

A propósito de “Alessandra en el mundo de las hadas”: la folktoponimia y la onomástica como memoria discursiva y recurso para E/LE

AITANA MARTOS GARCÍA

Universidad de Almería

ALBERTO ELOY MARTOS GARCÍA

Universidad de Extremadura

Received: 2025-02-10 / Accepted: 2025-05-23

DOI: <https://doi.org/10.30827/portalin.viXIV.32799>

ISSN paper edition: 1697-7467, ISSN digital edition: 2695-8244

RESUMEN: Se parte del principio de la competencia intercultural como marco nuclear de una intervención en E/LE, centrada en la dimensión toponomástica. Los nombres de lugares y personajes de origen legendario no son solo simples membretes o entradas de un diccionario, sino partes de un activo cultural que la docencia puede usar de forma significativa. A este respecto, se propone la folktoponimia y la onomástica como recurso para el E/LE, habida cuenta de su vínculo con la cultura oral a través de una leyenda, anécdota, refrán, etc. Igualmente, son palabras que entran en correlación en series léxicas y con unidades textuales mayores, incluidos los textos literarios. Se propone construir una muestra o corpus de ejemplos representativos, en una doble tarea de preservar y rastrear estas creaciones, y de recrearlas y actualizarlas a través de la memoria discursiva.

En tanto que muestras de patrimonio intangible, se subraya el poder evocador de estos nombres y su utilización como recurso y a modo de microficciones, a través de las cuales es posible establecer lazos y conexiones, tanto en el tiempo como en el espacio, dentro de un corpus de carácter transnacional.

Palabras clave: folktoponimia, oralidad, E/LE, leyenda, memoria discursiva, damas de agua

Apropos of “Alessandra in the world of fairies”: folk toponymy and onomastics as discursive memory and resource for S/FL

ABSTRACT: This work is based on the principle of intercultural competence as the core framework of an intervention in E/LE, focused on the toponomastic dimension. The names of places and characters of legendary origin are not just simple letterheads or dictionary entries, but parts of a cultural asset that teaching can use in a meaningful way. In this regard, folktoponymy and onomastics are proposed as a resource for S/FL, taking into account its link with oral culture through a legend, anecdote, saying, etc. Likewise, they are words that fall into classification in lexical series and with larger textual units, including literary texts. It is proposed to build a sample or corpus of representative examples, in a double task of preserving and tracking these creations, and of recreating and updating them through discursive memory. As samples of intangible heritage, the evocative power of these names and their use as a resource and as microfictions are highlighted, through which it is possible to establish ties and connections, both in time and space, within a transnational corpus.

Keywords: folktoponymy, oral tradition, Spanish as a foreign language, legend, discursive memory, water ladies

1. INTRODUCCIÓN

Los nombres de lugares y personajes de origen legendario no son registros normales, sino elementos singulares de un patrimonio inmaterial que la docencia puede recuperar y usar de forma significativa. El primer objetivo, pues, es justificar el papel de la folktoponimia y de la onomástica como recursos activos para el E/LE, habida cuenta de su vínculo con la cultura oral, que se plasma en diversas modalidades, a través de una leyenda, anécdota, refrán, etc. En segundo lugar, se trata de resaltar que son palabras que entran en correlación en series léxicas y con unidades textuales mayores, incluidos los textos literarios, de tal forma que un solo lexema o sintagma (Pozo Amargo) puede servir a modo de microficción susceptible de evocar otros subtextos. El método que utilizaremos será el de proponer o construir una muestra o corpus de ejemplos representativos *ad hoc*, extraído o tomado prestado en este caso de la compilación parafolclórica “Alessandra en el mundo de las hadas” de Rosa Huertas. Nos situamos así en una doble tarea de preservar y rastrear estas creaciones, y de recrearlas y actualizarlas a través de la memoria discursiva.

Las leyendas tradicionales son textos de la memoria oral, esto es, etnotextos que representan la memoria colectiva de España en su diversidad de lenguas, culturas y etnias, en su pasado (como herencia cultural) y en su proyección futura (como textos que se actualizan continuamente en la memoria y la praxis social, por ejemplo, a través de las fiestas, rituales, etc.). En ese sentido, son un prototipo de la simbiosis lengua-cultura y un modelo de intercambio comunicativo, en tanto que involucran lo local y lo supralocal, lo sincrónico y lo diacrónico (la toponimia histórica). Nombres como *Cantarranas* son ubicuos en la península y son celebrados por su expresividad y como ejemplos de narrativa condensada o implícita (Riesco, 2015), porque funcionan a menudo como microrrelatos o consejos orales, cuyo hilo es preciso desentrañar. Esa concisión es justamente lo que invita a desentrañar el hilo de la memoria, bien en modo diacrónico -si recurrimos a fuentes como recopilaciones etnográficas- o bien en modo sincrónico, si nos enfrentamos a ella desde un horizonte de proximidad en el tiempo, es decir, buscando actualizar, resignificar, como se hace con la etimología popular (Ezquerro y Martos, 2018). De hecho, la mayoría de los étimos de ríos, montes, apellidos, etc. permanecen con frecuencia opacos (Caridad, 1995), pero la comunidad siempre encuentra una explicación *ad hoc*: *Barbacana*, reinterpretado como *Barba-cana*.

A ese respecto, la toponimia y toponomástica en España (Kremer, 2010) es parte fundamental de nuestra memoria cultural. Constituye una disciplina lingüística que no aborda simplemente el estudio de los nombres de lugar o de los nombres propios. Ahondando en su estudio, cabe diferenciar en ella el inventario y análisis de los nombres que designan un lugar, o topónimos, y por otra parte el estudio específico de los nombres de personas o antroponimia, configurando ambas disciplinas la onomástica. Ahora bien, hay unos *corpus* de especial interés para el objetivo que nos ocupa, que son los antropónimos, hidrónimos, orónimos, patronímicos, teónimos e incluso, casos especiales como los domónimos, los nombres de casas o edificios (*La Torre del Oro*), igual que los odónimos, nombres de los caminos, y de otros microtopónimos, porque todos ellos confieren una identidad cultural.

Precisamente la importancia de estos microtopónimos, de origen a menudo legendario (*Barranco de la Encantada*), es la diferencia que hay entre un nombre común que designa un apellido o un accidente del terreno y de semántica transparente (“Cuesta / cuesta”), de

por ejemplo el microtopónimo vallisoletano “Cuesta del Caballero” de Medina del Campo, el cual constituye precisamente el origen de la comedia de Lope de Vega *El Caballero de Olmedo*, en edición de Francisco Rico (1991), pues esta obra se inspira en la memoria local de que el día 6 de noviembre de 1521 Miguel Ruiz, vecino de Olmedo, mató alevosamente a su vecino Juan de Vivero cuando este regresaba de los toros (Marín, 1965).

Ciertamente, aprender una L2 supone no solo una adquisición léxica sino la transferencia cultural a través de la cual aprendemos una memoria cultural distinta de la cultura de origen. No es solo un problema, por ejemplo, de modismos que no encuentran correspondencia fácil entre las lenguas, sino de entender una cosmovisión cultural con todas sus singularidades:

...el componente cultural poco a poco ha ido ganando en importancia y hoy en día, en la era de la globalización, la convivencia de varias culturas es la norma y el componente cultural se considera una parte imprescindible de la enseñanza de LE/L2. La cultura, junto a la lengua misma, se debe conocer, pues solo así el acto comunicativo adquiere toda su dimensión, ya que se entiende que lengua y cultura forman las dos caras de una misma moneda (Pérez de Amézaga, 2021:49)

Abundando en la importancia de la competencia intercultural como elemento nuclear de una intervención, Núñez Ruiz, Martos García y Núñez-Molina (2020) subrayan la naturaleza plural y diversa de la misma:

En el modelo actual, el concepto de competencia intercultural ha desplazado a los anteriores erigiéndose en el objeto de los procesos de enseñanza y aprendizaje de la lengua (Patricio, 2014). El hablante intercultural, en lugar de aceptar el patrón unánime de una lengua estándar en una nación homogénea y con una cultura compartida, como si la cultura no fuera también una forma ideológica y, por tanto, diversa y plural, tiene que admitir que a lo largo de nuestras vidas debemos adquirir las diversas pautas, destrezas y normas de las lenguas que pretendemos utilizar en los diversos contextos sociales en que nos desenvolvemos, e interiorizar, además, las culturas de las que forman parte dichas lenguas (Núñez Ruiz, Martos García y Núñez-Molina (2020:212)

Pues bien, dentro de este ámbito del conocimiento sociocultural o de las referencias culturales, tendría un papel destacado el acervo de tradiciones y de la mitología que conforman los orígenes de la toponomástica en cuestión. Tomadas estas manifestaciones en sentido muy amplio, es decir, dentro de lo que la Unesco denomina Patrimonio Intangible, a saber, tradiciones orales, fiestas, etc., y como expresiones relevantes no solo en los ámbitos de la lengua española sino en las ciencias, la geografía, etc. (Alamillo, 2017). No en balde estamos hablando de los nombres de seres fantásticos, divinidades, ciudades, regiones... como es el caso de Hércules, que a través de la relación con Tartessos tiene una amplia repercusión en el léxico y toponimia españolas; así, forma parte de domónimos (Torre de Hércules), (micro)topónimos en el área sevillana de Coria-Dos Hermanas (Torre de los Cerberos, de Can-Cerbera), se le supone el fundador de Sevilla, y su presencia iconológica, con leones y maza, aparece en la misma bandera de Andalucía.

