



**Eloy Martos Núñez**

## **Las leyendas de Vírgenes de las Nieves**

La Diosa Blanca de la antigua Europa

La Dama Blanca es un patrón folklórico que tiene conexiones con historias de hadas, brujas, ánimas o fantasmas y Vírgenes o Mártires, como veremos más adelante. A la Dama Blanca, en efecto, se le ha rendido culto bajo la forma de espíritus, de santas o de la Virgen María, y, en varios planos, desde su funcionalidad ancestral como maga y curadora a sus mitologías más modernas (v.gr. la nueva conciencia ecologista, que, en busca de la virginidad de la naturaleza, la rebautiza como Gea). Porque el imaginario popular es, sin lugar a dudas, una especie de depósito cultural que tiene sus propias leyes de continuidad, tal como las describiera Van Gennep. De forma que, en el folklore, la historia de la Dama Blanca se halla diseminada en multitud de cuentos, leyendas y mitos, desde «Blancanieves» a «La Virgen de las Nieves».

En relación al prototipo europeo más antiguo, cuenta Robert Graves que la Diosa es una mujer bella y esbelta con nariz ganchuda, rostro cadavérico, labios rojos como bayas de fresno, ojos pasmosamente azules y larga cabellera rubia; se transforma súbitamente en cerda, yegua, perra, zorra, burra, comadreja, serpiente, lechuza, loba, tigresa, sirena o bruja repugnante. Sus nombres y títulos son innumerables. En los relatos de fantasmas aparece con frecuencia con el nombre de «La Dama Blanca», y en las antiguas religiones, desde las Islas Británicas hasta el Cáucaso, como

la «Diosa Blanca».

El hecho es que las damas blancas pertenecen al folclore europeo y así se atestigua en una amplia tradición leyendística. Por ejemplo, en Escocia y Alemania se conoce así a unos seres sobrenaturales que se consideraban ligados a la suerte de ciertas familias. Así, según una leyenda que circula por Berlín y otros lugares, una dama blanca, mujer vestida de blanco, con máscara y guantes negros, hace su aparición a medianoche y a veces al mediodía; se dice que la aparición anuncia a quienes la ven la muerte del cabeza de familia o de un personaje importante. Fue vista por primera vez en 1486 en Plassenburg, y en otras ocasiones; incluso se dice que fue vista por Napoleón en la campaña de Rusia, y se dijo que la aparición anunció en 1.888 la muerte de Guillermo I. Con variantes, se encuentra también en Yugoslavia y en Países Bajos.

La Dama Blanca es, en resumidas cuentas, un motivo universalizado que toma, no obstante, formas comarcales de interés, como esta que se aprecia en el mapa y que cubre un extensa área hispano-portuguesa: Andalucía, Extremadura y Alentejo, que sigue el patrón indicado de las damas blancas, pero que asume características singulares, muchas de las cuales se han relacionado con divinidades prerromanas, como la diosa lusitana Ategina, que era objeto de culto en toda la cuenca del Guadiana, según los yacimientos, con numerosos objetos votivos relacionados con la luna. De todos modos, no son ni cuentos ni leyendas ni motivos sólo de ámbito europeo. En América, poro ejemplo, esta actuación espectral es concordante con el mismo patrón de «La llorona», entidad fantasmagórica que aparece en los primeros años del México colonial anunciando desgracias.

#### Versiones europeas

Veamos algunas versiones europeas que corresponden a lo que llamamos el «tipo germánico» de dama blanca:

El tesoro, Dinamarca.

A un soldado que custodia las ruinas de un castillo en Flesburgo se le aparece una dama «alta y blanquísima», que pide su ayuda para ser desencantada, a cambio le dará un tesoro que deberá compartir con los pobres y la iglesia. El soldado actúa impulsado por la codicia deseando todo el tesoro para él y la dama desaparece, muriendo el soldado de la impresión.

G. de D. II, p. 1110

La dama encantada de Rothenhof, Alemania.

A un pastor se le aparece una dama, que dice estar encantada y necesitar su ayuda para ser desencantada. Pero el pastor es cobarde ante la prueba que se le propone (llenar una copa de agua debajo de una rueda de molino sujeta con un hilo) y no la supera. Ante esto, la dama llora y dice que no podrá ser desencantada hasta muchos años

después.

G. de D. II, p. 1188

La doncella blanca, Alemania.

A un malvado noble moribundo, pero que quiere salvar su alma, se le impone para su salvación una penitencia que deberá llevar a cabo su hija; pero esta, llevada por la codicia, sólo la cumple en parte, reservándose para sí una parte de los tesoros de los que debía deshacerse. Semanas más tarde, enferma y muere, y su alma se condena por no haber podido revelar el escondite del tesoro. Así, la dama, con una túnica blanca, vaga esperando ser desencantada por un joven bueno.

G. de D. II, p. 1200

También en las leyendas occitanas aparece la Dama Blanca como fantasma de una mujer vinculado a los castillos señoriales o que aparece por los caminos. En el Val de Fier (Alta Saboya) hay otra leyenda de Dama Blanca, un hada que se aparecía suspendida por unos abismos rocosos, parecida a la Lorelei del Rihn, cruel, y que atrae a los visitantes, en particular a los hombres hacia el precipicio.

En la base de todas estas historias parece haber una serie de consejas o tradiciones locales de «aparecidas» o «visiones» que, a diferencia del cuento maravilloso, están localizadas y hay abundante información de testigos. De todos modos, abunda más bien el tipo de dama blanca europeo, identificada con hadas, melusinas, xanas o genios acuáticos, en la línea de historias como las Bécquer en «El rayo de Luna» o «Los ojos verdes». Es decir, es el tipo germánico, que, sin embargo, no coincide del todo con el tipo meridional, por ejemplo, con el bético-extremeño y portugués de «La Virgen de las Nieves» o «Santa Eulalia».

Es así como, desde esta perspectiva, se nos hace más fácil el estudio de famosos Tipos cuentísticos muy difundidos por Europa, como el 709 de Aarne-Thompson, «Blancanieves», cuyas secuencias básicas se describen como Blancanieves y su madrastra + El rescate de Blancanieves + El envenenamiento + La ayuda de los enanos + La resucitación de Blancanieves. En efecto, esta tiene la piel como nieve, y, a la vez, los labios como sangre, en esta síntesis dialéctica vemos en las representaciones de la dama blanca. Su relación con la caza, los medios mágicos con que se atenta contra ella, el episodio de la urna de cristal y, finalmente, la resucitación, dan fe de un crisol de mitos.

A. M. Espinosa recoge dos versiones españolas, una en Toledo y otra en Jaraíz de la Vera (v. 115 y 116), bastante fieles al patrón europeo. No obstante, en la versión toledana, la madre envidiosa echa ella misma -con un conjuro o ensalmo tomado de un «libro diablórico» (sic.)- a su hija en una cueva, de donde la saca la Virgen María. Nótese el paralelismo de

versiones como esta con las leyendas marianas. En efecto, la doncella en la cueva o sepultada en la peña, que «estuvo rogándole tanto a la Virgen Santísima que la Virgen la sacó de la cueva y la puso a flor de tierra» es una descripción palmaria de leyendas marianas, donde la Virgen es sacada de un pozo, desenterrada, descubierta en el fondo de una cueva, etc. Por lo tanto, la muchacha y la Virgen, desdobladas al modo de V. Propp en Heroína y Ayudante, son en realidad, tal como en la leyenda, una misma cosa. Y, aun más, en la versión extremeña, la urna que guarda a Blancanieves es tirada por los ladrones al mar, lo cual no deja de ser llamativo en una versión extremeña, si no es que entendemos el significado auténtico de esta acción, que es restituida al agua, y ya hemos visto la conexión de la Dama Blanca con los genios acuáticos, con una función similar al pozo de leyendas tales como la de la Virgen de las Nieves, de Zarza de Alange.

