



## Imaginarios y leyendas marianas iberoamericanas y su matriz circumatlántica: el caso de *Stella Maris* y la Virgen del Carmen

Aitana Martos<sup>1\*</sup> y Alberto Eloy Martos<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Área de Didáctica de la Lengua y la Literatura, Departamento de Educación, Facultad de Educación, Universidad de Almería, Ctra. Sacramento, s/n, 04120, Almería, España. <sup>2</sup>Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales, Lengua y Literatura, Facultad de Educación, Universidad de Extremadura, Badajoz, España. \*Autor para correspondencia. E-mail: aitmartos@gmail.com

**RESUMEN.** A partir de un análisis mitográfico y comparatista, se examinan patrones narratológicos de diversas leyendas y motivos mariolátricos en relación al título de *Stella Maris*, estudiando los motivos relacionados con el agua. También se examinan sus patrones narratológicos, en particular con las leyendas de encantadas. Son analizados los aspectos vinculados a los oráculos y a la prosopografía bifronte propia de estas leyendas, así como los mecanismos de sincretismo y de transpersonificación que permiten la traslación de unos mismos esquemas a narraciones de diferentes culturas. Se concluye que estas leyendas de matriz europea actúan como palimpsestos culturales.

**Palabras clave:** palimpsestos culturales; narratología; cultura del agua; leyendas Marianas; imaginarios; sincretismo.

## Imaginários e lendas marianas ibero-americanas e sua matriz circum-atlântica: o caso de *Stella Maris* e da Virgem do Carmo

**RESUMO.** A partir de uma análise mythographic e comparativa, examinam-se padrões narratológicas de várias lendas e temas mariolátricos em relação ao título de *Stella Maris*, estudando temas relacionados com a água. Também são examinados os seus padrões narratológicos, em particular com as *leyendas de las encantadas*. São analisados os aspectos relacionados com os oráculos e da prosopografía bifronte própria destas lendas, bem como mecanismos de sincretismo e transpersonificação que permitem a transferência de mesmas estruturas para narrações de diferentes culturas. Concluiu-se que estas lendas de matriz europeia atuam como palimpsestos culturais.

**Palavras-chave:** palimpsestos culturais; narratologia; cultura da água; lendas da Nossa Senhora; imaginários; sincretismo.

### Introducción

#### Las leyendas marianas y su matriz circumatlántica

El título mariano *Stella Maris* tiene unas conocidas fuentes eclesiásticas, cuyo estudio puede ser complementario con el de las tradiciones folklóricas subyacentes, que conforman un amplio acervo que irradia desde el Mediterráneo a otras regiones de África, América o Asia, ya desde la temprana mitología griega (Buxton, 2011) que subyace a sus patrones narratológicos. Las múltiples representaciones y advocaciones son un ejemplo de 'narrativas móviles' (Arapoglou, Fodor, & Nyman, 2013), en tanto que han sido sometidas a viajes, migraciones y transculturaciones (Sales, 2009) de diversa índole. Este enfoque de entender la tradición como un palimpsesto (Genette, 1989) ha sido potenciado por MESEA, *The society for multi-ethnic studies: europe and the americas*, y puede ser potenciado por nociones como la de 'cross-cultural palimpsest'

(Mitin, 2007), esto es, la concepción de la región y la comunidad, en sus dinamismos, como un 'palimpsesto de identidades', fruto a menudo de adaptaciones transculturales.

En general, la llamada 'cultura del agua' abarca un conjunto amplio de manifestaciones (mitos, ritos, refraneros, obras hidráulicas, formas de organización, cultura material...) que ni siquiera cabe reducir a la 'cultura hídrica' (Martos Núñez, 2012), sino que se enhebra con otras dimensiones de la cultura y se expresan de forma fabulada en 'ecoficciones' (Martos Núñez & Martos García, 2013). De hecho, en el ámbito de la península ibérica son muy distintas las manifestaciones de la cultura del agua, desde Portugal a Andalucía. Con todo, se dan ciertos ecotipos muy extendidos por el Mediterráneo que nos permiten trazar afinidades y disparidades entre cultos, creencias y etnotextos centrados en diversas advocaciones, que se corresponden con el mapa de santuarios y líneas

evolutivas que en su día a día trazó Christian (1976). Ciertamente, González Alcantud, Malpica Cuello y Afkir (1995) sostienen que la cultura del agua se ha debilitado en la modernidad, porque el agua se ha ‘desmitologizado’ y ‘desritualizado’, de modo que se ha producido el oscurecimiento paulatino de muchas mitologías ancestrales y de sus avatares modernos (Campbell, 1949).

Es, por otra parte, fundamental reconocer que la ‘poética de la naturaleza’, tal como se expresa en el folklore, no se plasma en un lenguaje corriente sino en una especie de gramática del mito (Graves, 1948) que aglutina una serie de imágenes y símbolos que conforman una poética del mito (Martos García, 2015), descifrable a través de la metaforología y la iconología. Y que afecta a diversos planos de los textos, desde la simple palabra a la elaboración de tropos, en concreto, las referencias metafóricas o metonímicas con que el folklore describe la cultura del agua: ninfas que se muestran peinándose en las riberas con peines de oro, palacios encantados, etc.

Por ejemplo, ‘aguas blancas, aguas bravas, aguas santas, agua bendita, aguas grandes, aguas lindas, aguascalientes’ y otras muchas son topónimos para designar lugares singulares, a menudo vinculados a advocaciones marianas (Christian, 1976). En la teoría de Graves (1948), la Diosa es una mujer bella y esbelta con nariz ganchuda, rostro cadavérico, labios rojos como bayas de fresno, ojos azules y larga cabellera rubia, y que puede cambiar de aspecto. Sus nombres y títulos son innumerables, esta visión *sincrética* es el núcleo de su teoría de la Triple Diosa, que subraya cómo la Diosa Madre es en realidad la Diosa en sus tres aspectos de diosa del cielo, de la tierra y del inframundo, y a eso se debe la coalescencia de historias y prosopografías. En particular, el carácter ‘ambivalente’ que tienen estas apariciones o visiones, unas veces amables o benévolas, y otras siniestras y dañinas, pues a ella le atañen a la vez el nacimiento, la procreación y la muerte, la creación y la destrucción, de modo que representarlas como doncella, como madre o como anciana o bruja eran en realidad variantes de esta cosmovisión, igual que lo era su representación como serpiente u otros animales propios de las visiones chamánicas. Todo es parte de una antigua mitología hidráulica asociada a la mujer, y, por ende, a la diosa (Delpech, 1995).