Es innegable que muchos de los seres “feéricos”, desde las hadas a los duendes (Vax, 1981) tienen una amplísima onomástica y una toponimia diseminada en toda Europa (Majó, 2014). Incluso dentro del ámbito específico de la península ibérica se constata una amplísima variedad de nombres de damas de agua y otras criaturas mitológicas (Martos y Martos,

2015). Un ejemplo ilustrativo es el exhaustivo estudio de Francesco Benozzo (2013) sobre la figura de la lavandera nocturna en toda Europa y las múltiples variantes dialectales.

Por otro lado, dentro de cada familia léxica, se produce por añadidura una casuística grande, con variaciones o distinciones que afectan a la morfosintaxis, la lexicología y la semántica, pues se dan variantes según se añada nombre común o el propio (*xana Caricea*) o el singular respecto al plural (hadas, *encantamenta*), o en otros casos, formas “empaquetadas” como la lexía compleja (*lavanderas de noche*), que por otro lado son procedimiento comunes en muchas de tales denominaciones (*hada madrina*).

Nuestro modelo a la hora de utilizar un *corpus* mitológico como recurso para E/LE es el *Viaje a Grecia* de Pausanias (Barrigón Fuentes, 1996). En sus libros se describe el entorno natural de las regiones de la Grecia clásica, mezclado con la propia cultura del lugar que visita. Usa, *avant la lettre*, una observación participante, pues describe los hitos o marcas importantes del lugar, explicando los nombres e incorporando las variantes de las leyendas de los dioses de cada lugar. Esta visión inclusiva ha provocado que sea interpretada como una especie de guía turística, con sus antecedentes, curiosidades, comparaciones, y con una estructura miscelánea que se parece mucho al interés con que queremos introducir la mitología y la toponomástica en el aprendizaje de E/LE.

En una dirección semejante, el exitoso libro *Alessandra en el país de las hadas* de Rosa Huertas (2023) supone una ventana al folclore ibérico en forma de compilación narrativizada, que facilita al hablante de L2 un acceso empático y agradable por su combinación de diálogos y partes narrativas y expositivas:

El hada Alessandra
 Hadas españolas
 Anjanas
 Mouras
 Lamias
 Xanas
 Donas d'aigua
 Hadas extranjeras
 Hadas madrinas
 Hadas escocesas
 Hadas irlandesas
 Hadas de la flor del cerezo en Japón
 Hadas luciérnadas en China
 Círculos de Hadas en Namibia
 Otros seres inquietantes
 El Curupira
 Duendes
 Duendes españoles
 Chaneques
 Seres maléficos
 El Cíclope
 El Tragaldabas

Arpías
Dragones
Unicornios

Este índice o listado de los subcapítulos nos evidencia este enfoque intercultural y comparatista, con una narración marco que lo acerca a los libros infantiles y un afán divulgativo muy al modo de los prosistas clásicos, como el padre Feijoo (Martos Núñez y Martos García, 2019). La autora es capaz de integrar los diversos materiales siguiendo el hilo narrativo establecido y sugiriendo comparaciones y equivalencias entre las distintas figuras. Los matices son necesarios porque la industria del entretenimiento ha creado una serie de “cajones de sastre”, por ejemplo, la denominación de *hada* y otras similares. Pero lo cierto es que hay muchos casos singulares que explican esta necesidad de una aproximación comparativa: así, el hablante anglosajón tiene las denominaciones de *mermaid* y *siren* para lo que en español se cubre con un lexema único, *sirena* (Mustard, 1908).

2. EL CONTEXTO MÍTICO: SEMIÓTICA DE LA CULTURA DEL AGUA

En el uso más frecuente de la toponimia y la onomástica, lo más común es referirnos al étimo o los nombres de regiones, comunidades autónomas, ciudades o pueblos que forman parte de España o de otras comunidades hispánicas, y la evolución de estas denominaciones por causas históricas y geográficas. Sin embargo, los microtopónimos o la onomástica legendaria tiene mucho que aportar a la percepción de la cultura, como acabamos de constatar con el microtopónimo “La cuesta del caballero”, y no es algo puntual solo de Valladolid, pues el motivo del ánima aparecida están también en cuentos gallegos (*La calavera convidada*) o en la historia parafolklorica de Don Juan Tenorio, en cuya ruta encontramos varios domónimos y nombres de calles: *Hosteria del Laurel*, *Rincón del Beso*, *Plaza de Doña Elvira*, donde se cuenta que Don Juan vio pasar su propio entierro, al igual que el personaje de Lope de Vega.

En todo caso, todos estos Imaginarios se deben entender desde un enfoque más bien propio de la escuela rusa de semiótica de la cultura, es decir, como memoria longeva de la comunidad que es evocada para sustentar sus lazos identitarios.

Ocurre, por ejemplo, con el caso de los hidrónimos o los teónimos que tienen que ver con el agua. A diferencia del enfoque tecnológico de la gestión del agua (abordado desde las ciencias físicas y geológicas, la ingeniería hidráulica, etc.), en la aproximación histórico-social y semiótica, el agua no es solo un recurso material, sino un elemento que vertebró el patrimonio tangible e intangible de muchas comunidades, creando modos de poblamiento y esquemas mentales (cosmovisión) expresables a través de signos y de los símbolos de la naturaleza o ecosímbolos que articularán corpus de etnotextos. La llamada *memoria del agua*, pues, estaría compuesta de referentes y creencias inmateriales (mitos) y también de actuaciones, ritos y prácticas, que se vinculan a menudo a una cultura material, a usos tecnológicos, patrimonio hidráulico, etc.

Lo cierto es que los *simbolismos del mundo sobrenatural* impregnan los discursos del agua atesorados dentro del patrimonio inmaterial, a saber, las canciones, cuentos, mitos, leyendas, conjuros, rituales... y esto se acrecienta con fabulaciones de damas de agua. También cuando acaecen desastres naturales, como tormentas o inundaciones, que son siempre

percibidas dentro de una narrativa popular que subraya el castigo o intervención de ciertas deidades, como las leyendas en torno al lago de Sanabria. En tales casos la vinculación entre *magia y palabra* se estrecha, y aquí es donde la *personificación y metaforización* se expande y produce etnotextos que luego a su vez funcionan como hipotextos de grandes creaciones de la cultura española, como *San Manuel Bueno, Mártir*, de Unamuno.

En efecto, el agua profana y el agua sagrada, las aguas buenas y las malas, todas forman parte de una gigantesca reconstrucción semiótica dentro de la memoria oral. Por tanto, es muy importante reconstruir a través de esta toponomástica los simbolismos del agua, la cosmovisión propia de una comunidad en todo lo relativo a prácticas/ritos, memoria/mitos, entorno/naturaleza y, en particular, a los citados ecosimbolismos o símbolos de la naturaleza.

Como signo cultural y específico de la sacralidad de lo natural, el agua es investida en prácticamente todas las culturas como símbolo de sacralidad, con múltiples valencias y plurisignificaciones (sustancia purificadora o de sanación, residencia de un dios o numen, tránsito hacia el ultramundo...). Lo más llamativo, en este sentido, es la opacidad o invisibilidad de este discurso cultural sobre el agua. A nivel semiótico, el agua es un claro ejemplo de la diferencia de Barthes (1975) entre *connotación y denotación*. Esta se plantea como la *relación entre un signo y su referente*, y a ello nos referimos cuando aludimos a la taxonomía de los cursos de agua (arroyo, río, laguna...), y a otras circunstancias pertinentes (si está quieta o en movimiento, si es agua dulce o salada, etc.).

La *connotación* se plantea como una relación entre el signo y los demás signos o valores que asocia o evoca. De este modo, un signo referencial completo (la unión de su significante y su significado) pasa a ser el significante de otro signo. Así, la expresión “laguna negra”, lexicalizado de esta manera, denota habitualmente una laguna honda y/o de agua turbia, pero connota otra cosa, por oposición precisamente a las aguas claras o limpias, y se convierte en equivalente a algo numinoso (un crimen cometido en ese lugar, un secuestro o rapto a manos del *genius loci* que custodia esas aguas, como en el conocido romance de A. Machado *La tierra de Alvargonzález*).

La percepción empírica, denotativa, del agua como referente (v.gr. *Riofrío*, en Ávila, o *Fontefría* en Galicia) se amalgama con la cosmovisión cultural, que es la que personaliza el agua como “algo sagrado”, bien entendido que no es que haya una representación natural de un lado y unos valores culturales del otro. Lo que Barthes venía a decir es que el signo es un *constructo* en el que ambos planos están enmadejados, pues al fin y al cabo, la cultura del agua se ha tejido a partir de la memoria, de la Historia, de las experiencias mitográficas de muchos pueblos y de cómo se han ido generando estos “fragmentos de ideología”, esto es, mapas de significados y mapas de realidad social estrechamente imbricados. Estas taxonomías conformarían lo que Barthes llama el “orden cultural dominante”.