Así pues, algunas clases de hadas, por lo tanto, son una manifestación mitológica y folclórica del arquetipo de la Dama Blanca. William Butler Yeats, Premio Nobel de Literatura, creía en ellas y afirmaba que en Irlanda le contaron que las hadas pueden suplantar durante un tiempo al alma de cualquier ser viviente, animal o persona, alojándose en sus cuerpos, como sucede en «La Corza Blanca» de Bécquer, por ejemplo. En todo caso, la Dama Blanca es un tipo de hada o espíritu femenino. Si consultamos el Índice de Motivos de Thompson encontramos que son motivos extendidos por todo el mundo, desde la dama blanca que guarda tesoros a la que salva niños rodeado por lobos en la nieve: N572.1 White woman as guardian of treasure, F236.1.3 Fairies in white clothes. F241.1.1.1 Fairies ride white horses; B81.9.5.1 Mermaid's white skin, H663 Angel whiter than swan...

Pero las damas blancas también aparecen en el folklore como Brujas. Hay un cuento extremeño, recogido por M. Curiel Merchán, al que se la ha prestado poca atención, que es «María, manos blancas», donde se ve claramente que la primera secuencia, la de la recepción de un auxiliar mágico por parte de un negro «encantado», no es más que -amén del testimonio que supone de consejas semejantes relacionadas con «genius loci» o divinidades que custodian los bosques- la preparación para el desempeño del oficio de «bruja» por parte de esta hermana mayor, llamada emblemáticamente «Manos blancas». De hecho, insiste continuamente en este punto («Lo de esta joven no es brujería, es virtud...»), lo cual nos indica a las claras que las pruebas de acoso de los pretendientes son un texto más superficial que el texto profundo o hipotexto, que es, repetimos, un testimonio de una práctica de hechicería.

Las Damas Blancas en el marco folklórico bético-extremeño y portugués  
La prosopografía de Damas Blancas se suele relacionar con apariciones de genios de la Naturaleza, lógicamente femeninos, relacionados con cursos de agua o lugares de una sacralidad específica (pozos, cuevas, caminos, etc.). Son las hadas, xanas, lusinas, con la raíz de luz, etc. Es una personificación agraria, es decir, que se aparecía a campesinos y

labradores en los atardeceres en el campo, y cuya acción era ambivalente: podían colmarlo de riquezas, o suponer un peligro para ellos, lo mismo que los «mouros» y «mouras» del imaginario popular gallego. Tampoco hay duda de que las «moras encantadas» del folklore extremeño, andaluz y portugués son a menudo «damas blancas» que custodian cuevas, lagos, etc.

Como leyenda, y teniendo en cuenta que de muchas de las antiguas consejas sólo quedan fragmentos o incluso topónimos sueltos («Huertas de Ánimas», «El Barranco de la Encantada»...) nos encontramos con una amplia gama de advocaciones que podemos relacionar con el prototipo de Dama Blanca:

Virgen de las Nieves de Olivenza

Virgen de las Nieves Zarza de Alange

Virgen de las Nieves Reina

Virgen de las Nieves Atalaya

Otras advocaciones conexas: Vírgenes de la luz, de la Aurora, de la Luna (en la provincia de Córdoba)

Vírgenes de la Blanca (Pasarón de la Vega), Virgen de Peñas Albas...

Santa Eulalia

Santa Catalina

Santa Lucía...

Lo original no es que existan estas advocaciones, comunes por otra parte en otros territorios católicos, sino precisamente el que se concentren en una determinada zona -precisamente con poca posibilidad de nevadas- y con unos rasgos que trataremos de explicar, independientemente de que, en muchos casos, el origen «inmediato» parezca sencillo y diáfano, aunque, como diríamos con el maestro Menéndez Pidal, la tradición corre por caminos insospechados y está siempre latente, presta a aflorar como «hipotexto» de discursos o creaciones más recientes.

Por ejemplo, se podría argumentar que muchas de estas advocaciones tienen referentes inmediatos en conocida Leyenda Dorada de J. Vorágine. Así, la Virgen de las Nieves se explica como una réplica del milagro romano del s. IV, que dio origen a la Basílica de Santa María la Mayor. Una vez más, la excepcionalidad de lo sobrenatural y de lo físico se enmadejan para trenzar la historia: la epifanía de la Virgen (voz en sueños) se une a la nevada extraordinaria en agosto, igual que en muchas relaciones de sucesos (tormentas, terremotos, etc.) se hace acompañar, por el imaginario popular, del designio o intervención sobrenatural.

El prototipo de este caso sería la Leyenda sobre la aparición de la imagen de N.<sup>a</sup> Sra. de las Nieves, al parecer en el s. XIV, En Zarza de Alange:

Muchos se habrán preguntado: ¿desde cuándo se venera esta Imagen en la Zarza?, ¿cómo se inició este culto? Y sus preguntas, tal vez hayan quedado sin respuestas, ya que se está olvidando una hermosa leyenda que nos narra esos remotos orígenes. Desde fecha incierta, pero sin duda alguna en el siglo XIV, nuestro pueblo no era más que una pequeña aldea. La actual calle Queipo de Llano, entonces llamada Carrera, no llegaría más allá del n. Q. 35 actual. De allí en adelante continuaba el camino hacia Alange, con cercas a ambos lados, dedicadas a cultivos de huertas y olivares. Existía algún que otro pozo en las inmediaciones del camino, de los que se proveían los vecinos de la mencionada calle. En la margen derecha del camino había una capilla o pequeña ermita dedicada a los Santos Mártires,

donde se veneraba una imagen de San Sebastián. Delante de la ermita había una explanada donde ocurrieron los hechos de nuestra leyenda. Un día del mes de agosto, de los ardientes agostos extremeños, una mujer intentaba sacar agua de un pozo próximo a la ermita, pero su cubo chocaba contra un objeto que flotaba en las aguas. La poca profundidad le permitió reconocer una imagen. Efectivamente, una talla de madera policromada era el objeto flotante. La mujer dio voces y acudieron los vecinos de la próxima calle y un joven se ofreció a bajar para recoger la imagen.

Pañuelos y delanteros sirvieron para limpiarla y secarla, y de inmediato se dio cuenta del hecho al Sr. Cura y a las Autoridades. Todo el pueblo lo supo con suma rapidez y allá acudieron de sus casas las mujeres, de las calles los niños y de las cercanas eras los hombres. Todos mostraban su alegría y pocos podían comprender el por qué precisamente esta imagen flotaba en las aguas del pozo. Sin embargo, no es difícil imaginarlo. La invasión agarena del siglo VIII hizo a los fieles devotos esconder imágenes y tesoros religiosos para evitar su destrucción o robo sacrílego. Tal vez la imagen fuera escondida en aquella época entre las piedras del pozo y el tiempo la puso a flote más o menos casualmente.