Lo cierto no podemos hablar de agua sin hablar de otras ‘correspondencias’, por ejemplo con las cuevas o los montes, o con la luz y las estrellas. Por ejemplo, no en vano Afrodita aparece a la vez como diosa celestial (la estrella de la mañana, el planeta Venus) y como diosa que emerge del agua. Sin duda, ya en la religión proto-indoeuropea había una diosa

del amanecer, que es la misma de las citas homérica, Eos, la de ‘rosados dedos’, con una raíz relacionada con ‘brillar’ y asociada también a la primavera y la fecundidad. Más tarde, la personificación ligada al amanecer y la del amor pasaron a desdoblarse en la mitología romana, ‘Venus vs. Aurora’ (con otras derivaciones, como la de Eóforo, el lucero del alba), pero se repite en divinidades como la lituana Austra o la germánica Eostre. Las representaciones de estos númenes a menudo incluyen un cántaro u otro objeto asociado al agua, pues no en vano se asocia a Aurora el rocío.

También sabemos que la mitología comparada establecería una especie de divinidad pan-mediterránea, en sus ‘avatares de Isis, Ishtar, Astarté, Afrodita, Venus, etc.’, así como en sus dioses parecidos (Horus, Adonis...). Decíamos que su complejidad simbólica la hace aparecer como joven, madre o amante (la Triple Diosa), es decir, como una o múltiple, y también como benevolente o malevolente.

### 1. La relación agua-luz como isotopía leyendística

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 arrodele 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).

Esto prueba de que una relación ambivalente entre estos dos mitemas, pues también genera un grupo de leyendas, como la de ‘La dama blanca’, es decir, espectros o fantasmas que aparecen en la noche, a menudo en las riberas o entre las nieblas de la noche, que luego van a ser clonadas de algún modo en el continente americano en forma del conocido mito de *La llorona*. Pero otra dimensión es la positiva: el alma de los santos transformada en luceros. En cuentos como *Frau Holle* de Grimm aparece la doble versión posible, pues la anciana se porta una vez como ‘luz buena’ y otra como ‘luz mala’, ante la niña egoísta.

Lo cierto es que estas historias están sujetas a mecanismos de distorsión o incluso inversión. Así,

las santas Justa y Rufina en Sevilla destruyen el ídolo de la procesión, que era Astarté o Sambó. Por tanto, cabe también una lectura negativa. El agua y la luz se enmadejan en cratofanías muy poderosas, el agua iluminada sería la base de la ‘Dama blanca / Lavanderas’, almas quejumbrosas relacionadas con personas ahogadas.

Están 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): 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.

Por su parte, las advocaciones marianas son muy extensas en todo el ámbito de la península ibérica, y además pertenecen a varios estratos históricos y a fuentes heterogéneas. Por ejemplo, las Vírgenes del Carmen no se pueden desvincular de la historia eclesiástica de la Orden Carmelita, de modo que es posible vincular su difusión a estos núcleos de leyendas. Con todo, la memoria ancestral se solapa con la memoria histórica creando fenómenos interesantes. Precisamente, a propósito del culto en Recife, Medeiros (1987) habla de la ‘señora de muchos rostros’, que se manifiesta de forma peculiar en la fiesta.

En el caso del ‘imaginario’ carmelita, la historia bíblica del Monte Carmelo es a su vez un ‘hipotexto’ (Genette 1989), que explica la evolución de sus leyendas en la península, y donde al principio el mar no es lo que está en primer plano, sino otros elementos. La sacralidad del Monte y los eventos acaecidos en él, que se cuentan en la propia Biblia, relacionan mitemas tales como la cueva, el monte, la nube, el altar de sacrificio, etc. y no olvidemos la cercanía del mar, pues de hecho la nube milagrosa que se narra en el episodio de Elías viene del mar (Albert-Llorca, 2002).

Los cristianos hacen re-emerger este centro sagrado, redireccionando el culto hacia la Virgen María, entendida como madre protectora, guía y estrella del mar. Como ‘señora del mar’ o deidad marina, puede aplacar los elementos y salvar de naufragios y guiar hacia la orilla, tal como aparece en multitud de leyendas. Pero si es patrona de los marineros no es tanto porque sea una advocación especializada en este ámbito –para eso ya estaban los cultos a San Telmo o San Erasmo– como por el hecho de que está relacionada con la salvación de las almas, y las almas transitan al inframundo, desde tiempos inmemoriales, a través del agua. El

‘psicopompo’ clásico hacía esta función, y la Virgen del Carmen sirve de un ‘psicopompo’ transcultural que protege al alma desvalida en su trayectoria hacia el mundo celeste, ayudándose de elementos devocionales como el escapulario (Copsey, 1999). El mar en sus peligros (Aguirre Castro, 1999) se asimila a un monstruo devorador de cuyas fauces (Albert, 1988) la Virgen rescata al pecador

En realidad, en esta función de guía, se pueden relacionar estas tradiciones con otras advocaciones, como la Candelaria, o la Virgen del Candil de Cuenca, cuya leyenda está unida también a un puente y a un río. Así pues, Virgen del Camino, Virgen de la Estrella, etc. son advocaciones adyacentes, vinculadas a este mismo patrón. La prueba de que lo prevalente es esta función ‘mística-carismática’ (el don otorgado, la salvación) es las Vírgenes del Carmen que hay en lugares del interior de la península no vinculados especialmente a las aguas. Además, la Virgen del Carmen, con su escapulario, transmite el mensaje de un objeto de poder, se asimila a una ‘deidad psicopómpica’ que guía a las almas en el inframundo y las salva. El agua es siempre el contacto y el plano de acceso al ultramundo, como se recoge en los bautismos. Los conjuros, jaculatorias, talismanes y otras armas mágicas, se refieren a distinguir al héroe como un hombre de conocimiento, que no mata sin más a la ‘fiera corrupta’, sino que como Santa Marta, es capaz de dominarla, de sujetarla con cadenas. Vemos, pues, que la cultura del agua se enhebra con la de los otros elementos: tierra, aire, fuego, como vemos perfectamente en el ‘imaginario’ de la ‘Virgen del Carmen’: la que salva del infierno, la que está vinculada al Monte Carmelo, la que emerge como una nube para salvar a los marineros.