Y por este camino, Barthes llega a la misma conclusión que Pêcheux (1969:55) en cuanto a que los “interdiscursos” se asientan en *cruces de discursos* a menudo contrapuestos. Así, tenemos el discurso del agua sacralizada y cómo estos impregnan lugares de memoria, experiencias singulares que conciernen a un determinado héroe o grupo. Pero, por ejemplo, junto a un discurso conciliatorio que subraya el papel fertilizador de la Fuente, la Virgen, etc., tenemos también la contraparte de la ondina o xana descrita como un ser maléfico y siniestro que hace daño o engaña, al igual que ocurre con el canto de las sirenas en *La Odisea* o de la conocida leyenda de la sirena alemana Lorelei.

3. FORMACIONES IMAGINARIAS, INTERDISCURSOS Y HETERONIMIA

Ciertamente, la antroponimia y la toponomástica que se sustentan en el mito o la leyenda, presentan el aspecto de una amalgama intertextual (como género liminar entre cuentos, mitos, fórmulas supersticiosas...), interdiscursiva (la leyenda puede explicitarse igualmente a través de rituales, dramatizaciones, iconografía -popular o culta-, e incluso a través de artes decorativas, con objetos asociados a ella) e interexperiencial (se enriquece en seguida con *memoratas*, sucedidos y casos, contados por particulares). También aparece a modo de textos parasitarios, encajados en otro discurso (citas, alusiones, etc.), es decir, se refiere un detalle legendario cuando se saca a colación la calle, la persona o los acontecimientos en cuestión. Es lo que se llama alusiones o conversaciones legendarias.

El patrimonio intangible subyacente a los *corpus* y nombres de la mitología es fruto de esta producción discursiva múltiple, que está en la base de las “formaciones imaginarias” de Pêcheux (1969). Por ejemplo, son ellas las que vienen a dibujar ese mitopaisaje que conocemos como rutas jacobeanas, con su cadena de topónimos, onomásticos y lugares sacralizados. El discurso tradicional identitario ponía el énfasis en lo que los antropólogos llaman las “supervivencias”, por ejemplo, la herencia celta en el Oeste peninsular; actualmente, en cambio, sabemos por estudios de Brelich (1977) y otros que los mecanismos son más complejos: actúa la “remodelación coherente” o abarcadora que actualiza los discursos e integra o hibrida nuevos valores. Castoriadis (1999) habla de un magma de significaciones, de reconfiguraciones, reconstrucciones e incluso “de-construcciones”, las cuales re-articulan continuamente estas “formaciones imaginarias”.

Por ejemplo, las damas de agua, las brujas o las lamias son ejemplos de mitos y nombres connotados de un lugar a otro de diferentes maneras, por ejemplo, desde interpretaciones más ortodoxas a otras interpretaciones (neo)paganas, pasando por muchos otros matices. De hecho, el ecogótico o las interpretaciones posmodernas han reutilizado y renombrado estos personajes en claves distintas: Dolores Redondo ha tomado la mitología vasconavarra de la comarca del Baztan en su trilogía del Baztan para darle una interpretación cercana al thriller policiaco, así la película de 2017 *El Guardián Invisible*, trasunto del Basajaun. En otro ejemplo europeo, la serie *Pagan Peak* convierte a un personaje folklórico de las montañas, el *Krampus*, en un asesino en serie. En todo caso, este énfasis en los aspectos más oscuros o siniestros también está en las figuras tradicionales, como la lamia.

La polifonía, el dialogismo o cruce de todas estas versiones (Bajtín, 1974) produce una ebullición de creencias, manifestaciones y conductas distintas que convergen, igual que las corrientes subterráneas o los afluentes terminan confluyendo en algún punto. De este modo, los grandes “universos míticos” (v.gr. los mitos cristianos) no generan identidades absolutas, contrariamente a lo que cabría suponer, sino más bien, como sugiere Pêcheux (1969), son máquinas discursivas de producir signos, y por tanto lo mismo sirven para blindar un *interdiscurso* de la homogeneidad (los mitos jacobeanos recurrentes ya establecidos), como un canon o *corpus* cerrado, que para dar cabida a otras lecturas más o menos singulares, a otras prácticas y “performances”. Por eso el mito es un ejemplo de discurso abierto o estratificado, por capas de “lecturas de nunca acabar”.

Lo que religa el patrimonio tangible y el patrimonio intangible es la noción de *interdiscurso*: así, entre los mascarones de proa o el ojo pintado en los barcos griegos, como artefacto que se crean, y las creencias que subyacen a estas expresiones materiales hay un

vínculo, que en parte se refieren a lo que Pecheux llama la “zona de olvido”, esto es, lo “exterior” que no es consciente pero que “bordea” una formación imaginaria (1969). El interdiscurso no es aprehensible de forma simple, es más bien como ese “magma” al que se refiere Castoriadis (1999), y funcionan en todo caso como zonas oscuras o en penumbra del discurso, es lo “ya dicho” o implícito que es preciso sacar a la luz, visibilizar. En las leyendas se expresa como alusiones, etimologías legendarias, fragmentos o conversaciones que dan sentido a esos y otros artefactos.

Como veremos, el discurso del agua es un ejemplo de discurso implícito, latente, subterráneo u oculto, como queramos decir. Esta *exterioridad* al discurso propiamente viene indicada, en el caso del patrimonio intangible, por ciertos patrones de conducta que ha adoptado el ser humano ante experiencias digamos primordiales, en este caso, las epifanías y creencias en los seres mitológicos que listaremos más adelante.

4. TODOS LOS LAGOS TIENEN SU NOMBRE Y SU HADA

En definitiva, Pêcheux (1969) concibe el interdiscurso como un “corps de traces”, como huellas que configuran una materialidad discursiva y constituyen la memoria de una secuencia dada (Glozman y Montero, 2010:86), es decir un *corpus* sociohistórico de trazas, que es justamente la mejor manera de entender la antroponimia legendaria.

Así, las leyendas son *discursos vinculatorios*, es decir, no son juegos indeterminados como los cuentos sino relatos propuestos como veraces, o dotados al menos de un poso de historicidad, que postulan una relación entre lo que se cuenta y los interlocutores, de ahí que sean no simples fábulas sino a menudo relatos *enmarcados*, dotados de un contexto, que es señalado o aludido de forma directa, como cuando un guía señala la cueva y la leyenda que la nombre y le da sentido (Virgen de Covadonga).

Esta complejidad discursiva entre el plano del comentario (*hic et nunc*) y el plano de la historia (Weinrich, 1968), entre la experiencia individual que le sucede a una familia o un grupo concreto (*memoratas*) y su acuñación colectiva para entrar en la cadena de la tradición (*fabulatas*), es lo que explica la analogía del interdiscurso con unas marcas o huellas que impregnarían tales fabulaciones. Por eso, Pecheux concluye que el interdiscurso tiene tres dimensiones (1969):

- a. el interdiscurso es un todo, esto es, tiene la forma de una totalidad articulada.
- b. el interdiscurso está constituido a partir de relaciones de contradicción.
- c. el interdiscurso comporta la existencia de una formación discursiva dominante; hay, por consiguiente, relaciones de dominación entre las formaciones discursivas.

Así pues, el interdiscurso se articula como un universo consistente, pero en equilibrio dinámico: su estructura se regula desde diferentes posiciones o versiones que luchan entre sí (v.gr. el paganismo y el cristianismo y sus versiones a menudo en contradicción). Se origina así una confrontación entre las interpretaciones dominantes y las marginales, entre unos discursos, ligados a las clases o élites hegemónicas, y otros más cerca de las clases subalternas, que sin embargo a menudo se hibridan, se mezclan, como ponen de relieve las teorías poscoloniales.

En realidad, esta noción está estrechamente relacionada con la de *polifonía* de Bajtin (1974); hay siempre soterrada una lucha entre las formaciones imaginarias, las ideologías,

la hermenéutica cambiante, por eso no hay un patrimonio cultural intangible que se pueda “encerrar” en un *corpus* canónico, definido, fijo, como ocurre con los textos literarios; sería más bien un *corpus* como el de la oralidad, abierto siempre a distintas variantes y versiones. Tampoco habría un texto de un autor o una fuente única, sino que la polifonía, en lo oral, se corresponde con una escritura alógrafa, plural, fruto de una actualización permanente (*midrash*) que parafrasea la tradición y a veces la disloca o fractura.

El *interdiscurso* está ligado, pues, a una memoria discursiva, y esta memoria no puede ser que la del Patrimonio Cultural Intangible inscrito en la comunidad, esa es la exterioridad constitutiva de que hablaba Pechex. En realidad, es la *memoria cultural latente* que se activa en diferentes formas de (re)lectura de la realidad circundante y que, claro, sobrepasa lo individual y el plano de lo anecdótico.

Por eso se puede decir que todos los lagos, lagunas, fuentes o lugares “singulares” (cascadas, cuevas, grutas, etc.) relacionados con las aguas tienen su nombre propio motivado, “su hada” y que esta memoria latente se activa tal como ya preconizara R. Menéndez Pidal (1963). Igual que una larva está “dormida” hasta que encuentra las condiciones necesarias para su desarrollo, la arqueología hay que entenderla referida no solo a las piedras sino de las costumbres y creencias que se mantienen desde tiempos ancestrales, lo cual daría explicación a estos patrones que emergen una y otra vez, relegados a veces como discursos pintorescos, curiosidades o tradiciones locales, pero que de vez en vez toman una relevancia especial cuando se asocian a una tradición mariana o a bien otro episodio de especial significación, configurando así devociones, fiestas locales y otros intangibles. De hecho, debemos a varios estudiosos, como Alinei (2003), la formulación de la llamada teoría de la continuidad paleolítica, que trata de aportar una visión de conjunto.

