



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

¿Endemoniadas o histéricas en las romerías de Santa Orosia?: Análisis de *Los Espirituados* de Carmen de Burgos *Colombine*

Demonic or hysterical in the pilgrimages to Santa Orosia? Analysis of *Los Espirituados* by Carmen de Burgos *Colombine*

Autora

Ester Villalta Gómez

Directora

Dra. M.^a Ángeles Ezama Gil

Facultad de Filosofía y Letras/ Grado en Filología Hispánica

Junio 2020

Resumen: En el presente estudio se realizará un análisis del fenómeno de las endemoniadas en la romería de Santa Orosia de Jaca a través de la novela *Los espirituados*, de la autora española Carmen de Burgos Seguí, también conocida por el seudónimo de *Colombine*. Mediante sus personajes y conflictos haremos una reflexión sobre las creencias religiosas en la sociedad española de finales del XIX y principios del XX y sus consecuencias psicológicas. A la vez, analizaremos la relación entre las posesiones demoníacas y las enfermedades mentales, abordando las opiniones clínicas que acabaron confluyendo en la Histeria.

Palabras clave: Carmen de Burgos, *espirituados*, endemoniados, histeria, neurosis, posesión, demonio, Santa Orosia, romerías.

Abstract: In the present study, an analysis of the phenomenon of the demoniacs in the pilgrimage of Santa Orosia de Jaca will be carried out through the novel *Los espirituados*, by the Spanish author Carmen de Burgos Seguí, also known by the pseudonym *Colombine*. Through its characters and conflicts I will reflect on the religious beliefs in the Spanish society of the end of the XIX century and the beginning of the XX century and its psychological consequences. At the same time, I will analyze the relationship between demonic possessions and mental illness, addressing the clinical opinions that ended up converging in hysteria.

Key words: Carmen de Burgos, *espirituados*, demoniac, hysteria, neurosis, possession, demon, Santa Orosia, pilgrimages.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	2
1. LAS ROMERÍAS DE SANTA OROSIA.	6
1.1. Hagiografía de Orosia e historia del culto.....	6
1.2. El diablo entra en escena. Superstición y paganismo en las romerías de Aragón.....	8
1.3. Literatura en torno al fenómeno. De la hagiografía al artículo de prensa.	12
2. POSESIÓN Y ENFERMEDAD MENTAL.....	14
3. LA OBRA DE CARMEN DE BURGOS.	19
3.1. Colombine en Portugal y sus escritos esotéricos.....	19
3.2. <i>Los espiritizados</i> , una novela contra la superstición.....	23
3.2.1. Conversaciones sobre el diablo y superstición.....	23
3.2.2. Los endemoniados: geografía y casuística	26
3.2.3. Ritual y exorcismos.....	29
3.2.4. Un caso particular: Aurelia	31
CONCLUSIONES	34
BIBLIOGRAFÍA.....	36
ANEXOS.....	40

INTRODUCCIÓN

Carmen de Burgos Seguí (1867-1932), conocida también por su seudónimo *Colombine*, fue una de las personalidades más brillantes de su tiempo. Periodista, escritora, traductora y profesora. Adelantada a su época, fue activista de la causa feminista: luchó por el voto femenino, el divorcio, la abolición de la pena de muerte y la ilegalización de la prostitución.

Tras un matrimonio desgraciado, la almeriense de origen se trasladó con su hija a Madrid en 1901, donde obtuvo una plaza de maestra. Comenzó a colaborar en la prensa convirtiéndose en una pionera del periodismo, pues fue la primera mujer en España en tener una columna de opinión propia en un periódico: el *Diario Universal*. El 1 de enero de 1903 su sección «Lecturas para la mujer», vio por primera vez la luz bajo la firma de *Colombine*.

En este trabajo nos centraremos en la novela *Los espiritutados*, la obra que mejor ilustra su anticlericalismo. Publicada por primera vez en 1923, vio una segunda edición en la revista literaria *Novelas y Cuentos* publicada póstumamente en el mismo año en que falleció (1932). Esta vez, renombrada con el título de *Los endemoniados de Jaca (novela misteriosa)*¹ (Anexo IV).

Esta obra ha sido reeditada en varias ocasiones, para este trabajo usaremos la edición de 2012 de la editorial aragonesa Prames, que retoma su título original.

El objetivo de este TFG es mostrar cómo las instituciones de la Iglesia y la Medicina han perpetuado y justificado la opresión de las mujeres y su inferioridad mental, física y espiritual frente a los hombres.

Los espiritutados es una novela que reflexiona sobre cómo una tradición antiquísima acaba siendo oscurecida por temores supersticiosos. Burgos nos refleja cómo la mirada escéptica alejada de esa cultura nativa, interpreta a los denominados *espiritutados* según el discurso médico de finales del XIX y principios del XX.

A través de esta obra estudiaremos los paralelismos que encontramos entre Religión-posesas y Psiquiatría-histéricas, parejas que se han formado mediante las relaciones de poder entre médico-paciente y sacerdote-endemoniada, y paradójicamente tan frecuentes a mediados del siglo XIX y principios del XX, época en la que vivió Carmen de Burgos.

¹ Este título probablemente no fuera obra de la autora, sino de la editorial que quizás buscaba un título más atractivo para venderla.

Estudiaremos la tradición de las romerías de Santa Orosia en Jaca, telón de fondo de la obra que analizaremos, como ejemplificación de las relaciones de opresión femenina a través de la religión, y de qué manera la ciencia que acabó buscando la explicación de los endemoniamentos masivos, perpetuó la perspectiva patriarcal de este fenómeno social. Adentrándonos en la tradición de Santa Orosia, conseguiremos ahondar en la verdadera cuestión de los endemoniados, presentes en verdad, en muchas partes de la Península y de Europa.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Carmen de Burgos, una de las autoras más prolíficas y polifacéticas de la historia de nuestra literatura, ha sido una figura generalmente olvidada en las investigaciones, a pesar de la fama y el reconocimiento que obtuvo en su época. No es hasta la década de los noventa cuando autoras como Concepción Núñez Rey (1991) y Helena Establier Pérez (1997) la rescatan del olvido en sus tesis. A partir de este momento y sobre todo desde comienzos del siglo XXI, los estudios sobre esta figura literaria empiezan a desplegarse.

Establier señala que desde los años sesenta la crítica comienza a mostrar interés por las escritoras españolas de antes de la guerra; de forma gradual va surgiendo la necesidad de recuperar y de explicar la relación de la mujer del XIX con la literatura de su tiempo (Establier 2000:13). A lo largo de las últimas décadas del XX y en adelante, el interés por las escritoras románticas, así como las autoras finiseculares comienza a propagarse. Es el caso de Carmen de Burgos en relación con la cual, desde su fallecimiento hasta la década de los ochenta, son muy escasos los estudios sobre su producción. Desde ese momento, *Colombine* comienza a salir del olvido.

Novelista, poeta, periodista, escritora de libros de viaje, ensayos, libros de entrevistas, manuales para la mujer, manuales epistolares, traductora... la obra de Carmen de Burgos es polifacética y diversa. Pese a ello la crítica intentando clasificar la obra de Burgos, ha encontrado una pluralidad de matices y géneros que dificultan la tarea. Pese a ello, podemos decir que hay una constante en su actividad: la preocupación por la mujer española y la lucha por mejorar su situación familiar, social y legal (Establier 2000: 19-21). Conferencias, artículos, ensayos y un amplio repertorio de

protagonistas femeninas, que acaban conformando una tipología de mujeres reales de su tiempo, muestran su fijación por sus compañeras de sexo, bien desde la crítica, bien desde la admiración. La intención de Burgos es la emancipación femenina, lo que le lleva a luchar por ella desde sus textos escritos y sus discursos.

Más reciente es la tesis de Esther Daganzo-Cantens publicada bajo el nombre *Carmen de Burgos: educación, viajes y feminismo* (2010), donde estudia la evolución del pensamiento feminista de *Colombine* a través de sus libros de viajes. Es una tesis interesante ya que Carmen de Burgos viaja varias veces por Europa con el objetivo de analizar los sistemas educativos europeos, los cuales eran considerados pioneros. De ello salieron sus tres libros *Por Europa*, *Cartas sin destinatario* y *Peregrinaciones* (con una segunda edición titulada *Mis viajes por Europa*). Estos libros tienen como objeto la renovación de la educación española, un factor esencial para Burgos en la creación de una sociedad más libre y feminista, pues no debemos olvidar que también ejerció de pedagoga.

Concepción Nuñez Rey publicó la obra biográfica más completa sobre nuestra autora, titulada *Carmen de Burgos Colombine en la Edad de Plata de la literatura española* (2005), que ganó el Premio Antonio Domínguez Ortiz de Biografías de 2005. Destacamos también la obra de la que fue editora publicada bajo el título *Carmen de Burgos Colombine hacia la modernidad* (2019), un catálogo de una exposición sobre la autora, donde se da una visión más amplia y heterogénea de la escritora a través de diversos investigadores, puesto que la producción de *Colombine* no debe ser atendida como un “homogéneo inmutable”.

En ella participa Leonardo Romero Tobar con su artículo «Tolerancia en la narrativa esotérica de Carmen de Burgos», autor que ha investigado la visión sobre el espiritismo y la religiosidad de nuestra autora, así como el reflejo en toda su producción, siendo de los pocos investigadores que abordan directamente la obra *Los espiritizados*. Helena Establier, la cual en su artículo «“Nadie me habló de Dios”: Antireligiosidad y progresismo en la narrativa de Carmen de Burgos Seguí» (2002) abordó anteriormente la visión de *Colombine* sobre la religión, el fanatismo y la superchería, profundizando en los relatos breves de esta temática y concluyendo con un análisis de la novela larga más importante sobre esta cuestión: *Los espiritizados*. Pero exceptuando estos dos casos, los estudios relacionados con esta novela, se acaban ciñendo a obras que tratan la producción y la figura de Carmen de Burgos al completo.

Por otro lado, es en los estudios históricos y antropológicos que abarcan las romerías de Santa Orosia donde más referencias a esta novela aparecen, los cuales coinciden en señalar la buena labor que hizo Burgos a la hora de representar el culto a la Santa y la sociedad pirenaica. Además, estos historiadores y antropólogos destacan su labor periodística a la hora de narrar los casos de endemoniados en los alrededores de Jaca (Capítulo XV).

Algunos de los investigadores que han llevado a cabo estudios sobre el culto a Santa Orosia son Enrique Satué Oliván y Ángel Gari Lacruz, nombres de gran relevancia en la investigación sobre religiosidad y folclore en Aragón. Satué en su tesis *Las romerías de Santa Orosia* (1988) hace un recorrido por el origen de la Santa y su culto. Gari, experto en brujería aragonesa, aporta la visión antropológica en sus estudios sobre el tema. En su artículo *Los trabajos de religiosidad popular sobre Aragón desde principios del XX. Estado de la cuestión* (2017) nos muestran la amplísima lista de investigaciones desde el siglo pasado hasta nuestros días sobre la religiosidad aragonesa, el folclore y las tradiciones populares, así como los numerosos congresos y encuentros que se han realizado, siendo a partir de la década de los 90 cuando las investigaciones se duplican. Ello se debe a el interés creciente de los Institutos de Estudios dependientes de las tres Diputaciones Provinciales que facilitan becas para impulsar publicaciones e incrementar sus bibliotecas con fondos especializados sobre la sociedad aragonesa (Gari 2017: 277).

Otros autores importantes en la investigación sobre ritos y tradiciones del territorio aragonés que hayan abordado el culto a Santa Orosia y sus endemoniados son José Antonio Adell y Celedonio García, siendo sus trabajos conjuntos de gran interés al respecto: *Fiestas y Tradiciones en el Altoaragón* (1998); *Brujas, demonios, encantarias y seres mágicos de Aragón* (2001) o *Fiestas y tradiciones aragonesas. El ciclo anual* (2019) entre otros.

Domingo J. Buesa Conde, historiador que prologó la edición de *Los espirituados* de la editorial Prames, es quien más ha investigado sobre la ciudad protagonista de la obra: Jaca. Obras como *Jaca. Historia de una ciudad* (2002), *La Diócesis de Jaca: historia eclesiástica e un territorio* (2016) o *El Monasterio de San Juan de la Peña* (1996), lugar al que Burgos dedicó un capítulo en su novela (cap.XI), resultan

fundamentales para entender la historia de esta ciudad, y por tanto, el culto a Santa Orosia.