Es sabido que las consejas sobre ‘damas blancas, matres, o dea matrona’ del folklore europeo en realidad aluden a una misma deidad triádica. Los elementos que hemos visto, los parajes sagrados (aguas, paso, etc.) y la aparición de la dama como imagen visionaria ratifican este sincretismo, pues remiten a la médium, vidente, profetisa o maga (sibila) que vivía cerca de manantiales o cuevas, poseída por el espíritu de la adivinación, es decir, actuando y viviendo como un chamán, con todos los elementos típicos, el aislamiento en el bosque, vivir en cuevas, el trance extático.

A este respecto, la diferencia entre el profeta judeocristiano y la sibila o maga clásica es bien ilustrativa, aunque los dos reciben la inspiración divina: frente a la ambigüedad de este, aquel está menos anclado a la naturaleza y más concentrado en la misión o mensaje que debe transmitir, lo cual es algo que también vemos en las neoleyendas

marianas. Por tanto, nos inclinamos a pensar que en los cultos marianos, además de todos los factores que Christian (1976) y otros han aducido para justificar la expansión del culto mariano en la península ibérica, tenemos la actuación como ‘hipotexto’ (Genette, 1989), de unos cultos preexistentes de adoración de la Naturaleza, que seguían un patrón muy conocido al de un cuento como *Frau Holle* de los hermanos Grimm: el lugar sagrado, entendido como ‘témenos’ o perímetro sagrado, con su umbral; la ‘médium’ o sibila, que se aparece para dar un mensaje que es un vaticinio o bien la indicación del emplazamiento o lugar sagrado, y el encuentro final con la Diosa. Y están relacionados con las leyendas de encantadas precisamente por la función ‘oracular’ (Martos Núñez & Martos García, 2011) que parece ser el nexo entre todas ellas. De hecho, ya en Grecia las sibilas no se identificaban por su nombre sino por el de su santuario o ‘témenos’. En todo caso, eruditos como Borgeaud (1996) y otros han rastreado las diversas fuentes de toda esta imaginaria, por ejemplo Cibeles o Proserpina, pero lo cierto es que este mismo esquema de aparición de la Virgen ligada a una profetisa o médium, no solo lo tenemos en casos famosos como el santuario de Santa Eulalia de Bóveda de Lugo (interpretada como la manifestación de Cibeles-Rhea y su sibila cristiana), sino que nos vuelve a aparecer en otros casos señalados, como la leyenda de la moza santa de Sequeros y el hallazgo de la Virgen de la Peña de Francia. Por no referirnos a las consejas relacionadas con aves, como la famosa historia jacobea de Santo Domingo de la Calzada, ‘donde cantó la gallina después de asada’, o la asociación de las aves vivas al culto de Santa Eulalia en Barcelona.

Este hilo conductor del oráculo o la sibila atraviesa muchas leyendas marianas, ligadas de forma especial a la cultura del agua y a la curación, y teniendo como mediadores un pastor, una niña o moza u otra clase de médium. En efecto, muchos ‘etnotextos’ de divinidades del agua presentan simetrías notables con las leyendas marianas, de modo que se produce una relectura de los grandes patrones clásicos, por ejemplo, el ‘oracular’, ligado a las encantadas, ninfas y pozos, si le compara a las Vírgenes vinculadas a pozos y curaciones como en el caso de ‘La Virgen de los Remedios’ de Fregenal de la Sierra, o en las leyendas de San Jorge y el Dragón en sus versiones hispánicas (Portugal, Cáceres, Cataluña...) donde el simbolismo del pozo o del dragón son modificados de modo ostensible.

Sabemos que, según se aprecia ya en las historias celtas de los ‘pozos sagrados’, el acercarse a los pozos suponía un ritual oferente hacia el *genius loci*, un

contrato tácito para pedir a este un don, un favor, una curación o una bendición (o maldición, como es sabido por las tablillas execratorias echadas a los pozos). Pero siempre dentro de esta misma escenografía básica, como se revela en tantas advocaciones de Vírgenes que corresponderían a antiguas divinidades tópicas, asociadas por ejemplo a balnearios (Virgen de la Franqueira) o a grutas sacralizadas, como es el caso de la Virgen de Covadonga, pero también de otras muchas, cuyo nombre no deja lugar a dudas (v.gr. Nuestra Señora de Caños Santos, en Olvera, Cádiz).

Por otra parte, topónimos tales como ‘Fonsagrada, Aguasantas, Caldas, Fuentidueña, Hontanar, Cifuentes, Caños, Fuente de la Mora, etc.’ e hidrónimos como Alba, Deva, etc. avalan la sacralización del agua y su eventual conexión con lo celeste. Los tabúes suelen ser comunes: no profanar el ‘cercado’ o perímetro sagrado del lugar, no tomar o trasladar un objeto sagrado (el peine de la ninfa o la propia imagen de la Virgen, confundida con una muñeca, que se pretende llevar a otro sitio), en fin, observar estas conductas es saber conducirse conforme a los ritos de aproximación y contacto con lo sagrado, lo cual en estas historias se plasma en detalles como no derramar agua de un recipiente que hay que portar.

A este respecto, la tradición gallega de la ‘Virgen de la Hermida’ (Quiroga, Lugo) representa esta disparidad del etnotexto con la personificación de la Virgen en la ribera, respecto al ‘hipotexto’ o versión subyacente de la ninfa o xana que vive en la ribera o en la boca de la fuente. En efecto, es una leyenda mariana típica, localizada, con referencias concretas a un riachuelo. Y es ‘tópica’ ya que la Virgen se empeña en que se erija el santuario allí. Encaja, pues, como una leyenda ‘religioso-explicativa’, con elementos relativos al papel de la Virgen y la explicación de la fundación y ubicación de un santuario naturista, en un lugar despoblado (ermida viene de *éremos*). Como en estas leyendas, en multitud de otras lo que se encuentra es una muñeca, esto es, una talla pequeña que se encuentra en el interior de un pozo, o bien enterrada, en una cueva o subterráneo (Virgen del Soterraño), en fin, en lo que los clásicos llamaban un *bothros*, una oquedad u hoyo que no era sino una manera de comunicar con el inframundo.