Sacerdotes, cabildo y pueblo discutieron sobre el lugar a donde debía llevarse la imagen para su veneración. El Párroco era partidario de conducirla a la Iglesia Parroquial de San Martín, pero los más, incluso el cabildo, se inclinaron para que se transportase a la ermita de los Santos Mártires, en cuyas proximidades había ocurrido el hecho y aparición. Trajeron ornamentos sagrados para revestir al sacerdote. Se inicia el cortejo procesional hacia la ermita, distante solo unos cien pasos. Se cantaron himnos marianos y alabanzas a la Madre de Dios.

Mientras estos hechos ocurrían, se nubló el sol, bajó aparatosamente temperatura y comenzó a nevar. Hecho insólito en la cálida Extremadura veraniega. Tan insólito como la nevada del 5 de agosto en tiempo del Papa Liberio, que cubrió de nieve parte de la colina Esquilina de Roma, para mostrar el lugar donde se construyera un templo que se llamó Nuestra Señora de las Nieves.

La repetición del milagro en Zarza de Alange, hizo a sacerdotes, cabildos y fieles denominarla «Virgen de las Nieves». Su culto y devoción se extendió, con rapidez por los pueblos vecinos y no muy tarde por toda Extremadura, y el vecino Reino de Portugal. Muchos fieles acudían a la ermita parí impetrar la protección de la Virgen y para darle gracias por los beneficios concedidos.

Hasta aquí la tradición referida de padres a hijos, de generación en generación y creída por todos hasta nuestros días, porque tuvo por testigo todo un pueblo, que no podía engañar a todos sus hijos colectivamente. Y finalmente habrá quien se pregunte por la localización de aquel pozo donde apareció la imagen. Nosotros creemos situarlo en una casa de los Portales, la más próxima a la ermita, que perteneció más tarde al Patronato con el nombre de la Casa Mesón «porque daba albergue a los peregrinos que acudían a orar ante la Virgen y que hoy es propiedad privada».

Como se ve, la conseja está jalonada de continuas glosas, explicaciones y conjeturas que hagan plausible la leyenda, dándole en seguida una orientación apologética. Lo que queda de núcleo sigue siendo la imagen en el pozo y la nevada extraordinaria, motivos que no casan bien si los comparamos con el milagro romano, por más que se empeñe el compilador. Así y todo, no dejan de llamar la atención las noticias de antiguo referentes a que este era una devoción que concitaba a fieles «no sólo de sus cercanías, sino también del vecino reino de Portugal», lo cual nos lleva a pensar que se trate de algo más que una advocación local.

Por otra parte, si bien es común la epifanía de la virgen en promontorios o cerros,

o el que se hagan señales en torno a la tierra (como veremos, en la leyenda de la Virgen de las Nieves de Olivenza también aparece un cerco en el prado), no hay coincidencia en las secuencias básicas.

Por tanto, podemos adelantar que ni este patrón romano ni el germánico coinciden con la mayor parte leyendas marianas o hagiográficas aludidas de Extremadura. Pero quizás sea la leyenda de Santa Eulalia la «pieza de convicción» que más peso pueda tener para nuestra argumentación. De entrada, el martirio y, por ende, la nevada milagrosa no es en Agosto sino en invierno, y por tanto dicha nevada milagrosa tiene otro sentido que el da la ordalía o señal divina, que es más bien el de cubrir el cuerpo desnudo de la mártir a los ojos de sus enemigos, es decir, el de formar parte de su prosopografía o atributos, como lo es el Hornito o la paloma. Se ha dicho que Prudencio introdujo este y otros detalles como exaltación poética, pero lo cierto es que la nieve o, si se quiere, las nieblas del Guadiana asociadas a la mártir son un elemento de la tradición oral, y no un simple postizo poético.

En síntesis, Prudencio y la tradición desarrollan el siguiente patrón argumental: siendo Eulalia una niña de doce años, se presentó ingenuamente a las autoridades de Mérida para declararse como cristiana, después de haberse escapado de noche de la casa de campo donde su familia la tenía alejada del peligro de la persecución. Tuvo un comportamiento provocador durante el proceso ante el tribunal y fue martirizada con hierros y fuego. Al morir salió una paloma blanca de su boca y su cuerpo fue cubierto por una nevada inusitada.

El poeta hispanorromano dedica uno de sus himnos del libro Poema de las coronas, Peristephanon, escrito a finales del siglo IV, a cantar el martirio de Eulalia y a describir el edificio donde se le daba culto. Este himno, escrito supuestamente unos ochenta años después del martirio santa Eulalia, nos da detalles desconcertantes, según los propios tratadistas de Historia de la Iglesia. Por ejemplo, véase esta descripción inicial:

Mas ella juzga despreciable/  
la placidez de su retiro y cierta noche, sin ser vista/  
abre la puerta sigilosa y se echa andar por los caminos.  
Entre zarzales y entre espinas le forman ángeles cortejo y avanza,  
así, con pies de rosas.  
Hay una luz que la conduce por las tinieblas y el silencio.

Una columna luminosa/ guió a la turba que marchaba hacia la tierra prometida,/ volvió a las sombras transparentes y protegió a la caravana.

No de otro modo la doncella/ buscó la noche y ganó el día.

No extravió el rumbo entre las sombras/ cuando marchaba hacia los cielos ya de esta tierra fugitiva.

La blanca estrella mañanera/ aún no asomaba cuando, insomne, había cubierto un largo trecho/ y ya, de día, se detuvo frente a los jueces y lictores.

Y les gritó: ¿por qué razones/ queréis perder las almas buenas tendiendo trampas y acechanzas/ a gentes simples y sencillas para que nieguen sus creencias?

Ciertamente, esta descripción de la huida de Santa Eulalia durante la noche, de la larga distancia que tuvo que recorrer y de lo temprano que se presentó a los tribunales, sin una gota de sueño -«insomne»- revela el carácter mitográfico de este texto, así como la conducta impropia ante el presidente del tribunal, y desde luego no propia de una niña, sino más bien de un personaje majestuoso y seguro de sí mismo. Tampoco la versión conservada de la Passio, escrita a finales del s. VII, añade más verosimilitud, sino que, al contrario, asocia a Eulalia una Santa Julia. Los especialistas hablan de fuentes virgilianas o eclesiásticas, como el epigrama de San Dámaso sobre Santa Inés, para explicar estos «desajustes». La interpretación se hace más sencilla si pensamos que, tal como postulara Caro Baroja para el caso de la serrana de la Vera, se particularizó un mito que ya andaba rodando, el de la Dama Blanca, de modo que la «memorata» (cf. Von Sydow) del martirio sirvió para reactualizar y reavivar el mito. Así, en buena lógica, cobran sentido el vagabundeo nocturno, la distancia recorrida y la actitud altiva y desdeñosa, así como la nevada extraordinaria, es decir, el «traje blanco» que le viene del cielo:

Y ya se aquietan las espadas,/ ya cede el tallo de su cuello, ya es una rosa desprendida,/ ya juega el aire entre las nubes,/ ya la paloma llega al cielo.

Cuando el verdugo vio que el ave/ era una estrella en las alturas, estupefacto, alzó sus cosas/ y echó a correr despavorido.

Aun el lictor se dio a la fuga.