En cuanto a la relación entre posesiones demoníacas y enfermedades mentales y nerviosas, la bibliografía es inabarcable, sobre todo cuando se trata de la histeria, puesto que numerosos psicólogos y psiquiatras ya desde el siglo XIX comenzaron a relacionar ambos fenómenos. Por tanto, resultan interesantes tesis doctorales y artículos que tratan de analizar la historia y evolución de este fenómeno abordando esta unión. Además, en este trabajo es imprescindible la obra de Thomas Szasz *La fabricación de la locura* (1974), que precisamente critica la relación poco objetiva entre brujas, endemoniadas y enfermas mentales, así como la de Geoffrey R. Quaipe *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso* (1989). Asimismo, para adentrarnos en la historia de la enfermedad mental en nuestro país, encontramos numerosos estudios y antologías, destacando *Historia de la locura en España* (1994-1996) (vol.I, II y III) de Enrique González Duro y *La gestión de la locura: conocimiento, prácticas y escenarios (España, siglos XIX- XX)* (2008), coordinada por José Martínez, Juan Estévez, Mercedes del Cura y Luis Víctor Blas.

Pero son las romerías de Jaca las que más información nos han aportado al respecto, siendo fundamental Julio Caro Baroja, experto en la brujería de nuestro país, el ya renombrado Ángel Gari Lacruz, así como Beatriz Moncó Rebollo, quien en su obra *Mujer y demonio, una pareja barroca* (1989) investiga casos de posesiones conventuales colectivas. Mención especial requiere Carmelo Lisón Tolosana, reputado autor que ha publicado numerosas obras sobre brujería, estructura social, antropología y simbolismo cultural en la sociedad española. En su estudio *La España mental* (1990), publicada en dos volúmenes (*Demonios y exorcismos en los siglos de Oro* y *Endemoniados en Galicia hoy*), nos sitúa en la tradición e historia de los exorcismos y los demonios hasta los Siglos de Oro, para pasar a analizar las creencias y conductas de la sociedad gallega y los romeros de Nuestra Señora de O Corpiño (Pontevedra), que son un perfecto paralelo con las romerías de endemoniados de Santa Orosia.

1. LAS ROMERÍAS DE SANTA OROSIA.

1.1. Hagiografía de Orosia e historia del culto.

La de Santa Orosia es una festividad que se celebra en diversos lugares de Aragón, pero es la romería de Jaca, ciudad de la que es patrona, y la de Yebra de Basa, las más importantes en su culto. Celebradas el 24 de junio en Yebra y el 25 en Jaca.

La historia y el origen del culto de la Santa radica en una princesa de Bohemia que viajó a los Pirineos para casarse con un rey aragonés en el siglo IX. Ella y su cortejo fueron interceptados por un caudillo musulmán llamado Mohamed Aben Lupo (aunque existen variaciones en cuanto a este nombre) que quería secuestrarla para que se casara con el califa cordobés y así reconciliarse con el poder. Tras la negativa de Orosia de convertirse al Islam, se sucede su martirio, en el que separan cabeza y extremidades de su cuerpo. Dos siglos después, un ángel se aparece a un pastor indicándole el lugar de los restos de la Santa y le ordena que traslade la cabeza a Yebra y el cuerpo a Jaca. Los hagiógrafos de Santa Orosia mencionados por Enrique Satué en su estudio *Las romerías de Santa Orosia* (1988) sitúan esta aparición el 25 de junio de 1072². Aunque existen otras versiones de la historia y el martirio, parece que esta es la versión más extendida entre los romeros y la tradición. Burgos en el capítulo V nos refleja esencialmente la misma historia, con alguna sutil variación, mostrándonos que la conocía:

No había nacido la Santa en Aragón ni en España. Había nacido en Bohemia, en la ciudad de Praga, allá en el siglo IX [...] fué el Papa Adriano II el que dispuso se casara con el príncipe de Aragón don Fortún Garcés [...] El jefe Aben Lupo, se prendó de la hermosura de la joven, y en lugar de enviársela a Muza, o a Mahomed de Córdoba, quiso hacerla su esposa.[...] Fue tan cruel el enamorado moro, que mandó que le cortasen los brazos, los pies y la cabeza y esparcieran los miembros, para servir de pasto a las fieras; pero los ángeles los enterraron piadosamente, por orden divina (Burgos 2012: 66-67).

El nombre de Orosia deriva de *Aureca* o del latino *Eurosia*, que significa "Buena rosa" o "Rocío que fertiliza la tierra". A la Santa se le atribuyen milagros muy diversos, destacando sobre todo el poder contra pestes, plagas y sequías, además de que los estériles le rogaban para poder engendrar hijos, siendo protectora en partos peligrosos. También se creía que tenía poderes curativos para enfermos de todas clases (Adell y García 2003: 73), sobre todo para los *espirituados* (término sinónimo de *endemoniados*

² Estos son Orencio Bergua (XVII), Salvador Alberto Alavés y la Sala (XVIII), Roque Alberto Faci (XVIII), Fray Ramón de Huesca "Padre Huesca" (XVIII), Bernardo Larrosa y Marcelino Lopéz (XIX) y Juan Francisco Aznárez López (XX) (Satué 1988: 27). Aunque hemos de destacar la labor de otros hagiógrafos de Santa Orosia como Fernando Basurto (XVI), Bartolomé Palau (XVI), Vicencio Blasco de Lanuza (XVI-XVII), Martín de la Cruz y Pedro de Santiago (XVII).

que se usaba en el habla coloquial de Aragón), personas que padecían de daños provocados por demonios o espíritus malignos que acudían a las romerías celebradas en su honor para que la Santa los librara de ellos.

A pesar del gran número de romeros que acudían por estas “dolencias”, los hagiógrafos de la Santa omiten o soslayan este asunto en sus obras. Y aunque es muy posible que la curación de endemoniados por parte de la patrona de Jaca sea muy antigua, no es hasta fines del XIX cuando “ya en puertas de desaparecer el fenómeno, se airea por articulistas que ven en él un halito exótico o romántico”³ (Satué 1988: 59).

Periodistas, médicos y antropólogos cada vez se fijaban más en la Romería, siendo Carmen de Burgos, una de ellas. Pero es destacable la labor de los fotógrafos, pues si miles de palabras se han vertido describiendo el fenómeno, los registros fotográficos de este tipo de romerías reflejan a la perfección lo que la lengua trataba de mostrar. Uno de ellos es Alardo Prats y las fotografías publicadas en su libro sobre los endemoniados de la Balma⁴. Y, sobre todo, las instantáneas del fotógrafo jacetano Francisco de las Heras⁵, tomadas en 1910 el día de la romería de Santa Orosia (Anexo D).

Poco a poco el fenómeno de los endemoniados se fue convirtiendo en el protagonista de la festividad. Los exorcismos públicos que se realizaban durante la festividad suponían un acto que propagaba e intensificaba el miedo a las posesiones, y con ello, aumentaba el número de víctimas de los demonios año tras año. Estas víctimas en su mayoría eran mujeres, por lo que es más que frecuente encontrarnos el término *endemoniadas* o *espirituadas*, en lugar del masculino genérico. Pero la procesión de Santa Orosia no solo implicaba la romería del 25 de junio, el ceremonial conllevaba el encierro de “posesos” en las capillas de la catedral en la víspera, donde se les ataban los dedos fuertemente con nudos; el número de nudos correspondía a el número de diablos metidos en el cuerpo. Si al día siguiente se habían liberado de las ataduras, significaba

³ Fernando González, J. «Preocupaciones populares. Artículo II». *Los Lunes de El Imparcial*. 13 de mayo de 1878. p. 1; Ido del Sagrario, J. «La procesión de endemoniados en Jaca». *Nuevo Mundo*. 14 julio 1910. p. 6; González Fiol, E. «Supersticiones aragonesas. Los “espirituados de Jaca”». *La Esfera*. 7 de agosto de 1915. pp. 27-28; Miquel, P. «La España negra. Los endemoniados de Jaca»» *El País*, 15 Julio 1910.... entre otros.

⁴Alardo Prats y Beltrán, *Tres días con los endemoniados: La España desconocida y tenebrosa*, Madrid Editorial Altafulla, 1999.

⁵ Existe una antología de fotografías de Francisco de las Heras, titulada *De las Heras. Una mirada al Pirineo 1910-1945* (2000), Jaca, Editorial Pirineum.

que los diablos les habían dejado en paz. Si no era así, el día de Santa Orosia el sacerdote procedía a practicar los exorcismos pronunciando algunas oraciones y rociando con el hisopo mojado con agua bendita todo el cuerpo del endemoniado (Adell y García 2003: 75-77).

Ángel Gari en sus diversos artículos y estudios ha señalado que ciertos sucesos relacionados con posesiones colectivas han sido esenciales para que estas creencias se afianzaran en el territorio aragonés. Este es el caso del valle de Tena, donde entre los años 1637 y 1643, 62 mujeres sufrieron una posesión demoníaca colectiva; el caso del pueblo de Luna, en el que 30 mujeres sufrieron un contagio de posesión entre 1640 y 1644, y en Gelsa, una década después. A pesar de la importancia que se dio a las posesiones en las montañas de Jaca, el Tribunal del Santo Oficio de Zaragoza solo intervino en este caso de Luna en 1645 y en el de Gelsa en 1656 (Gari 2007: 204-205).

Estos sucesos, y los que continuaron después, acaban conformando una historiografía muy amplia en el territorio aragonés sobre brujería y posesiones demoníacas, que consiguieron que la presencia del demonio en el norte de Aragón se consolidara fuertemente. Por lo menos hasta 1947 en Jaca y 1962 en Yebra, cuando se suspende la presencia de endemoniadas en los actos religiosos.

1.2. El diablo entra en escena. Superstición y paganismo en las romerías de Aragón

Hay un aspecto que también se ha señalado a la hora de estudiar el fuerte culto a la Santa en las montañas y su poder contra los demonios: el paganismo. Satué ha indicado que la dualidad persistente entre la lucha de Dios y el demonio que trata de dominar a los feligreses tiene cierto carácter pagano, así como la romería de Santa Orosia propiamente:

La correlación entre antiguos ritos paganos y cristianización sustitutiva se hace tangible en el estudio realizado sobre cincuenta y tres romerías del Viejo Aragón: analizando su distribución anual, se observa que el 89% de ellas se efectuaban desde los meses de abril a septiembre; matizando más, entre mayo y junio se acudía al 60%.[...] En general se puede decir que las romerías se agrupaban en torno al solsticio de verano, época propicia para las fiestas campestres por la climatología aunque no tanto por la laboriosidad del momento, aspecto que avala el ancestral eco pagano (Satué 1988: 54).

Satué en su obra *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo* (1991) manifiesta que el cristianismo utilizó ciertos aspectos de las religiones anteriores, muy presentes en el pueblo, para consolidarse, bien implantando rituales o festividades en fechas simbólicas para las tradiciones paganas, bien uniendo ciertos ritos con ritos cristianos. La Iglesia encontró en el culto popular a la Naturaleza una forma de potenciar su imposición, y en vez de suprimirlo, lo utilizó y se sirvió de los santos y de la Virgen para absorberlo:

Cada vez parece ser más generalizada la opinión de que gran número de los santuarios cristianos surgieron como superposición a cultos paganos que se practicaban en el mismo lugar. Este parecer intuitivo con frecuencia por los etnólogos queda probado documentalmente en muchos casos por los arqueólogos (Satué 1991: 89).

Además, el Dr. J. Reig Gascó encontró relaciones entre la festividad de Santa Orosia y los endemoniados y las fiestas de la antigüedad dedicadas al dios Sol. Asimismo, veía paralelismo entre el culto a Venus y a Príapo y las peticiones a Santa Orosia para que concediese hijos a las estériles y vinculaba aspectos de las fiestas "Lupercales" con los endemoniados en el acto de los exorcismos (Adell y Celonio 2003: 74). Este sedimento pagano en la sociedad jaquesa debía ser tal, que *Colombine* acertó en señalarlo en la obra, pues no duda en afirmar que la Pascua (iniciada en el primer plenilunio después del equinoccio de primavera) era en realidad "la vuelta del Sol":

-En el fondo -decía Don Antonio- no somos más que adoradores del Sol, de los campos verdes, de la alegría de la primavera. El sol es el eterno vivificador del mundo, que se consume lentamente en su continuo arder.

