encantada*. Aparecerse, se aparecía, según he oído, y también que era una mujer muy hermosa pero sin suerte.

-¿?

- Sería sin suerte para los amores. Era corriente en aquellos tiempos que una mora se enamorara de un cristiano, o al revés, y que esos amores fueran imposibles porque el padre de ella dijera que no o por cualquier laberinto. Casi siempre venía la tragedia.
- Es que sólo nos llegan los casos peores. De los felices ni se habla. También se dice que la mora dejó un tesoro escondido, pero vete a saber lo que cada boca se inventa.
- Lo que yo conozco por mi tía abuela y por mi madre es que salía como un espantajo en las ramas de los árboles dando asombro a todo el que pasaba.
- No era asombro, lo que quería era llevárselos al fondo de la fuente a vivir con ella en su encanto.
- Mire si es, que a unos ladrones que fueron a robar la almáciga a una casa de campo que hay por allí les salió esta figura y murieron por no poder aguantar el susto. Nadie quería pasar por ese camino porque lo creían maldito. Tenían miedo.
- Igual la pobre mora murió de mala manera y ya se sabe que donde derramó su sangre queda un espíritu preso.
- Unas veces aparecía la *mora encantada* en los árboles y otras salía de un pozo, pero siempre por los alrededores de la Fuente Velasca.
- Hombre, qué quiere que le diga, siempre hubo bromistas que se tiraban a chuflla estas cosas, pero algunos llevaron lo suyo. Fíjese que uno que hacía burla de las apariciones de la mora encantada se escondió en el cementerio y empezó a asustar a las moras que iban a coger agua: “¡soy el fantasma de la mora!, ¡soy el fantasma de la mora!”, y las mozas corrían y tiraban los cántaros en el camino creyendo que era de verdad. Aunque se sospechaba quién podía ser el tal, las mozas no querían ir a por agua ni a tiros; pero las mujeres no tenían nada que temer. Ella sólo quería hombres, amantes.
- Mire si así es que ése que se hacía pasar por el fantasma de *la mora* desapareció del pueblo y no regresó más. Se dice, esto se dice ¿eh?, yo no me lo he inventado, que se lo llevó la *mora encantada* a lo profundo y se quedó allí para ciento y un días. Como lo oye.
- ¿Dónde es allí? -me intereso.
- Allí es el encanto donde vive la *mora* todo el año esperando la noche de San Juan, que es cuando sale.
- Bueno, decimos la mora, pero tengo entendido que no era una sino tres hermanas, hijas de un rey moro y de una cristiana.
- Igualito a lo que yo sé. Ocurrió que el padre moro las tenía encerradas y se escaparon con cristianos, y el moro, que era algo mago, supo por qué camino iban y salió a buscarlas enloquecido, y cuando dio con ellas las encantó para que no fueran ni para los moros ni para los cristianos. Eso tengo yo entendido.
- Si era una o eran tres da lo mismo, porque a cada hombre se le presentaba una sola.
- Lo que se dice creer, no creo en estas cosas, pero le aseguro que se me pone la carne de gallina cuando las escucho. ¿Y si fueran verdad y está una aquí con la duda puesta? (Garrido Palacios, 1997: 14-16).

El mismo Garrido Palacios, en otro lugar de su trabajo, se hace eco del conjuro que, pronunciado por tres jóvenes cristianos en la noche de San Juan, habría terminado con el encantamiento de las moras. Sin embargo, a

juzgar por las habladurías y testimonios que se refieren a apariciones posteriores, las palabras mágicas no alcanzaron un efecto definitivo. En todo caso, el conjuro dice:

- Ana, tu madre me manda.
- María, tu madre me envía.
- Inés, salid las tres. (Garrido Palacios, 1997: 21).

Las leyendas sobre moras que guardan tesoros en las fuentes no son sólo -como puede comprobarse- cosa del norte peninsular, aunque sí parezcan proliferar significativamente en León, Galicia y zonas limítrofes. La leyenda gallega que, no obstante, García de Diego ofrece con el título de “La mora encantada” se asemeja en algunos detalles -como el de las piedras o carbones que se convierten en monedas de oro- más a la recopilada por Morán Bardón acerca de la Peña Hueca, que a la que aquí he transcrito. El padre César Morán Bardón, incansable viajero -y etnógrafo curioso- por tierras zamoranas y salmantinas, se refiere al paraje de la Peña Hueca, en Toro, como lugar del que se contaba esta leyenda. Apunta que se trata de una “conseja enlazada frecuentemente con lugares en que aparecen ruinas de antiguos poblados” (Morán Bardón, 1986: 101).

