



LECTURAS ECOCRÍTICAS DEL PATRIMONIO. ECOLOGÍAS ANIMADAS Y SUS RAÍCES ANCESTRALES: ECOFICCIONES LEGENDARIAS Y LITERARIAS

Alberto E. Martos García* 

Universidad de Extremadura
albertomg@unex.es

Gabriel Núñez Molina 

Universidad de Almería
gnm337@ual.es

RESUMEN: Hoy está fuera de discusión la importancia del patrimonio y la memoria biocultural y, en concreto, de las sabidurías tradicionales y locales que se expresan de forma particular en las leyendas y otras ecoficciones (Dwyer, 2010; Martos Núñez, 2013), tanto de corpus de textos folklóricos como de textos literarios o multimodales. Los paradigmas de estudio en que se apoyan dichos estudios son varios, desde la etnoecología a la ecocrítica y otras corrientes críticas, y, por ello, el artículo pretende visibilizar las sabidurías ancestrales en el ámbito de los imaginarios del agua, y desde una perspectiva comparatista en relación a los distintos discursos aludidos. En particular, tratamos de explicar las ecologías animadas a través de los *númenes aquae* o personificaciones / deidades del agua, que son el eje de tales ecoficciones, buscando patrones y correlaciones más allá del contexto local. Relacionamos esta humanización del agua con los usos y claves simbólicas de la cultura del agua en su diversidad, como es su vinculación con el concepto de habitar poético y con las ecologías animadas.

PALABRAS CLAVE: ecologías animadas, numen aquae, ecoficciones, imaginarios del agua.

THE SUN OF TRADITION AND ECOCRITICISM: ANIMATED ECOLOGIES AND THEIR ANCESTRAL ROOTS: LEGENDARY AND LITERARY ECOFICTIONS

ABSTRACT: Currently, the importance of heritage and biocultural memory and, specifically, of traditional and local wisdoms that are expressed in a particular way in legends and other eco-fictions, both in the corpus of folkloric texts and in literary or multimodal texts, is out of the question. There are several paradigms of study, from ecocriticism to other currents, and therefore, the paper aims to make visible the ancestral wisdom in a specific field, which is the imaginary of water, and from a comparative perspective that allows comparing the different discourses alluded to. In particular, we try to explain the animated ecologies through the numenes aquae or personifications/deities of water that are the axis of such ecofictions, looking for patterns and correlations beyond the local context, and relating this humanization of water with the uses and keys symbolic of water culture.

KEYWORDS: animated ecologies, numen aquae, ecofictions, water imaginaries.

Recibido: 9/01/2023

Aceptado: 6/05/2023

Y buscando al Maestro de Capilla de la Catedral, haciendo a la bondadosa lavandera repetir y repetir sus cantos, se nos pasaron las horas, sin tiempo apenas para contemplar el gran eclipse solar que entonces ocurría, y que habiéndonos retenido en aquella vieja ciudad, ya poco significaba para nosotros ante el sol de la tradición castellana que allí alboreaba tras una noche de tres siglos (Menéndez Pidal, 1953)

1. INTRODUCCIÓN: SABIDURÍAS TRADICIONALES Y ECOLOGÍAS ANIMADAS

Estamos en una situación de crisis ambiental a escala planetaria, sobre la que pesan factores muy diversos, empezando por los geopolíticos. Lo cierto es que, aunque haya un consenso sobre el estado de "deterioro" producido sobre diversos ámbitos ecológicos, no hay políticas comunes suficientemente ágiles o resolutivas para frenar dichos fenómenos y aunque tenemos el programa 2020 de la ONU tampoco hay un consenso absoluto sobre metodologías o intervenciones más idóneas a aplicar en el contexto actual.

De hecho, en el contexto del desarrollo post-industrial, disciplinas, como la arquitectura o la ingeniería, han ido rompiendo vínculos con la naturaleza en aras de criterios tecnológicos, económicos o materialistas de eficiencia, gestión o

estandarización. El cambio climático, por el contrario, está enseñando que es preciso volver a las sabidurías tradicionales porque, como bien se evidenció en tragedias como la de Biescas, los antiguos sabían dónde no se podían hacer asentamientos o edificaciones y aplicaban lo que hoy llamamos prácticas de sostenibilidad.

En este contexto adverso, las fabulaciones con personajes que representan ecologías animadas o con alma (por ejemplo, los *numen aquae* o seres del agua), constituyen las raíces ancestrales tanto de ecoficciones legendarias como literarias, hasta el punto de que el estudio de sirenas, dragones u otros entes configuran un objeto de estudio frecuente en la mitología o la literatura comparada. Así, numerosas versiones de leyendas, literaturizadas a menudo (como ocurre con las Leyendas de Bécquer) o creaciones mediáticas de éxito, como *Aquaman* y otras, revisitan estos mitos sin que apenas se visibilicen las raíces más genuinas de los mismos o se entremezclen en una amalgama de elementos.

Así pues, tanto desde el punto de vista del interés de estas sabidurías tradicionales, como de su interés social y educativo, es importante visibilizar la cultura del agua en su diversidad y riqueza a través de las ecologías animadas que subyacen a estas narraciones. Ciertamente, antes de la deforestación y de la industrialización, los pueblos europeos siempre elegían lugares ricos de agua para levantar sus asentamientos, y hoy día aún un gran número de lugares sagrados, como ermitas o santuarios, se hallan en el entorno de curso de ríos, lagos, cuevas, etc.

De este modo, las isotopías del agua y sus metaforizaciones impregnan todo tipo de leyendas, topónimos y lugares de culto. Así, *Fuente Santa*, *Fuensanta*, *Fonsagrada*...son denominaciones comunes en la Península Ibérica de aguas termales, cuyos genios tutelares se conocen por inscripciones epigráficas desde la Antigüedad, y que luego se han “transpersonificado” en santos cristianos, como ocurre con Santa Mariña de Aguas Santas en Allariz (Galicia), asentamiento de diferentes culturas, perdurando en el tiempo construcciones megalíticas, castreñas y cristianas, como el pozo de la Santa, fuente ligada al martirio de la Santa Mariña. La ficcionalización de esta historia singular ha configura una identidad del lugar, y ha ocasionado que el agua se esparza por las casas, tierras y personas, para apartar los poderes maléficos. Pozo taumatúrgico que no es solo propio de una tradición local, sino que, como venimos defendiendo, está en la base de muchas otras narraciones no solo del folklore, sino que pasan luego a la literatura o a otras artes, tal como ocurre con la versión de cine de Ingmar Bergman de *El Manantial de la Doncella*, basada en una fuente surgida en el lugar del asesinato de una joven (Barriga et al., 2019).