El blanco invierno nevó entonces/ y revistiendo como un alba el rojo estrado del suplicio,/ a los despojos de la virgen les sirvió al cabo de mortaja.

Callen el grito y el gemido,/ cese el oficio funerario, no más llantos ni

lamentos,/ que las exequias de la virgen la cantarán los mismos astros [...]



Así pues, del análisis de la historia de Santa Eulalia caben extraer algunos datos y direcciones de análisis que nos interesan mucho, no sólo para la leyenda de la Santa en sí, sino en un enfoque comparativo mucho más amplio. Veamos:

Parece que, conforme al derecho romano, Santa Eulalia fue sometida a dos tormentos básicos, los garfios y la muerte en la hoguera, base de lo que primero debió ser el núcleo de la tradición (memorata), y luego una recreación (fabulata), con todos los elementos de amplificación.

La introducción en el horno la asimila al papel de la diosa lusitana Ategina, cuyo nombre, según el prof. Blázquez, sería de la misma raíz del galés, «odyn», «horno», y cuyos atributos veremos más adelante. El horno encendido, el fuego, el aceite hirviendo, el plomo derretido, la cal viva... serían símbolos telúricos y ctónicos.

Los motivos folklóricos asociados con la niebla o la nieve que oculta la desnudez de la mártir, la paloma que sale de la boca... son motivos celestes.

Los azotes, el derramamiento de sangre sería el punto álgido del sacrificio, del ritual de fertilidad (cf. los picaos de San Vicente de la Sonsierra).

La duplicidad de los martirios, ahora con Santa Julia -ambas vírgenes- revela también el simbolismo ritual de los gemelos.

La leyenda posterior hace del sepulcro o túmulo de la Santa un lugar sagrado y taumatúrgico.

Todo ello revela un modelo que se reproduce no ya en las leyendas de mártires o de santas sino en el modelo mariano básico, y cuyos ejes son los siguientes:

La idea del sacrificio como una ofrenda a la divinidad que salvaguarda la prosperidad.

El nacimiento, pues, de un pacto entre los oferentes y la deidad, quien se da a conocer mediante prodigios.

El pacto es relativo a la salud individual, el bienestar de la comunidad y otros bienes.

Por otro lado, la historia de Santa Eulalia revela bien el paso de lo que etnográficamente se denomina «memorata» (cf. Von Sydow), de la historia de una niña, hija de una noble familia, muerta por causa de las leyes imperiales, como dice Carmelo Arribas, al nivel de la fabulación, a su identificación con historias ya implantadas en la comunidad, como antes hemos sugerido, en una línea de continuidad entre el mito colectivo y la historia personal.

¿Por qué decimos esto? En primer lugar, ya hemos dicho que se dan ciertos elementos recurrentes en muchas historias marianas de la Baja Extremadura (v.gr. Virgen de Soterráneo, Virgen de los Remedios, Virgen de Piedra Escrita...), a saber, la relación de lo ctónico (donde entra a formar parte el fuego) con lo celeste (la niebla, la nieve), es decir, la multitud de ermitas asociadas a un pozo o a un curso próximo de agua. De hecho, en opinión de expertos como José María Álvarez Martínez, no es fiable la creencia de que el Hornito se construyera sobre el lugar del martirio; según este, sus cenizas o reliquias pudieron haber sido depositadas en el lugar donde hoy se erige la basílica de Santa Eulalia. Dicho mausoleo estaba al aire libre, en el entorno del valle del arroyo

Albarregas, flanqueado por tres árboles, según informa Gregorio de Tours. Todo ello nos lleva nuevamente al cruce de las mismas imágenes energéticas (el agua y el fuego, lo blanco celestial y lo negro color de la tierra, lo luminoso y lo oscuro...) abrazadas para simbolizar la fecundidad y la victoria, como aparece en la misma iconografía de la palma y el horno. Esta interpretación no intenta simplemente reafirmar la vieja teoría de las supervivencias. Se apoya en el éxito y difusión de otros patrones similares, como el de la Virgen de la Calle de Palencia, que cuenta cómo un panadero blasfemo intentó quemar en el horno un leño grande -la imagen de la Virgen- y, al no lograrlo, lo echó a la calle. De esta peripecia, el pueblo justificó el nombre, pero queda perenne el motivo de la inmersión en el fuego, de la fascinación ante lo que simboliza la energía, el huracán, lo que Bachelard llama el «complejo de Prometeo».

¿Cómo no trascender la anécdota histórica, el plano de la «memorata», y tratar de acceder a la articulación del mito, a la formación de la leyenda (fabulata) justo cuando es propio de los cuentos maravillosos lo que Propp llamó en «Raíces Históricas del Cuento» la estufa de la maga? Sin duda, la estufa adonde la bruja pretende introducir a Hansel y Gretel es un motivo iniciático, y, en el ritual, el «bañarse en fuego» (i. e. cubrir el cuerpo con brasas, andar sobre ellas, introducirse en un horno...) es visto como una fuente de rejuvenecimiento y purificación (por otro lado, estas representaciones de la virtud purificadora y rejuvenecedora del fuego perduran luego en el Purgatorio cristiano).

Lo que impacta de la historia de Santa Eulalia es esa ambigüedad en las representaciones o figuraciones del martirio. Para el público, para los verdugos incluso, la impresión les sobrecoge, les hace huir despavoridos. Pero el abrasamiento nada puede contra Eulalia, que «cantaba y reía». Obviamente, aquí tenemos una imagen del éxtasis, o, como diría Bataille, del erotismo vinculado al conocimiento de la muerte. Este «estado de virtud» que llega a controlar el dolor, esta beatitud es lo que, en expresión de Antonio Bellido, el párroco de Santa Eulalia, conforma «el asombro de una vida», y sin duda esta experiencia primaria e irracional del numen (cf. R. Otto) es lo que la sigue conservando «en el alma personal y colectiva» no ya de gentes de Extremadura sino de muchas otras partes.

Lo único que decimos es que esta historia es fraguada, como todas, en el crisol de la imaginación creadora, que, como decía Van Gennep, va más allá de límites de razas, lenguas o culturas. Que, probablemente, algo tiene que ver con la influencia en la cuenca media e inferior del Guadiana de la diosa lusitana Ategina y de su equivalente romano, Proserpina, representada también con un ramo, en asociación igualmente con lo nocturno y lo funerario. Esta «continuidad» viene refrendada por las excavaciones (L. Berrocal-Rangel, 1993), como lo demuestra la prolongación de su santuario en la actual basílica hispanogoda de Santa Lucía del Trampal (obsérvese la similaridad iconográfica), en Alcuéscar, y la localización de su santuario principal -Turóbriga- en un punto aún no localizado, pero perteneciente al suroeste, entre la Beturia céltica y la Vettonia.

En este contexto, no debe extrañarnos que la versión más popular y simple de la leyenda, que aún es conocida en localidades como Calamonte o Fuente del Maestre, se convierta en una especie de leyenda etiológica, que viene

a explicar las nieblas persistentes del Guadiana en dichas fechas. Además, esta interpretación es coherente con otras leyendas relacionadas con Santa Eulalia, como la leyenda portuguesa paralela, que se cuenta relativa al origen de la población del mismo nombre del concejo de Elvas. Aunque está muy literaturizada, reproduce la conseja en su parte esencial: una doncella se encuentra con el rey, y le responde formularmente «Válgame Santa Eulalia»; al año siguiente, muere en presencia del rey, y le viene a recoger Santa Eulalia. Sin duda, el contexto es el de la descripción, desdoblada, de una lusina («a terra estava seca, havia muito que nao chovia e o Sol queimava fundo»). Lo significativo es que Santa Eulalia aparezca como un numen asociado a lo agrario y a lo funerario, lo cual también concuerda con otras leyendas recogidas en esa misma antología, especialmente las relacionadas con «mouras» guardadoras de tesoros, como la «Lenda da Dona Branca».