[...] Toda la ciudad parecía retoñar como las plantas [...] Se mezclaba a esto algo de paganismo. Se preparaban para las fiestas con rezos y adoraciones nocturnas, y no era raro salir una procesión al rayar el alba e ir a bendecir las espigas de la nueva cosecha o con otro fin piadoso (Burgos 2012:109).

Los cultos paganos supusieron un sustrato para la religión católica, y en el caso de la religión de montaña, estas relaciones fueron más evidentes. La figura de Dios era entendida como algo complejo y temido, vinculado más a la institución eclesial intelectual, que al pueblo, que se sentía más cercano a los santos y la Virgen pertenecientes al mundo familiar y terrenal: "la interrelación del montañés con el santo - tangible e inmediato- era tan fuerte, que relegaba a un segundo plano la relación con un dios más lejano y abstracto" (Satué 1993:78-79).

Dios era el juez omnipresente y omnisciente al que se debía temer por ser la máxima autoridad del dogma. El respeto por esta figura era fanático y temeroso, pues la admiración y el amor de los feligreses lo recibían los Santos.

El demonio también se situaba en un plano más material, siendo un personaje tan familiar para el montañés como los santos. Por lo que el miedo al demonio estaba más presente en la religiosidad montañesa que la bienaventuranza de Dios. Esta pervivencia de lo demoníaco en la sociedad española del norte culminaba en las espirituadas, ya que la mayoría de las posesiones eran femeninas: “Pudiendo entrar el Diablo lo mismo en mujeres que en hombres, son ellas las más débiles, las que ofrecen mayor número de posesas” (Burgos 2012: 199).

Son muy numerosas las romerías que tienen como finalidad la liberación de demonios de los cuerpos de los feligreses; los aragoneses endemoniados además de a Jaca y Yebra de Basa, acudían a los santuarios del Alto Aragón de San Úrbez, Santa Elena o San Román de Ponzano entre otros. En la provincia de Zaragoza los “posesos” visitaban al Cristo de Calatorao, a la Virgen del Pilar o participaban en la procesión de los Corporales de Daroca. Y también acudían a la Virgen de la Balma en Zurita, en el Maestrazgo castellonense (Adell y García 2003: 67-68).

Hay que señalar un factor interesante a todo el culto y desarrollo de las romerías, concretamente las de Santa Orosia, y es la identidad del montañés como arquetipo ligado a sus tradiciones y santos. El sentimiento de propiedad del montañés para con su Santa ha sido muy señalado por los estudiosos de esta tradición, así como lo hace Carmen de Burgos en su novela: “Su condición de montañeses los aproximaba más a la Santa. La trataban con más familiaridad: de tú. Eran como parientes o allegados” (Burgos 2012: 178).

Nos situamos en una sociedad encerrada sobre sí misma donde predominaba la endogamia, lo que conllevaba un alto porcentaje de deficiencias congénitas que rara vez se sabían clasificar adecuadamente (Satué 1988: 67). Además, la sociedad española tradicional era mucho más represiva con las mujeres, produciendo que los desajustes psíquicos en el género femenino fueran mucho más abundantes que en el masculino. Ambas situaciones, desarrolladas en la sociedad pirenaica oscurantista, conllevaron una afloración de endemoniados irremediable. Al fin y al cabo, los montañeses eran personas educadas en una cultura y sociedad muy concretas:

Estas gentes habían crecido en un ambiente en que todo se atribuía a "posiciones del diablo". Aleccionadas en esta idea o creencia, vivían preocupadas por la presencia de espíritus malignos que se introducían en el cuerpo. [...] volviéndose algunos de ellos maniáticos y melancólicos producto todo ello de alimentar en sus oscuras imaginaciones la existencia de fúnebres objetos y tétricas imágenes (Adell y García 2003: 76-77).

El temor al demonio y su capacidad de introducirse en los cuerpos crecía a la par de la creencia en las brujas, personajes que podían ser artífices del endemoniamiento a un buen cristiano. Las brujas siempre muy presentes no solo en el folclore pirenaico, sino en el de toda España. Generalmente eran identificadas con ancianas, y junto con las endemoniadas, han sido otras de las grandes víctimas de la misoginia. *Colombine* nos narra en la obra el caso de la Bruja del Incostal (cap. XII), una mujer inocente a la que "mozos del pueblo ebrios" despeñaron porque: "Todo lo malo que sucedía se le achacaba a la bruja del Incostal. Se relacionaban todas las desgracias con alguna de sus apariciones. Las gentes corrían huyendo al verla" (Burgos 2012:134). Y aunque nadie la había visto hacer nada malo, el crimen se sucede, mostrándonos con este pasaje las atrocidades que la superstición y la ignorancia conllevan.

Según la obra del abate Bergier de 1788, canónigo de París, citado por José Luis Amorós en *Brujas, médicos y el Santo Oficio* (1990), *demoníaco* sería definido como:

Hombre de quien se apoderó el demonio y que obliga a cometer algunas acciones, y le atormenta. Se distinguen el poseso y obseso: la posesión es por la que el demonio obra en lo interior de la persona que posee; la obsesión es por la que obra en el demoníaco solamente en el exterior. Los posesos se llaman también energúmenos, es decir, agitados en lo interior (Bergier, *Diccionario Enciclopédico de Teología* en Amorós 1990: 91).

Los demonios tenían dos formas de actuar. Los obsesos, atormentados en aspectos externos como cortes, moraduras, sarpullidos o marcas extrañas, y los posesos, endemoniados, espiritados o espirituados, sinónimos de energúmenos y demoníacos, eran los que el demonio dominaba por completo en cuerpo y mente, por tanto, para librarse de él había que ejecutar un exorcismo:

Exorcismo. Conjunción u oración a Dios y mandato que se hace al demonio de que salga del cuerpo de los posesos: muchas veces se usa solamente para preservarnos del peligro. Ordinariamente estas dos palabras, exorcismo y conjuro o conjuración se tienen por sinónimas, pero el conjuro sólo se reduce a la fórmula con que se manda salir al demonio, y el exorcismo consiste en la ceremonia entera (Amorós 1990: 91).

El ceremonial por el que se realiza el exorcismo viene dictaminado por el *Ritual Romano*, manual de exorcistas de la Iglesia católica que describía las pruebas para

reconocer un caso de posesión. La propia Carmen de Burgos cita las pautas en *Los espiritizados*:

-La iglesia acepta que existen endemoniados, es verdad, pero establece, queriendo poner coto al abuso, señales para conocerlos. Estas, especificadas en el *Ritual Romano*, son sólo las tres siguientes: Hablar idioma ignoto, y no con una, sino con muchas palabras [...]; manifestar cosas verdaderamente ocultas o distantes y mostrar fuerzas superiores a las naturales (Burgos 2012: 199).

Aunque parece que estas eran las premisas para descartar la superchería o enfermedad y confirmar la posesión, en las romerías de energúmenos rara vez se analizaban los casos.

1.3. Literatura en torno al fenómeno. De la hagiografía al artículo de prensa.

Como hemos comentado, la literatura hagiográfica sobre la Santa tiene siglos de historia; dentro de ella destacaremos la obra de Tirso de Molina *La joya de las montañas*, que, aunque es una pieza teatral, trata sobre la llegada de Orosia al territorio aragonés, teniendo un argumento muy acorde con la leyenda tradicional más extendida.

Por otro lado, existen una serie de oraciones a la Santa que los montañeses recitaban casi de memoria conservadas en el *Novenario* del licenciado Orencio Bergua, rector de la Parroquia de Yebra en 1677, que a partir del XVIII formó parte del ideario del devoto montañés. Los *Gozos* que forman parte del *Novenario*, han sido reflejados por Carmen de Burgos en su obra, donde podemos pensar que los versiona más que los transcribe, si los comparamos con los originales de Bergua. Ambas composiciones comparten un estribillo semejante y tienen la misma versificación, siendo versos octosílabos que forman estrofas de rima abbaac, a los que se les añade el estribillo en dc: “Orosia, tus montañeses/ confían en tu protección” (Burgos 2012: 177-178) y “Orosia, los montañeses/ Fían de tu protección” (Satué 1988: 108-109)⁶.

Hay también un pequeño cuento del autor *Silvio Kossti*, seudónimo de Manuel Bescós Almudévar, un periodista y político originario de Huesca que tuvo poca

⁶ Satué extrae los Gozos de Orencio Bergua de su *Espiritual Novenario a la gloriosa reyna virgen, y mártir Santa Orosia, insigne patrona de las montañas de Jaca*, Zaragoza, 1726, pp.27-31. Fue reimpresso en Jaca en 1980 por la Real Cofradía de Santa Orosia de Jaca.

producción literaria, pero que nos brinda un relato donde se refleja una lectura científica del fenómeno titulado *Los espirituados de Santa Orosia*⁷.

El relato discurre bajo la mirada de dos médicos, el doctor Montes y el señor Kossti. Ambos personajes acuden a la romería y descubren “un cuadro único de visión macabra, reclamando el pincel de un Goya” (Kossti 1996: 148). En la obra, Bescós no duda en citar a Pierre Janet y su obra *Les Nevroses y Obsessiones et psychastenie* y relacionar sus teorías con el “dantesco aquelarre” que presencian los doctores. El resto del relato consiste en analizar a una endemoniada que se encuentra en una posada a la que diagnostican como un “caso típico de histerismo” que acaba conllevando un desdoblamiento de la personalidad, de acuerdo con las teorías de Janet. Kossti atribuye estas dolencias a etiologías orgánicas relacionadas con el deterioro cerebral, postura dominante hasta casi la llegada de Freud, aunque Pinel y Esquirol ya comenzaron a plantear puntos de análisis alejados del cerebro como origen⁸. Este cuento, así como el resto de la breve producción literaria de Bescós, no han tenido un gran impacto en la crítica, salvándose solo del olvido cuando se habla de Santa Orosia y sus romerías, sin embargo, muestra a la perfección el clima de crisis finisecular sobre los discursos médicos y su reflejo en la literatura, y así como hace Burgos con su novela, donde no duda en usar palabras como “histéricas, neuróticas o epilépticos”, mostrándonos la ligazón generalizada entre cuestiones demoníacas y enfermedades mentales.

Pero las romerías de endemoniados no se quedaron en la literatura solamente, llegaron a la prensa desde el primer tercio del XIX. Tratando de remontarnos en el tiempo, encontramos una publicación anónima del 5 de Julio de 1836 en *El Español* (Madrid) que ya da noticia de este culto fanatizado, afirmando que “la superstición ha causado al género humano más males y más guerras que ninguna otra cosa en el mundo”. Cuarenta años después, seguimos encontrando en la prensa referencias a las romerías. José Fernando González publica el 13 de mayo de 1878 en *Los Lunes de El Imparcial* un artículo criticando estas manifestaciones que van en contra de toda sociedad ilustrada. Introduciéndonos ya en el XX, en 1910, José Ido del Sagrario publica en *Nuevo Mundo* el 26 de junio un artículo más tolerante con esta festividad,

⁷ El cuento de *Silvio Kossti* se editó por vez primera en *Cuentistas aragoneses en prosa*, ed. de José García Mercadal, Madrid, Victoriano Suárez, 1910. Una antología más actual donde aparece es en *Cuentos aragoneses*, ed. de José Luis Acín Fanlo y José Luis Melero Rivas, Barcelona, José J. de Olañeta 1996.

⁸ En el siglo XIX nacen la psicología y la psiquiatría, escindiéndose de la neurología, rama de la medicina que acaparaba el estudio de la mente humana, pero que lo hacía desde una perspectiva fisiológica y anatómica.

usando expresiones como “pintoresco espectáculo”, lo que le atraerá las duras críticas de Fray Gerundio en *El Pueblo*, casi un mes después (21 de julio): “Este espectáculo, que *Nuevo Mundo* llama pintoresco, es sencillamente una vergüenza y una ignominia, siendo incomprensible que las autoridades militares y los jueces autoricen con su presencia este aquelarre demoniaco del siglo XIII” (Fray Gerundio 1910)⁹.

Años después, Enrique González Fiol, periodista y escritor, entrevistó a Antolín López Peláez, obispo de Jaca durante su visita a las romerías de Santa Orosia, narrando lo que presenció en los ritos. La entrevista fue publicada el 7 de agosto de 1915 en *La Esfera*, revista en la que coincidió como colaborador con Carmen de Burgos, años antes de que *Colombine* viajara a Jaca. Quizás este contacto supusiera sus primeras informaciones sobre el fenómeno. Más tarde, esta y otras entrevistas que hizo a personalidades importantes (como su camarada Burgos) fueron publicadas en un libro titulado *Domadores del éxito* (1915).