Podemos decir por tanto que las ecoficciones más primitivas buscan manifestar las cratofanías naturales, el poder de los cursos de agua, las cuevas, los montes o las tormentas. Por eso no usan a menudo nombres propios sino denominaciones genéricas, como Fuente de la Xana, Fuente de la Lamia: como en las mitologías

animistas, nos presentan espíritus o fuerzas vitales simples, *genius loqui* o almas de un paisaje virgen, antes de ser hollado por una civilización depredadora. Las leyendas por ejemplo de *Frau Holle* (Dinzelsbacher, 2006) hablan de deidades que se bañan en sus lagunas y que reaccionan negativamente solo cuando su espacio es profanado por intrusos. Es la misma función de custodio del manantial que vemos en la primitiva leyenda de San Jorge, aunque luego esta motivación se vuelva opaca y se dé un sesgo patriarcal y militarista a la historia, que ahora, a diferencia de las historias con Santas dominadoras del dragón donde este está “domesticado” (Santa Marta), se convierte en una historia de derramamiento de sangre.

En resumen, estas ecoficciones subyacentes a un amplio grupo de mitos naturistas, leyendas, cuentos, baladas, etc. tienen como denominador común el constituir epifanías de la Naturaleza, en señalar lugares de poder y en torno a él desplegar un bestiario o repertorio de personajes que son *genius loci*, ecologías animadas, almas en suma de ese paisaje. Las historias arcaicas se suelen resumir en el hagiotopónimo (v.gr. Santa Mariña de Aguas Santas), que son así microficciones que se suelen enlazar con otras historias a nivel comarcal, tal como ocurre con *La Serrana de la Vera* en Extremadura, cuyas andanzas ocupan varios escenarios de dicha comarca. Las religiones animistas, pues, están ligadas a deidades tópicas que no suelen poseer un nombre propio y que están ancladas a un lugar, en cambio las religiones politeístas se inspiran en dioses que tienen nombre propio y movilidad, lo cual no obsta para que se vinculen a determinados lugares, como Apolo al santuario y el oráculo de Delfos.

Por eso Harmansah (2015) habla de una geología de la pertenencia y de la vinculación entre lugar, memoria y salud, y cuestiona la idea del lugar sagrado como algo fijo e inmutable y argumenta que estos lugares son siempre inacabados, emergentes e híbridos en su dinámica histórica. Por tanto, los mismos usos sociales y culturales de estos lugares de agua, indispensables para beber, regar campos o jardines, bañarse, etc. son los que están detrás de los imaginarios del agua, los prodigios, los monstruos y deidades del agua, o las historias relacionadas con la salud (que subyacen a los lugares de culto de aguas termales). Como subraya Harmansah (2018), estos mismos lugares de significado cambiante e híbrido, explican también la variabilidad del aspecto de los *numen aquae*, y sus significados a menudo contrapuestos, de ser númenes de la vida a númenes de la muerte, como ocurre con la figura del dragón, asociado en unos lugares a inundaciones o al paludismo (dragón de Terni, Italia) y en otros benefactor y regulador de las aguas, es el caso de los dragones orientales.

Cabría hablar, pues, de un pluriverso del agua, donde tiene un gran papel estas ecologías animadas, que contrarrestan los debates reduccionistas sobre política hídrica y acceso a recursos, y gestión y propiedad por su carácter antropocéntrico; al reducir las masas de agua a flujos de materia, estas se vuelven impotentes, inertes o subordinadas, es la percepción que se visualiza en la fuente de la Piazza Navona

con la *Fuente de los Cuatro Ríos* de Bernini, que corresponde a la noción de ríos personificados de la mitología romana, con muchos de los ríos actuales, convertidos en canales “mansos” de los vertidos urbanos que va recogiendo a su paso.

Por tanto, desde una perspectiva social y educativa, son clave los procesos de sensibilización más allá de la divulgación científica clásica relativa a la gestión del agua, el ciclo del agua, etc. Ciertamente que ni siquiera el agua potable está garantizada aún para amplias poblaciones del planeta, pero en el necesario cambio de mentalidad han de tenerse en cuenta los imaginarios sociales y los marcos de pensamiento, incluyendo las preconcepciones y estereotipos que, como bien apuntaba Van Illich (1986), hacen que nuestros jóvenes perciban como si fuera natural el agua “entubada”, y que sea para ellos opaca todo lo que significa la cultura del agua y sus imaginarios. Por tanto, el objetivo básico de esta investigación es visibilizar estos imaginarios a fin de que todas estas ecoficciones se activen y no sigan desdibujadas o adormecidas dentro de su bagaje cultural.

2. IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES DE LA NATURALEZA

Los imaginarios de la Naturaleza no vienen hoy mediados por la cadena de la tradición o memoria popular, como en muchos pueblos nativos, sino por instancias como la educación o los medios, singularmente la TV. Los estereotipos y representaciones difundidas son hoy objeto de debate dentro de la educación ambiental, la educación para la sostenibilidad, etc.

Necesitamos una educación holística del medio ambiente que supere las limitaciones de un modelo tecnocientífico, que restringe la Naturaleza a un depósito de materias primas al servicio del hombre y no valor la diversidad natural y cultural, es decir, necesitamos superar la óptica andrópica y eurocéntrica, pues precisamente las culturas indígenas han establecido otra forma de relacionarse con la naturaleza (Pachamama).

Para conciliar ambos paradigmas (paradigma del H₂O *versus* los espíritus del agua, Van Illich, 1986, Martínez Dueñas, 2012) y recurrir a los imaginarios del agua como aliados en esta lucha para resignificar la naturaleza en su diversidad, debemos empezar por cambiar la percepción de ésta a través de las manifestaciones culturales más cercanas, las artes, las tradiciones orales y su eco-poética, la literatura y su extraordinario bagaje de imágenes, etc.

Para el primer paradigma, el agua es solo una sustancia natural, recurso o materia, se cosifica, se convierte en algo abstracto y universal, sobre la que se interviene sobre todo en términos de gestión (acceso al agua), ingeniería, salud, economía, etc. El paradigma es extractivo.

En este segundo paradigma el agua es también un intangible y un bien diverso, que conforma en interacción con la comunidad paisajes culturales diversos, donde la naturaleza es un agente activo (ecologías animadas). El paradigma es más holístico e interdisciplinar, el agua o la materia son vistas desde una perspectiva hillozoísta, y por eso se la dota de vida a través de genios, ninfas, dioses, guardianes, etc., que conforman una gran pluralidad de seres. En esta perspectiva lo simbólico y lo narrativo es esencial: se cuentan historias nucleadas en torno a símbolos potentes, como la dama en el árbol, y la naturaleza es dual e híbrida en sus manifestaciones.

2.1. Ecologías animadas y corrientes ecológicas

La llamada geopoética (White, 1988) trata de indagar en ese conocimiento poético de las realidades ambientales que conforman nuestros entornos y paisajes en toda su carga sensorial. De hecho, se trata de mirar, oír o sentir los ríos, fuentes, montes, cuevas, etc. en una inmersión sensorial (Kozel, 2012), que recuerda a la técnica japonesa de “baño de bosque” o *shinrin-yoku*.