Así pues, el ‘ocultamiento’ de la imagen y la aparición de la ‘muñeca’ son la forma en que estas antiguas tradiciones vinculadas a la cultura del agua y a sus lugares de poder, se transmuta, creando estas nuevas epifanías. En cuanto al icono en sí, hay tres situaciones posibles: la leyenda y el icono u objeto de veneración que en su núcleo existen (v.gr. la

'Virgen de Guadalupe'); la leyenda existe pero la imagen se ha perdido o sustituido por otra más moderna (Virgen de Bótoa') y, finalmente, el icono existe primero y sobre ella, a *posteriori*, se va trenzando una serie de leyenda. En todo caso, las estatuas de Cristo o de la Virgen encontradas en aguas (mar, ríos, pozos...) evidencia este mecanismo propio, de las leyendas iconológicas, de investir el sentido creando leyendas etiológicas

El icono no es una mimesis realista sino un puente hacia la fe. Por ejemplo, Michel Quenot (1991) subraya cómo en los iconos se halla representada, para el creyente, la humanidad y divinidad de Cristo y aporta, como argumentos teológicos, la afirmación de San Pablo de que Cristo es la imagen del Dios invisible. De modo que la carne, la materia es portadora de Dios (teófora), si bien solo el Espíritu Santo puede aportar el don de percibir esta imagen del Dios invisible. Por tanto, el icono es un símbolo, una señal que conduce a la contemplación y meditación en Dios. De tal forma que, en el icono de Jesucristo, no veríamos representada ni su humanidad ni su divinidad sino su persona, que une a las dos, de ahí que lo que tenga que mostrar no es una representación figurativa, un retrato realista de Cristo sino el Verbo encarnado.

En cualquier caso, la sacralidad no está a menudo en el 'ídolo' sino 'en el propio lugar', por eso se dice que estos genios acuáticos son divinidades tópicas, vinculadas a las energías telúricas de un lugar concreto. El emplazamiento de los santuarios más antiguos tiene que ver con ciertos espacios que se consideran propicios para la manifestación de lo numérico. El antropólogo William A. Christian (1976) indica que fueron elegidos los lugares de la campiña que tenían una significación simbólica para la comunidad agrícola o pastoril, como por ejemplo, las fuentes, las cimas de las montañas, los altos de los caminos y las grutas y las cuevas. Son lugares apartados, solitarios, agrestes, como el de la aparición de la Virgen de Guadalupe, es decir, son bosques y sotos donde el numen de la naturaleza puede manifestarse en toda su pureza, como en Larraitz (Guipúzcoa), o como en las marismas del Rocío.

En efecto, lo normal es que una leyenda y un icono generen una estela de réplicas o leyendas votivas y de curación (por ejemplo, en forma de exvotos y milagros que se atribuyen a la Virgen). Es frecuente que en el lugar, la leyenda y la imagen se fundan en un mismo crisol, como se advierte en esta relación del s. XVII sobre la española Virgen del Rocío

Esquemas como el de la leyenda gallega de la 'Virgen de la Hermida' es el reverso de los cuentos

de búsqueda, pues el buscador normal de los cuentos no tiene que esforzarse sino que encuentra, digamos, el objeto mágico. Este se manifiesta como un espacio sacralizado que debe ser objeto de veneración por el héroe y sus expansiones (el resto del pueblo). Por eso decimos que es una inversión de los cuentos de búsqueda, el objeto buscado se da a encontrar y pone al héroe a su servicio, no al revés.

El algoritmo narrativo es claro: 'situación inicial - manifestación o hierofanía de la Virgen- recepción por el personaje mediador - traslado - desaparición - reconocimiento y consagración del santuario'. Medusa, por poner un ejemplo emblemático de deidad vinculada a lo ctónico, concentra un gran poder que puede ser usado para espantar el mal (el 'gorgoneion' como magia apotropaica) pero no se 'ofrece', al contrario debe ser buscada y paraliza o petrifica con su mirada. En definitiva, la inversión se explica a partir del 'iconotropismo' antes referido (Graves, 1948): la diosa triádica de aspecto ambivalente se convierte en la madre benefactora, que nos aparece en títulos como '*fons signatus* = fuente sellada' o '*puteus aquarum* = pozo de aguas vivas (Pozo de Sabiduría), donde toda connotación siniestra ha sido elidida. Por todo ello, podemos decir que los mensajes y oráculos sibilinos se conservan en cuanto a que los mandatos y anuncios de la Virgen tienen la misma fuerza prescriptiva, pero se suavizan, refundidos entre otra serie de mensajes que no son necesariamente milenaristas o de amenazas, y tampoco de reprobación.

## 2. Vírgenes de las aguas y cultos (trans)nacionales

Los etnotextos de distintas leyendas marianas ibéricas y latinoamericanas ofrecen ejemplos de coalescencia de estas tradiciones, debido a la fusión de arquetipos a nivel mitológico y religioso que ha llevado a la creación de nuevos símbolos nacionales: es el caso de Guadalupe/Tonantzin y de la Aparecida/Iemanjá (Oleszkiewicz, 1998).

Por eso no es difícil encontrar el rastro de xanas, ninfas o lamias en tradiciones marianas en cultos nacionales y transnacionales. Tenemos el caso la figura de la 'lamia ciega', que ya es aludida por Plutarco. Es un tema que aparece algo desfigurado como leyenda de la 'Virgen de la Fuente del Arco' (Badajoz), en conexión con la llamada Sierra/Minas de Jayona, el rey Jayón y su hija la princesa Erminda. El nombre es sin duda árabe, puede venir de la palabra árabe 'aiun', que significa pozo, manantial, fuente.