Y habría que añadir que se trata generalmente de poblados muy anteriores a la conquista de España por los árabes. Pero la asimilación de “los moros” con paganos anteriores y más remotos resulta muy frecuente en las leyendas que se cuentan sobre tales lugares, en que -por cierto- sí suelen haberse encontrado restos arqueológicos romanos o prerromanos.

También alude Morán a otros parajes a los que se aplicaba la misma historia: uno, al pie de La Garandilla, en la orilla derecha del río Omaña, donde -indica el autor- hubo una antigua población de la que quedan fosos a modo de murallas, en el término conocido por ello como Los vallados; un segundo -quince kilómetros más arriba-, en La Puebla, que es término de Santibáñez de Arienza; y un tercer sitio en Benavides, denominado por los lugareños como de Las Derroñadas. No todos estos relatos -a juzgar por lo que Morán dice al respecto- terminan tan trágicamente como el de la leyenda que he elegido aquí, pero sí coinciden en el hecho, sin duda relevante, de que la muchacha no llega a recuperar el tesoro del moro (Morán Bardón, 1986: 101).

Manuel Llano refiere una historia cántabra muy semejante a la de Morán, situada en un lugar reveladoramente llamado de Los Castros, y en la cual la protagonista es una joven a la que la gente denominaba *la Arrastrá*, porque

era “una probe moza amarillucia de color y con un cuerpu flacu que daba compasión el mirala”.

Esta chica se habría encontrado con una “*anjana*” -hada o hechicera- que -compadeciéndose de ella- le muestra una cueva llena de tesoros. La ambición, como en nuestro primer relato, va a causar el desgraciado fin de la joven, pues una tarde en que iba con la *anjana* por el monte abandona a ésta, bajo una ventisca de nieve, con la intención de apoderarse de sus riquezas. Y cuenta Llano:

Mitió la mano en la resquicia de la peñona, pero el joracu no se abría, porque no conocía el secreto de la anjana. Ajirma que te ajirma, llegó la noche y el joracu sin abrirse, y cansá y desesperá, viendo que no podía robar los caudales de la hechicera, comprindió la maldá que había jechu. Y diz que al otru día unos albarqueros achao del monte por el mal tiempu, alcontraron, un pocu más abajo de los Castros, unos huesos y pedazos mordiscaos de carne y de vestíu. Dios, por la boca de los lobos que la cumieron, castigó a la Arrastrá indina. (Llano, 1934: 129-133).

Coinciden, sin embargo, bastante en el fondo los textos publicados por Merino (2005: 161-163) y Garrido Palacios (1997: 11-21), bajo los títulos respectivos de “La fuente Velasco” y “La mora encantada”. En la versión de Merino se da a las moras otros nombres -Zaida, Zoraida y Zobeida-. Pero esta versión -por lo demás- no difiere mucho de la de Garrido Palacios. Otras muchas muestras, que se correspondieran en lo fundamental con el asunto aquí tratado, podrían también citarse o aducirse (Díaz González de Viana, 1996: 47-52), pero seguiré -fundamentalmente- para mi divagación al respecto las distintas versiones recogidas *in situ* -y con abundante información contextual- por Garrido Palacios sobre la leyenda localizada en La Fuente Velasca.

4. 3. *Paganos tras el velo: moros y moras de diversas cuevas*

El paraje y la fuente Velasco o de La Velasco -como consigna Garrido siguiendo las referencias escritas de un vecino- existen, llamándose asimismo a este entorno “Cañada del moro”: “Una vaguada en la zona oriental de Cabeza del Buey, donde está la fuente que en tiempos se llamó de San Blasco (nombre tomado de la ermita de San Blas, luego de San Mateo, hoy de San Roque. De San Blasco pasó a Fuente Blasco, a Velasco, hasta quedar en La Velasca)” (Garrido Palacios, 1997: 19).