Para ello hemos de poner en valor el papel de los imaginarios, por ejemplo, los mitos y leyendas como creaciones eco-poéticas (Campos y García, 2017) que en todas las culturas han generado cosmogonías y otras ficciones que han explicado el origen de los astros, los movimientos telúricos o la fuerza de las aguas mediante variadas fabulaciones de dioses, metamorfosis o desastres cósmicos. Lejos de resultar puras excentricidades, la geomitología moderna (Clendenon, 2009) ha puesto el acento en la luz que arrojan por ejemplo los mitos de cuevas para comprender los paisajes kársticos, o se ha estudiado por ejemplo la historia de Hércules y la Hidra de Lerna en clave de ingeniería hidráulica.

Sabemos que hay una gran pluralidad de corrientes y paradigmas ambientales, con el denominador común de luchar contra la depredación y la cosificación que se ha intensificado desde la Revolución Industrial. Desde cada movimiento con sus matices (ecología profunda, ecología política, ecofeminismo, etc.), se trata de responder a la crisis ambiental desatada, aproximando categorías y postulando por ejemplo las llamadas nuevas narrativas del agua (Barlow, 2008), que van en la línea de la ecocrítica de considerar la naturaleza como sujeto, no como objeto. En el paradigma tecnocrático dominante, sabemos que la Naturaleza se percibe como un almacén de materias primas al servicio del ser humano, sin límites para su bienestar o consumo.

Frente a esto, tenemos la posición de Van Illich (1986) que, a propósito del agua, defiende la dimensión histórica y cultural, y la visión de la ecología como habitar, como morada que se construye en armonía con todos los demás agentes naturales. Aquí llegamos al *quid*, para visualizar que la naturaleza no es un simple escenario o decorado de nuestros “caprichos”, para aprender de nuestros errores y agresiones

constantes, es preciso no solo la comprensión intelectual, la cognición, la gestión eficiente con criterios técnicos... sino la comprensión social, emocional, empática. Lo que los japoneses llaman "sentir el bosque", que implica pues una percepción poética. Jorge Guillén ya lo advirtió cuando en su poema "Las doce en el reloj" nos hizo repensar la perfección del mediodía, de la luz, del firmamento perfecto. Y estas maravillas o joyas de la naturaleza es lo que tenemos que mostrar de forma sensorial, sinestésica, plena: "los densos bueyes del agua embisten a los muchachos", dice F García Lorca para personificar la fuerza del río.

En este contexto teórico-práctico, la Ecocrítica debe contemplarse como una herramienta heurística, de expansión de horizontes. La descripción clásica de la Ecocrítica como el estudio de las relaciones entre la literatura y el medio ambiente (Glotfelty y Fromm, 1996) debe ampliarse como una herramienta holística, que explore los textos tradicionales y literarios desde estas nuevas perspectivas. Por ejemplo, a la luz de los nuevos paradigmas antropológicos surgidos del multinaturalismo (Viveiros, 2004), se puede desmitificar algunos estereotipos antropocéntricos y en particular la preconcepción de que el mundo (sobre)natural es percibido por todos los pueblos y culturas de la misma manera.

Al contrario, los estudios de la lengua y la literatura desde una perspectiva ecológica han evidenciado fenómenos como el animismo o el chamanismo que revelan conexiones con una perspectiva más biocéntrica (Abram, 2012). Acaso no exista "la naturaleza" como una única realidad, al igual que no existe "el agua" más que como una abstracción moderna (Linton, 2010), sino muchos planos de realidad y las categorías de "natural", "humano" o "sobrenatural" sean constructos culturales que cambian de significado cuando hablamos de "entes" como un bosque, un río o bien almas o espíritus o seres mitológicos según pertenezcan a la mitología griega, la visión de un chamán siberiano, etc. En palabras de A. Martos (2018):

Esto daría un sentido propio a estas leyendas naturistas: el espíritu del agua que protagoniza las leyendas, por ejemplo, del río Magdalena (Faust, 2004) en Colombia, no es que sea una alegoría o personificación del río, sino que se comporta como un ser humano o un animal, tiene voluntad, afectos, ira o sentido moral o retributivo respecto a las acciones humanas (...) Así pues, las ontologías múltiples deben entenderse en el sentido de que todos, humanos y no humanos, comparten un mismo paisaje específico, un espacio corográfico -una kora o territorio con su alma propia o "genius loci", por tanto, todos tienen voluntad y están envueltos en una misma realidad, que las mitologías a menudo denominan con invocaciones a la sacralidad, como los lucus o bosques sagrados. (3-4)

Esta sacralidad es lo que confiere cualidades especiales a lugares y enclaves de la naturaleza, es decir, los convierte en lugares de poder, como son todo lo que se considera un umbral hacia otros planos cosmológicos, es decir, hacia el ultramundo:

montañas, pozos, cuevas, las extensiones de agua u otros parajes que hoy diríamos singulares por su valor ecológico.

Relacionado con esto, las metáforas conceptuales (Lakoff, 1991) son como hormas no solo cognitivas sino también emocionales, de modo que para cambiar nuestra percepción de la naturaleza hemos también de cambiar el modo de nombrar y metaforizar los fenómenos naturales. Las cascadas naturales, por ejemplo, han sido objeto de recreaciones legendarias, como ocurre con las cataratas de Iguazú, pero también con innumerables leyendas donde el salto de agua es fabulado y con las que se personifica un genio del agua que mora en el lugar, hablando con su voz cristalina, a menudo un viejo o una dama que nos sonrío y nos recuerda el tesoro: “tú viejo Duero /sonríes entre tus barbas de plata...”

Pues bien, a propósito de la mención a la plata (Rio de la Plata), se puede decir que estas metáforas suntuarias no se limitan solo a las gemas, metales preciosos, oro u objetos de gran valor o rareza, sino que todas las epifanías de la naturaleza que desarrollan estas leyendas tradicionales naturistas, se apoyan en seres, prosopografía o personificaciones que expresan la grandiosidad de la naturaleza, o por ejemplo el carácter de “hembra” de ninfas, náyades o deidades de las aguas (Cantero, 1992). Las propias divinidades telúricas de aspecto más monstruoso, como los titanes y los hijos de Gea, deberían servirnos como moldes para enseñar a los jóvenes la magnificencia de estos fenómenos, desde el vulcanismo, las inundaciones u otros fenómenos que se describen casi siempre desde una perspectiva andrópica y negativa.

3. ECOFICCIONES LEGENDARIAS Y LITERARIAS

3.1. Ecosistemas sagrados: Espíritus y númenes de la Naturaleza. Tipología de los genios del agua

Los mitos contienen detalles muy relevantes sobre la historia natural y particularmente sobre eventos hidrológicos y geológicos. Sin embargo, dentro de la Biblia y otros textos aparecen gran cantidad de alusiones significativas sobre fenómenos celestes y terrenales, que han sido definidos como geomitología (Vitaliano, 1968 y 1973).