De ahí tomó su nombre el personaje regio Jayón, que junto con su hija y su pueblo se benefició de la aparición de la Virgen junto a la fuente. Esta recibió el sobrenombre religioso, cristiano y pre-cristiano de

Ara, piedra sacrificial. La ermita de la Virgen del Ara está situada a unos siete kilómetros de Fuente del Arco. La conseja oral habla de la Virgen aparecida a Erminda en la copa de una encina, esta le pide que se conviertan. En la construcción de la ermita intervienen los moros convertidos y a uno que abandonó renegando de su fe cristiana, los demás lo castigaron y lo pusieron presa de corma (elementos también moriscos) y cadenas. O sea, que la Virgen cura la vista y da dones y castigos, igual que hace *Frau Holle*, la ‘serpiente engullidora’ o bien las ninfas o *nix* de las fuentes. Es significativo que se relacione a la Virgen con las capacidades mágicas y mediúmnicas de las diosas antiguas del lugar, como Ategina, a quien, como diosa infernal, se le vinculaba a la magia y la curación, con escenografía propia de las divinidades lunares. Es decir, con el oráculo y todos los fenómenos de *mántica* o inspiración divina, como la ‘incubatio’, o el esperar señales. Igualmente, está ligada a esta actividad adivinatoria las situaciones de trance, el estado de ensoñación o la sustitución de la actividad voluntaria por la automática, y de todo ello hay en algunas de estas leyendas, por ejemplo, el motivo que Propp (1974) bautizara con la ‘estufa de la maga’, que es una suerte de trance extático, que vemos en numerosos episodios folklóricos, empezando por la estancia de Odiseo en la cueva de Calipso.

En todo caso, la asociación de estas leyendas ‘con el agua, la curación y la muerte’ nos lleva a este arquetipo de ‘diosa triádica agraria, infernal y médica’ (Gimbutas, 1989), y nos la relacionan con leyendas que, como en el cuento extremeño «El Premio de la Viejita» o en el prototipo europeo de *Frau Holle* (Señora Nieve), representan a una viejita que pone pruebas a una chica que ha bajado por un pozo o a quien se encuentra en el bosque.

En cuanto a otras advocaciones, como la jacobea de la ‘Virgen de la Barca’, la relación con la piedra y las litofanias es evidente. En relación a la ‘Virgen de la Cueva’, nótese el topónimo asturiano de ‘Pico de la Vieya’, en Cangas de Onís, y la leyenda de la ‘Virgen de la Cueva’, que está relacionada con la letanía ‘Que llueva, que llueva...’ Cabe aplicar también a este caso esta deconstrucción de la tradición, pues el vestigio principal no está en los rastros, desaparecidos, de la cultura material (embarcaderos o pasos de aguas) sino en su huella en el folklore más atávico, como son estas rimas infantiles que, pese a estar ‘destradicionalizadas’ en gran medida (es decir, sujetas a un influjo poético donde el ritmo y el *non-sense* llegan a hacer ilegible el mensaje) describen un mensaje sin duda tradicional y ancestral: ‘Al pasar la barca/ me dijo el barquero...’

El texto infantil tiene un sentido hermético, que lo emparenta muy bien con los mensajes ‘oraculares’ que subyacen a las leyendas de las encantadas, es un enigma que hay que descifrar, a pesar de su simpleza aparente, lo cual explica el rechazo inicial de la niña. La literatura infantil, en sus corros y canciones, ha ‘des-tradicionalizado’ muchos ‘etnotextos’ al convertir en juego, retahíla o fórmula lo que eran cuentos y leyendas trabadas.

Dentro de la serie *Contar y cantar*, la escritora Montserrat del Amo (2005) ha empeñado en completar las historias de canciones, fórmulas o retahílas de la memoria popular e infantil, que parecen a veces historias truncadas, como esta de ‘Al pasar la barca/ me dijo el barquero’. En estos etnotextos del folklore infantil, jalonado de fórmulas, plegarias, rimas que son más invocaciones o conjuros, y todo tipo de alusiones a ritos y personajes mitológicos, vemos que lo que pervive es un fondo muy ‘arcaico’, conservado precisamente por preservarse dentro de tradiciones locales y con usuarios ‘simples’, como los niños, pastores u otras personas de clases subalternas que no podían alterar mucho la tradición oral recibida.

### 3. De la Virgen del Carmen de Chile a Nuestra Señora ‘Stella Maris’ de Argentina. Tradición e inculturación

Los etnotextos y fuentes de diversas leyendas marianas iberoamericanas ofrecen un ejemplo de coalescencia, pues si bien primeros registros escritos que aluden a María como Estrella del Mar son las letanías lauretanas aprobadas en el siglo XVII por el Papa Paulo V, hay numerosas variantes, ligadas a devociones populares (trans)locales y ‘adherencias político-identitarias’ que surgen en determinados contextos. De hecho, cabe hablar de que el culto a la Virgen del Carmen se convierte en soporte de un imaginario político-religioso durante la Independencia de Chile (Soto Gutiérrez, 2013).

De esta forma, cultos como la Virgen de Guadalupe o bien la Virgen del Carmen de Chile han devenido auténticos palimpsestos culturales, unas veces provenientes de fuentes eclesiásticas o de fuentes políticas, como de ambas direcciones a la vez. Es lo que explica, en el caso primero, que una simple conseja de una virgen encontrada en una ribera diera lugar a un santuario y, en el segundo caso, que una advocación común de la Virgen del Mar se instaurara como ‘Patrona de Chile’ y de sus ejércitos (Valenzuela-Márquez, 2012). Otro proceso que guarda concomitancias es el que alumbra la devoción de Nuestra Señora de Stella Maris.

Por tanto, las construcciones históricas de las advocaciones marianas relacionadas con las aguas, son tributarias de los distintos Imaginarios Sociales,

de forma que en lo que en un contexto como el chileno se vincula a una referente castrense, en otros muchos casos es la pesquería (como la Virgen del Mar de Almería) u otra actividad la que subyace a la historia de las apariciones o de las 'luces en el mar' en forma de una imagen refulgente traída a la playa (fenómeno en posible conexión con naufragios, las acciones de piratas o con la navegación de cabotaje).