5. LA INVITACIÓN A LA ORALIDAD. EL LIBRO *ALESSANDRA EN EL MUNDO DE LAS HADAS* COMO COMPILACIÓN DE HISTORIAS

Alessandra en el mundo de las Hadas de Rosa Huertas reúne una compilación de relatos, enhebrados dentro de un marco, que es ser un libro-homenaje a una amiga fallecida (Alessandra Beretta) de la escritora. Este primer capítulo es como una carta al lector que explica lo que la autora entiende por *hada*, así, nos describe su hábitat, prosopografía, gustos, bondad... A continuación, pasa revista a un conjunto de criaturas míticas y a sus denominaciones, en un muestrario muy amplio, desde el punto de vista geográfico e histórico.

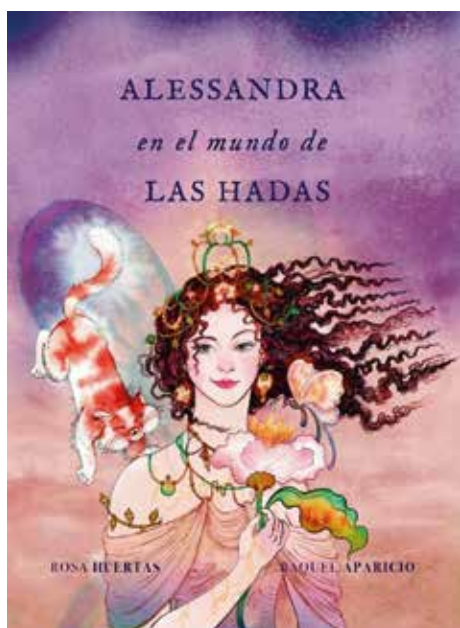
Es, pues, un libro fronterizo entre varios géneros y tonalidades, así lo confesional, lo infantil, lo folclórico y otros tonos se amalgaman tratando de reflejar una versión coral de estos mitos. También es una especie de álbum ilustrado debido a las excelentes ilustraciones de Raquel Aparicio.

El libro de Rosa Huertas nos presenta una compilación fabulada de hadas españolas, *anjanas*, *mouras*, *lamias*, *xanas*, *donas d'agua*, hadas madrinas, escocesas, irlandesas, japonesas, chinas, de Namibia, etc. junto con otros seres “inquietantes”, tales como los duendes, cíclope, tragaldabas, arpías, dragones o unicornios. Vemos, pues, una estructura miscelánea que explora la diversidad de genios y criaturas fantásticas, y que presta atención a su heteronimia, es decir, en lugar de agruparlas en unas pocas categorías lo que busca es indagar en todos sus contextos singulares.

No en balde Rosa Huertas ha publicado varios libros de recopilaciones de cuentos, así como de cuestiones didácticas y de fomento de la creatividad: *Cuentos populares y creatividad (Actividades didácticas y educativas en Primaria)* (2006), y *Poesía popular infantil y creatividad* (2008), y en este caso vemos que escribe historias que hablan a la par del pasado y del presente, mezclando la realidad y la ficción. En síntesis, los libros tienen una aspiración intercultural clara, pues aborda de forma coral las hadas y otros muchos seres que habitan en distintos países y continentes

5.1. Importancia de la competencia intercultural para ELE

Es sabida la diversidad de variables de tipo etnográficas (nacionalidad, etnia, lenguaje o religión) que afectan a los hablantes, y por tanto la singularidad de ciertos modelos culturales. La aproximación a E/LE implica comprender lo que se ha llamado en forma muy laxa La Cultura Hispánica, que, dentro de su enorme variedad, sí recoge ciertos elementos recurrentes, que deben ser conocidos y compartidos para lograr el equilibrio y la adaptación como fines de esta comunicación intercultural.



A esta finalidad, Pérez de Amézaga (2021) parte del principio de que enseñar una lengua es enseñar a la vez cultura y sus intangibles, como lo son los mitos, leyendas o tradiciones que forman parte de su memoria común, en tanto que elementos de una identidad simbólica compartida y recreada por esa comunidad. En consecuencia, todos estos componentes culturales son elementos, no secundarios, sino de primer nivel si son usados como puente intercultural en ELE.

En un sentido similar se pronuncia I. Ruiz Fuentes (2019) al subrayar el papel del profesor en ELE como puente intercultural entre la primera lengua y la lengua meta. También es lugar común la importancia de la interculturalidad en el aula de ELE (Klarić, 2023), pero si bien se abordan a menudo frecuentes los contenidos históricos y geográficos, no ocurre lo mismo con contenidos referidos por ejemplo a la leyendística, a pesar de que las leyendas tienen un carácter no solo local sino universalista; por ejemplo, hay tradiciones de

damas de agua en todas las culturas, por lo que es posible tender puentes culturales a partir de la comparación de estas mitologías.

Pérez de Amézaga (2021) explicita su método para usar la mitología como herramienta en E/LE para estudiantes chinos:

El método utilizado en este trabajo está fundamentado en la literatura comparada, y más concretamente en la mitología comparada desde un punto de vista estructuralista, donde los conceptos de «paralelismo» y de «correspondencia» han servido de guía. Además, dos son los ámbitos de interés: a) el estudio de las interrelaciones entre las distintas literaturas y de estas con las demás artes y con el ámbito socio-cultural; y b) el estudio comparado de obras concretas, o de estas, bien con obras de otras artes.... (Pérez de Amézaga, 2021:59)

Una vez elegido el método comparatista como punto de partida para acercar a estos estudiantes de origen chino a nuestra cultura, nos damos cuenta de que lo que se pretende es que el estudiante reconozca tanto la singularidad como la posible correspondencia con mitemas de su propia cultura, dentro de los planteamientos de la competencia intercultural. No olvidemos que, como dice Ana María Matute, los cuentos son “volanderos”, y ya sea por esta movilidad o migración de tradiciones o bien porque se parta de un patrón universal, lo cierto es que en estas tradiciones hay siempre unas concomitancias.

5.2. El método comparatista

A este respecto, Pérez de Amézaga (2021) propone contrastar mitos grecolatinos y chinos, matizando que la visión occidental o grecolatina de la mitología es muy diferente de la china, puesto que “sus mitos siguen siendo, en buena medida, la representación colectiva del mundo expresada con las palabras que les sirven para explicar los acontecimientos que viven y que, basándose en su sistema de creencias, les dan validez a tales explicaciones” (2021:67). En todo caso, se refuerza el vínculo social de estas historias, con su marcado acento etiológico, es decir, explican cosas o bien sirven para comunicar la experiencia de la comunidad que corre de boca en boca, parafraseando a W. Benjamin.

Lo cierto es que las historias de hadas y otras criaturas mítico-mágicas mantienen un “aire de familia” entre sus expresiones en la cultura occidental y en la oriental, y esas similitudes constituyen la base para trabajar los mitos, por ejemplo, grecolatinos y los orientales. Por eso, se subraya lo que de común tienen mitos de creación del universo, del ser humano o de la consecución del fuego.

Por ejemplo, Pérez de Amézaga (2021) propone comparar narraciones mitológicas de la cultura clásica y de la china, partiendo por ejemplo de un *corpus* conocido de textos:

«Pues bien, lo primerísimo que nació fue Caos; pero enseguida Gea de amplio pecho, sede por siempre segura de todos los inmortales, y el nebuloso Tártaro en lo más profundo, y Eros, el más hermoso. De Caos también nacieron Érebo y la negra Nix y de estos, a su vez, Éter y Hémera nacieron. Y Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitaban en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin deseada unión de amor». (Hesíodo, Teogonía, 116-1323).

Apreciamos en seguida selecciones y campos léxicos superpuestos: nombres propios y comunes, teónimos, hidrónimos, orónimos, uso de epítetos que forjan lexicalizaciones (“nebuloso Tártaro”, “negra Nix”...), etc. Este caudal léxico se expresa mediante acuñaciones e imágenes que recuerdan al aedo Homero (“la aurora de rosados dedos”), y que en su riqueza idiomática corroboran lo que Coseriu ya decía, que la literatura que se expresa en

estas ficciones como la plena actualización de la lengua. Por consiguiente, adentrarnos en este léxico y en este universo de imágenes es una forma de inmersión en el interior de una lengua y cultura, aparte de la curiosidad o del componente lúdico que podemos activar a partir de estos elementos. Concluye, además, a este respecto:

(...) usar los mitos como recurso didáctico puede ser sumamente interesante porque no solo supone una intención por innovar en el proceso de enseñanza de lengua extranjera, sino que, además, es una forma de conseguir que los estudiantes aprendan de manera diferente el contenido habitual. Asimismo, consideramos, al igual que Wilson, que es una posibilidad para que se «adentren en una dimensión más allá de las rutinas de la cotidianidad que provocan cierta carencia imaginativa en las aulas» (Pérez de Amézaga, 2021:83)

5.3. Las series léxicas. El papel de la toponimia y la antroponimia y sus raíces históricas

El estudio de las relaciones léxicas tiene una amplia bibliografía (Casas Gómez, 1999). Dentro del marco de nuestro estudio, podemos poner el ejemplo prototípico de la *Virgen del Pilar*, cuya leyenda se retrotrae a los mitemas de las damas vinculadas a piedras, peñas o pilares (por ejemplo, la Virgen de Covadonga, la Virgen de Piedra Escrita, Virgen de Piedras Albas, Virgen de la Peña, etc.).