Desde la mitología protoindoeuropea, los diversos pueblos han recreado el mito de la *Potnia Theron*, de la señora de los animales y de lo salvaje, la personificación mayor de todos esos sumandos que son el espíritu del bosque, el espíritu del agua, el espíritu de la montaña, etc. Todas estas epifanías se convierten así en cosmoфанía, en manifestaciones de poder de los enclaves naturales, señalizados así como lugares de poder a menudo custodiado por un *genius loci*, una divinidad tópica. En el sintoísmo con los *kami*, en la mitología *innui* con los espíritus, el mundo entero está impregnado de sacralidad, formando un continuum.

Pero la diferencia cuando enfrentamos el problema del *polidemonismo* es que son fuerzas naturales vinculadas a la tierra, no singularizadas, casi siempre sin nombre propio (salvo excepciones, como Parténope, la sirena fundadora de Nápoles), a diferencia del politeísmo). Tampoco las damas de agua, las moras o las encantadas en el folklore peninsular tienen rasgos muy diferenciados, pues su esencia es apenas esa, ser agua y tener e ecosimbolismo de su aspecto de mujer. Por otro lado, en esta cosmovisión previa a las grandes construcciones mitológicas, tampoco hay un ultramundo metafísico, sino que todo está conectado, incluido el mundo de los muertos y el de los vivos (v.gr. *necromenteion*), todo es contiguo, de ahí las entradas al Hades que los griegos ubicaron en diversos puntos próximos. Podemos decir que el llamado mundo de las hadas es en realidad multidimensional, lleno de puertas, umbrales, aguas que actúan de *limes*, y por tanto ritos que nos permiten acceder al mismo. Está lógica afirmativa del mundo está lejos de la lógica negativa del budismo o del cristianismo, que desvaloriza el presente y somete estas fuerzas naturales a un poder superior, de Dios o los santos, en pro de un discurso de la salvación.

Otro elemento diferenciador es la prosopografía, el aspecto, y la axiología, el fin aleccionador de muchas de estas leyendas piadosas, en realidad fabulas moralizantes que a modo de un *exemplum* medieval buscan adoctrinar o demostrar una tesis (v.gr. *Milagros* de Berceo o las *Cantigas* de Alfonso X). Estas narraciones *parabólicas* encauzan toda la trama a probar una tesis, como el milagro o el castigo del impío, por tanto, tienden siempre a una interpretación sesgada del misterio encaminada a este fin, frente a la simplicidad de las leyendas por ejemplo del Génesis (Gunkel, 1977). Por contra, las leyendas de los patriarcas en la biblia, o leyendas como las de la Llorona se impregnan de un discurso parabólico, porque en realidad pretenden demostrar una tesis previa, ya sea la fundación de un linaje, la maldad de los colonizadores, etc.

En cambio, la dualidad folklórica *bien/mal*, *bondad/dureza*, *diablo/Virgen*, no está tan clara en estas ecoficciones arcaicas imbuidas de animismo, que son mucho más toscas o "bruscas", por ejemplo, hablan de cómo *Frau Holle* se baña en determinadas lagunas y de cómo el intruso es castigado incluso con la muerte, al igual que aparece en otros mitos griegos en que también se profana el baño sagrado. La ambigüedad es aún mucho mayor en los relatos donde aparece el *trickster* o embaucador: ocurre en los cuentos de los hermanos Grimm del diablo y el campesino y los tratos sobre la cosecha.

Así, el hada, la xana o el duende no tienen digamos un perfil unívoco, de hecho, pueden ser benévolos o malévolos, según la interacción con el "intruso". La prosopografía por tanto ayuda a reconocer estos personajes en su ambivalencia, los ejes *bondad-belleza-salud* se contraponen a *maldad-fealdad-deformidad*, del mismo modo que el carácter airado, la agresividad, la cólera o la conducta desquiciada señalizan a los agresores. Los propios niños hacen al similar, cuando reconocen al

agresor menos por su código moral que por rasgos como su conducta airada, "enfadada" o furiosa.

En consecuencia, no es fácil hacer una taxonomía de seres del agua o la tierra con nuestros parámetros morales o de aspecto. La imaginería literaria que luego ha recepcionado los mitos tampoco ayuda en esto: es sabido el carácter funerario y oracular de las sirenas de Homero, y su aspecto de mujer-ave, todo lo cual es trastocado cuando en la etapa medieval se la describe como una mujer-pep símbolo de la lujuria. A. Martos (2016) lleva a cabo un itinerario de todas estas representaciones de la sirena en la tradición occidental, y vemos cómo los estereotipos terminan ahorrando o troquelando las nuevas historias o casos -como las que cuenta el padre Feijoo- a este perfil.

Frente a este impulso homogeneizador, la idea del multinaturalismo ontológico (múltiples mundos) de la moderna antropología latinoamericana (Viveiros, 2004) también está presente en otros corpus literarios. Por ejemplo, en la trilogía de Tolkien *El Señor de los Anillos* no vemos una naturaleza descrita como un *locus amenus* o bien como un *locus horribilis*; los lugares no son simples decorados sino escenarios impregnados de la Guerra del Anillo, de modo que la Naturaleza es como un *personaje coral*, con muchos actores y figurantes, en interacción con los agentes humanos, elfos, enanos, etc. La naturaleza siniestra del episodio de los tumularios, Rivendel, las cascadas, etc, todo se sucede como en el relieve *El Descenso del Ganges*, diversos seres, númenes, dioses se agolpan en torno a una naturaleza pletórica de vida (Bravo, 2019).

En el sintoísmo que ahora recuperan los filmes de H. Miyazaki (Çai, 2021) no hay tampoco separación abrupta entre el mundo material, el ser humano o los númenes de la naturaleza, todos conviven como en *La Princesa Mononoke*, compartiendo un mismo espacio. Análogamente, no hay tampoco una dicotomía entre el mundo sensible y el invisible, entre el espíritu y la materia, sino que hay una afirmación de la naturaleza como una energía indomable y espontánea, es decir, todo lo contrario a la reducción con que el materialismo ha convertido los recursos naturales en almacenes de materias primas, esto es, de materia muerta, domesticada, dócil, y sin alma, claro.