Sea cual sea la explicación, lo cierto es que la taumaturgia y la simbología van actualizándose continuamente, así, vincular la Virgen del Mar con la torre vigía (Torre García) revela la pervivencia del motivo de la Diosa adornada con torres o murallas almenadas, tal como vemos en los atributos de Cibele. Además, los procesos de inculturación (García González, 2014) establecen intercambios y apropiaciones que se superponen a las versiones canónicas, por ejemplo, las adherencias naturales de las fiestas de los pescadores propias de diferentes contextos locales. Estas adaptaciones -por ejemplo, el sol, la luna y las estrellas, lo masculino y lo femenino en la iconografía de la V. de Guadalupe- configuran un diálogo entre el cristianismo y las religiones indígenas, impregnando su mensaje y su escenografía de las clases subalternas, frente a la imaginería aristocrática y feudal de las devociones importadas europeas. Todo ello ha sentado las bases de la llamada nueva evangelización (Boff, 1996), ahora en clave ecoteológica, lo cual revela la versatilidad que tienen las tradiciones de ser actualizadas e incluso de servir en su proceso de recepción para el empoderamiento de nuevas comunidades.

## Consideraciones finales

### Palimpsestos y sincretismos de tradiciones

Los sincretismos americanos concernientes a las devociones comentadas se hacen palpables en multitud de manifestaciones, hasta el punto de que hay autores que hablan de 'misas inculturadas' por poblaciones locales, en particular, mujeres que danzan y cantan su fe en un universo sincrético contemporáneo (Pacheco Borges, 2015).

Algo similar cabe observar a propósito de fiestas como la de la Virgen de la Caridad del Cobre (Santana Jubells, 1998), con elementos del vudú, la macumba, el candomblé o la santería. En todo caso, 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 *ηλι* (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 (Arne, 1971; Aguirre Castro, 1999).

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).

El eventual sincretismo que se deduce de este panorama, por ejemplo, el que practica el neopaganismo moderno, se convierte en conflictivo cuando se tratan de equiparar unas representaciones y otras. Así, la 'Venus Urania' o la 'Venus Anadiómena' son compatibles con la 'Stella Maris', Estrella del Mar o Virgen del Carmen. Incluso cuando M. Yourcenar compara en 'Memorias de Adriano' la Macarena de Sevilla con la diosa Astarté, hay nexos concordantes, como la procesión ritual o su relación con la estrella matutina, pero hay otros discordantes, como la prostitución sagrada, que la Biblia reprueba al contraponer el culto de Yahvé al de Astoret, nombre transliterado de la diosa cananea.

Lo cierto es que la mayoría de las epifanías o apariciones de los dioses y genios del agua, se acomodan al esquema clásico de una hierofanía, en que el resplandor, el brillo, la luz que deslumbra es el elemento común. No en vano la raíz 'faino' significa mostrar, manifestar, hacer visible, y es la misma raíz que se relaciona con 'fanal', luz. No nos puede extrañar que la semiosis de los genios del agua opere desde esta experiencia de la (in)visibilidad, y que los *ojos* sean un *leit-motiv* que tenemos en criaturas como Medusa, Basilisco, etc.

En realidad, la mitología comparada y los estudios de Calasso (2008) sobre las ninfas, nos enseña a desconfiar de esta multiplicidad o diversidad aparente. La fragmentación de dioses y

personajes no deben impedirnos ver a unidad de sustancia (hipóstasis) entre los elementos y participantes del culto a las aguas, que podríamos ejemplificar en el conocido oráculo de Delfos. También los dioses paredros y los cortejos ('tiasos') ayudan a generar una gran confusión, que en el fondo se puede superar tras una dialéctica simple: la invisibilidad de la cultura del agua proviene precisamente de que todas estas realidades y conexiones están 'veladas', ocultas por siglos de estereotipos, iconotropismo y distorsiones.

Las isotopías entre unos discursos y otros son evidentes: por ejemplo, los mitos sacados a la luz por arqueoastronomía participan de los mismos mitos etiológicos de un río, o de las estaciones, y estos conocimientos son los que subyacen a rituales tan conocidos como las candelas del solsticio de invierno, o los que relacionan el dragón de Terni, en Italia, con el paludismo.

La palabra 'día y dios' comparten la misma raíz, de modo que lo que brilla y refulge aparece como la esencia de la experiencia numérica. La Virgen de la Luz, aparecida en el Arroyo de la Luz, sería un caso prototípico, como muchos otros que implican estos dos planos profundos de realidad entreverados, la luz y el agua, que Bachelard llama aguas durmientes, y Ramón Gómez de la Serna, fuentes sonámbulas.

La luz, en sus escalas de esplendor o de tenebrosidad u oscurecimiento, es como si graduase y recortase a medida las epifanías del agua: dice incluso F. García Lorca, "Barandales de la luna / por donde retumba el agua, para terminar "Sobre el rostro del aljibe / se mecía la gitana" (García Lorca, 1963, p. 33). Vislumbrar estos tornasoles o matices nos llevaría a una comprensión más cabal de estas representaciones. La lectura ecocrítica actual (Barry, 2013) ha puesto en valor estos genios del agua en su faceta de guardianes, o sea, con un valor en última instancia de custodios, de 'conservacionista', y la lectura feminista explora las homologías entre este discurso de la Naturaleza y el de la reivindicación y visibilización de la mujer. Los genios del agua actúan sobre los intrusos de forma muy variopinta, pues favorecen o bien perjudican, llegando incluso a la muerte.

Otro ejemplo de sincretismo afrocatólico se da entre la Virgen del Carmen o la Virgen negra de Aparecida en Brasil y Iemanjá (Megale, 1998; Vallado, 2002), o bien entre esta *orixa* que reina en los mares y la Virgen de Regla, en Cuba. En realidad, ya Propp (1974) habló del 'principio de inversión': la bruja que dice 'me huele a carne humana', es en realidad el cadáver que es olido por quien se acerca, como signos de que el mundo de los vivos y el de los muertos no se puede comunicar con facilidad. De

modo análogo, las actuaciones de los genios acuáticos son acaso refracciones de las propias conductas e intenciones de los agentes ocultos, es decir, de la propia comunidad que ha hecho circular estos imaginarios sociales (Castoriadis, 1999), con fines muy diversos, como corresponde a las distintas dimensiones de los mitos (Kirk, 1973). Lo importante es entender estos mecanismos sincréticos de transpersonificación: "[...] la Guadalupe española se sobrepone a la Tonantzin-Coatlicue azteca, y la Iemanjá africana a la lara indígena, y a la Virgen de la Inmaculada Concepción y la Sirena europea en el caso de Bahía" (Oleszkiewicz, 1998, p. 242).