Javier Barreiro apunta que menciones sobre las romerías más próximas a nuestro siglo aparecen en un relato de Ramón Acín en «Los cuadernos de Fray Servando» en *Manual de héroes* (1989), así como en Sender, que menciona el tema de los espirituados en *Monte Odina* (1980), donde el escritor afirma que todavía se llevaban posesos para que la Santa los curara (Barreiro 2012).

Las romerías y exorcismos que seguían en pleno auge durante el XIX y el XX en España contrastaban con el resto de Europa, donde se empezaban a sustituir por estancias en los sanatorios. Con ello vamos a estudiar, cómo las figuras del exorcista y la endemoniada se sustituyen por las del doctor y la paciente mental, construyendo nuevas instituciones en algunos casos tan patriarcales y opresivas como la religión tradicional.

2. POSESIÓN Y ENFERMEDAD MENTAL

Variadas y diversas explicaciones se han dado al fenómeno de las endemoniadas, sustentándose sobre todo en la creencia en posibles enfermedades detrás, algunas veces, orgánicas, otras veces psíquicas. Sin embargo, en otras ocasiones se ha analizado desde

⁹ El Padre Isla escribió en 1758 *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas*. En la obra hay una extensa descripción del culto y la devoción de Santa Orosia en la diócesis de Jaca, lo que lleva a pensar que este seudónimo está inspirado en esta obra.

el marco social como un efecto o consecuencia de las relaciones de opresión, sobre todo de género. Las mujeres poseídas por el diablo, así como las brujas, han ocupado una parte importante en el estudio y desarrollo de las enfermedades mentales, y en ambos casos sin desprenderse de la perspectiva sexista subyacente en los estudios y teorías. No se logró entender el problema de género que habitaba en esta cuestión hasta la llegada del movimiento antipsiquiatría, con David Cooper y Thomas Szasz¹⁰, y de la revisión feminista del psicoanálisis, llevada a cabo por autoras como Phyllis Chesler, Elaine Showalter, Luce Irigaray o Pilar Errázuriz.

En la discusión científica en torno a esta enfermedad aparecieron términos como esquizofrenia, trastorno de personalidad múltiple o trastorno de identidad disociativo, epilepsia, neurosis, nerviosismo... como el quid de las posesiones demoníacas; de todas ellas, es la histeria (o el histerismo¹¹), la que parece alzarse como ganadora desde mediados del XIX hasta su desaparición en el DSM-II¹² como motivo verdadero del alma poseída demoníacamente. Y es que aparece una nueva realidad en la época moderna: la continua lucha de la razón por suprimir la religión, que comienza a tener nuevas armas como una medicina más avanzada y el inicio de la psiquiatría como ciencia en el XIX, lleva a resituar a la mujer en la sociedad, en palabras de Eduardo Muñoz Sereño:

El salto de la razón emprendido por la modernidad y la psiquiatría del siglo XIX, es un salto en donde la mujer adquiere un protagonismo silencioso como objeto de estudio, es la hora en que deje de ser la bruja, la poseída o la pecadora, con la caída del meta-relato religioso en la medicina es necesario renombrar a la mujer, darle una nueva ubicación en la escala de representaciones, y para eso fue necesario echar mano a la ciencia. En este sentido la mujer bruja se convirtió en criminal, la endemoniada se convirtió en histérica y la pecadora pasó a ser degenerada (Muñoz 2012: 32).

En la mayoría de los casos, estudiosos de la brujería en España han coincidido en señalar la histeria como posible causa de las manifestaciones que se creían sobrenaturales. Tanto Ángel Gari Lacruz en Aragón, como Carmelo Lisón Tolosana en Galicia, incluso Julio Caro Baroja en sus estudios antropológicos sobre brujería y posesión, acaban mencionando este término. Sin embargo, Baroja en su obra *Las brujas*

¹⁰ Aunque Szasz ha sido reconocido por los integrantes de la antipsiquiatría como un pilar esencial para el desarrollo de este movimiento, no se considera a sí mismo parte de él.

¹¹ El histerismo es una forma de nombrar a la histeria cuando esta pasó a considerarse un tipo de neurosis. Por tanto, los histéricos eran enfermos de histerismo o de histeria, según quien usara el término (Segura Mongía 2004: 170).

¹² El DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders), es como se conoce al MDE (Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales). Es un sistema de clasificación de los trastornos mentales editado por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría. La edición II data del 1968, la más actual es la edición V, de 2013.

y *su mundo* (2015), nos menciona la facilidad con la que algunos psiquiatras hablaban y usaban a las brujas y las endemoniadas anteriores para explicar fenómenos mentales cuya existencia querían demostrar, advirtiéndonos a su vez, de este error:

Un médico como Richet¹³ no vacilaba en establecer una comparación estrecha entre las enfermas que estudiaba Charcot en La Salpêtrière aquejadas de «histerismo» y las «demoníacas de tiempos pasados». [...] Los psiquiatras de fines del siglo XIX y comienzos del XX están en el polo opuesto que los teólogos. Pero hay que advertir que también manejaron los libros antiguos con demasiada soltura y que asimismo adolecen a veces de poco escrupulosos en la crítica de las fuentes documentales (Caro Baroja 2015: 356).

Desde fines del XIX, la histeria, actualmente descatalogada, fue la enfermedad que dominó el interés de los especialistas desde el nacimiento de la psiquiatría y la psicología. Carlos Cruz y Mariela Rodríguez, en su artículo *La histeria clásica y moderna: una visión sinóptica* (Parte I y II) (2017) trazan un recorrido por su historia y evolución. Destacan que los modelos utilizados para conceptualizar la histeria han sido orgánicos, demonológicos, neurológicos y sociocomunicativos a lo largo de la historia (Cruz y Rodríguez 2017: 113).

La primera vez que aparece en escritos médicos es en Egipto, casi dos mil años antes de nuestra era, pero fue Hipócrates (460-377 a.C) quien comienza a conceptualizarla, considerándola una enfermedad uterina, ya que “hyster” del griego significaba útero. Galeno (129-200 a.C) también concebía la histeria como una enfermedad del útero causada por la privación de relaciones heterosexuales, pero añadió que la histeria tenía carácter hereditario y que también existía su versión masculina, causada por la retención de semen por culpa de la abstinencia sexual. En este caso se solía usar la palabra hipocondría (Cruz y Rodríguez 2017: 115).

Con la llegada de la Edad Media y la doctrina cristiana como dogma dominante en Europa, todos los comportamientos que no se entendían se relacionaron con el demonio. El diagnóstico demonológico convive desde ese momento con la teoría de los humores hipocráticos y las perspectivas galénicas clásicas:

Los tratados médicos contribuyeron, junto a los filosóficos y filológicos, a demostrar la imperfección de la mujer, fomentando la misoginia y sosteniendo argumentos «científicos» a la inferioridad femenina[...] Mientras que el hombre era seco y caliente, la mujer se definía en términos de frialdad, humedad, oscuridad y debilidad [...] Es más, según los conocimientos de la medicina clásica, el carácter de la mujer y su estado general estaban condicionados por el útero (Martínez-Burgos 2004: 213).

¹³ Charles Robert Richet (1850 - 1935) médico y fisiólogo francés galardonado con el premio Nobel de Fisiología y Medicina en 1913.

Lo combinación entre la naturaleza “húmeda” de la mujer y la interpretación de ciertos comportamientos como signo de brujería o posesión demoníaca, configuran una visión sexista de la mujer como ser débil y maligno.

Desde mediados del siglo XVII, y aun conviviendo con los modelos demonológicos, a las teorías médicas sobre la histeria donde había dominado la perspectiva organicista, se le suman las que proponen causas afectivas, morales o emocionales en la histeria (Cruz y Rodríguez 2017: 116). En España, incluso en el ámbito religioso, voces críticas con el diagnóstico demonológico inauguran el nuevo siglo. El P. Benito Feijoo (1676-1764), teólogo de la iniciada ilustración española, se aventura a establecer diferencias entre enfermos y posesos, y más bien, sobre “energúmenos fingidos” señalando que fingirse endemoniado era una forma de cometer actos impíos quedando impune, pues las verdaderas posesiones (que por supuesto al ser religioso no niega) son muy pocos frecuentes y muy extrañas en la realidad según el canónigo¹⁴.

Philippe Pinel (1745-1826) el padre de la psiquiatría moderna, planteó que el origen de los trastornos del ánimo estaba en la percepción y las sensaciones, y con ello inaugura la era de las causas morales (fanatismos religiosos, desilusiones intensas, amores apasionados...).

Pinel, formó parte del complejo engranaje por el que se acaban desarrollando las opiniones clínicas que desbancan el “diagnóstico demonológico” en cuanto a las enfermedades de los endemoniados. El desarrollo de esta concepción se debe a una especie de “genealogía” de alumnos-maestros (incluso médico-jefes) de La Salpêtrière, un hospital de París que se convirtió en una de las escuelas psiquiátricas más importantes a partir del XIX. Estos fueron los responsables directos, dentro del campo médico, de la clasificación de las brujas y endemoniadas como pacientes mentales. Estamos hablando de los famosos psiquiatras franceses Pinel, Esquirol y Charcot, a los que después se sumaría el austriaco Freud, alumno de Charcot.

¹⁴ En el *Teatro Crítico Universal* encontramos varios textos al respecto como el discurso cuarto del tomo III *Duendes y espíritus familiares* o el discurso sexto del tomo VIII *Demoníacos*. (<http://www.filosofia.org/bjf/bjft000.htm>). Así como en *Cartas eruditas y curiosas*, la carta X del tomo III titulada *Sobre los nuevos exorcismos* (<http://www.filosofia.org/bjf/bjfc000.htm>).

Jean- Martin Charcot (1825-1893) consideró la histeria un tipo de neurosis, pero introdujo la hipnosis y la sugestión¹⁵ en el tratamiento. Sus técnicas eran estudiadas y mostradas a sus alumnos en las sesiones o lecciones de los martes en el hospital de París de la Salpêtrière (Anexo II). Charcot identificó las manifestaciones de la histeria en los retratos de posesiones diabólicas y de éxtasis de las producciones artísticas anteriores a su tiempo (Anexo III) y se sirvió de las actas de los juicios por brujería y posesión para mostrar las manifestaciones de neurosis.

Sigmund Freud afirmaba en sus teorías que los demonios venían de deseos socialmente juzgados derivados de impulsos que habían sido repudiados y reprimidos. Estos impulsos reprimidos sumados a las férreas creencias del individuo producían la supuesta posesión, de esta manera, consideró que las posesiones demoníacas de la Edad Media eran casos de histeria (Szasz 1974: 86-87).

Pero no debe confundirnos que personalidades de renombre cayeran en la falacia que equiparaba enferma mental con bruja/poseída. Thomas Szasz afirmaba que si bien es muy probable que todas las personas azotadas por una enfermedad mental fueran interpretadas como poseídas, obsesas, hechiceras o brujas, no todas las exorcizadas o juzgadas de brujería lo serían. Según su análisis, el psiquiatra utilizaba el mismo método para determinar la enfermedad que el inquisidor la brujería: “cada uno de ellos proclama que su sujeto sufre la temida enfermedad y utiliza su autoridad y poder para transformar su juicio en realidad social” (Szasz 1975: 90).

Aunque había casos masculinos, era el género femenino el que más veces recibía estos “diagnósticos demonológicos”, indicándonos la importancia del género tanto para ser acusada de bruja, como para someterse a un exorcismo o ser diagnosticada como neurótica o histérica

Por otro lado, Joseph Babinski, situaba en un primer plano la importancia de la sugestión a la hora de hablar de la adaptación de los síntomas histéricos a las circunstancias sociales y culturales. Los síntomas podían ser suscitados o abolidos por la sugestión, viniera de la mano de un médico, de un familiar, o de un exorcista (Gari Lacruz 2007: 215).

¹⁵ La sugestión es la idea inculcada por otro y metida en la mente del sujeto hipnotizado sin que pueda discernirla de los propios pensamientos.