En la historia de la antropología se han dado corrientes opuestas acerca del origen de la religión, que afectan a los temas que estamos abordando sobre las ecoficciones pobladas por númenes o seres de la naturaleza. Por ejemplo, están las tesis de Tylor (1871) sobre el animismo, nucleada en torno a ideas como la existencia de una profusión de espíritus, dioses y entidades como el de alma, y en torno a la idea misma de alma, la cual puede abandonar el cuerpo con ayuda de la meditación, trances, sueños o sustancias naturales, y funcionar de hecho como un doble (Lecouteux, 1999)

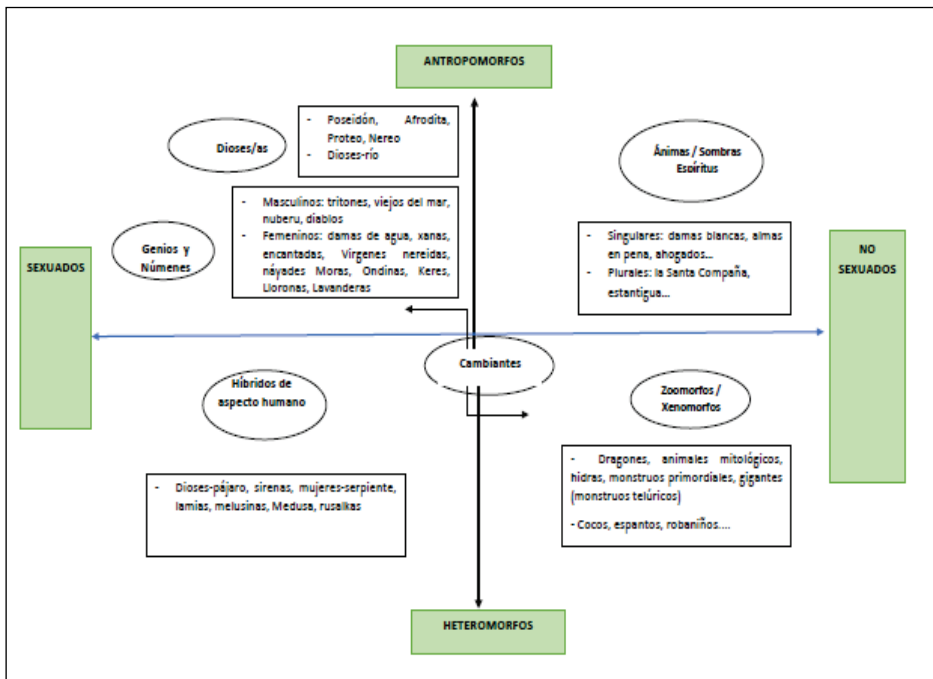
En resumen, la profusión de estos númenes y su adscripción a los elementos tradicionales, agua, tierra, aire, fuego, ha dado lugar a una mezcolanza que con

humor Cutchin (2016) bautiza como “banquete troyano”, con extraterrestres, seres elementales, hadas, bigfoots, etc., de ahí la importancia de la prosopografía para deshacer estos entuertos que aparecen luego en superproducciones con pastiches conformados por un largo elenco de estas criaturas (Los vengadores).

Por el contrario, las propias divinidades telúricas de aspecto más monstruoso, como los titanes y los hijos de Gea, deberían servirnos como moldes para enseñar a los jóvenes la magnificencia de estos fenómenos, desde el vulcanismo, las inundaciones u otros fenómenos que se describen casi siempre desde una perspectiva andrópica y negativa, sin entender el potencial ecológico de estos titanes, figuras teriantrópicas o monstruos de la tierra.

En las antípodas de esta concepción animista, estaría la antropología materialista de Gustavo Bueno (1996), que se centra en las representaciones de los animales como base o germen de las demás representaciones, que son para él delirios o fabulaciones que carecen de este anclaje real, que él ejemplifica en los *animales-ídolos* pintados o esculpidos en el arte rupestre. Para Bueno, los númenes no pueden ser equívocos (divinos o demoníacos), sino análogos (o humanos o zoomorfos). La filosofía materialista de la religión optará por los númenes zoomorfos o animales como núcleo de la religión.

Figura 1. Tipología de genios acuáticos. Fuente: Martos et al. (2019)



Martos García y Martos Núñez (2020) trazan por su parte un cuadro evolutivo que no parte de esa separación de representaciones según su "legimitidad", por así decir, sino en función de su prosopografía o aspecto:

La zona derecha revela un conjunto de creencias muy arcaicas, vinculadas al culto a las almas y a los monstruos, en el sentido griego de "therion", lo salvaje, lo silvestre, que se corresponde justamente con las mitologías más antiguas, como la de los esquimales o inuits, y con las narrativas chamánicas (Moulain, 2016). Más que dioses y panteones consolidados con deidades acuáticas, lo que tenemos es figuraciones de númenes ligados a la experiencia más ancestral, que los espíritus de las aguas o las criaturas de los lagos o ríos, a quienes se ofrendaban objetos de valor, como sabemos por las prácticas celtas (López, 2009). En el otro extremo de la cuadrícula, tenemos los términos "marcados", es decir, antropomórficos y sexuados, que permiten precisamente la "individualización", completándose así lo que Martínez Casanova (2000) llama la transición de las formas numinizadas, como las damas de agua, a deidades femeninas concretas, como Afrodita, cuyo nombre significa "surgida de la espuma del mar".

(...) El establecer los citados ejes pone el énfasis en lo que Cantero llama el agua feminizada, el agua "hembra" (Cantero, 2009), que asocia multitud de damas de agua a arroyos, manantiales, fuentes y cursos de agua menores, que irrigan y fertilizan los bosques y los campos.

Incluso cuando hablamos de deidades zoomorfas en las que cabría reconocer más los planteamientos de G. Bueno (1996), lo cierto es que la ambigüedad es prevalente, y eso ocurre con figuras tan equívocas como las sirenas, equiparadas desde la era coloquial con númenes africanos o americanos mediante una occidentalización precaria a menudo. Yemayá sería un ejemplo perfecto, y, como en la *Maruxaina* de Lugo o en la *Reina Mora* de los baños árabes de la península ibérica, la identificación soslaya tanto aspectos positivos como negativos que concurren en estas figuras, y que las asimilan más a la idea griega del *daimon*.

Por otra parte, hay dos ejemplos fantasías primitivas, como las llamó Jung, que rompen a nuestro juicio el planteamiento de Bueno: una sería la *dama encubrada en el árbol* (Martos Núñez, 2019), símbolo híbrido de heroína subida a la copa de un árbol al modo de un ave, la cual sin embargo tiene los atributos que estudia el ecofeminismo y no se relaciona fácilmente con los mitos primordiales de la caza representadas en el arte parietal. De hecho, se parece mucho a la representación de la *Cenicenta* de los hermanos Grimm, donde el alma de la difunta madre se transmuta sucesivamente en avellano, palomitas e incluso cuervos, abarcando así lo que Castoriadis calificaría como un magma de significaciones. El otro ejemplo de fantasía primitiva o ancestral es la *dama en la cueva*, se hecho, Mlekuž (2019) habla

de “cuevas animadas. En todo caso es un símbolo ctónico, que podemos representar en la diosa vasca Mari, con su carnero, o en la Serrana de la Vera, asociada a sus cuevas con cráneos de pastores. En ambos casos hay asociaciones con animales, pero son realidad dueñas o señoras de la Naturaleza, personificaciones o epifanías de las fuerzas naturales, por eso se la percibe como mujer, tormenta, arco iris, etc.