Aunque, en el caso de la leyenda sobre esta fuente, las alusiones a la época de los moros y a su asentamiento allí pueden resultar históricamente plausibles -pues hay restos arqueológicos que demuestran su permanencia

en el lugar-, la presencia legendaria de los “moros” en zonas como la del Bierzo parece indicar otra realidad: la resistencia de poblaciones mozárabes en reductos de cómoda defensa, donde habrían guardado lo que tenían por más valioso; y, en un sentido más amplio, la referencia a tiempos y personajes más remotos, los paganos que ya había allí con anterioridad a la llegada de los moros. Pensamos en los mozárabes como cristianos, pero se va sabiendo que la población hispano-romana, que había soportado a los visigodos y -probablemente- recibido a los árabes no con total desagrado, mantuvo en la práctica -hasta una época difícil de precisar- una cosmovisión y unas costumbres que tenían tanto que ver con el paganismo como con el cristianismo. Y esos paganos rezagados -o sus antecesores directos- quizá sean los “moros” de nuestras leyendas.

Para describir su silenciosa espera a ser redescubiertos, valdrían las palabras que el poeta Manuel José Quintana ponía -precisamente- en labios de la mora encantada de La Fuente Velasca en una composición escrita por él hacia 1826, cuando cumplió destierro en aquellos mismos lugares:

-¿Viniste al fin? ¡Qué de siglos,
de esperanzas y de afanes
me cuestas! ¿Dónde estuviste
que tanto tiempo tardaste? (Garrido Palacios, 1997: 18. Romance de “La fuente de la mora encantada”).

5. De otros númenes: sobre la “verdad” del tiempo y de la memoria etnográficos

5. 1. Las leyendas populares españolas y su clasificación

Los relatos a los que acabo de referirme son *leyendas populares* y, además, *de España*, porque se han venido transmitiendo dentro de la tradición española o hispánica, independientemente de cuál sea su origen último o del carácter universal que tengan y de la difusión global que las más recientes de ellas suelen obtener. Pero no sólo son de España porque “pertenzcan” -en cierto modo- al legado cultural de este país y sean españoles quienes las transmiten y conservan. Esta adscripción responde también, y sobre todo, a que han contribuido -en una medida mayor de la que muchas veces se supone- a hacer de España y los españoles lo que son. Puede discutirse -si se quiere- la realidad nacional de España, pero lo que parece fuera de duda, examinando nuestras leyendas, es que hay un “imaginario español”, que nuestra realidad no está completa -por paradójico que esto

parezca- sin esa historia imaginaria o memoria reinventada que las leyendas aportan. Y estas leyendas son de España -más incluso que españolas- porque se siguen contando popularmente aquí, ayudando a conformar una determinada identidad.

¿Qué caracterizaría la formación y difusión de las leyendas de España respecto a otras? La respuesta es que nuestro país ha actuado como puente entre las tradiciones legendarias de procedencia indoeuropea y semítica, como puente entre Europa y América y como puente de las narraciones que iban y venían entre naciones o continentes a través del Camino de Santiago.

Hay, en este sentido, una secuencia cronológica desde las leyendas históricas, que hablan del rey Rodrigo, a las contemporáneas, que se refieren a sucesos muy recientes en nuestra memoria, como los atentados del 11M y los rumores del supuesto golpe de Estado que podía haberse producido poco después. Resulta significativo que el imaginario español arranque de una derrota, construyéndose a partir de la pérdida de una nación que -en rigor- no existía como tal todavía y sobre el mosaico de unas identidades -la visigoda y la árabe- enfrentadas -para cerrarse con los rumores y leyendas acerca de las consecuencias de un atentado en que el Islam vuelve a aparecer-.

Las clasificaciones sobre la naturaleza de las leyendas o sus temas y motivos no habrán de resultar de mucha utilidad en este planteamiento “temporal”. No obstante, de la división general de Arnold van Gennep en leyendas etiológicas o explicativas, mágicas y piadosas, podemos tomar -de algún modo- los dos primeros apartados para referirnos a la exégesis y formación de dicho imaginario y a las narraciones mágicas o maravillosas en relación con aquél.