Lo llamativo es que este nombre “pilar” ha dado origen a un antropónimo, “Pilar”, muy frecuente en mujeres españolas, lo cual justifica la necesidad de establecer series léxicas que expliquen los orígenes, personificaciones, asociaciones etimológicas, conexiones o saltos a otras familias léxicas, metacedeusis, etc.... Es decir, entran en juego todas las posibles cadenas sintagmáticas y paradigmáticas que se vinculen a una denominación, en consonancia con los métodos descritos de la hermenéutica analógica, los cuales preconizan una lectura más sutil y simbólica. Esto sería precisamente lo que entrelaza los mitos jacobeos a la leyenda de la Virgen del Pilar, pues no olvidemos que el apóstol es también trasladado en una barca de piedra. En consecuencia, las litofanías jalonan hidrónimos, orónimos o teónimos, por eso se habla de *Pico Sacro*, *Pilar de los Moros*, *San Juan de la Peña*...

Concomitantemente, un libro como *Alessandra en el mundo de las hadas* es un cuento que nos muestra, a la manera de una lectura extensiva, fragmentos con las hadas de distintas culturas, en un paseo por el bosque, donde se encuentran desde las anjanas hasta las hadas de la flor de cerezo o las hadas luciérnaga. En efecto, el hada Alessandra tiene una función de guía a través de bosques, sombras y parajes y nos llevará hasta Anjanas, hadas madrinas, hadas escocesas e irlandesas. El lecho común es este hábitat naturista del bosque y de las aguas, de lo cual se deriva unas series léxicas que forman constelaciones o asociaciones.

El interdiscurso tiene una conexión íntima con la memoria, y en concreto con la memoria discursiva. Las series léxicas que listaremos son ejemplo de que pertenecen discursos móviles, mutables y capaces de sufrir cambios, reconfiguraciones, por ejemplo, transpersonificaciones que hacen equivalentes étimos en principio diferentes, como *dama*, *mujer*, *encantada*.... Así, el interdiscurso funciona como una reconfiguración que permite redefiniciones, borrados y olvidos entre los elementos de conocimiento de una formación discursiva. Entrelazado en varios discursos diferentes en momentos históricos sociales y políticos, las formaciones imaginarias afloran a este de estos corpus sociohistóricos de “trazas”, pues este léxico siempre va a remitir a un corpus de creencias, etnotextos o rituales.

Jesús Callejo y Cabo (1994) hacen algo similar, cuando en su tratado hace estas subdivisiones:

Las Sirenas

Sirenas asesinas
Sirenas petrificadas
Las sirenas de la costa
Las sirenas de secano

Las Hadas Cántabras

Las anjanas
Las moras de Carmona
Las anjanas de Treceño
Hechiceras e hilanderas
Las ijanas de Aras
Las mozucas del agua

Las hadas asturianas

Las xanas
Lugares favoritos de las xanas
Xanas parturientas y religiosas
Ayalgas y atalayas
Las lavanderas

Las hadas vascas

Las lamias
La gran diosa Mari y su cohorte
Formas de Mari
Las cautivas de Mari
Castigos y conjuros
Normas en la morada de Mari

Las hadas gallegas

Las mouras
Mouras-serpientes
El origen de los berberechos
Mouras cantadoras
El peligro de revelar un secreto
Las lumias gallegas

Las hadas de ambas Castillas y León

Las encantadas de San Juan
Janas, ninfas y ondinas en León
Oro real y oro ilusorio
La lamia de Cuenca

Las Hadas Aragonesas

Las encantadas baturras
La fuente mentirosa de Frías
La cueva de la mora de Guadalaviar
Melihah, la marica de Daroca
Otras moricas que enamoran

Las hadas catalanas

Els encantades
Alojas, gojas y dones d'aigua
La «pubilla» caprichosa
Las «pedras» de las alojas

Las hadas insulares

Los seres blancos
En las islas Baleares
Las donas d'aigo
El cuento del agua de luna
La Dama Blanca
La dama de Es Vedrá

Tanto del índice de Rosa Huertas como el de Jesús Callejo, y el de otros recopiladores y literatos, vemos que se utilizan de forma indistinta diversos procedimientos morfosintácticos y léxico-semánticos. Por ejemplo, el uso de nombres propios es consustancial en la teonimia, antroponimia y toponimia (por ejemplo, Mari), pero esto se amalgama con el uso frecuente de hiperónimos, de términos muy genéricos que se complementan con un adyacente específico: “La Serrana de la Vera, La dama de Es Vedrà...”

Entre los hiperónimos más frecuentes estarían: *Hadas, Damas, Dona d’aigua, Doncellas, Hilanderas, Moza, Mujer Ninfa Bestia, Encantada, Encantos...* La misma labilidad formal se aprecia en el uso de los morfemas flexivos de número y género: encanto, encantado/a; lamia/ lamias; las moras de Carmona; las anjanas de Treceño... Habitualmente, seres como las serenas de forma coral. También hay un plural colectivo, como “encantamenta”, “guestia”...

Lo más significativo es que la riqueza de la mitología se expresa en heteronimias o multipalabras, es decir, en multiplicidad de nomenclatura para denominar los númenes o criaturas míticas. Es decir, tendríamos dos tipos de inputs diferentes: de un lado, los *uniterminos*, como *hada* o *encantada*, que apenas se usan sin estar contextualizados, y del otro lado, el esquema nombre + construcciones apositivas. Así, lo habitual no es referirse a la “encantada” como personaje de la mitología peninsular si no es dentro de un sintagma más amplio, como “*la cueva de la mora encantada de Uclés*”, que combina nombres comunes, aposiciones especificativas y un topónimo o localización, como en este caso.

Las damas de agua son otro campo léxico que oscilan desde los hiperónimos más genéricos a las formas más singulares y dialectales: *madre del agua, manantial de la doncella, dama blanca, dama de río, donna d’aigua, fuente de la lamia, xanas, anjanas, mouras...* O incluso en formas compuestas acuñadas, como *Fuentidueña*, o en construcciones donde se focaliza el lugar o hábitat, como en *Torre de los Encantados*, de Caldas de Estrach.

Normalmente, lo que tenemos son lexías complejas fijadas a través de diferentes etnotextos o versiones: *la encantada de Rojales, el encanto de la Julianita, laguna de las encantás*, etc. Sucede especialmente en los teónimos ibéricos, que heredan los títulos o epítetos (epiclesis) de las divinidades clásicas: dama de agua, para referirse a Mari, Dama de Amboto; Dama de Aizkorri, Dama de Aketegui, Dama de Es Vedrà, Dama de Muru... Nótese que estos epítetos divinos no son simples ornatos ponderativos, como ocurre en Homero (La aurora de rosados dedos) sino que deben considerarse epítetos culturales, y “tendrían la función de distinguir a una misma divinidad venerada en distintos lugares, o de invocar una de las potencias de un dios entre la multitud de opciones que ofrece su naturaleza divina. El devoto, por tanto, especifica, a través del uso de estos epítetos, el aspecto bajo el cual un dios es venerado en un contexto cultural dado” (López Gómez, 2021:212)

Lo curioso es que al estudiar epítetos divinos rurales y urbanos, López (2021) encuentra que los referidos al poder se hallan casi todos en ámbitos urbanos, alusivos a divinidades como Júpiter, Diana, etc. En cambio, los epítetos rurales en el litoral mediterráneo de la Hispania citerior parecen guardar relación con cultos locales: “el culto a los Lares Viales podría derivar del culto romano, bien constatado en otras zonas urbanas y rurales de Italia y del Mediterráneo (como Delos), dirigido a unos dioses con un carácter locativo cuya función era proteger a las personas que transitaban por los caminos y propiciar la prosperidad de los campos” (2021:227). Así entendidas, muchas de estas aposiciones de toponomásticos cobran un plus de significación, al sacralizar un lugar, un numen o una especial función, como

es la de proteger un camino o un límite, curar, etc. Es decir, podemos, a través de estas nomenclaturas y sus epítetos o aposiciones, entender las prácticas culturales, por ejemplo, ligadas al campo o a la ciudad.

De modo que el uso potencial de leyenda en E/L2 no puede limitarse a enunciar el personaje, la *encantada*, sino que solo se puede trabajar con la lexicalización que nos marca el lugar singular, que no solo es su denominación, sino que el hábitat y su poso histórico es, como decía Propp, parte esencial de sus atributos (*El cerro de la encantada*, *La encantada del Puerto*, *La encantada de la Camareta*...) y una forma, igualmente, de señalar o referirse a la geodiversidad que subyace a estas historias. Es decir, aunque parezcan términos circunstantes, en realidad se pueden considerar complementos argumentales, añaden una información necesaria. Desde el punto de vista de la forma y del sentido, esta labilidad avala nuestra interpretación, pues unas veces Mora es el lexema y el resto la aposición (*La Mora encantada*) y otras veces es al revés, *Mora* no es el sustantivo sino parte de la aposición (*Cueva de la Mora*). En ambos casos ningún elemento es facultativo u opcional, sino que se han lexicalizado para formar un bloque de sentido único, es algo recurrente (*Cova del Drac*, etc.)