Si bien G. Bueno (1996) subraya que los animales que rodean al hombre no son alucinaciones ni ilusiones sino animales reales, también es cierto que el pensamiento chamánico convierte al animal en un espíritu guardián y a veces en una máscara apotropaica para espantar malos espíritus. Es el caso de las carantoñas que acompañan a San Sebastián y otros rituales similares, son ejemplos que recuerdan a las procesiones de difuntos como *La Santa Compañía*, cuyos nexos con motivos animistas y chamánicos son evidentes. Incluso en el tema de la *Caza Nocturna*, tan extendido en algunos países europeos, no cabe duda de que la jauría de perros que acompañan al cazador infernal es un trasunto de otros ecosimbolismos, como la tempestad en los cielos y su estruendo.

En pocas palabras, los ecosistemas sagrados están compuestos de enclaves llenos de ecosimbolismos, como la fuente o el pozo, donde se manifiestan genios, objetos y rituales, que deben ser objeto de una hermenéutica cuidadosa, pues no hay nada más *camaleónico* que estos seres de la naturaleza, que cambian de aspecto, de motivación o de impulso, del mismo modo que el agua o los meteoros se nos presentan siempre fluctuantes.

3.2. Imprescriptibilidad y ósmosis del mito en la literatura y las artes

R. Vecchi (2019) estudia un ejemplo significativo de la evolución de la trama urbana de Luanda (en concreto, el llamado Largo Kinaxixi, una de las principales plazas y escenario de varias leyendas y simbolismos de origen Bantu) a partir de la supervivencia de mitos, como la leyenda de Kianda, deidad protectora de las aguas. Por eso dice Vecchi (2019) que el mito es imprescriptible en el sentido que no es fácil de hieratizar en un sentido u otro, sino que es ritualizado y reapropiado por la comunidad en sucesivos periodos, y de hecho Pepetela, un escritor angoleño dedica a esta leyenda la novela “El deseo de la Kianda”, donde se recrea el mito con una ingeniosa actualización en que la deidad reclama, por así decir, este lugar sagrado y depredado desde la etapa colonial. También hay más representaciones en las artes plásticas, como la obra “La Felicidad de la Kianda” de Gonçalo Afonso Dias.

Lo cierto es que, como explica Moraña (2018) esto no puede verse como una estampa local sino que forma parte de una mitología comparada que se transmite por ósmosis, de ahí “el énfasis en Mami Wata, Kianda o la Mae de Agua en la literatura africana, algo que también se encuentra en la literatura de Cuba y Brasil, orientadas a la ascendencia africana bajo nombres como Yemayá, Ochún...

(Moraña, 2018:51-52). En esta misma dirección, A. Martos García y A.E. Martos García (2018) analizan un sincretismo similar a partir de la figura mitológica de la Stella Maris y sus diversas ramificaciones americanas.

3.3. Estudio de casos: la posmodernidad y el ecogótico

Una paradoja es que mucha de las ecoficciones y narrativas más oscuras y apocalípticas como las del ecogótico actual (Keetley, 2017), en realidad se apoyan en motivos, tipos y secuencias narrativas, y personajes que en realidad se han fraguado en las mitologías de todo el orbe. Es el caso por ejemplo de los cataclismos de toda índole que dan paso a un mundo posapocalíptico, y que se expresan en ficciones como las de inviernos nucleares, catástrofes naturales, pandemias, envenenamientos, guerras, invasiones de *aliens* y un largo etcétera. Este motivo de la plaga o desastre que arrasa todo lo tenemos ya a nivel macrocósmico, como con la Atlántida, como a nivel local, con las múltiples de leyendas de lagos con ciudades anegadas.

En realidad, la llamada literatura gótica se asienta sobre el mismo *magma de significaciones* (Castoriadis, 1997) que el horror ancestral del folklore: el horror. Y este, a su vez, si hemos de creer a Otto, en el sentimiento de lo numérico como algo que nos desborda y sobrecoge.

Lo cierto es que muchas de las ecoficciones y narrativas más oscuras y apocalípticas han surgido como fruto del discurso de la posmodernidad. De hecho, la llamada subcultura gótica es un movimiento que surgen a partir de los 70 en Reino Unido, y que tiene un precedente claro en el neogótico y en concreto en la novela gótica. En realidad, el cuento gótico estableció un patrón literario al modo de H. Walpole, el autor de *El Castillo de Otranto*, con el consabido escenario de castillo medieval, truculencias, sadismo, etc. en gran medida ajeno al folklore.

Gracias al discurso de la posmodernidad podemos decir que el ecogótico ha fructificado como género cada vez más dominante en la industria del entretenimiento. Podemos decir (Martos Núñez, 2020):

... las distopías, los zombies y biomonstruos (están copando) la imaginación (pos)moderna, alentada hoy por una ideología consumista y depredadora de la Naturaleza (que sigue siendo encarnada por monstruos, terremotos, desastres...) y que choca con una visión más "minimalista" de las más primitivas leyendas y mitos naturistas. Como lo es la que conecta a todos los seres de un mismo paraje (como el filme Avatar), y los vincula a lo que los griegos llamaban "Potnia Theron", señora de las bestias, de lo salvaje (Artemisa/Diana), que es en efecto otra forma del *genius loci*, la representación del "alma del lugar", pero lejos de la idea antropocéntrica del dominio, del Tarzán que acaudilla las fieras.

Avatar, por ejemplo, es una excepción a esta ola de naturaleza oscura y siniestra que vemos en las narraciones de King (*La Niebla*, *Los chicos del maíz...*), y es una superproducción que escenifica estos conflictos, la lucha entre dos mundos y sus intereses. Los seres del bosque del pintor canadiense Kim Dorlan también nos expresan un paisaje alucinado, y recuerdan en cierto modo al bosque de Twin Peaks. En ambos casos asistimos a una mirada onírica y expresionista, a un uso estridente del color o del montaje del filme, y a nuevos escenarios de misterio o terror, ligado a ambientes familiares pero inquietantes como un supermercado o la zona de descanso de una autopista. Umbrales al fin y al cabo de un horror que acecha, al más puro estilo de la novela gótica, y por donde se “cuelan” a veces figuras atávicas, como el Sasquatch de los cuadros de Dorlan, personaje mítico por excelencia de los bosques canadienses, o bien el Basajaun vasco que aparece en *El guardián invisible* de Dolores Redondo, primera parte de la *Trilogía del Baztán*, en una trama casi de novela negra donde la naturaleza y no la ciudad es el escenario laberíntico y tenebroso.