Cabe señalar que no hay una unificación del concepto, síntomas, etiología e historia de la histeria. La preponderante ha sido la de Freud, el cual ponía en relieve los traumas sexuales infantiles y la sexualidad en conjunto como origen de la enfermedad mental. En el ideario freudiano:

La cuestión de la sexualidad, considerada una determinante fundamental de la actividad humana, pasa a constituir un factor central en la etiología de la neurosis y de lo que en la época se consideraba la enfermedad mental por excelencia: la histeria. Es durante el siglo XIX que sexualidad y enfermedad mental se desarrollan en interconexión (Errázuriz 2012: 16-18).

Para terminar con esta cuestión citaré un trabajo del Dr. César Juarros y Ortega (1879-1942), psiquiatra que fue uno de los introductores, divulgadores y practicantes del psicoanálisis en España; el cual, compartía ideales republicanos similares a Carmen de Burgos, con la que participó en varios actos a favor del divorcio y por la supresión de la trata de blancas. Juarros apuntaba siguiendo a Freud, el trauma sexual en la etiología del histerismo. Juarros aborda la teoría de la neurosis y establece su relación con un deseo sexual insatisfecho o satisfecho defectuosamente (Samblás Tilve 2008 :516). En un artículo de *La Libertad* (1926) expone una perspectiva acorde con Charcot y con su alumno Babinski sobre el histerismo y la importancia de la sugestibilidad en esta enfermedad, así como su relación con las interpretaciones sobrenaturales. En él cita y expone las romerías de Santa Orosia y su origen, relacionando las espíritudadas de Jaca con las histéricas y llegando a decir que los histéricos (pues señala el error en atribuir el histerismo solo a mujeres) eran “carne de hoguera” en otras épocas. Juarros en este artículo compara la eficacia del hipnotismo y las corrientes eléctricas con las ceremonias religiosas como cura.

3. LA OBRA DE CARMEN DE BURGOS.

3.1. *Colombine* en Portugal y sus escritos esotéricos.

La propia Carmen de Burgos se interesó por los nuevos enfoques de la salud mental, mostrándonos su opinión sobre patologías nerviosas en sus obras, pero más concretamente en un artículo firmado por *Colombine* sobre la neurastenia en el *Diario Universal* del 4 de marzo de 1903. Este término fue usado para un tipo de neurosis acuñada por el americano Beard, aceptado por Charcot en 1889 como una aflicción dentro de las “grandes neurosis” junto con la Histeria. Aunque Charcot la reconociera,

Freud hizo una crítica a esta enfermedad y renombró algunas de sus características en la Neurosis de angustia en 1895¹⁶.

La palabra *neurastenia* es nueva; hará unos treinta años que la empleó Beard, en Nueva York, para nombrar una especie de nerviosismo que creyó especial de su raza: *nerviosismo americano*.

Mas, a pesar de lo nuevo de la palabra, el padecimiento es, por desgracia, muy viejo. Hipócrates había ya descrito sus síntomas; Galeno la bautizo con el nombre de hipocondría, y en la mayor parte de los casos se la denominó nerviosismo (*Colombine* 1903).

Con esta cita de su artículo, Carmen de Burgos nos demuestra las confusiones y confluencias que había entre las afecciones neurológico-mentales en su tiempo. Ya que como hemos visto, los síntomas de los que habla Burgos, descritos por Galeno y por Hipócrates relacionados con el nerviosismo, han servido también para hablar del origen de la histeria (e hipocondría, como se denominaba a la versión masculina de la enfermedad) y de su evolución histórica.

Por otro lado, cabe destacar que en el territorio luso la neurastenia como diagnóstico fue más frecuente que la histeria, a pesar de que en toda Europa dominara la visión clínica francesa y no la americana. Jerónimo Pizarro en su artículo *De la histeria a la neurastenia (Quental y Pessoa)* (2004) señala la necesidad de dar mayor visibilidad a esta “otra gran invención del siglo XIX”, para poder captar mejor el discurso médico que influyó en algunos autores portugueses. Ya que, si en la literatura francesa la temática y simbología relacionada con la histeria fue amplísima, parece que en Portugal dejó más huella la neurastenia. El caso de Pessoa que se definía como histérico-neurasténico y el de Antero de Quental, que pasó primero por la histeria y después por la neurastenia, dejándonos marcas en sus obras, nos sirve como ejemplificación de la influencia de estas enfermedades en la literatura, en este caso portuguesa (Pizarro 2004: 222-223). Quizás este interés de algunos autores por esta enfermedad de origen americano, fuera el motivo por el cual el término llegó a los oídos de Carmen de Burgos, pues es bien sabida su estrecha relación con este país, ya que su padre fue cónsul de Portugal, participó en la fundación de la Unión Ibérica de Escritoras y compartió amistad con la autora portuguesa Ana de Castro Osorio¹⁷. Además de que el

¹⁶ *La neurastenia y la neurosis de angustia. Sobre la justificación de separar de la neurastenia cierto complejo de síntomas a título de «neurosis de angustia»* 1894 [1895] (pagina web <https://www.elalmanaque.com/psicologia/freud/9.htm>)

¹⁷ Sobre la relación de Burgos con Portugal véanse: Ezama Gil, A. (2013) «Ana de Castro Osório, una mujer que traspasó fronteras: sobre unos textos olvidados en la española *Revista de la Raza*». *Revista de Escritoras Ibéricas*. vol. I. pp.101-128; Boix, A. (2013) «La Liga Internacional de escritoras ibéricas e

territorio luso fuera el escenario de muchas de sus obras, en 1919 la República portuguesa le reconoció su labor de acercamiento de ambos países, condecorándola con el Grado de Comendador de la Orden de Santiago y la Espada (Nuñez Rey 2019: 58).

Portugal fue su segunda patria, y allí vivió su “época feliz” con Gómez de la Serna, pues desde finales de 1922 se instalaron en «El Ventanal», nombre que le dieron a su chalé en Estoril, freguesia perteneciente al distrito de Lisboa (Romero Tobar 2019: 123). Es precisamente en este momento cuando Burgos escribe sus novelas largas esotéricas, como denomina Romero Tobar a *El Retorno*, *Los espiritizados* y *La herencia de la Bruja*, así como otras publicaciones de esta índole, todas ellas escritas entre 1922 y 1923.

La novela *El Retorno: novela espiritista (basada en hechos reales)* (1922), está inspirada en vivencias de la autora con un grupo que hacía reuniones espiritistas; fue traducida al portugués por María de Lima el mismo año. Su trágico final, que mezcla la superstición, con la ciencia y pseudociencia, nos trasmite ese ideario de falsas creencias y temores a lo sobrenatural, que conlleva consecuencias muy negativas para el individuo. Desde menciones a médiums, misas negras, aquelarres, romerías de endemoniados e hipnotismo, hasta médicos espiritistas que plagan las líneas de esta novela. En ella Burgos no solo aborda la crítica a la superstición, sino también a la postura científica intransigente que a veces no es capaz de explicar ciertas manifestaciones humanas, y acaba cometiendo los mismos errores que la religión fanática a la que trata de sustituir.

Pero son varias las obras en las que Carmen de Burgos trata de mostrar los verdaderos efectos psicológicos que la superstición y los fanatismos religiosos causan, sobre todo en el género femenino. Las mujeres de principios del XX son representadas por la autora a través de unos personajes femeninos que sufren una situación social conflictiva.

De ambiente sobrenatural también es su relato *La mujer fría* (1922), una novela corta similar en cuanto a esquema argumental a *Los espiritizados*. Blanca es una joven

hispanoamericanas y Cruzada de mujeres». *Mujeres en la frontera*. pp. 53-82; «La "Unión ibérica" de escritoras entre los siglos XIX y XX». *Estudios portugueses: revista de filología portuguesa*. Nº. 10. 2010. pp. 57-78; Nuñez Rey, C. (2014) «Un puente entre España y Portugal: Carmen de Burgos y su amistad con Ana de Castro Osório». *Arbor*.vol. 190. Nº766.

hermosa de la que se enamora Fernando, pero esta mujer tiene una temperatura corporal muy fría por causas desconocidas, y algunos de sus admiradores la consideran “un bloque de mármol con alma”. A la muchacha ni la ciencia ni la religión le han conseguido dar respuesta, pues cuentan que le han hecho decenas de exorcismos, sin éxito, por supuesto. El resultado es que el enamorado no puede evitar abandonarla al no vencer la repugnancia al olor cadavérico que desprende cuando la besa: “Hubiera querido cuidar y cultivar plantas, pero todas las que tocaba se secaban, y las semillas no nacían” (Burgos 1922: 16).

Observamos que, a pesar de que es una novela muy corta en extensión, se adscribe temporal y temáticamente a este “ciclo portugués”. Concretamente, con *Los espirituados* comparte además un eje amoroso similar como trama principal, teniendo a una mujer fría y distante como protagonista que es abandonada por su enamorado al final de la obra. Aunque a Aurelia no la han exorcizado nunca, a diferencia de Blanca, el elemento “demoníaco” aparece en ambas novelas, así como el Pirineo como lugar brujo y oscurecido por la ignorancia, pues Blanca es nativa de allí y “pasó su infancia en un pueblecito vasco, en la frontera de España, perdido en las estribaciones de los Pirineos” (Burgos 1922: 16).

Además, cabe señalar que existen novelas cortas anteriores a 1922 donde la autora ya critica las conductas y creencias opresivas de la religión, pero sin abordar la temática sobrenatural¹⁸. Por otra parte, antes de la publicación de *Los espirituados*, Burgos redactó un artículo en *Nuevo Mundo* sobre su estancia en Jaca y la impresión que le habían causado los endemoniados de Santa Orosia, siendo la antesala de su novela: “Todos los años acuden a Jaca desdichados enfermos epilépticos, histéricos, dementes, que abundan allí. [...] Las curas que la sugestión obró, a veces, mantiene la tradición” (Burgos 1923: 32).

Los espirituados una novela de casi 300 páginas, nos muestra la ideología de Carmen de Burgos de una manera más argumentada y madura, donde defiende unas creencias religiosas libres del fanatismo que intoxica y oprime. Burgos no sitúa su obra en Jaca por casualidad: es el norte del país donde nacen los grandes mitos y leyendas. Siempre se ha señalado la estrecha relación entre el paisaje montañoso y el folclore de tradición popular pues “Eran Las montañas las que creaban esa religión de gigantes, de

¹⁸ Algunas de ellas son *Triunfante* (1908), *El honor de la familia* (1911), *Don Manolito* (1916) y *La justicia del mar* (1912) (Establier 2002:93-94).

mitos, poéticos, comunes a todos los países: la religión de montaña” (Burgos 2012: 118).

La autora no critica el culto a la Santa, critica su adhesión al miedo y el demonio como justificación a la existencia del Bien y la eternidad, así como la ignorancia de los romeros que no son capaces de interpretar los hechos salvo con la explicación demonológica.

3.2. *Los espiritutados, una novela contra la superstición*

3.2.1. Conversaciones sobre el diablo y superstición

La novela narra el amor y noviazgo de Domingo con una joven jacetana, Aurelia, burguesa beata anquilosada en las tradiciones y supersticiones de su ciudad. La trama amorosa principal, se entremezcla con el entorno cultural y religioso de Jaca, que nos muestra la confrontación entre dos mundos: el fanático religioso y el espiritual racional.

Al principio de la obra se presenta al protagonista, Domingo, un murciano que se traslada a Madrid para estudiar Derecho, pero se deja llevar por la vida ociosa de la capital sin lograr terminar los estudios pretendidos. Tras varios años de disfrute y frustración académica, acuerda con un cacique un trabajo de funcionario en Jaca. Justo después de trasladarse el padre muere, y Doña Matilde, la madre y Anita, la hermana, se trasladan a la ciudad aragonesa con él. Las dos murcianas supondrán el choque entre la alegría del sur y el obscurantismo del norte:

[Es] el carácter de los jaqueses que prolongaban con su actitud la tristeza del entorno, el que marca las distancias entre los dicharacheros murcianos y las sombrías familias de Jaca.[...] los jaqueses son seres apagados, devorados -ellas principalmente, pero ellos también- por una religiosidad concentrada y asfixiante, que convierte la superstición en dogma (Establier 2002: 97).