En el caso concreto de vírgenes negras como la Aparecida de Brasil y de otras muchas imágenes (Hani, 1997), está también latente la conexión con el agua, pues la imagen es extraída de las aguas del río Paraíba. Y eso pasa incluso con iconos muy antiguos o toscos, como documenta J. M. de Peralta y Sosa (2001). En efecto, la simplicidad y el hieratismo de los iconos nos remiten a unas referencias más profundas, que se enraízan con las piedras y troncos con que se representaba la diosa madre en su forma más primigenia (Aserat), y que explica la reiteración de leyendas con muñecas encontradas en pozos o subterráneos. Para explicar la pigmentación oscura (aparte de que forma natural la madera o el marfil pueden oscurecerse), se han esgrimido diversos argumentarios, como que en los antiguos talleres precristianos, donde aprendieron los primeros artistas cristianos, se hacían estatuas paganas dedicadas a la Artemisa de Creta, a Cibeles, a la Triple Madre Celta, a Epona, a Isis, y a la Artemisa de Éfeso, en color negro, o la conocida cita de *El Cantar de los Cantares*, atribuido a Salomón, "[...] negra soy, pero graciosa, hijas de Jerusalén" (Biblia, 2009, p. 919).

Se sabe, igualmente, que en el Mediterráneo había una antigua tradición que vinculaba la sabiduría con el color negro, a la cual no son ajenos cultos tan difundidos como Cibeles, Isis o Artemisa. Por otra parte, la vinculación de estas vírgenes con lugares y fuerzas de la naturaleza es un lugar común, se aprecia en Nuestra señora de Atocha, Montserrat, Candelaria, Rocamadour, Guadalupe, respecto a lo cual el hecho de que fueron escondidas durante la invasión de los árabes se convierte en una etiología adicional. En ese sentido, un papel especial lo pudieron jugar los monjes pastores o anacoretas, no olvidemos que ermita o eremita viene de la misma raíz *eremos*, despoblado. De hecho, muchas leyendas de hallazgos de imágenes van a recurrir a una médium a quien le es revelado en sueños o por otro tipo de señales este lugar de ocultamiento. A menudo, la Virgen se le aparece a un pastor y le indica el sitio del enterramiento, que puede estar en

una cueva y donde además obra otros prodigios, como hacer brotar agua con un llamado: es la leyenda de la 'Virgen Soterraña' (Nieva, Segovia).

En suma, en relación al continente americano, estos 'palimpsestos' o reescrituras de tradiciones son continuas y perviven en testimonios tanto etnográficos como literarios. Es el caso de Ariano Suassuna, quien ha sabido entrelazar tradiciones populares brasileñas de origen colonial y temas y géneros literarios derivados del marianismo medieval ibérico (Câmara Cascudo, 1954; Piñero Valverde, 2015).

De modo análogo, tempranamente se habla de 'sirenas andinas' (Millones & Tomoeda, 2011), esto es, se identifican mitos prehispánicos con 'moldes clásicos'. Cabe destacar a este respecto fenómenos como la Umbanda, que, sobre la base de cultos afrobrasileños, en realidad funde un acervo muy remoto en el tiempo con personificaciones conocidas, dando lugar al sincretismo *Iemanjá* - *Orixá* o Diosa de las Aguas - Virgen María, con elementos espiritistas que recuerdan al chamanismo clásico (Ortiz, 1975), y, en todo caso, en relación con los mecanismos de 'dialogismo y polifonía' que Bajtin (1974) ha descrito como vectores de la cultura popular. Si la leyenda es el lenguaje de la vinculación (Velasco Maíllo, 1989), lo que hacen estos palimpsestos culturales es re-vincular estas historias a otros cronotopos (Bajtin, 1974), esto es, a lugares y momentos diferentes, invistiéndolas de nuevos sentidos que las actualizan y las refuncionalizan, como partes de una memoria cultural dinámica y no como simples 'fósiles' o pervivencias de una herencia mitográfica que se ramifica, como decíamos, hacia entornos circumatlánticos (Arapoglou et al., 2013).