4. CONCLUSIONES: LOS IMAGINARIOS, EL HABITAR POÉTICO Y LAS ECOLOGÍAS CON ALMA

S. Crate (2011), experta en ecología humana, habla de que el agua no está solo en los ríos, sino que está en la mente, es decir, el papel de los imaginarios y de la memoria cultural es esencial, de hecho, si no le ponemos nombre, historia, ficcionalización, etc., son lo que contemplan de forma aséptica el paradigma tecnocrático, masas inertes de agua. Incluso muchos de los conflictos que estudia la ecología política (Leff, 2003) se sustentan en una visión en que el agua solo se percibe bajo el dominio de la tecnología y el signo homogeneizador del mercado.

Por el contrario, otros paradigmas y corrientes aludidas tienen el denominador común de “dotar de alma” a la Naturaleza, de postular por ejemplo *nuevas narrativas del agua* (Barlow, 2008), lo cual va en la línea de la ecocrítica de considerar la naturaleza como sujeto, no como objeto, en suma, de plantear “ecologías animadas”. En esta misma línea, y parafraseando a E. Martos, los Intangibles del agua (*H2O vs. Espíritus del agua*) son claves para una nueva sensibilidad ecológica, y deben atenderse estas narraciones -míticas o modernas- centradas en seres de la naturaleza como auténticas personificaciones del ‘alma del paisaje’ y parte de la cultura del agua que cada comunidad debe poner en valor.

Ya hemos comentado las importantes aportaciones de Harmansah (2015, 2018). Por eso hay que visibilizar estas ecologías personificadas o animadas a través de tales historias, porque invisibilizar estos imaginarios es desposeer de alma al lugar y a la materia, es propiciar el avance de la Nada que elimina los seres de fantasía que se han quedado sin nombre, como ocurre en La Historia Interminable de Ende. Las aguas y sus lugares deben ser redescubiertas siempre por la comunidad y en su caso

resignificadas, para sacar a la luz las aguas “ocultas”, olvidadas, así como los lugares singulares asociados a estas aguas, más allá de una simple gestión tecnológica del agua o de su territorio.

Los discursos hegemónicos de hoy son la ciencia, la televisión o los medios de comunicación, por eso necesitamos revitalizar el sentido de pertenencia a estos lugares singulares y poner en valor sus ecosimbolismos, pues estos paisajes acuáticos son lugares de poder en la imaginación social. Y tienen un significado especial como morada, como lugar de vivienda o asentamiento, como modo de habitar poético (Van Illich, 1986) que se vincula a una memoria social.

Tal vinculación no es una memoria fósil sino en dinámica, y se enriquece y se relaciona de modo multidisciplinar con diversas perspectivas teóricas, tales como los estudios sobre patrimonio, etnografía, estudios culturales, estudios poscoloniales y sobre subalternidad ecología política, urbanismo sostenible, etc. Precisamente uno de los nexos más profundos entre ecocrítica y feminismo radica, tal como ya expusiera en sus magistrales estudios Gimbutas (1989), en el ocultamiento del lenguaje y la iconología de la Diosa, en paralelo con la degradación de la Naturaleza desde la Revolución Industrial. Visibilizar y dar voz a la mujer y a la naturaleza es por ello el “suelo común” del ecofeminismo para proponer otro mundo posible (Puelo, 2014)

Así que necesitamos usar los imaginarios para abrir una nueva percepción de la Naturaleza, en línea con lo que planteaba el filme *Io* de Jonathan Helpert, y ello implica renombrar y metaforizar la naturaleza con personificaciones e imágenes suntuarias que la doten de belleza, fuerza, energía...en suma, de alma. Tal como defiende Quintero Cardona (2021), citando las ideas de Norber-Schultz (1980), la arquitectura debe inspirarse en el “habitar poético” y para ello debería dialogar con el *genius loci*, el espíritu de lugar (Vecchi, 2019), es decir, evocar el alma del paisaje.

Relacionado con esto, las metáforas conceptuales (Lakoff, 1991) son como hormas no solo cognitivas sino también emocionales, de modo que para cambiar nuestra percepción de la naturaleza hemos también de cambiar el modo de nombrar y metaforizar los fenómenos naturales. Las cascadas naturales, por ejemplo, han sido objeto de recreaciones legendarias, como ocurre con las cataratas de Iguazú, pero también con innumerables leyendas donde el salto de agua es fabulado y con las que se personifica un genio del agua que mora en el lugar, hablando con su voz cristalina, a menudo un viejo o una dama que nos sonrío y nos recuerda el tesoro: “tú viejo Duero /sonríes entre tus barbas de plata...”

Pues bien, a propósito de la mención a la plata (Rio de la Plata), se puede decir que estas metáforas suntuarias no se limitan solo a las gemas, metales preciosos, oro u objetos de gran valor o rareza, sino que todas las epifanías de la naturaleza que desarrollan estas leyendas tradicionales naturistas, se apoyan en seres, prosopografía

o personificaciones que expresan la grandiosidad de la naturaleza, no solo las ninfas, náyades o dioses de cielo o las aguas.

Finalmente, cabe explicar la pervivencia de estas tradiciones en nuevas recreaciones y formatos por la importancia de la recepción de estos mitos (por ejemplo, las historias de sirenas, xanas, etc.), así como por los mecanismos del estado latente de la tradición que descubriera Menéndez Pidal. Como él dice en la cita inicial de este trabajo, el sol de la tradición (Pacho, 2007) siempre termina por iluminar de un modo u otro las creaciones literarias y la propia modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abram, D. (2012). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. New York: Vintage.
- Barlow, M. (2008). *El agua, nuestro bien común: hacia una nueva narrativa del agua*. México DF: The Council of Canadians, Fundación Heinrich Böll.
- Barriga Galeano, E., Martos Núñez, E. y Palmer, I. (2019). La tradición y sus metamorfosis fílmicas: El manantial de la doncella, de Ingmar Bergman. *Imaginarios de la naturaleza y de la cultura del agua: Paradigmas científicos y planteamientos didácticos*. Madrid: Marcial Pons, 113-121.
- Bravo Gaviro, A. (2019). Mitologías de la naturaleza en El Señor de los Anillos y su proyección didáctica". *Tejuelo. Didáctica de la lengua y la literatura. Educación, 29*, 161-186.
- Bueno, G. (1996). Sobre la realidad de los númenes animales en la religiosidad primaria, *El Basilisco, 20*, 87-88.
- Campos Fernández-Fígares, M. y García Rivera, G. (2017). Aproximación a la ecocrítica y la ecoliteratura: literatura juvenil clásica e imaginarios del agua". *Ocnos, 16(2)*, 95-106. https://doi.org/10.18239/ocnos_2017.16.2.1511
- Cantero Martín, P. A. (1992). Las tramas del agua. El agua como metáfora viva, González Alcantud, J. A. y Malpica Cuello, A. (Coords.), *El agua. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona, Anthropos, 166-189.
- Castoriadis, C. (1997). *El imaginario social instituyente. Zona erógena, 35*, 1-9.
- Çay, M. (2021). Tainted Away: Violence Over Nature in the Anime of Hayao Miyazaki. *Handbook of Research on Aestheticization of Violence, Horror, and Power*. IGI Global, 259-279.
- Clendenon, C. (2009). Karst hydrology in ancient myths from Arcadia and Argolis, Greece, *Acta Carsologica, 38(1)*, 144-154. <https://doi.org/10.3986/ac.v38i1.143>