Con esta clasificación básica, a la que aludo, no pretendo establecer apartados irreconciliables. Soy consciente, por el contrario, de que el elemento maravilloso surge también en muchas de las leyendas clasificadas como históricas y de que lo maravilloso o lo histórico se encuentra asimismo en las que he denominado contemporáneas. Todo cuento o leyenda contiene varios temas, bien entremezclados, bien contrapuestos -según han señalado repetidamente los tratadistas de este campo- y, por lo tanto, cualquier clasificación al respecto debería de tender a ordenar más que a dividir, no intentando -en ningún caso- construir categorías estancas.

5. 2. La otra mitad de la historia

Los mitos y leyendas son la parte oscura de la memoria colectiva; algo así como la otra mitad de la historia. Su lenguaje es alegórico y su fondo de verdad está sólo avalado por la continuidad de lo que se cuenta. Tales rela-

tos hacen referencia al pasado y al presente, a un tiempo que podría considerarse etnográfico o si se prefiere mítico. Refiriéndose a la leyenda de la Serrana en Garganta de la Olla, ya Caro Baroja señaló lo siguiente:

El asunto más enigmático siempre para el espectador, para el observador, en un pueblo como éste, tan viejo materialmente y tan cargado de “formas”, o, si se quiere, de “cosas”, arrastradas del pasado, es el de cómo se han de estudiar tales “cosas”, tales formas en relación con el presente. ¿Son puros fantasmas? ¿Imágenes de ensueño? No, sin duda. Pero tampoco corresponden a lo que comúnmente se llama *realidad social* ni a funciones bien definidas dentro de ésta. Ni son meras “supervivencias” porque pesan en la vida cotidiana. (Caro Baroja, 1974: 338).

Esta observación siempre me ha inquietado. Creo que para poder entenderla hay que conceder a las narraciones legendarias la importancia que tienen para quienes las transmiten. Les dicen algo trascendente de un ayer, que aún pervive en ellos, y les provee de un entendimiento no convencional acerca de los lugares en que viven y sobre quiénes son. Caro Baroja no dudaba que la historia de la serrana aludía a un personaje mítico, un ser extranatural que tenía que ver con “personajes femeninos que, en un tiempo, tienen figura de mujer y que luego se transforman en monstruos, los cuales viven en cuevas y devoran especialmente hombres”. Y añadía: “Los hay en cantidad regular en la mitología griega” (Caro Baroja, 1974: 293-294). En efecto, la Serrana - emparentada de algún modo con las mujeres mágicas y encantadas a las que me estoy refiriendo- es una especie de ciclope femenino de enorme fuerza, mitad humana y mitad animal -hay quienes la consideraban hija de una yegua-, además de incansable gozadora y matadora de hombres.

Estamos tratando con seres extranaturales, con mujeres que gozan de los hombres y causan su muerte o intentan provocársela. Viven en cuevas o fuentes. Vienen de otro tiempo o -mejor- nos hablan de otros tiempos. Y ésta es la clave. Dice Caro Baroja (1974: 292-293) al respecto:

Convertir a una divinidad pagana en un demonio era relativamente fácil para un teólogo cristiano. Más difícil, sin duda, el que los campesinos estuvieran del todo conformes con la transformación. A la larga es evidente que entre ellos van surgiendo creencias en seres equívocos, con rasgos de orígenes muy varios.

Tal es la secuencia temática: un númen de probable origen pagano que, a veces voluntariamente y otras sin pretenderlo, produce el fin de sus enamorados o de aquéllos de quienes se enamoran. Como ya señalara Martín de Braga, también conocido como el Dumense, estas *lamias* -si vivían en los

ríos-, ninfas -si en las fuentes- o dianas -si en las selvas- eran todas demonios o espíritus malignos (1981). Las serranas, las moras y demás ralea parecen todas de esta clase y origen; mujeres mágicamente fatales. Pero la serrana no se desvanece, sino que persigue a quien consigue escapar de ella, por lo que parece quedar -en este sentido- al margen de la secuencia temática estudiada.