En el caso de la leyenda de «La Virgen de las Nieves» de Olivenza, pese a la reelaboración literaria de la autora, se advierte bien la estructura de la conseja. Así, tras advertirnos los antecedentes del suceso («a unos cinco kilómetros de Olivenza en la dirección que marca la carretera de Alconchel, y a escasos metros de esta, se levanta sobre un pequeño cerro la ermita de la Virgen de las Nieves, cuya festividad se celebra todos los años el día cinco de agosto...»), ella misma se interroga sobre «el origen de esta devoción, extraña en tierras de nieves infrecuentes, como las nuestras», y nos aclara que «recogió hace ya años, de labios de un anciano, la historia de la que él mismo fuera protagonista, a finales del pasado siglo», y que, como decimos, trata de recrear de manera literaturizante (por ejemplo, la distribución en tres partes):

#### I

Joaquín no había cumplido aún los siete años. Tenía los ojos pequeños, pero vivos, la tez morena y una cabellera rubia, enmarañada por los aires de Extremadura. Era delgado y travieso. Lo que más le gustaba era jugar al escondite. Joaquín no tenía hermanos, pero no por ello era un niño mimado. Obedecía sin refunfuñar, como si detrás de él estuviera siempre el Ángel de la Guarda machacando sus malos instintos. Vivía con sus padres, natos pueblerinos, en una casa pequeña y humilde, pero ordenada y limpia, de esas que tanto abundan en los diferentes pueblos de España. Una tarde del mes de febrero, Vicenta, madre de Joaquín, concertó con Juan, su padre, para ir los tres a coger espárragos por esos campos de Dios. Lo venían haciendo sus antecesores desde tiempo inmemorial. Era una costumbre agradable.

A media tarde salieron los tres por la carretera de Alconchel. A pesar de los tibios rayos del sol, un aire desagradable enfriaba sus cuerpos. Vicenta se apretó el pañuelo que llevaba en la cabeza, haciendo un doble nudo en las puntas. Joaquín, con su chaleco rojo y sus pantalones largos de pana, iba delante dando saltitos. Antes de llegar a una cuesta, torcieron por un camino a la derecha. Se divisaban por los alrededores varias matas esparragueras esparcidas a gusto del Creador, reconocibles sólo por los entendidos. No era la primera vez que Joaquín se entretenía con aquel juego. Cada vez que sus ojos chocaban con una de las matas, la alegría se reflejaba en

su mirada.

Sin darse cuenta se fue alejando cada vez más de sus padres. El viento parecía aumentar su velocidad. La atmósfera, influida por la caída del sol, comenzaba a envolverse en una difusa niebla. El instinto de madre de Vicenta le tocó el corazón y empezó a llamar a Joaquín. Sus repetidos gritos se fueron agrandando cada vez más. Al rato se juntaron con los de Juan. La angustia ya empezaba a nacer en el timbre de las voces. Con pasos apresurados, él y ella se juntaron campo adentro mirándose con interrogación. De sus gargantas sólo salía una palabra: Joaquín... Joaquín... Joaquín... Juntaron las manos abiertas alrededor de la boca para repetir el grito. El eco de sus voces se estrellaba contra la cerca de una huerta próxima. Después sólo se oía el murmullo del viento.

## II

Cuando se dio cuenta de que se había perdido, Joaquín dejó rodar por sus mejillas dos gruesas y silenciosas lágrimas. El manojo de espárragos que aprisionaba en la mano se fue aflojando poco a poco hasta caer suavemente sobre la hierba. Ya era sol puesto. La niebla, ahora espesa, parecía haberse tragado todo el panorama de los alrededores. La indecisión lo desalentó. Fue a sentarse en una pequeña roca que había allí cerca, al lado de un cerro poco prominente. No pasó mucho tiempo, cuando el niño se dio cuenta de un cambio atmosférico. El viento había cesado y una luz que cada vez se hacía más y más intensa invadió un punto en lo alto del cerro. Joaquín, sin comprender, abrió los ojos. En aquel momento quiso oír una música celestial y lejana. A pocos pasos de él, entre el resplandor de la luz ya cegadora, apareció una señora vestida de blanco, con un manto azul. El niño abrió la boca de asombro... Sus ojos no pestañearon. A los pocos segundos oyó que le decía:  
- SOY TU MADRE DEL CIELO.

Joaquín era un niño sensible. Aquella voz, aquellas palabras, lo invadieron de ternura. Repentinamente se arrodilló. De nuevo la voz de la Señora, una voz que parecía tener eco:  
- VEN - le dijo-

Como un sonámbulo, Joaquín se levantó lentamente, atraído por la voz y la figura. Cuando llegó a su lado, la Señora lo cubrió con su manto azul, en un abrazo tierno. El niño no sabía qué decir, se tragaba las palabras. Pero ahora sentía un gozo infinito. Un calor de nido le recorría todo el cuerpo. Luego, en su imaginación infantil, le parecía estar en el lecho de plumas de D.<sup>a</sup> Julia, su maestra de escuela, y pensaba con alegría si no estaría ya en el cielo. Permanecía inmóvil, por miedo a que el más mínimo movimiento hiciera desaparecer la visión. De repente ocurrió algo extraordinario. Empezaron a caer copos de nieve, espesos y abundantes. Lo más extraño era que a él no le tocaban. En esa pequeña circunferencia había como un fuego que los derretía. Joaquín no sentía ningún frío. El calor que emanaba la Señora le hizo entrar en una dejada somnolencia. Cerró los ojos y se durmió profundamente.

## III

Juan y Vicenta habían sido acogidos en una huerta de los alrededores. Con las primeras luces del nuevo día salieron a buscar el niño Ya no gritaban. Sus ojos escudriñaban con avidez el paisaje, creyendo adivinar su figura en cualquier bulto aparente. La esperanza no les abandonó. Con pasos cansados llegaron a un lugar donde se divisaba el cerro de la aparición.

Juan fue el primero que se fijó en aquella mancha roja que destacaba de los campos.

-¡Es él, es su chaleco rojo! ¡Es Joaquín...!

El tono de su voz parecía resucitar. Fueron corriendo, él y ella, abandonando el cansancio Joaquín estaba dormido con la cabeza apoyada entre los brazos. Su semblante inspiraba serenidad, parecía un ángel.

La emoción de sus padres lo despertó. Las preguntas se multiplicaron, pero él tan sólo acertaba a decirles:

-Vi una señora que me tapó con su manto y me dormí. No tuve frío, de verdad, no tuve frío

[...]

Pese a la ornamentación, se perciben claros los motivos iniciáticos, el trance en que el niño puede morir en medio del frío, y la acción protectora del «hada de las nieves», como se la llama por ejemplo en una leyenda popular rosa, «Los lobos de Moscovia», de argumento similar. Pero es que, además de estos elementos disonantes respecto al patrón romano y al patrón germánico de los genios de agua o de las sirenas zoomórficas varían en lo sustancial otros motivos folklóricos relacionados con la blancura.