- Crate, S. (2011). A political ecology of “water in mind”: attributing perceptions in the era of global climate change. *Weather, Climate, and Society*, 3(3), 148-164. <https://doi.org/10.1175/WCAS-D-10-05006.1>
- Cutchin, J. (2016). *Un banquete troyano: extraterrestres, seres elementales y bigfoots*. Diversa Ediciones.
- Dinzelbacher, P. et al. (2006). *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten, 160 Jahre nach Jacob Grimm aus germanistischer Sicht betrachtet*. Stuttgart: Hirzel.
- Dwyer, J. (2010). *Where the wild books are: A field guide to ecofiction*. University of Nevada Press.
- Ferry, L. (1995). *The new ecological order*. University of Chicago Press.
- Frost, M. y Lynch, D. (1990). *Twin Peaks, film*, USA, Lynch/Frost Productions.
- Gimbutas, M. (1989). *The language of the goddess: Unearthing the hidden symbols of western civilization*. San Francisco: Harper & Row.
- Glotfelty, Ch. y Fromm, H. (Eds.). (1996). *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. University of Georgia Press.
- Gunkel, H. (1901). *Génesis*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Harmanşah, Ö. (2018). Geologies of Belonging: The Political Ecology of Water in Central Anatolia. *Water and Power in Past Societies*, Albany NYP, 259-276.
- Harmansah, Ö. (2015). *Place, memory and healing*. Londres: Taylor & Francis.
- Illich, I. (1986). *Ideas in progress H2O and the waters of forgetfulness*. Londres: Marion Boyars P.
- Keetley, D. y Sivils, M. W. (2017). Introduction: Approaches to the ecogothic. *Ecogothic in nineteenth-century American literature*. Oxfordshire: Routledge, 1-20.
- Kozel, S. (2012). Geopoética das paisagens: olhar, sentir e ouvir a “natureza. *Caderno de Geografia*, 22(37), 65-78.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1991). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lecouteux, C. (1999). *Hadas, brujas, y hombres lobo en la Edad Media*. Madrid: Olañeta.
- Leff, E. (2003). La ecología política en América Latina. Un campo en construcción. *Polis. Revista Latinoamericana*, 1(5). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500505>
- Linton, J. (2010). *What is water? The history of a modern abstraction*. UBC Press.

- Martínez Dueñas, W. (2012). Quand H2 O et esprit de l'eau se rencontrent: Coexistence de plusieurs mondes à Puracé, Colombie. *Recherches amérindiennes au Québec*, (42)2-3, 39-47. <https://doi.org/10.7202/1024101ar>
- Martos, A. y Martos, A. E. (2018). Imaginarios y leyendas marianas iberoamericanas y su matriz circumatlántica: el caso de Stella Maris y la Virgen del Carmen. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, (40)2.
- Martos García, A. (2016). Las sirenas como arquetipos transculturales y como recurso para la educación literaria. *Didáctica: Lengua y Literatura*, 28, 181-199.
- Martos García, A. (2018). El giro ontológico en las lecturas de la Naturaleza: propuestas de intervención didáctica. *Álabe. Revista De Investigación Sobre Lectura Y Escritura*, 17. <http://doi.org/10.15645/Alabe2018.17.1>
- Martos García, A. (2021). Lecturas ecológicas: hacia un canon de ecolecturas. *Educatio Siglo XXI*, 39(1), 191-210. <https://doi.org/10.6018/educatio.469231>
- Martos García, A. y Martos García, A. E. (2015). Nuevas lecturas de la llorona: imaginarios, identidad y discurso parabólico. *Universum (Talca)*, (30)2, 179-195.
- Martos-García, A., Martos-Núñez, E. y del Pino-Tortonda, A. (2019). Cultura del agua, multinaturalismo y prosopografía. *Agua y Territorio/Water and Landscape*, 13, 93-102.
- Martos Núñez, E. (2019). La dama en el árbol: Hermenéutica y ecofeminismo. *Imaginarios de la naturaleza y de la cultura del agua: Paradigmas científicos y planteamientos didácticos*. Madrid: Marcial Pons, p. 55.
- Martos Núñez, E. y Martos García, A. (2013). Ecoficciones e imaginarios del agua y su importancia para la memoria cultural y la sostenibilidad. *Alpha (Osorno)*, 36, 71-91.
- Menéndez Maldonado, C. (2016). Santa Mariña de Aguas Santas: una leyenda cristiana de la Edad de Hierro. *Clío: Revista de historia*, 181, 50-59.
- Mlekuž, D. (2019). Animate Caves and Folded Landscape. Büster, Linsey Warmenbol, Eugene y Mlekuž, Dimitrij (Eds.). *Between Worlds. Understanding Ritual Cave Use in Later Prehistory*. Basel (Switzerland): Springer International.
- Norberg-Schulz, Ch. ([1995] 2020). Genius Loci. El espíritu del lugar. *Revista Morar*, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 1, 15-20.
- Ortuzar Escudero, M. J. (2020). Las metáforas sensoriales y el conocimiento de Dios en algunos textos de san Agustín. *Revista chilena de estudios medievales*, 18, 29-38. <http://doi.org/10.4067/S0719-689X2020000200029>

- Pacho, C. Rubio. (2007). El sol de la tradición: los primeros trabajos de Menéndez Pidal sobre el romancero. *Anuario de Letras. Lingüística y Filología*, 45, 259-266.
- Parker, E. (2021). *The Forest and the Ecogothic: The Deep Dark Woods in the Popular Imagination*. Basingstoke: Palgrave and Macmillan.
- Piccardi, L. y Masse, W. B. (Eds.). (2007). *Mith and geology*. Londres: Geological Society.
- Puleo, A. (2014). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La Memoria Biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Tylor, E. B. ([1871] 1958). *Primitive culture*. New York: Harper & Row.
- Vecchi, R (2019). Genius loci e a imprescritibilidade do mito: arquiteturas simbólicas em tramas urbanas pós-coloniais (Luanda e Maputo). *Memória, Cidade e Literatura: De São Paulo de Assunção de Loanda a Luanda, de Lourenço Marques a Maputo*, 201-211.
- Vitaliano, D. B. (1968). Geomythology: the impact of geologic events on history and legend with special reference to Atlantis. *Journal of the Folklore Institute*, 5(1), 5-30.
- Vitaliano, D. B. (1973). *Legends of the Earth: their geologic origins*. Bloomington: Indiana University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena. Surrallés, A. y García, P. (Eds.). *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, 37-80.
- White, K. (1988). *Kenneth White*. Villa Alegre: Deriva.