Y los moros, moras, *anjanas* y *xanas* de las cuevas no siempre son amantes, sino -a veces- seres misteriosos que tientan a los humanos, que ponen de manifiesto con las pruebas pertinentes la irreprimible tendencia de algunos de ellos hacia la mezquindad, el egoísmo y la ambición.

La gente no sabe generalmente por qué se cuentan semejantes historias de un determinado lugar, pero no es por nada. La supuesta aparición de moros y moras en determinados sitios del Bierzo, donde los árabes apenas pisaron, hace referencia a zonas en las que -frecuentemente- hubo “asentamientos castreños y tardorromanos” (Mañanes y Alonso Ponga, 1981: 9-13), y donde, después de que la leyenda viniera contándose “desde siempre”, terminaron apareciendo restos arqueológicos de esa época todavía no cristiana. Ha comentado Antonio Colinas a este respecto:

Una ruta que nace en los alfares y villas romanas -también sepultadas-, de las orillas de los ríos Órbigo y Jamuz. Junto a este último río duermen un sueño perenne los hermosos mosaicos romanos de Quintana del Marco, y en una hornacina de la espadaña de la iglesia del pueblo es venerado como San Pedro el busto marmóreo y barbado de quien en realidad es Marco Aurelio. Una ruta que asciende hasta aquí, por tierras de dólmenes, que se prolonga en varias fuentes romanas y que termina allá arriba, en lo más elevado de la Sierra de Calpurias, donde está el castro de Las Labradas, en donde apareció -ahí sí que de verdad- un tesoro de aderezos que hoy es ineludible para los estudiosos de la etapa prerromana. (Colinas, 2001: 83-84).

5. 3. *La memoria de los lugares*

Hay un lugar en el Alto Bierzo, no lejos de Palacios del Sil, que se llama -sospechosamente- Las Ondinas y en él murió misteriosamente a principios de los ochenta el vigilante de la presa que allí se había construido unos años antes. Parece que pudiera haberse suicidado, pero hay quienes aún piensan que quizá le atrajo algún extraño ser desde el agua, pues por algo el paraje se llama como se llama, aunque también abunde la explicación prosaica de que se le nombra así por las ondas que allí hace la corriente.

Es como si las historias se contaran a sí mismas a través de lo humano, como si fueran relatos a propósito de ciertos lugares que ya existían antes de que vinieran a narrarlos quienes los contaron y los cuentan. Debido a esta

continuidad del tiempo en una memoria colectiva, que también podemos denominar etnográfica, es por lo que los hombres parecen “fantasmas o imágenes de un sueño”, como decía Shopenhauer y Caro Baroja (1974: 259) recuerda en el trabajo ya mencionado sobre el romance y la leyenda de la Serrana.

La sincronía es siempre diacronía, el espacio es también tiempo, y por eso, sin tener en cuenta tales narraciones, el análisis de la realidad social y la propia historia nunca estarían completos. Según han señalado Wendy James y David Mills, “si las evidencias del pasado son apropiadamente leídas como parte de la cadena del concreto quehacer humano podremos llegar más allá del presentismo” (2005: 5-6). Y eso es precisamente lo que la antropología -que tan fustigada ha sido desde dentro de la propia disciplina a causa de sus derivas presentistas y etnocéntricas- aporta con su visión del tiempo como *continuum*. Pues, aunque los mitos suelen ser “situados fuera del presente, están siendo continuamente evocados en relación con el tiempo cotidiano que nosotros conocemos” y “rejuvenecidos o actualizados en su específica referencia a festividades sucesivas” (James y Mills, 2005: 7); dicho de otra manera: la memoria traída, llevada y recreada en las leyendas sobre un lugar contiene algún tipo de “verdad”.