Y también podemos acudir a usar estos zoónimos legendarios para expresar biodiversidad, pues precisamente en muchas de estas leyendas que involucran a ofidios tenemos los mismos mecanismos; *Lagarto de la Malena* (Jaén), calle *Sierpes* (Sevilla), *cuélebre*...

Otro hiperónimo muy interesante es el de *dueña*, un doblete popular de "dominam", lexema que encontramos por ejemplo en multitud de microtopónimos como Casas, Palacios, Monasterios... de Dueñas, así como en hidrónimos, como Fuentidueñas, que luego da nombre a pueblos o aldeas. Vemos, pues, diversos usos, desde el referido a monjas hasta otros, como la acepción de *Fuentedidueña* como *señora de la fuente*, equivalente a la *lamia*, *donna d'aigua* y otras damas de agua que comentaremos.

El proceso de fijación de estas lexías complejas se puede rastrear en la memoria discursiva, que ha ido ensayando diversos procedimientos, con formas ora atributivas ora especificativas: *Reina Mora*, *Mora Encantada*, *Princesa Mora*, *Mora Saluquia*, *Cueva de la Mora*. Aquí suele darse otro problema que afecta a la grafía: determinada acuñaciones léxicas, aunque provengan de leyendas, se suelen transcribir con mayúsculas aunque no sea nombre propio (como en *Mora Saluquia* o *Xana Caricea*), tal como ocurre en la lexía *Reina Mora*, que en singular y en mayúscula tiende a ser percibida como una personificación cuando los materiales etnográficos no llevan a pensar que el uso de "reina" no es más que una ponderación o superlativo de mora, presentada como si fuera entronizada pero que en puridad no puede interpretarse de forma literal. Lo mismo ocurre en otros toponomásticos de leyendas, como *Baños de la Reina*, en Calpe o la *Reina Mora* de Siurán. El uso es a menudo aleatorio, así los geotopónimos registran la forma en mayúsculas: *Salto de la Mora*, *Basa de la Mora*, *Cerro de la Encantá*...

A menudo la combinación no es la fuente nombre común + aposición en nombre propio (*Torre de Miguel Sesmero*) sino nombre común + aposición en nombre común simple (*charco de la lamia*, *fuelle de la lamia*, *cueva de la mora*) o en forma de una lexía (*cueva de reina mora*). O bien un procedimiento acumulativo: común + común + propio, como en *La cueva de la mora de Guadalaviar*.

No siempre los teónimos son tan singularizadores, a menudo se usa el epíteto que define a la diosa de forma muy genérica, no tanto por despersonalizarlas, sino por la fuerza del tabú (como en hebreo la diferencia Yahvé/Jehová) o por otra causa. Es el caso del mito de

la *Vieja* relacionado con cuevas, tormentas y arco iris. Esta denominación de “la vieja” es un claro ejemplo de la conexión ofilátrica y ctónica, pues sin duda se refiere a seres de la muerte y el inframundo, a moiras o parcas. No en vano, según Pausanias, Afrodita Urania era la mayor de las Parcas, y Afrodita nació emergiendo de las aguas. La Vieja parece ser en toda Europa un *demon* femenino que mueve las fuerzas de la naturaleza. Lo curioso es que el testimonio principal lo tenemos a través de una canción infantil que es más un conjuro de fertilidad a la dama de la cueva que una oración a la Virgen: *¡Que llueva, que llueva, la vieja está en la cueva, los pajaritos cantan, la vieja se levanta...!*

Este ejemplo con las variantes *Vieja / Virgen de la cueva* revela que no solo varía o fluctúa el significante sino también el significado, y cuando este se hace opaco, el pueblo busca otro, es decir, no tiene una mentalidad arqueológica o conservacionista sino funcional, aunque ello suponga jugar con interferencias, atracciones o falsas etimologías: *Toro, Costa de la Muerte* y numerosos términos de esta misma apariencia engañosa, demuestran que el significado ha cambiado, a menudo por malinterpretar el étimo, pero que en todo caso ambas lecturas, la erudita y la popular, siempre acaban por converger.

Si vale la analogía, una versión anecdótica siempre busca lo accidental del teónimo o topónimo, en contra de la versión más esotérica, como hemos visto sobre la expresión Virgen del Pilar. Si algo define a los toponomásticos legendarios es su capacidad de evocación, es decir, ese “plus” que el término -y otros términos aledaños- asocian, a diferencia del sentido plano de los topónimos “normales”, *Rosal, Romeral...* frente a por ejemplo los domónimos como *Casa de las Conchas* (Salamanca) o *Torre de la Malmuerta* (Córdoba). Otra cosa es esa interpretación sobrevenida, que es la etimología popular, o que el referente sea espúreo o inventado, como ocurre con el llamado folclore postizo o “fake-lore”; así, términos como *Fuentes de la Mora*, por ejemplo, pueden ser una recreación romántica al modo de Bécquer o bien un reclamo de cara al turismo rural).

6. PLANTEAMIENTOS DIDÁCTICOS

Si asumimos que el toponomástico viene connotado por una carga histórico-cultural (*corps de traces*, decía Pêcheux, 1969), hemos de entender que no constituye solo nomenclaturas sino que son parte de lo que este autor llama *formaciones imaginarias* en conexión con una información contextual relevante para E/LE. Así, son términos que completan y dan sentido a un paisaje, a un lugar singular y significativo y a través del uso de imágenes, recrean o ficcionalizan el pasado y llenan de imágenes los vacíos de la Historia, ya se trate de Hércules, una xana o denominaciones del tipo de la “Virgen del Pilar”.

Estas expresiones confieren, pues, una identidad simbólica, y son etiológicas en el sentido de que nos unen a unos orígenes, a la tierra, a la oralidad, a los ancestros y por último conectan con lo intangible y lo misterioso. ¿Por qué no aprovechar ese poder de atracción de lo legendario en las aulas?, ¿por qué no recurrir a esas raíces de los toponomásticos para conocer la memoria cultural, como sustrato activo de la lengua española que debe ser comunicado y recreado como parte de esa competencia intercultural?

Atienza (1998:12) afirma que “conocer y recuperar nuestras viejas leyendas y percatarnos del profundo sentido que encierran significa indagar en nosotros mismos, en la totalidad de lo que nos rodea, en lo que somos y en lo que fuimos”. El conocimiento de

estos toponomásticos legendarios supone la integración y el manejo de diferentes fuentes de documentación orales y escritas, que conocemos a través de soportes tradicionales o bien de las tecnologías de la información; al enfocarlo como un diálogo intercultural, implica además un enriquecimiento mutuo con alumno que aprende E/LE, y una recuperación y revitalización de caudal léxico significativo.

Nos despierta, de algún modo, esa capacidad para la fantasía y la imaginación, para la creación de seres y personajes legendarios. Empuja a mirar a través de la ventana de la escuela y entonces el castillo no es solo el castillo sino también es su leyenda, igual que la peña alberga la muerte de una morisca o la cueva en el monte es el nido de la serpiente de siete cabezas. Como bien dice Riesco (2015), la folktoponimia es un ejemplo de narrativa popular implícita y condensada, cuya historia podemos rastrear (Lavapiés, Lavacolla...), aunque otras veces la mayor parte de la historia evocable queda apenas insinuada o en la sombra (Arroyo de Malmerienda, Fuente de los Alunados).

Por todo ello, la leyenda supone un potente mecanismo para el desarrollo de la creatividad, a través de ella se pueden abordar otros cauces literarios como la poesía o el microrelato, así como el análisis de elementos de la narración, de técnicas literarias y de recursos estilísticos; asimismo abre las puertas a otros códigos no verbales, como la ilustración o la fotografía, y nos invita a la fusión de lo literario, lo tradicional y lo personal. Recuperar estos imaginarios a través de los toponomásticos significa, de alguna manera, escucharnos en nuestro pasado, valorarlo y transmitirlo para alejarlo del olvido.

Cualquier toponomástico puede parecer que se restringe a un lexema aislado, como *Cruz del Campo*, hoy nombre de una conocida marca de cerveza, pero en su origen un microtopónimo sevillano referido a un lugar de un viacrucis en las afueras de la ciudad. C. Bouvier (1999) documentó numerosos casos en que los topónimos funcionaban no solo como una nomenclatura sino dentro microrrelatos de la tradición oral. A menudo los topónimos legendarios son microficciones que condensan leyendas, como ocurre en multitud de denominaciones de lugares. De hecho, las lavanderas, las anjanas, las xanas y, en general, las Damas de Agua tienen una presencia muy fuerte en el mundo rural. Su naturaleza de microficción se observa mejor cuando se coteja un nombre con otros topónimos cercanos, con los que encadena una narrativa adivinable. Así, en la ciudad de Badajoz existe la leyenda del *Molino de la Tarasca* y de la *Fuente de los Alunados*, que están muy cerca de otros dos topónimos significativos: el puente las brujas y la ermita de los Santos Mártires. También el nombre de Hércules está asociado a multitud de leyendas peninsulares referidas a localidades, monumentos (torres), cuevas, etc., desde A Coruña a Cádiz, pasando por Toledo, Coria o Sevilla.