Pronto Domingo conoce a Don Antonio, el sacerdote de la ciudad, personaje que representa la posibilidad de una religión ilustrada fuera de los fanatismos opresivos, cuyas conversaciones teosóficas y filosóficas aportan a la novela el punto ilustrado tan frecuente en la autora:

La superstición tiene mucha fuerza, amigo mío- advierte Don Antonio-. Y advierta usted que le digo la superstición, no la religión, que son cosas muy distintas, opuestas. Pero vaya usted a hacérselo entender a la gente. Lo tomaran por un hereje, siendo ellos los que cometen herejía (Burgos 2012: 197)

Domingo y Antonio se conocen en las tertulias de la cerería, donde acuden de forma recurrente. En la trastienda del local de Don Fidel y Doña Paca, rodeados de fragmentos de santos de cera, Domingo y Don Antonio establecen una relación cercana de maestro-discípulo, ya que el joven ve en Don Antonio una figura admirable, y a pesar de su escepticismo religioso “Lo encontraba siempre amable, simpático y tolerante, desprovisto de fanatismo, pero sin el alarde cínico de los curas que hacen gala de su falta de vocación” (Burgos 2012: 44).

La cerería y su tertulia era el lugar de refugio de ambos personajes cuando el paseo a causa del tiempo no era posible. A estas reuniones asistían otros jaqueses como Don Felipe, el alter ego clerical de Don Antonio, quien representa la idea de cura conservador creyente de las supersticiones y posesiones que rodeaban la ciudad de Jaca. En el capítulo IX, ambos sacerdotes se enfrentan dialécticamente en cuanto a materia religiosa, quedando muy por encima y demostrando más rigurosidad espiritual el cura progresista y liberal que el canónigo influido por la religión de montaña temerosa del diablo:

-Decía un gran teólogo amigo mío -continuo éste sin hacerle caso- que la necesidad de sostener la eternidad del infierno es la causa de todos los absurdos y contradicciones que se pueden hallar en el catolicismo, y que, suprimida esa eternidad, quedarían resueltos. [...] Cristo no mandó creer en el Demonio [...] Y en cuanto a los exorcismos, ya han caído en desuso algunos, cuyo texto absurdo escandalizaba. La Iglesia huye de estas cuestiones; ya no autoriza a cualquiera a exorcizar. Sólo se toleran estas cosas aquí en Jaca y otros pueblos, donde están arraigados los restos de una tradición que creen peligroso reprimir (Burgos 2012: 106).

Don Antonio es uno de los pilares fundamentales de la obra, ya que él mismo le narrará a su amigo-discípulo su historia, demostrando que la autora proyectó en él la tesis de su obra: la vida humilde regida por la razón, que no tiene por qué ser incompatible con la espiritualidad. El canónigo tuvo que trabajar colaborando con un periódico, ya que con su modesto sueldo no cubría los gastos de la enfermedad de su madre, pues los cargos clericales superiores se negaron a ayudarlo. Pero cuando la madre muere, los fundadores del periódico republicano acaban informando a la Iglesia de la actividad de Don Antonio (el cual firmaba sus artículos con seudónimo como lo hacía Burgos), conllevando que se aprovecharan de este cura liberal y honrado, tanto sus compañeros clericales, como sus camaradas republicanos. Don Antonio es sin duda sacerdote poco convencional y a través de paseos y conversaciones con Domingo, donde se muestra su particular punto de vista teosófico y filosófico ante la vida y la religión, Burgos se adelanta al *San Manuel Bueno Mártir* de Unamuno, pues según

Establier, si el canónigo de Burgos no cree en el infierno, el de Unamuno no cree en el cielo:

En cualquier caso, la relación de Don Antonio y Domingo guarda un sorprendente parecido con la de San Manuel Bueno y Lázaro en la obra de Unamuno. Fijémonos, por ejemplo, en los paseos del cura y su amigo en *Los espirituados* por los alrededores de Jaca, donde debaten acerca de lo humano y lo divino (caps. IV, VI y X). [...] También las confidencias de Don Antonio evocan, aunque en otra magnitud, a las de Don Manuel, en otra magnitud porque la tibieza de la fe del cura de Unamuno es mucho más notoria (Establier 2002: 98).

Y en efecto, Don Antonio no cree ni en la existencia de diablo, ni en demonios, ni en el infierno, y por tanto, no cree en los espirituados ni aprueba los exorcismos que se hacen; además de preguntarse constantemente por qué esta creencia está tan unida a la creencia del dogma de fe verdadera. En su brillante discurso en el capítulo IX, Burgos señala el origen pagano de este dualismo que persiste en el cristianismo¹⁹ y su función superflua en el dogma cristiano:

La invención del Diablo es humana. Se ha ido formando de aluvión, por capas superpuestas. No es más que la lucha del bien y del mal. En la tierra el hombre vive sujeto a alternativas, y no es capaz de comprender que en el Universo no existe el mal, que es sólo una idea subjetiva; que todo es lógico, todo orden, todo bien (Burgos 2012: 99).

Es a través de este cura republicano y progresista donde Burgos nos muestra la posibilidad de una religión liberal y racional que acabe con el fanatismo disfrazado de fe, que actúa oprimiendo a una sociedad que se encierra en un paisaje montañoso; una religión donde la ética y la espiritualidad no estén oscurecidas por el miedo y la superstición, pues estos no son necesarios en el culto y prácticas cristinas. Aquellas basadas en el bien, “cuyos elementos se llaman justicia, amor, belleza y verdad” (Burgos 2012: 203). Esta concepción platónica que está en la base del cristianismo es el principio de la idea de religión, espiritualidad, y quizás, moral, que Burgos trata de defender a través de personajes como Don Antonio, para favorecer el avance de una sociedad más igualitaria, cívica y libre.

La autora con este personaje hace un homenaje a su amigo y admirado Padre José Ferrándiz “columnista liberal del periódico *El País* y amigo personal de Carmen de Burgos. Hombre liberal que criticaba de forma regular y frecuente los abusos e injusticias” (Daganzo-Cantens 2010: 44).

Cada minuto más enemigo de todo despotismo, sea de levita, de sable, de sotana, de toga o de alpargata. Más republicano filosóficamente; más enemigo de la guerra, del militarismo y de toda violencia; cada día más enfrente de toda corrupción de las creencias religiosas para

¹⁹ Como hemos señalado en el apartado 1.2, existe una relación muy íntima entre el paganismo, el culto a los santos y el demonio.

convertirlas en superstición y granjería. [...] Y así moriré, cada día más enamorado, más entusiasta de la trinidad que forman la Justicia, la Verdad y el Amor, en su pura acepción, y execrando la trinidad del sensualismo, el bolsillo y el estómago (Burgos 2012:203)

Retomando el tono grave y el tema principal de su tesis, la autora recalca en varias ocasiones de la novela que la verdadera causa del diagnóstico demoníaco es la ignorancia en la ciencia por parte de los feligreses, y sobre todo, de los religiosos. La postura que defiende es que detrás de un *espituado*, se encontraba un histérico, epiléptico o enfermo de otra índole, así como el que finge serlo. En palabras de Don Antonio:

-¿qué hacen esos endemoniados que no pueda ser fingido o consecuencia del histerismo, epilepsia u otro mal? Los curas de Jaca, tomando por endemoniado a todo lo que se presenta, sin el debido examen previo, faltan a todo lo preceptuado por la Iglesia misma (Burgos 2012: 200).

3.2.2. Los endemoniados: geografía y casuística

La obra nos sitúa en la ciudad aragonesa de Jaca en la primavera y el verano de 1922²⁰. Su comienzo se caracteriza por la descripción del escenario al que se trasladan los personajes. Los dos primeros tercios de la novela nos reflejan la belleza paisajística y natural de la ciudad en contraste con la oscuridad y el fanatismo de sus ciudadanos.

No son pocos los párrafos que dedica Carmen de Burgos a la descripción del paisaje y sus entornos. En el capítulo IV, Burgos describe las montañas que se cernían sobre la ciudad, citando la enorme *Peña de Oruel*, la *Collarada* cubierta de la nieve, el *Coll de Ladrones* y el *Rapitán*. La orografía de Jaca se muestra a través de los ojos de alguien del sur, fascinado por el paisaje desconocido:

La carretera, bordeada de altos árboles, había ofrecido un fresco delicioso. Eran, en la composición del paisaje, como las figuras que el pintor había colocado para avalorar su cuadro. La mañana tenía una blandura que envolvía en su caricia (Burgos 2012: 115).

Pero esta armonía del paisaje que envuelve el romance entre Aurelia y Domingo, se rompe conforme la presencia de los endemoniados se hace más presente. Este proceso eleva su intensidad a partir de los últimos cinco capítulos donde la autora ya da presencia directa a los *espirituados*, por un lado, describiendo casos de poblaciones cercanas a Jaca (cap. XV), y por otro, y llegando a la culminación de la obra, con el último capítulo.

²⁰ En esta fecha Carmen de Burgos viajó a los Pirineos aragoneses, visitando Jaca y asistiendo a la Romería de Santa Orosia. Según la propia autora, la obra se escribió entre 1922 y 1923, entre Jaca y Estoril.

Burgos en el capítulo XV nos explica casos de endemoniados de los pueblos cercanos a Jaca. Resulta curioso cómo refleja el caso de Piedrafita, pues es el único lugar donde no hay endemoniados, y la explicación es la actitud del cura joven del pueblo. De manera cómica y sarcástica, Carmen de Burgos nos muestra ese papel que juegan los clérigos en la existencia o no de endemoniados, a tal punto que podemos leer en este capítulo lo siguiente:

-Tenemos un curita joven que, desde que vino, acabó con los endemoniados[...] Se ríe de ellos y dice que la mejor manera de curarlos es la que empleaba San Gregorio, que les sacaba los demonios a bofetones [...] y el caso es desde que está en el pueblo no hay endemoniados. El brujo se ha tenido que ir a vivir a Gavín, porque estaba viendo que nuestro curita, que es lo más alegre del mundo, se arremanga un día la sotana y lo exorcizaba a varazos (Burgos 2012: 156-157).

Durante todo este capítulo la autora menciona infinidad de casos en diferentes pueblos de alrededor de Jaca pues: “Como lobos que rodean la ciudad, para caer sobre ella acosados por el hambre y la nieve, así los endemoniados rodeaban a Jaca.” (Burgos 2012: 153)

A pesar de que han sido las mujeres las más afectadas históricamente por los endemoniamientos, como nos han señalado antropólogos e historiadores²¹, Burgos nos narra casos que van desde infantes hasta ancianos e incluso animales. La amplia variedad de endemoniados que nos expone nos muestra que nadie estaba libre de ser poseído en los territorios colindantes a la ciudad, exceptuando como hemos mencionado, la localidad de Piedrafita.

Ángel Gari en sus estudios extrae una sintomatología histórica observable en las endemoniadas que observamos en los casos descritos por Burgos. A continuación, voy a entrelazar los endemoniados de la obra de Colombine, y los síntomas históricos/demoniacos citados por Gari²²:

a) Convulsiones y contracciones corporales acompañadas de estados crepusculares de conciencia. (Ena, un joven) Lo tienen encerrado y da unos botes que llega al techo. Un médico dijo que era epiléptico; pero ningún epiléptico puede saltar como él; y tiene fuerzas para arrancar a pulso los hierros de las ventanas.

²¹ Véanse la obra *Mujer y demonio: una pareja barroca* de Beatriz Moncó.

²² Los síntomas en negrita están extraídos de Gari Lacruz (2007), pp. 217-218. El resto son fragmentos del capítulo XV de Burgos (2012) pp. 153-160.

b) Anorexia y vómitos (Arbués, un hombre y cuatro mujeres cojos) sólo dos están furiosos; los otros tres, alélados: si les dan de comer, comen, y si no, se dejan morir.

c) Alteraciones sensoriales (Agüero, una joven) Se come la tierra y las conchas de cal que se desprenden de las paredes como si fueran caramelos.

d) Afasias (Xesero, una anciana) Ha perdido el habla española para que no pueda calumniar más, y habla un idioma que dicen que debe ser chino y que nadie lo entiende.

e) Dolores agudos extremadamente móviles (Javierregay, una joven) Pero a la noche la aconteció un cólico tan terrible, que fue preciso llamar al médico.

f) Variaciones de estado de ánimo (Javierregay, una joven) La chica cambia de comportamiento según la luz del sol, cuando este se oculta grita “¡Ahí están! ¡Miradlos! ¡Son Lucifer, Satanás, Pateta, Belcebú!” Se defiende de ellos haciéndoles el signo de Salomon.

g) Amnesias (Arbués, un hombre y cuatro mujeres cojos) vieron que el caballero desaparecía y que enfrente de ellos había un macho cabrío. Una de las mujeres cayó con el ataque, y en seguida se les corrió a todos los otros. Eso lo ha contado uno de ellos, porque los demás no se acuerdan de nada.

h) Sacrofobia (Ena, un joven) No puede ver un rosario, ni que le hagan la cruz. Gracias a eso no se escapa, porque han colgado rosarios en las puertas y en las ventanas. Los insulta, pero no se acerca.