El tan denostado presentismo etnográfico no es necesariamente tal. Más bien, ha tendido a asumirse desde la antropología -sin duda, por el tipo de materias y pueblos pretendidamente “sin historia” con los que los etnógrafos trataban- que los mitos, ritos y leyendas hablan tanto del pasado como del presente. Nos dicen lo que unas gentes fueron y son, al tiempo que revelan las estrategias de quienes los transmiten y recrean para entrar y salir de su pasado; por ejemplo: “somos cristianos, pero fuimos moros”; o “ésta es la puerta -la cueva- por la que se penetra a la realidad oscura de lo que fuimos”; y -también- “descender a esa sima es peligroso”. Nos cuentan que uno puede quedarse atrapado en las tinieblas de las grutas de lo anterior o en las aguas turbias desde donde nos llaman las “moras”, las “ninfas”, las “hadas” de un mundo nunca del todo desaparecido; porque quedan los lugares. Como ha escrito acertadamente John Berger:

Lo que hace diferente la vida de un pueblo es que éste es también un *retrato vivo* de sí mismo, un retrato comunal, en cuanto que todos son retratados y retratistas. Al igual que en las tallas de los capiteles románicos, existe una identidad de espíritu entre lo que se muestra y el modo de mostrarlo; como si los esculpidos y los escultores fueran las mismas personas. Pero, sin embargo, el retrato que cada pueblo hace de sí mismo no está construido con piedras sino con palabras, habladas y recordadas: con opiniones, historias, relatos de testigos presenciales, leyendas co-

mentarios y rumores. Y es un retrato continuo; nunca se deja de trabajar en él. (Berger, 1989: 24).

Ésa es la otra “historia”, la otra “realidad” que cuentan las leyendas: el relato remoto e inacabado de una preocupación por lo que se es, se fue y en donde se está. Es una etnografía sin etnógrafos; una narrativa acerca de la identidad; un compendio que siempre se está actualizando sobre lo que una gente sabe o piensa de sí misma y de los otros.

6. Referencias bibliográficas

BERGER, John

1989 *Puerca tierra*. Madrid: Alfaguara Literaturas.

BRAGA, Martín de

1981 *Sermón contra las supersticiones rurales*. Barcelona: Ediciones El Albir. Texto revisado y traducido por Rosario Jove Clos

CARO BAROJA, Julio

1974 *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Ediciones Istmo.

COLINAS, Antonio

2006 *Leyendo en las piedras*. Madrid: Ediciones Siruela.

DÍAZ GONZÁLEZ DE VIANA, Joaquín

1996 *Leyendas tradicionales*. Valladolid: Ámbito.

DÍAZ GONZÁLEZ DE VIANA, Luis

2003 “La aldea fantasma: Problemas en el estudio del folklore y la cultura popular contemporáneos”. *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, VIII, 1: 29-46.

2007 “Reflexiones antropológicas sobre el arte de la palabra: folklore, literatura y oralidad”. *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 16: 17-33.

GARCÍA DE DIEGO, Vicente

1958 *Antología de Leyendas de la Literatura Universal*. Barcelona: Editorial Labor. 2 Vols.

GARRIDO PALACIOS, Manuel

1997 *Viaje al país de las leyendas*. Valladolid: Castilla Ediciones.

GENNEP, Arnold van

1982 *La formación de las leyendas*. Barcelona: Editorial Altafulla. Presentación de Ramona Violant. Facsímil de la edición de 1914.

JAMES, Wendy; MILLS, David

2005 “Introduction: From Representation to Action in the Flow of Time”, en Wendy

James y David Mills (eds.), *The Qualities of Time. Anthropological Approaches*. Oxford, New York: Berg.

LLANO, Manuel

1934 *Rabel (Leyendas)*. Santander: Ediciones Literarias Montañesas.

LORD, Albert B.

1960 *The Singer of Tales*. Cambridge: Harvard University Press.

MAÑANES, Tomás; ALONSO PONGA, José Luis

1981 “Leyendas de moros y tesoros en El Bierzo”. *Revista de Folklore*, 8: 9-13.

MERINO, José María

2005 *Leyendas españolas de todos los tiempos*. Madrid: Ediciones Temas de hoy.

MORÁN BARDÓN, César

1984 *Por tierras de Zamora*. Zamora: Diputación de Zamora.

NASCIMENTO, Braulio do

2001 “Polifemo no Brasil”. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 16: 13-26.

PEDROSA, José Manuel

2004 *La autoestopista fantasma y otras leyendas españolas*. Madrid: Páginas de Espuma.

PEDROSA, José Manuel; MORATALLA, Sebastián

2002 *La ciudad oral. Literatura tradicional urbana del sur de Madrid*. Madrid: Consejería de Educación. Comunidad de Madrid.