En suma, podremos utilizar textos alusivos como el de *Alessandra en el mundo de las hadas* e implementar un cuaderno de lectura que incluya estos apartados. Pongamos un ejemplo de texto para trabajo de los estudiantes (Pérez Rodríguez, 2023:175):

La ambivalencia de las damas de agua dulce

Como espíritus protectores de los lugares acuáticos, las divinidades femeninas relacionadas con el agua se asemejan a los *genius loci* de la mitología romana, identificado desde el imperio de Octavio Augusto con los dioses lares o dioses familiares. Estas deidades romanas descendían de una de las Náyades llamada Lara o Larunda. Según la mitología griega, las Náyades son bellas y jóvenes ninfas acuáticas, que habitaban las aguas dulces –las

Nereidas habitaban las aguas saladas– y les otorgaban propiedades curativas y proféticas. Los humanos se acercaban a ellas y realizaban ofrendas para encontrar respuestas o soluciones. En la mitología germánico-escandinava, las equivalentes serían las Ondinas. En el territorio peninsular estas ninfas reciben diferentes nombres: xanas en Asturias, anjanas en Cantabria, lamias en Soria, mouras en Galicia o moras sanjuaneras en el oeste de Castilla y León (Callejo y Cabo: 2019, p. 82). Hacen referencia a personajes encantados o espíritus de la naturaleza relacionados con un lugar hierofánico de tipo acuático. Es decir, viven en ríos, fuentes, manantiales, pozos, lagos, etc., donde ocurren hechos milagrosos o maravillosos. Cuenta la leyenda que la Mora peinadora habita un manantial natural, al que se le atribuyen propiedades curativas. Según algunos, fue un ninfeo romano y está compuesto por dos grutas naturales. Por un lado, la dama élfica es tenebrosa, amenaza con quitar la vida; por otro lado, promete que algunos se verán beneficiados con una recompensa. Lo mismo ocurre con la dama del agua que habita las fuentes de la comarca de Sayago, en Zamora, conocida como la Rucha (Callejo y Cabo: 2019, p. 79). Este ser acuático atrae, engaña y ahoga; pero asimismo puede convertir objetos en oro.

En definitiva, se trata de trabajar subcompetencias referidas a la lectura, la redacción de una glosa o texto escrito y la exposición oral sobre tópicos del texto. Evidentemente, se trata de un texto marco, de carácter expositivo-narrativo, en la medida en que inserta narraciones (“cuenta la leyenda que...”). La comprensión del texto, las conjeturas, inferencias y otros procesos bien conocidos deben encauzarse a evocar a través de los nombres, construcciones frásticas, topónimos, etc. las referencias descritas en diálogo con lo que, por ejemplo, significan las damas de agua en otras culturas, si son benévolas o malévolas, su prosopografía e iconología, etc.

Las leyendas tradicionales (García de Diego, 1958) perviven en la memoria colectiva, se nutren de la necesidad de un misterio, de la búsqueda de lo trascendente, de lo irracional, del alma. La leyenda completa y da sentido a un paisaje, a un pueblo, dibuja lo que ocurrió a través de lo metafórico, recrea el pasado y llena de literatura los vacíos de la Historia. La leyenda nos une a los orígenes, a la tierra, a la oralidad, a nuestros antepasados y también nos funde con las generaciones futuras. Participa de lo local y al mismo tiempo de lo universal, de lo tangible y de lo misterioso, de nuestros miedos y deseos como una suerte de voz que nos recorre por dentro. ¿Por qué no aprovechar ese poder de atracción de lo legendario en las aulas?, ¿por qué no recurrir a esas raíces poéticas para leer, escribir y recrear el pasado, para conocerlo a través de nuestra propia experiencia, de nuestros ojos, de nuestra imaginación?

Atienza (1998) por ejemplo religa este mundo de hadas, melusinas o mujeres serpientes con algunos linajes y realezas europeas, por lo que conocer y recuperar estas viejas leyendas lleva a percatarnos del profundo sentido que encierran significa indagar en la palabra, en los nombres que configuran nuestra memoria. Desde la práctica docente, el conocimiento de las leyendas supone la integración y el manejo de diferentes fuentes de documentación orales y escritas a través de soportes tradicionales o de las tecnologías de la información; implica, además, un diálogo y un enriquecimiento mutuo, una participación activa de los alumnos como lectores y como creadores, una recuperación y revitalización del pasado y una forma de comprender el presente.

Estos *nuevos caminos*, a los que antes aludíamos, conducen a la *escritura* y la *creatividad*. A la *escritura*, porque uno de los objetivos consiste en el desarrollo de la competen-

cia lingüística y literaria de los alumnos, porque escribir significa leer, porque la escritura fomenta la lectura y juntas forman un binomio necesario en las aulas. *Creatividad*, porque implica el desarrollo de un pensamiento divergente, de la imaginación, porque fomenta un sistema abierto, flexible y participativo, porque permite diferentes respuestas para superar obstáculos, porque hace reflexionar al alumno, porque creatividad significa pensar, arriesgarse, buscar soluciones... no solo en el ámbito literario, sino ante cualquier tipo de situación que se plantee, porque la creatividad es una herramienta esencial.

Lo legendario abre una nueva mirada sobre la realidad y lo cotidiano, sobre el paisaje, los monumentos, las iglesias, las fuentes, los ríos... Invita al conocimiento de una topografía especial, se convierte en un puente hacia el misterio y el asombro y enlaza con reconocidos autores de la tradición romántica española, como Bécquer y Zorrilla.

Desde nuestro punto de vista, la leyenda supone un potente mecanismo para el desarrollo de la creatividad; a través de ella se pueden abordar otros cauces literarios como la poesía o el microrrelato, así como el análisis de elementos de la narración, de técnicas literarias y de recursos estilísticos; asimismo abre las puertas a otros códigos no verbales, como la ilustración o la fotografía, y nos invita a la fusión de lo literario, lo tradicional y lo personal. Recuperar nuestras leyendas significa, de alguna manera, escucharnos en nuestro pasado, valorarlo y transmitirlo para alejarlo del olvido. Ana M^a Matute (2007) afirmaba: "siempre he creído, y sigo creyendo, que la imaginación y la fantasía son muy importantes, puesto que forman parte indisoluble de la realidad de nuestra vida". De igual manera, lo legendario conforma nuestra memoria y nuestro devenir, y nos unen a la tierra a través de estos imaginarios.

7. CONCLUSIONES

Las leyendas tradicionales son textos que representan la memoria colectiva de España en su diversidad de lenguas, culturas y etnias, en su pasado, como herencia cultural, y en su proyección futura (como textos que se actualizan continuamente, idóneos por tanto para ser re-leídos por ejemplo en tertulias dialógicas (Palmer, 2022).

Por tanto, hay que aunar el proporcionar un canon con las leyendas más sobresalientes o conocidas, con la posibilidad de que el alumno indague en su entorno, promoviendo así la construcción activa del conocimiento y un corpus transnacional (Campos, 2020). La perspectiva debe ser ir hacia una dimensión crítica (Llorca, 2016) en la enseñanza de español como lengua extranjera a través de la competencia comunicativa intercultural crítica (CCIC).

Las leyendas seleccionables en su caso deben presentar una implementación didáctica y ser representativas, pues se trata de que la actividad del alumno se oriente más hacia la búsqueda de leyendas que sean muy significativas de nuestra cultura. El *corpus* base estaría muy disperso, dada la naturaleza de la leyenda (García de Diego, 1958), aunque existe una amplia literatura crítica, recopilaciones, etc.

Esta memoria discursiva que se plasma en la toponomástica de origen mítico o legendario lo que hace es darnos acceso a lugares singulares y cultos o rituales extraordinarios, como todo lo relacionado con el agua. Es lo que H. Velasco (1989) llama el *lenguaje de la vinculación*: las tradiciones del primer ámbito se vinculan a espacios/tiempos y, por tanto, la singularidad se vincula a una capacidad metatextual, la historia y el enclave que se le

asocia. Dicho en otros términos, architexto o hipertexto, que en el caso que nos ocupa debe incorporar lo que los italianos llaman la iconomástica, pues la figura del *hada* está connotada no solo por los etnotextos o textos literarios, sino, más que nunca, por la iconología plástica, que varía en cada país o con diferentes creadores, desde los estereotipos de Disney a formas mucho más oscuras o complejas. Como dice Bajtin (1974), el discurso encuentra al otro en todos los caminos que conducen a su objeto, y no se deja de entrar en una relación viva e intensa con el otro, es decir, este principio dialógico afirma que el hombre no posee un territorio interior soberano, está siempre en una frontera; mirando dentro de sí mismo, mira a los ojos del otro. En este sentido, el trabajo con estos textos del patrimonio cultural siempre lleva a un compromiso ético (Ocampo-González y López-Andrada, 2020). En efecto, el toponomástico es siempre un “entre lugar”, un borde entre el aquí y ahora, y el entonces, y, como nuestros propios nombres, forma parte de una identidad construida, de un imaginario. Cotejar, confrontar -en el sentido noble de la palabra-, compartir esta clase de imaginarios es, en suma, el objeto de esta aproximación intercultural que preconizamos.