Generalmente los endemoniados tenían más de un síntoma, pero algo significativo que también se refleja en el capítulo, es que, si las brujas y los brujos podían ser las causas de los endemoniamientos, también podían ser la solución, ya que muchos de estos acudían a curanderos para librarse del demonio y de males de ojo y maldiciones, pues: “Cuando intervenía la ciencia, no era jamás el médico el que tenía el triunfo, sino el brujo, que destruía el maleficio.” (Burgos 2012:158)

Nos cita brujos en Biescas, donde liberan del demonio a un enfermo con plantas aromáticas; en Anzánigo, donde la bruja lo hace con rosarios de ajos; en Villareal, el brujo lo expulsó de una joven con oraciones; y en Rasal, donde una vaca con la leche amarga fue llevada a la bruja, quien le puso un amuleto al cuello y se curó: “Desde que sabía eso Domingo, se fijaba en que todas las vacas y cabras llevaban colgada una bolsita con hierbajos y menjurjes.” (Burgos 2012: 160)

3.2.3. Ritual y exorcismos

El reflejo que quiere hacer *Colombine* es tal, que durante dos capítulos completos (cap. XVII y XVIII) expone extensamente los ceremoniales y tradiciones precedentes a la romería del 25 de junio. Como hemos explicado en el apartado 1, en la víspera de la festividad los espirituados eran llevados a la catedral donde se les anillaban los dedos y se les encerraba en la capilla de San Miguel, situada a la izquierda de la puerta próxima a la sacristía, para realizarles los exorcismos:

Sus ojos buscaron las manos. Sabía que les anillaban con fuertes ligaduras de hilo los dedos. La superstición creía que, si por hinchazón o por los movimientos convulsivos los hilos se rompían, los demonios dejaban libre el cuerpo de los infelices en que había hecho su presa, y en caso de que los anillos no se rompiesen, el maleficio persistía (Burgos 2012:175).

Los días previos a la procesión, la gente se vestía con los trajes regionales y la ciudad adquiría un ambiente de fiesta llenándose de cabalgatas, fuegos, música, veladas, bailes, luchas grecorromanas... El 24 de junio, la catedral se abría para ser ocupada por los jaqueses que se quedaba en la nave cantando los gozos y escuchando los rezos en latín de la Iglesia.

Domingo acude a la capilla de San Miguel para ver a los *espirituados*, lugar que es presidido por una escultura en honor a este ángel, representado con grandes alas doradas pisando al “Dragon infernal” y “donde las luces hacían resaltar la marcial y fanfarrona actitud del ángel triunfante y la mueca grotesca del dragón vencido” (Burgos 2012: 184).

Allí Domingo cuenta una docena de mujeres y cuatro o cinco hombres, así como una mujer con un niño de pocos meses en los brazos, mostrándonos con esta cantidad, que las mujeres eran las más atormentadas por el demonio. Pero la imagen que ofrece la autora almeriense sobre un niño *espirituado* durante esta jornada, es la verdadera muestra de este horror:

La pobre criatura, con los ojos cerrados, hinchados, como si fuesen dos puñaladas enconadas en su rostro, las mejillas rojas, congestionadas, chillaba y berreaba con la voz ronquiza, trémula, pronta a apagarse. [...] no dejaba de gemir, de llorar, de retorcerse, sin que nadie sintiese la piedad hacia el enfermo y pensara en la intervención de un médico. Le parecía lo peor de aquella superstición [...] y sin embargo, en las persecuciones que los desdichados enfermos sufrieron se habían quemado en las hogueras de la Inquisición niños desde los seis años, y mocitas de quince (Burgos 2012: 175-176).

La ceremonia de los exorcismos comenzaba con una corta antifona para pasar a recitar salmos, mientras con el hisopo se mojaba a los posesos con agua bendita,

haciéndoles enfurecer. A continuación, el cura hace les hace la señal de la cruz a los endemoniados y continua con su mandato de expulsión a los demonios. Pero no surte efecto, y el cura llega a realizar hasta cuatro exorcismos conjuntos, entre cada uno de ellos. Burgos escribe largas traducciones de los salmos que el sacerdote emite para obligar a los demonios a salir. Estas son extensas y tediosas, pero decide que estén presenten en su texto para mostrar al lector el aburrido ceremonial. Llega un momento en el que Domingo deja de prestar atención, ya que: “- Con menos palabras estaría todo dicho -pensaba Domingo-, pues todo se reducía a decir: “Sal, Demonio, sal de ahí, que yo te lo mando en nombre de Dios” (Burgos 2012:190).

Después del ceremonial, los observadores y con ellos Domingo, abandonan el templo, dejando a los posesos en esa capilla donde pasaban la noche. Domingo todavía impactado por las imágenes vistas, de camino a casa se topa con gente algo ebria cantando jotas bajo las ventanas de las chicas, con la alegría que las celebraciones conllevan. Con este contraste entre el pueblo en la calle celebrando la festividad con bebida, música y cortejos y los endemoniados y beatos encerrados en la Iglesia, se cierra la víspera de Santa Orosia: “La alegría de la calle alejaba las sombras que la iglesia acumuló en su espíritu” (Burgos 2012:193).

Al día siguiente, llega el esperado momento: la romería de Santa Orosia parte en procesión. Los endemoniados, situados bajo las andas que sostenían la reliquia se hacen presentes en todo su esplendor. La descripción de la miseria, la enfermedad y el terror que se lee entre los posesos y los observadores que acuden a la romería de Santa Orosia, se hace la protagonista de la última imagen de la novela:

En su desesperación los infelices se rompían la ropa, trataban de quitarse los hilos de los dedos segados y negruzcos de no circular sangre; de arrojar los vestidos, hasta se arrancaban el cabello. Representaban el colmo de la desesperación, de la angustia de los enfermos, obligados a hacer aquel largo camino, con sus dolores aumentados por el nerviosismo, el calor, la impresión, el tormento. Se hubieran suicidado, enloquecidos, si pudieran hacerlo (Burgos 2019: 215).

Las caras llenas de rasguños y arañazos, el cabello deshecho, con huellas de haber sido arrancado a tirones; andrajosos, medio desnudos, con ropas desgarradas. Sintetizaban cuanto había de carroña, de cochambre, de miseria y degeneración humana (Burgos 2012: 223).

En plena romería, Domingo se encuentra con Don Agustín, un conocido que es médico y que precisamente por eso acude a la procesión, porque conociendo a sus pacientes, sabe que la cura de sus dolencias, está en la sugestión, de acuerdo con las posturas generales que diagnosticaban la histeria,:

—Tengo aquí unos enfermos que no quiero descuidar—dijo éste, como para disculpar el no detenerse.

—¿Espirituados?—preguntó, sin poderse contener, el joven.

—Enfermos—contestó el médico con énfasis—.Enfermos, amigo mío, de enfermedad cuyo diagnóstico no es capaz de hacer el más pintado...

—¿Y les receta usted venir a la procesión?—dijo a su vez con sorna don Agustín.

—¿Por qué no? Es científico que la fe y la sugestión curan... (Burgos 2012:209)

Nuevamente, la autora se sitúa en la opinión de que detrás de un *espituado*, se encontraba enfermo, quizás un histérico, quizás un epiléptico, o quizás nada en absoluto.

3.2.4. Un caso particular: Aurelia

Para ejemplificar la opresión que crea este tipo de creencias y el verdadero fanatismo contra el que lucha Carmen de Burgos, la autora utiliza a Aurelia, enamorada y protagonista, para reforzar su tesis. Será Aurelia la imagen de los efectos del beaterio fanático en las mujeres que, sustentado por la Iglesia Católica, provocaba una sumisión y obsesión que desembocaba en el fenómeno del endemoniamiento, ocultando quizás, otros problemas psíquicos y mentales:

[el poder de la Iglesia] se validaba a través del control de las conciencias -especialmente de las femeninas-, y desde él difundía entre sus feligresas modelos arcaicos de comportamiento, destinados a garantizar la inmutabilidad de esas mismas estructuras sociales que le conferían potestad. [...] A través de ellas [sus novelas], como buena escritora de tesis, intentará Carmen de Burgos demostrar los peligros inherentes a la falta de juicio individual de las mujeres y prevenirlas de la nefasta influencia de una religión entendida como principio motor de la existencia femenina. Al mismo tiempo, por supuesto, aprovechará la autora para defender la bandera del progresismo ideológico y de la modernización de España. (Establier 2002: 91)

Y es que Aurelia representa a la mujer cuya conciencia e identidad propias han sido anuladas y sustituidas por todos los moldes de “la señorita”, una encarnación de la burguesía más cerrada, tradicional e intoxicada por el fanatismo. Esta joven hermosa y misteriosa encarnaba “la perfecta burguesita recatada”:

Todas las supersticiones en que la habían educado, todos los prejuicios que le habían imbuido vivían en ella. Tenía todas las preocupaciones burguesas y religiosas. El miedo al qué dirán y el temor al castigo de Dios eran los dos polos de su vida (Burgos 2012: 163).

La educación de género cargada de fanatismo religioso constituye la psique de este personaje femenino, que acabará sintiendo una culpabilidad tan grande por los acercamientos amorosos de su prometido que caerá en el endemoniamiento, culminando la obra al grito de “¡Espirituada!”. Siendo esta escena el motivo de la decisión final de Domingo: marcharse con su hermana y su madre de Jaca para siempre y abandonar el compromiso nupcial con Aurelia:

Trató de apartarla, y Aurelia rodó por el suelo con una convulsión furiosa, desgarrándose las ropas, retorciéndose como un reptil. [...] Aurelia estaba demudada, desencajada, revolcándose, con los ojos fuera de las órbitas y la boca cubierta de espuma blanca. [...] No era sólo a causa del ataque epiléptico, histérico, sino por los motivos que lo habían provocado. El tormento de supersticiones de preocupación que la muchacha habría pasado pensando que pecaba en su amor, que estaba en pecado, mortal, fácil presa del Demonio, de esa fatal creencia que llevaba a tales extremos. Se le aparecía entonces su novia, la niña cristiana y bien educada, como la encarnación de todos los prejuicios, intransigencias e intolerancias de la burguesía. (Burgos 2012: 226-227)

Aurelia se nos representa como el paradigma de la endemoniada, que vista a través de personajes escépticos, pasa a ser el modelo perfecto de la histeria o la epilepsia. A través de las conversaciones con Domingo, Aurelia se nos representa como esa mujer convencida de los valores tradicionales opresivos, donde la emancipación ni siquiera es contemplada.

Por otro lado, cabe señalar un factor, en mi opinión fundamental, que Burgos deja a la imaginación del lector. Este es la relación de Aurelia con su confesor (o confesores):

Al fin descubrió el misterio. Aurelia estaba dominada por la superstición religiosa, tal vez por el confesor [...] él sentía celos del confesonario, en el que la joven contaría sus intimidades a un hombre, que legislaría sobre su lecho conyugal (Burgos 2012: 141).

En la obra no aparece directamente una conversación entre el confesor y ella, pero sí que se manifiesta la relación estrecha y de dependencia de Aurelia de esta figura clerical. La única vez que Domingo consigue que Aurelia corresponda a su beso pasionalmente, lo que debiera ser una actitud común entre prometidos enamorados, conlleva que ella al día siguiente madrugue para confesarse (cap. XVI), pues debido a su educación sabemos que, al no estar casada con Domingo todavía, un arrepentimiento inmenso se apoderaría de ella. En cuyo caso, vemos la fuerza de la represión en su conducta y de qué manera la figura del confesor, que no aparece explícitamente, juega un papel fundamental en la psiquis de Aurelia, y por tanto en su “endemoniamiento” final.

-Es que Dios es como el sol -repuso ella-. Al que se aleja demasiado, no le llegan sus rayos. El joven creyó percibir la voz de un confesor detrás de la sentencia; pero estaba demasiado ofuscado por la belleza de Aurelia y el encanto de la tarde (Burgos 2012: 132).