Es el ejemplo de la leyenda «La mora Saluquia», de Aroche, en la Sierra de Aracena, y atestiguada también la parte portuguesa, en la villa de Moura, con el título de «Lenda da Bela Saluquia». Se trata de una hermosa mora que espera con temor el regreso de su amado, con presagios de muerte, el cual va a desposarla. Mientras ella pasa la noche en vela, el cortejo de su amante es sorprendido por cristianos, y el novio, antes de morir, saca una rosa blanca que le llevaba a Saluquia, y besándola se le vinieron imágenes de un castillo con una dama vestida de novia recogiéndole la rosa. Luego le dijo a sus hombres que quien sobreviviera, le llevase la rosa blanca a Saluquia. Murieron todos, y el capitán cristiano que mató al amado de Saluquia, se puso sus ropas para entrar en el castillo. Con ese ardid, entraron, y cuando se dieron cuenta del engaño, ella se subió a lo alto del minarete y se arrojó al vacío. El capitán se acercó a la dama y al inclinarse sobre ella se le cayó la rosa blanca de su amado en los labios. Álvaro le hizo un homenaje a la princesa y proclamó el lugar como villa de Moura.

Arucci Vetus es la actual Aroche, pueblo onubense de la Sierra de Aracena, mientras que Arucci la Nova es Moura, pueblo portugués cercano a Aroche. Pero es que incluso las armas de Moura muestran una torre con una mujer muerta en la entrada, y existe el lugar de «Torre de Saluquia»; igualmente, Gentil Marques reseña que una señora de Evora le informó

acerca de la «pedra branca de mágico perfume» que ofreciera Saluquia a su enamorado, como leyenda que explica el origen del jabón

Una explicación histórico-antropológica: del arquetipo europeo al ibérico

#### La Diosa Blanca como Diosa Madre

La Diosa Blanca representa la Madre de Toda Vida, el antiguo poder del terror y la lujuria, la araña o las Parcas que tejen los hilos de la vida y de la muerte, o la abeja o mariposas en que se regenera lo muerto, o tantas otras formas más de una imaginería que, según la arqueóloga Marija Gimbutas han poblado los mitos y leyendas de la Vieja Europa. Como Proteo, las mil y una formas que adopta esta Gran Diosa de la Vida, Muerte y Regeneración desorienta de su verdadera naturaleza, y desvía la atención sobre estas formas antropomórficas, o en figura de insectos, animales... que se plasmaban en diferentes comunidades y épocas.

Todas tienen el denominador común de verla como la diosa fundamental del panteón de la Vieja Europa desde su visión ancestral como maga y curadora a sus mitologías más modernas en que se le rinde culto bajo la forma de espíritus, de santas o de la Virgen María, y, como la nueva conciencia ecologista, que, en busca de la virginidad de la naturaleza, la rebautiza como Gea. Así pues, en el folklore, la historia de la Dama Blanca se halla diseminada en multitud de cuentos, leyendas y mitos, desde «Blancanieves» a «La Virgen de las Nieves».

El folklorista A. M. Espinosa, citando a A. Nutt, trató de establecer una relación directa entre los cuentos de Blancanieves y el Lay de Eliduc de Marie de France, postulando, pues, que habría un cuento antiguo de origen celta, Gold Tree and Silver Tree, que vendría a ser como la protohistoria de Blancanieves. Por otro lado, lo emblemático de los nombres, Árbol de Oro y Árbol de Plata, nos habla igualmente de una mitología agraria e «infernál», esto es, asociada a minerales del subsuelo, y el «amortecimiento» de la heroína y las prácticas para revivirla, dan fe de evidentes rituales iniciáticos.

Rodríguez Almodóvar cree, por su parte, que cuentos como «La niña sin brazos», «Cenicienta» y «Blancanieves» forman parte de un mismo ciclo, subrayando la lectura social y familiar que cabe hacer de estos cuentos, aunque nosotros pensamos que es menos importante el nexo familiar que los trazos de magia que aún articulan dichas historias. Igualmente, el carácter «volandero» y la hibridación de materiales explican cosas como que el cuento de Trujillo (Extremadura) «La fea y la guapa» presente, justamente, las dos posibilidades amalgamadas, es decir, las tramas de «Blancanieves» y de «Cenicienta» fundidas. Sin embargo, hay una narración extremeña, «María, manos blancas» donde se ve claramente que la primera secuencia, la de la recepción de un auxiliar mágico por parte de un negro «encantado», no es más que -amén del testimonio que supone de consejos semejantes a «genius loci», a divinidades que custodian los bosques- la preparación para el desempeño del oficio de «bruja» por parte de esta

hermana mayor, llamada emblemáticamente «Manos blancas». De hecho, insiste continuamente en este punto («Lo de esta joven no es brujería, es virtud...») y lo mismo se ve en otros cuentos. En «Cadenas arrastrando» el héroe debe aguantar la noche con un libro abierto, es decir, ejecutando la magia de la palabra, tal como engañaba la madre a Blancanieves en la versión de toledana, y cuyo efecto puede ser la salvación o perdición, trasunto en realidad los viejos mitos de sacrificio, igual que la princesa encantada, presa de locura y dando gritos que aterrorizan, recuerda a Hécate, y, en el lado positivo -la del hada que aconseja- a la Donante de la Visión, a la maga que profetiza y remedia.

### Cultos y mitos ibéricos prerromanos

Sin necesidad de invocar la vieja teoría de las supervivencias, sí es necesario suponer la continuidad de una imaginaria popular que se va remodelando y adaptando a nuevos usos. Los referentes que podemos encontrar en el campo de la mitología comparada son muy amplios, pero vamos a referirnos a una hipótesis concreta, que casa con la teoría de Von Sydow del ecotipo, es decir, de una historia que se comarcaliza, que se impregna de elementos locales para configurarse de una determinada manera.

En concreto, partimos de la hipótesis de que hemos de buscar en la base una divinidad prerromana, indígena, que dé cuenta de algunas de las peculiaridades e inconsistencias que hemos ido mencionando. Además, sabemos que las poblaciones prerromanas practicaban el sincretismo, de modo que los cultos romanos se solapaban con los cultos y devociones locales. Es el caso de la diosa celta Ategina, que, a tenor de la información que disponemos, se hace el correlato de Proserpina y de otras representaciones lunares clásicas.

Dejando a un lado los aspectos técnicos de su etimología, inscripciones, etc., se sabe que tenía un triple carácter: infernal o ctónico, es decir, relacionada con el subsuelo, los pozos, etc.; agrario o vegetal, con atributos como el ciprés o la cabra; y médico. Por tanto es una diosa relacionada con lo funerario y con la fertilidad a la vez, al ser en su origen la diosa de la tierra y de los frutos de la tierra, que renacen todos los años. Steuding propone una etimología que hace más claramente de Ategina la diosa de la noche y de la oscuridad, por tanto, la dama blanca está ligada la noche como visión fantasmal, con su aureola de luz. Así pues, hay un patrón previo de divinidad que desaparece-aparece, que muere y renace, que poco tiene que ver con el patrón romano o germánico de la dama blanca, y este puede ser el nexo que explique la asociación del sacrificio de Santa Eulalia con la prosopografía de la dama blanca.