8. REFERENCIAS

- Alamillo Sanz, A. (2017). La mitología en la vida cotidiana: en la lengua, en las ciencias, en la geografía. *Áurea Clásicos*.
- Albadalejo García, M^a D. (2007). Cómo llevar la literatura al aula de ELE: de la teoría la práctica. *Marco ELE revista didáctica ELE*, 5.
- Alinei, M. (2003). The paleolithic continuity theory on Indo-European origins: An introduction. *Studi celtici*, 2, 13-41.
- Amigo Angles, R. (1999). Introducció a la recerca en toponimia i antroponimia, Publicaciones de la Abadía de Montserrat.
- Atienza, J. G. (1998). Mil cosas: Hadas y mitos en el origen de la nobleza. *Historia* 16, (269), 104-109.
- Bajtin, M. (1974). La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Barral Editores.
- Barrigón Fuentes, M. D. C. (1996). Pausanias, Descripción de Grecia, introducción, traducción y notas de M^a Cruz Herrero Ingelmo, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, n^o 196-198, 1994. Vol. I, libros I-II, 358 pp.+ 4 mapas; vol. II, libros III-VI, 435 pp.+ 3 mapas; vol. I.
- Barthes, R. y Duisit, L. (1975). An introduction to the structural analysis of narrative. *New literary history*, 6(2), 237-272.
- Benozzo, F. (2013). Le lavandaie notturne nel folklore europeo: per una stratigrafia preistorica. In: (a cura di): Barillari S., Scibilia, A., *Dark Tales: fiabe di paura e racconti del terrore*, Aracne editrice Srl, 79-100.
- Bouvier, J. C. (1999). Odonymes d'agglomération entre l'écrit et l'oral. *Nouvelle revue d'onomastique*, 33(1), 303-310.
- Brelich, A. (1977) Prolegómenos a una historia de las religiones. En H. C. Puech (ed.), *Historia de las religiones* I, 30-97. (ed. orig. París, 1970).
- Callejo, J., y Cabo, J. C. (1994). Hadas: Guía de los seres mágicos de España (Vol. 2). Edaf.
- Campos Fernández-Fígares, M. (2020). Enfoque transnacional para la creación de un corpus literario en el aula ELE. *Porta Linguarum Revista Interuniversitaria de Didáctica de las Lenguas Extranjeras*, (34), 39-53.

- Caridad Arias, J. (1995) Toponimia y mito: el origen de los nombres. Oikos-Tau.
- Casas Gómez, M. (1999). Las relaciones léxicas. Niemeyer.
- Castoriadis, C. (1999). *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Editions du Seuil, collection Points-Essais.
- De Fuentes, Á. G. (2000). Los topónimos: sus blasones y trofeos (la toponimia mítica). Real Academia de la Historia.
- Ezquerro, A. M., y Martos García, A. (2018). Etimología popular, toponomástica y paisaje leyendístico. In *El paisaje: percepciones interdisciplinarias desde las humanidades* (pp. 121-132). Comares.
- García de Diego, V. (1958). *Antología de leyendas de la literatura universal*. Estudio preliminar, selección y notas de V. García de Diego, dos vols. Barcelona y Madrid. Editorial Labor.
- García Gallarín, C. (1998). *Los nombres de pila españoles*. Ediciones del Prado.
- García Manga, M^a del C. (2010). *La etimología popular como fenómeno peculiar de motivación del lenguaje*. Tesis doctoral. Universidad de Cádiz.
- Glozman, M. y Montero, A. (2010). Lecturas de nunca acabar: consideraciones sobre la noción de interdiscurso en la obra de Michel Pêcheux. *Cadernos de Letras da UFF*, 12, 75–96.
- Huertas, R. (2006). *Cuentos populares y creatividad (Actividades didácticas y educativas en Primaria)*. Editorial CCS.
- Huertas, R. (2008). *Poesía popular infantil y creatividad*. Editorial CCS.
- Huertas, R. (2023) *Alessandra en el mundo de las hadas*, Ilustraciones Raquel Aparicio. Ed. Tres Hermanas.
- Klarić, L. (2023). *La interculturalidad en el aula de ELE: contenidos históricos y geográficos* (Doctoral dissertation, University of Zagreb. Faculty of Humanities and Social Sciences. Department of Romance languages and literature).
- Kremer, D. (2010). Toponimia de España–Toponomástica en España. *Toponimia en España*. Estado actual y perspectivas de la investigación, *Patronymica Romanica*, 24, 5-29.
- Kremer, D. (2011). Toponimia de España. Toponomástica en España. *Toponimia de España: Estado actual y perspectivas de la investigación*. Ed. M.D. Gordón Peral. Berlín: Walter de Gruyter, 5-31.
- Llorca, C. M. (2016). Hacia una dimensión crítica en la enseñanza de español como lengua extranjera: La Competencia Comunicativa Intercultural Crítica (CCIC). *Revista Española de Lingüística Aplicada/Spanish Journal of Applied Linguistics*. Published under the auspices of the Spanish Association of Applied Linguistics, 29(1), 191-211.
- López Gómez, J. C. (2021). Dioses en la ciudad, dioses en el campo: Epítetos divinos en el litoral mediterráneo de la Tarraconense. *ARYS Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 19, 209-237. <https://doi.org/10.20318/arys.2021.5977>
- Majó, C. C. (2014). Del país de las hadas a las hogueras diabólicas. *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, (4), 111-148.
- Marín, D. (1965). La ambigüedad dramática en "El caballero de Olmedo". *Hispanófila*, (24), 1-11.
- Martos García, A.E. y Núñez Molina, G. (2023). Lecturas ecocríticas del patrimonio: ecologías animadas y sus raíces ancestrales: ecoficciones legendarias y literarias. *Contextos educativos: Revista de educación*, (32), 127-146.
- Martos García, A. y Martos García, A. (2015). Poética del agua en las narraciones tradicionales textos y contextos: texts and contexts. *Literatura y lingüística*, (32), 41-62.
- Martos Núñez, E. y Martos García, A. (2019). Revisitando a Feijoo: las (re) lecturas de las tradiciones y la encrucijada de la educación literaria. *Tejuelo: Didáctica de Lengua y Literatura*, 12(29).

- Matute, A. M. -discurso de ingreso de la autora en la RAE- En el bosque. Defensa de la fantasía. Recurso on line. <http://aragonesasi.com/casal/matute/matute01.htm> [consulta en julio 2007]
- Menéndez Pidal, R. M. (1963). El estado latente en la vida tradicional. *Revista de Occidente*, (2), 129-152.
- Mustard, W. P. (1908). Siren-Mermaid. *Modern Language Notes*, 23(1), 21-24.
- Núñez Ruiz, G., Martos García, A. y Núñez-Molina, G. (2020). Interculturalidad y educación lingüística del alumnado inmigrante de la provincia de Almería: un estudio de caso. *Porta Linguarum Revista Interuniversitaria de Didáctica de las Lenguas Extranjeras*, (34), 209-224.
- Ocampo-González, A., y López-Andrada, C. (2020). Acontecimientos de Lectura: experiencia política y compromiso ético. *Álabe: Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura*, (1) 21.
- Palmer, Í. (2022). Hablar de lo leído: la idoneidad de las tertulias dialógicas. *Álabe: Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura*, (25), 13.
- Pêcheux, M. (1969). *Analyse automatique du discours*. Dunod.
- Pérez de Amézaga Torres, A. (2021). La mitología como recurso para la enseñanza-aprendizaje de lengua y cultura en el aula de ELE: estudio y propuesta didáctica para estudiantes sinohablantes (Doctoral dissertation, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria).
- Pérez Rodríguez, C. P. (2023). La mujer y el agua en las canciones de tradición oral: Un estudio aproximativo de los personajes femeninos relacionados con el agua dulce en la poesía cancioneril hispánica y francesa. In *Eurasia: Vol. 2. Mujer y agua* (pp. 137-153). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Riesco Chueca, P. (2012). Toponimia y oralidad: una relación de influencias cruzadas. *Revista de Folklore*, 366, 55-85.
- Riesco Chueca, P. (2015). Narrativas populares implícitas: la «folktoponimia» en la provincia de León. *Argutorio: revista de la Asociación Cultural «Monte Irago»*, 18(34), 49-57.
- Ruiz Fuentes, I. (2019). La competencia intercultural en el aula de ELE: El docente como puente intercultural entre la primera lengua y la lengua meta. Universidad de Stockholm
- Vax, L. (1981). *Las obras maestras de la literatura fantástica*. Taurus.
- Vega Carpio, F. Lope de (ed. 1991). *El caballero de Olmedo*, ed. Francisco Rico, Cátedra.
- Velasco Maíllo, H. M. (1989). Leyendas y vinculaciones. In *La leyenda: antropología, historia, literatura: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez = La légende: anthropologie, histoire, littérature: actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez: 10-11-XI-1986* (pp. 115-132). Universidad Complutense de Madrid.
- Weinrich, H. (1968). *Estructuras y función de los tiempos en el lenguaje*. Gredos.