## Referencias

- Aarne, A. (1971). *The types of the folk-tale. A classification and bibliography*. New York, NY: Burt Franklin.
- Aguirre Castro, M. (1999). Los peligros del mar: muerte y olvido en la Odissea. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 9(1), p. 9.
- Albert, J. P. (1988). La légende de sainte Marguerite: un mythe maïeutique? *Razo, Cahiers du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Nice*, 8(1), p. 19-31.
- Albert-Llorca, M. (2002). *Les vierges miraculeuses: légendes et rituels*. Paris, FR: Gallimard.
- Arapoglou, E., Fodor, M., & Nyman, J. (2013). *Mobile narratives: travel, migration, and transculturation*. (Vol. 18, Serie Routledge Interdisciplinary Perspectives on Literature). London, UK: Routledge.
- Bajtin, M. (1974). *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. Barcelona, ES: Barral Editores.
- Barry, P. (2013) *Beginning theory: an introduction to literary and cultural theory*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Biblia (2009). Cantar de los Cantares. In *Biblia de Jerusalén* (p. 919-935). Bilbao, ES: Editorial Desclée de Brouwer
- Boff, L. (1996). La ecología como nuevo espacio de lo sagrado. In J. Sempere (Org.), *Ecología solidaria* (p. 93-103). Valladolid, ES: Editorial Trotta.
- Borgeaud, P. (1996). *La mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*. Paris, FR: Seuil.
- Buxton, R. (2001). *El imaginario griego: los contextos de la mitología*. Cambridge, UK University Press.
- Calasso, R. (2008). La locura que viene de las ninfas. *Estudios Políticos*, 1(12), p. 257-275.
- Câmara Cascudo, L. (1954). *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Ministério da Educação e Cultura; Instituto Nacional do Livro.
- Campbell, J. (1949). *El héroe de las mil caras*. México. MX: FCE.
- Castoriadis, C. (1999). *L'institution imaginaire de la société*. Paris, FR: Editions du Seuil.
- Christian, W. A. (1976). De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la edad media hasta nuestros días. In C. Lisón (Coord.), *Temas de Antropología Española* (p. 49-105). Madrid, ES: Akal.
- Copsey, R. (1999). Simon Stock and the scapular vision. *The Journal of Ecclesiastical History*, 50(4), p. 652-683.
- Del Amo, M. (2005). *Al pasar la barca*. Madrid, ES: Pearson Alhambra.
- Delpéch, F. (1995). Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica. In J. A. González Alcantud, & A. Cuello. (Coord.), *El agua, mitos, ritos y realidades. Coloquio Internacional. Granada, 23-26 de noviembre de 1992* (p. 61-86). Barcelona, ES: Anthropos.
- García González, J. (2014) Guadalupe, modelo perfecto de inculturación. *Perseitas*, 2(2), p. 204-232.
- García Lorca, F. (1963). Romance sonámbulo. In F. García Lorca, *Romancero Gitano* (p. 52). Madrid, ES: Aguilar
- Genette, G. (1989). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris, FR: Seuil.
- Gimbutas, M. (1989). *The language of the goddess: unearthing the hidden symbols of western civilization*. San Francisco, CA: HarperCollins.
- González Alcantud, J. A., Malpica Cuello, A., & Afkir, E. H. (1995). *El agua--mitos, ritos y realidades: coloquio internacional, Granada, 23-26 de noviembre de 1992* (Vol. 30). Barcelona, ES: Anthropos Editorial.
- Graves, R. (1948). *La diosa blanca*. Madrid, ES: Alianza Editorial.
- Hani, J. (1997). *La Virgen negra y el misterio de María*. Palma de Mallorca, ES: José J. de Olañeta.
- Kirk, G. S. (1973). *EI mito, su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona, ES: Gráfica Diamante.
- Martos García, A. (2015). Imaginarios clásicos y nuevas lecturas de las leyendas de tesoros. *Opción*, 31(78), p. 184-202.
- Martos Núñez, E. (2012) Lecturas del agua (símbolos, ecocrítica y cultura del agua. *Nuances: Estudos sobre Educação*, 22(23), p. 37-56.

- Martos Núñez, E., & Martos García, A. (2011). *Memorias y mitos del agua en la Península Ibérica*. Madrid, ES: Marcial Pons.
- Martos Núñez, E., & Martos García, A. (2013). Ecoficciones e imaginarios del agua y su importancia para la memoria cultural y la sostenibilidad. *Alpha*, 36(1), p. 71-91.
- Medeiros, B. F. D. (1987). *Nossa Senhora do Carmo do Recife: a brilhante senhora dos muitos rostos-e sua festa* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Megale, N. B. (1998). *Invocações da Virgem Maria no Brasil: história, iconografia, folclore*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Millones, L., & Tomoeda, H. (2011). Las sirenas de Sarhua. *Letras*, 75(107/108), p. 15-31.
- Mitin, I. (2007). Mythogeography: region as a palimpsest of identities. In L. Elenius, & C. Karlsson (Eds.), *Cross-cultural communication and ethnic identities* (p. 215-225). Luleå: Luleå Tekniska Universitet.
- Oleszkiewicz, M. (1998). Los cultos marianos nacionales en América Latina: Guadalupe/Tonantzin y Aparecida/Iemanjá. *Revista Iberoamericana*, 64(182), p. 241-252.
- Ortiz, R. (1975). Du syncrétisme à la synthèse: Umbanda, une religion brésilienne. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 40(10), p. 89-97.
- Pacheco Borges, N. M. (2015). Mulheres quilombolas cantam e dançam sua fé no universo sincrético contemporâneo. In *Anais do 14º Simpósio Nacional da ABHR* (p. 635-647). Juiz de Fora, MG.
- Peralta y Sosa, J. M. (2001). Personajes Legendarios. In E. Martos (Org.), *La casa encantada La casa encantada. Estudios sobre cuentos, mitos y leyendas de España y Portugal* (p. 173-214). Badajoz, ES: Diputación Provincial de Badajoz.
- Piñero Valverde, M. (2015). Ecos del marianismo medieval ibérico en un Auto de Ariano Suassuna. *Convenit Internacional*, jan/abr., p. 5-12.
- Propp, V. (1974). *Las raíces históricas del cuento*. (Vol. 50). Madrid, ES: Editorial Fundamentos. (Originalmente publicado en 1928).
- Quenot, M. (1991). *The icon. Window on the kingdom*. Nueva York, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Sales, L. (2009). Redes e peregrinações: A circulação nas manifestações marianas. *Ciencias Sociais y Religión*, 11(11), p. 59-91.
- Santana Jubells, G. S. (1998). Las fiestas de la Virgen de La Caridad del Cobre, un caso de sincretismo americano en Canarias. In *Anais do 13º Coloquio de Historia Canaria Americana; 8º Congresso Internacional de Historia de America* (p. 2547-2557). Las Palmas de Gran Canaria, ES.
- Soto Gutiérrez, C. (2013). Soportes de un imaginario político-religioso: desde lo material a lo simbólico. El culto a la Virgen del Carmen en la independencia de Chile. *Revista de Estudios de Historia de la Cultura, Mentalidades, Económica y Social*, 2(1), p. 176-193.
- Valenzuela-Márquez, J. (2012) La Vierge du Carmen et l'indépendance du Chili: une patronne céleste pour l'armée... et la nation? *Cahiers des Amériques Latines*, 2(67), p. 115-133.
- Vallado, A. (2002). *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas Editora.
- Velasco Maíllo, H. M. (1989). Leyendas y vinculaciones. In J. P. Etienvre (Coord.), *La leyenda: antropología, historia, literatura: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez* (p. 115-132). Madrid, ES: Universidad Complutense: Casa de Velázquez.

Received on March 9, 2017.

Accepted on November 9, 2017.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.