Otro aspecto importante son las capacidades mágicas y mediúnicas de esta diosa: como diosa infernal, se le asociaba a la magia y a la curación; por ejemplo, la realización de ceremonias como la «devotio» que consistía en poner (por medio de fórmulas, es decir, magia de la palabra) a disposición de los dioses infernales a ciertos individuos a quienes se quería mal [...]. Leite de Vasconcellos concreta más:

«Havia varios graus de devotio, desde a simplez praga ou maldiçao (imprecatio, execratio, etc.) oral ou escrita, até, em certo sentido, á consecratio capitis (morte) e ao ver sacrum».

Así pues, tras estas invocaciones u oraciones se escondía la creencia en el poder de la palabra, hasta el punto de que estas fórmulas se enrollaban y se metían en las tumbas en láminas de plomo. Por tanto, la escenografía propia de estas divinidades lunares lleva aparejado el oráculo y todos los fenómenos de mántica o inspiración divina, como la incubatio, el esperar señales, que tenemos tanto en la leyenda de Aroche como en la de Olivenza. Igualmente, está ligada a la 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 bautizara con la «estufa de la maga», que es una suerte de éxtasis o trance, según vimos, en el caso de Santa Eulalia.

Por tanto, tanto en la tipología tanto de la diosa como del médium y el santuario, encontramos los nexos ya comentados que nos llevan a Ategina y a sus «avatares» modernos. En su maridaje con la leyenda de Proserpina, vemos, de forma clara, que es una divinidad remediadora, curadora, que remedia la escasez y la enfermedad. En definitiva, Leite de Vasconcelos la describe en su triple aspecto de diosa agraria, infernal y médica, y de todo ello es fácil encontrar en las caracterizaciones marianas, hagiográficas y de cuentos maravillosos en esta zona colindante de Extremadura, Portugal y Andalucía.

Y decimos «esta zona», porque, según el insigne profesor portugués, tal sería la distribución del culto de Ategina, en un cuadrante que va desde el río Tajo al Guadalquivir, abarcando poblaciones que hoy están repartidas entre Extremadura, Andalucía Occidental y Portugal, y que explicaría la dispersión de estas historias, desde la Virgen de la Luna de Córdoba a sus correlatos mas suroccidentales.

#### Mapa del culto de Ategina

La conjetura es bien clara: si emparejamos el mapa de los santuarios y lugares donde han aparecido testimonios de cultos lunares, junto con los lugares donde se han descrito cuentos, leyendas, topónimos, etc. relacionados con las «damas blancas», entonces estaremos en lo cierto de explicar las invariantes narratológicas, y en la buena dirección de encontrar la propia continuidad del mito bajo las leyes que aludíamos de Van Gennep. Si es así, se demostrará, además, que hay un tipo hispánico de damas blancas, que no depende ni de la literatura eclesiástica ni del tipo germánico.

Lo cual, además, debe acompañarse del rastreo complementario de fuentes que puedan avalar y completar esta tesis. Por poner un botón de muestra, tenemos el artículo del profesor Bermejo Barrera: «La calvicie de la Luna:



Diodoro Sículo, XXXIII, 7-5, y la posible existencia de un nuevo mito turdetano». Y que tiene que venir acompañada muy cerca, no sólo por los materiales etnográficos comparativos, como los que hemos intentado al comparar leyendas de la Zarza, Mérida y Olivenza, sino de las otras ciencias implicadas. Por ejemplo, el papel de la arqueología, que nos da unos datos, que el folklorista puede usar de una manera complementaria, como podemos recoger de las ponencias científicas (v.gr. «Nueva evidencia sobre el culto de Ategina: el epígrafe de Bienvenida»).

Ahora bien, la lectura de los paisajes y fenómenos naturales es distinta para nosotros que para los antiguos, de ahí quizás lo paradójico de la actuación de las damas blancas, que unas veces amenazan, otras huyen, ponen a prueba o, simplemente, ahuyentan a quien está arrancando una mata del «lugar sagrado». De hecho, para ellos los dioses moraban en parajes agrestes, inhóspitos o solitarios. De ahí que requieran ser reconocidos y santificados a través de todo un sistema de «semáforos» o señales divinas. Este matiz es importante, porque en la religiosidad arcaica las piedras, las grutas, los ríos, los montes... podían ser ellos mismos objeto de veneración al identificar la divinidad con la materia, mientras que, en la nueva visión cristiana, sólo se reconoce la presencia divina en los lugares consagrados.

No obstante, esta tendencia a separar las creencias puramente animistas de las creencias en divinidades que se encarnan eventualmente en esos objetos naturales es algo propio ya del Imperio Romano; son genios que ya no se confunden con su lugar de residencia, y lo que se adora no es el lugar en sí -fuentes, árboles o piedras- sino la presencia numinosa en el mismo. Esto explica, igualmente, que el numen pueda trasladarse de un lugar a otro, y, con ello, la advocación. Así pues, un patrón típico de una tradición mariana sería este:

Lugar Sagrado hogar de un numen, como la Diosa Blanca.

Epifanía / revelación del Icono.

Consagración del lugar.

Extensión de la devoción y constitución de un nuevo patronazgo sobre la comunidad.

Bajo esta pauta ya atisbamos la traslación de ciertos motivos folklóricos muy constantes: el espacio mágico, la manifestación de poderes mágicos por parte de una persona / instrumento, el reconocimiento y la apoteosis / transfiguración de que hablara Propp. Y toda una serie de episodios colaterales, homologables a los que rodean al cuento maravilloso. Nótese, por ejemplo, que en todos los casos el motivo de Aarne / Thompson Q2, Bondad y dureza, aparece asociado a muchas leyendas marianas, y que es consustancial a la mayor parte de las historias de Damas Blancas.

Leyendas que, como en el cuento extremeño de Curiel Merchán «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.

Por ejemplo, en el caso de la Virgen de Guadalupe, junto al motivo ritual de la resurrección de la vaca, tenemos el clásico Encargo al vaquero, que lo cumple con toda bondad y enfrentándose a la dureza primero de sus compañeros y luego de los eclesiásticos. Con todo, en otros aspectos, hay como una inversión o transformación de los motivos más primigenios: si la

relación entre el Pastor y la Señora puede describirse como la típica del Donante y el Héroe, y la obtención del auxiliar mágico, su plena relevación, su epifanía permanente al ser reconocida como Madre de Dios, el esquema falla en que normalmente a la consagración del santuario le sigue el que el pastor se convierte en santero o ermitaño, es decir, de protegido pasa a ser protector.

De todos modos, si bien se observa, el motivo «blanco como la nieve, rojo como los labios» está también implícito en la sangre que se derrama, lo cual, junto con otros elementos -lo agreste del paraje, el que esté a un lado de un curso de agua...- se conecta igualmente con una tradición de Dama Blanca, que, en su asociación con la noche y la oscuridad, puede igualmente aparecer en este aspecto dual.

Sea como fuere, no olvidemos que las leyendas marianas suelen cumplir una función pragmática básica: explicar el origen de un santuario y de una devoción, por tanto son, en última instancia, leyendas etiológicas ligadas a un lugar y a un culto, aunque, lógicamente, en la leyenda aparezca al revés, el santuario se funda como consecuencia del milagro, y no es este el que se reelabora para explicar un culto, más o menos borroso en la memoria colectiva.

No se olvide, tampoco, el trasfondo pastoril de muchas de estas leyendas en el contexto de Extremadura, tanto por los protagonistas e incidentes -implicando a animales-, como el sustrato lusitano-romano, ya que las imágenes aparecen a menudo en lugares de los cuales constan resonancias de «deidades antiguas».

Por otra parte, hay otro factor adicional posterior que parece influir en la distribución de los santuarios y, por ende, en la posible repartición de las leyendas de damas blancas: los cultos de los santos y mártires eran más propios de las ciudades, mientras que las apariciones de la Virgen se van a suceder en la campiña. De hecho, cuanto más aislado o rústico es el lugar, mayor enraizamiento parece tener la devoción mariana. Es el caso de la Virgen de la Soledad del Fuego, de Baterno, en la comarca pacense de la Siberia Extremeña, en cuya leyenda fundacional aparece una paloma que deshace la inicial construcción en barro del santuario en el lugar equivocado y señala, en cambio, el cerro agreste en que debe erigirse el santuario.

Se ha dado como explicación que el campo había sido menos cristianizado, que subsistía un mayor fondo de tradiciones paganas. De hecho, según el profesor J. M. Blázquez, se conoce la existencia de una deidad indígena de los lusitanos y de los pueblos limítrofes, asimilada a Diana o Artemis, y que patentiza, entre otras cosas, el culto al ciervo, en la línea de lo que venimos exponiendo.

Por otro lado, el profesor Javier de Hoz, en su artículo aporta documentación referente a genios o divinidades protectoras, como la representación femenina enmarcada en las letras Band Araugel de la colección Calzadilla, sosteniendo en la mano derecha una pátera, en la izquierda una cornucopia, con tres altares y un árbol a su fondo. Y Raquel López Melero, en otro estudio, glosa una inscripción relativa a esta personificación de Proserpina-Perséfone, divinidad infernal, la cual permanecía seis meses en el subsuelo, y seis meses renacía como diosa de la vegetación tras el invierno. Se le inmolaba un toro junto a la fuente

Cyané. Se asociaban a ella ciertos rituales peculiares, emparentados con los místicos de Eleusis, y sus celebrantes eran las matronas, todo lo cual no deja de ser coincidente con algunos rasgos ya glosado en este artículo, y que conectan con elementos folklóricos conocidos.

Datos todos, a fin de cuentas, que coinciden con lo que nos vienen a decir muchas leyendas y que nos confirma la presencia de divinidades femeninas en la Lusitania, las cuales van a actuar de sustrato a la implantación de los cultos marianos, creándose una dinámica interesante que es preciso estudiar en detalle, no ya en períodos aislados sino lapsos de tiempo más amplios, y con ayuda de todo lo que incide en la imaginería popular, desde la tradición oral en sí hasta la plástica tradicional, exvotos, arquitectura popular, rituales festivos, y un largo etcétera, pues la simbología y lo que se conoce como el imaginario popular puede perpetuarse a través de uno o de varios de estos canales. La prosopografía de la Dama Blanca, que llega desde los mitos prerromanos a la iconología concepcionista, es buena muestra de ello.

No obstante, la evanescencia de estos mitos y el poder del sincretismo arrojan no luz sino oscuridad sobre los mismos. En Albacete, el 29 de diciembre de 1979, se cuenta la historia de una niña perdida en el monte, Antonia Tamayo, que es cuidada por una mujer «vestida de blanco» y salvada así de morir del frío, y que es una historia gemela de la leyenda de Olivenza. Historia tal vez repetición del mito, o, en una posición escéptica y dadas las fechas, una de esas historias propias de Ch. Hoy Fort, el populizador de los ovnis, y sus epígonos modernos.

La conexión con la literatura romántica

A través del folklore, ha habido una amplia conexión de este patrón con lo que podríamos llamar literatura esotérica. Por ejemplo, entre los Templarios la Dama Blanca, transmutada en Santa Catalina o en Vírgenes Blancas, ha sido interpretada, igualmente, como sincretismo de una Divinidad blanca anterior. En efecto, según R. Alarcón, la personificación de Vírgenes Blancas sería una confusión popular con el culto de Santa Catalina de Alejandría, y se entroncaría con divinidades y lugares de culto céltico y precéltico (en esos adoratorios dedicados a las xanas y lusinas sería donde nos encontraríamos cultos a mártires, santas o vírgenes «blancas»).

De estas mismas fuentes ha bebido la obra de románticos como Bécquer, casi siempre en torno al estereotipo de la mujer fatal, como sucede en «El Monte de las Ánimas», «Los ojos verdes» o «La Corza Blanca». Así, en La Corza Blanca, en opinión de Joan Estruch Tobella, la protagonista «asume y resume tres arquetipos femeninos: Constanza (mujer altiva y caprichosa), Azucena (mujer espiritual), y Corza-Ondina (mujer sensual y diabólica)». En «El Rayo de Luna» se evidencia claramente el arquetipo de la luna y del ánima junguiana, que han sido muy bien analizados por Esther Harding en «Los Misterios de la Mujer». Ahí es donde leemos que diversas tribus

consideraban que la mujer quedaba embarazada no por el semen masculino, sino por los rayos de la luna.

Bécquer, en esta leyenda que sitúa entre San Polo y su querido San Juan de Duero (quiso transformarlo en museo arqueológico), está atrapado, como su personaje, Manrique, por el arquetipo de la Dama Blanca. Quizás pueda el lector comprenderlo mejor si transcribo el siguiente texto becqueriano de la leyenda «El Caudillo de las manos rojas»: «¿Oís las hojas suspirar bajo la leve planta de una virgen? ¿Veis flotar entre las sombras los extremos de su diáfano chal y las orlas de su blanca túnica? [...] Esperad y la contemplaréis al primer rayo de la solitaria viajera de la noche; esperad y conoceréis a Siannah, la prometida del poderoso Tippot-Delhi, la amante de su hermano, la virgen a quien los poetas de su nación comparan a la sonrisa de Bermach, que lució sobre el mundo cuando este salió de sus manos...».

#### Referencias bibliográficas

GIMBUTAS, M. (1974): Diosas y dioses de la vieja Europa. 7000-3500 a. C., Colegio Universitario de Ediciones Istmo.

LESER, Gérard (1988): La vallée de Munster, des paysages, des légendes et des hommes, Strasbourg.

MARTOS, E. (1998): «Las Damas Blancas como Tipo cuentístico y leyendístico de España y Portugal», en Revista de Estudios Extremeños.

THOMPSON, S. (1975) Motif-Index of Folk Literature, tomo VI, pág., 862-863, Universidad de Indiana.

<http://www.unex.es/interzona/Interzona/Patrimonio/Index.htm>

<http://www.inform.umd.edu/EdRes>

<http://www.inform.umd.edu/EdRes/ReadingRoom/Fiction/FairyTales/>

<http://www.quid.fr/WEB/FEMMES/Q016320.HTM>

<http://www.multimania.com/fab79/themed.htm>

<http://www.dna.fr/dna/dame/legende.html>

[http://www.ciudadfutura.com/bitacora/mas\\_alla/otradama/otradama.htm](http://www.ciudadfutura.com/bitacora/mas_alla/otradama/otradama.htm)

2006 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)



**editorial del cardo**