A la vista de lo que hemos analizado en el texto, el confesor (y/o el exorcista) puede relacionarse con el psicólogo/psiquiatra. Pues si para algunos especialistas, como hemos comentado, la sugestibilidad era un rasgo de las histéricas. Cuando eran

diagnosticadas por los médicos estaban siendo sugestionadas a padecer la enfermedad. En el caso religioso, podemos imaginar a unas mujeres con sentimientos de índole sexual confesándose, y recibiendo un diagnóstico por parte del clérigo que relaciona estas conductas o pensamientos impuros con demonios acechando a sus buenas feligresas.

La lectura del ataque epiléptico o histérico del final de la obra puede ser la de una mujer joven y fanática que sintiendo por primera vez deseos sexuales, los reprime hasta el punto del paroxismo. De alguna manera, cuando en pleno ataque intenta besar a Domingo, estamos presenciando una forma de expresar esos impulsos reprimidos que, a través de una posible sugestión de un confesor o de la suya propia, encuentra en los demonios y en el endemoniamiento una válvula de escape para librarse de estas tensiones sin caer en la conducta inmoral, pues de esta manera los culpables son los demonios y no la endemoniada:

Espiritada la cree el vulgo y el demonio libra así a «Domingo» de unirse en matrimonio con la ya hechizada, no por brujas, sino por curas embaucadores en nada parecidos al «Don Antonio» ni al párroco de Piedrahita²³. [...] Solo hay endemoniados, embrujados, hechizados y poseídos, dice uno de estos curas, donde se cree en ellos (Castrovido 1923)²⁴

A través de Aurelia, *Colombine* trata de reflejar la lectura psicológica/psiquiátrica de los efectos del fanatismo, y aunque podamos concluir que estas enfermedades mentales o nerviosas fueron otra forma de incomprensión, o más bien de opresión al género femenino, es evidente que los efectos de una sociedad dominada por supersticiones y tradiciones patriarcales son siempre negativos para las mujeres. Y la relación entre endemoniadas-histéricas/neuróticas lo que nos muestra es que la percepción de la conducta de estas mujeres, fueran denominadas bajo terminología teológica o clínica, es lo que ha ido cambiado, no la conducta en sí misma.

²³ En el texto encontramos la errata “Piedrahita” en vez de Piedrafitita.

²⁴ Este fragmento ha sido extraído de una reseña a la novela de Carmen de Burgos titulada «La novela de los endemoniados» por parte de Roberto Castrovido en *El Pueblo*, el 12 de diciembre 1923.

CONCLUSIONES

*De certes, l'hystérie n'interrogeait pas uniquement le champ médical: de sorcières avaient été brûlés, des possédés exorcissés, des mystiques s'extasiaient...*²⁵

Brujas, endemoniadas, locas, histéricas...La historia de las mujeres se ha construido a través de la definición ajena. Toda conducta que no se ajustara a los roles de la época ha conllevado mirar a las mujeres que lo hacían despectivamente, llegando a los extremos de exorcizarlas, quemarlas, o internarlas en manicomios.

La interrelación que se acaba observando entre la endemoniada sugestionada por el clérigo y la histérica por el psiquiatra, no es otra que la manifestación del género femenino subordinado al masculino. El binomio demonio-mujer opuesto al de Dios-hombre, acaba evolucionando a mujer-enferma/histérica, y por tanto a hombre-médico, cuando Dios comienza a morir en manos de la razón. Pareciera que todos los lastres de la sociedad religiosa lo iban a hacer con él, pero lo cierto es que la ciencia que vino a sustituir la explicación de la verdad teológica por la verdad empírica no pudo deshacerse de la visión patriarcal que acabó nublando ciertos razonamientos “objetivos”. Toda la historia de la histeria y su evolución lo demuestra.

Thomas Szasz escribe brillantemente que “en el reino animal la regla es comer o ser comido; en el reino humano, definir o ser definido” (Szasz, *El Segundo Pecado* en Muñoz Sereño 2012:2).

No era una cuestión de “ser” una endemoniada/histérica, sino de “ser vista” como tal. La verdadera problemática surgía con la sugestionabilidad, actuando de manera que la afectada se identificaba a sí misma como una de ellas, a causa de la definición que el “especialista” (fuera clérigo o médico) les había indicado. Los comportamientos de las endemoniadas se correspondían a estereotipos culturales que habían ido aprendiendo a lo largo del tiempo, hasta el punto de reproducir fielmente lo que se señalaba en manuales y prácticas exorcistas (González Duro 1994: 89). Al igual que las histéricas, que se comportaban como lo hacían porque habían recibido un ideario de la enfermedad que habían interiorizado y que lo manifestaban como se esperaba que lo hicieran.

Los espirituidos es una novela donde se muestra la convergencia entre las conceptualizaciones religiosas y las clínicas que se mezclaban en las endemoniadas.

²⁵ Claude le Guen. *Dictionnaire freudien* (2008)

La autora trata de reflejar otro modelo de mujer histérica que en España era más dominante: la beata. La histérica como figura que pasó a formar parte de los arquetipos literarios, en el caso español, estaba bajo la piel de las beatas que, precisamente por sus creencias, podían pensarse enfermas o más bien maldecidas y endemoniadas. *Colombine* nos lo muestra con su Aurelia. Pero no tiene intención de empatizar con su personaje, la usa como ejemplo para advertir lo que Don Antonio le aconseja a Domingo: “Hay que huir de las gentes fanáticas, que envenenan la vida” (Burgos 2012: 196).

Con su novela, Carmen de Burgos nos demuestra que conoció verdaderamente la ciudad, sus las tradiciones y sus rituales. *Colombine* no se limitó a observar las romerías de endemoniados y transcribirlas, trató de entenderlas en su contexto para reflejar con todo lujo de detalles lo que aprendió del paisaje, la sociedad y la religiosidad pirenaica en su estancia en Jaca; logrando con éxito, representar la moralidad religiosa sana frente a la fanática y tóxica.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO. (1836) «Correspondencias de las provincias. Jaca 25 de Junio.» *El Español*, 5 de julio de 1836. 4.
- ADELL, J. A. y C. García Rodríguez. (2003). *Brujas, demonios, encantarias y seres mágicos en Aragón*. Huesca. Editorial Pirineo.
- AMORÓS, J. L. (1990). *Brujas, médicos y el Santo oficio*. Menorca. Institut Menorquí d'Estudis.
- BARREIRO, J. (2012). «Romerías de endemoniados en los años veinte. Jaca y la Balma». 2 enero 2012. <<https://javierbarreiro.wordpress.com/2012/01/02/romerias-de-endemoniados-en-los-anos-veinte-jaca-y-la-balma/>>. [consultado el 15/05/2020].
- BURGOS SEGUÍ, C. de (Colombine). (1903). «Lecturas para la mujer. La neurastenia» *Diario Universal*, 4 de marzo de 1903. <http://www.memoriademadrid.es/buscador.php?accion=VerFicha&id=267830&num_id=5&num_total=12767>. [consultado el 09/04/2020].
- «La España trágica. Los espíritus y las prácticas de exorcismo a que son sometidos en Jaca» *Nuevo Mundo*, 19 de enero de 1923. 32-33. <<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001795538&search=&lang=es>>. [consultado el 01/04/2020].
- (1922). *La mujer fría*. <<http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=6153>>. [consultado 15/05/2020].
- (1922). *El retorno*. <<http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=913>>. [consultado 15/05/2020].
- (2012). *Los espíritus*. Zaragoza. Prames.
- CARO BAROJA, J. (2015). *Las brujas y su mundo*. Madrid. Alianza editorial.
- CASTROVIDO, R. (1923) «La novela de los endemoniados» . *El Pueblo*, 12 de diciembre de 1923. 1.
- CRUZ, C. y M. Rodríguez. (2017). «La historia clásica y moderna: una visión sinóptica Parte I Historia». *Revista de Psiquiatría y Salud Mental*. XXXIV. 113-122. <https://www.researchgate.net/publication/317503554_La_historia_clasica_y_moderna_una_vision_sinoptica_Parte_I_Historia>. [consultado el 09/04/2020].

--- (2017). «La histeria clásica y moderna: una visión sinóptica Parte II Diagnóstico». *Psiquiatría y Salud Mental*. XXXIV. 248-257.
<https://www.researchgate.net/publication/321197650_La_histeria_clasica_y_moderna_una_vision_sinoptica_Parte_II_Diagnostico>. [consultado el 09/04/2020].

DAGANZO-CANTENS, E. (2010). *Carmen de Burgos: educación, viajes y feminismo*. Jaén. Publicaciones de la universidad.

ERRÁZURIZ VIDAL, P. (2012). *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*. Zaragoza. Pressas Universitarias.

ESTABLER PÉREZ, H. (2000). *Mujer y feminismo en la obra de Carmen de Burgos* Colombine. Almería. Instituto de Estudios Almerienses.

--- (2002). «"Nadie me habló de Dios" Antirreligiosidad y progresismo en la narrativa de Carmen de Burgos Seguí». *Hesperia: Anuario de Filología Hispánica*. nº 5. 89-106. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=275919>>. [consultado el 24/03/2020].

FRAY GERUNDIO. (1910). «Endemoniados, brujos, milagros e inquisidores» *El pueblo*, 21 de julio de 1910. 1

GARI LACRUZ, A. (2007). *Brujería e inquisición en Aragón*. Zaragoza. Ediciones Deslan.

--- (2010). «Brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia.» *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. nº42. 317-354.
<<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsdnp&AN=edsdnp.3392731ART&lang=es&site=eds-live>>. [consultado el 18/03/2020].

--- (2017). «Los trabajos de religiosidad popular sobre Aragón desde principios del siglo XX. Estado de la cuestión». *Boletín de Literatura Oral*. nº1. 273-298.
<<https://doi.org/10.17561/blo.vextrai1.13>>. [consultado el 18/03/2020].

GONZÁLEZ DURO, E. (1994). *Historia de la locura en España. Tomo I. Siglos XIII al XVIII*. Madrid. Temas de hoy.

GONZÁLEZ FIOL, E. «Supersticiones aragonesas. Los “espiritados” de Jaca», *La Esfera*, 7 de agosto de 1915. 27-28.
<<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0003076438&search=&lang=es>>
[consultado 08/06/2020]

IDO DEL SAGRARIO, J. «La procesión de endemoniados en Jaca». *Nuevo Mundo*, 14 de julio de 1910. 6.

<<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0012069074&search=&lang=es> >

[consultado 08/06/2020]

JUARROS, C. (1926) «El histerismo.», *La libertad*, 26 de septiembre de 1926. 6.

PIZARRO JARAMILLO, J. (2004). «De la histeria a la neurastenia (Quental y Pessoa)». *Literatura: teoría, historia y crítica*, nº. 6. 221-234.

<<http://bdigital.unal.edu.co/31261/1/30414-110064-1-PB.pdf>>. [consultado el 09/04/2020].

NUÑEZ REY, C. (2005). *Carmen de Burgos Colombine en la Edad de Plata de la literatura española*. Sevilla. Fundación José Manuel Lara.

--- (2019). «Carmen de Burgos (1867-1932) en la historia y la literatura españolas» *Carmen de Burgos Colombine hacia la Modernidad*. Junta de Andalucía. 15-82.

QUAIFE, G.R. (1989). *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*. Barcelona. Crítica.

ROMERO TOBAR, L. (2019). «Tolerancia en la narrativa esotérica de Carmen de Burgos». *Carmen de Burgos Colombine hacia la Modernidad*. Sevilla. Junta de Andalucía. 121-127.

SATUÉ OLIVÁN, E. (1988). *Las Romerías de Santa Orosia*. Zaragoza. Diputación General de Aragón. D.L.

--- (1991). *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. Diputación de Huesca-Instituto de Estudios Altoaragoneses.

<http://www.sipca.es/documentos/biblio_digital.jsp?id_noticia=55#.XtEo80RLjIU>. [consultado el 29-05-2020].

--- (1993). «Sobre religiosidad del montañés tradicional». *Temas de Antropología Aragonesa*, nº. 4. 76-8.

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2922247>>. [consultado el 30/05/20].

LE GUEN, C. (2008). *Dictionnaire freudien*. Paris. Presses universitaires de France

MARTINEZ-BURGOS, P. (2004). «Lo diabólico y lo femenino en el pensamiento erasmista. Apuntes para una iconografía de género.» *El Diablo en la Edad Moderna*. Madrid. Marcial Pons. Ediciones Historia. 211-232.

MUÑOZ SEREÑO, E.A. (2012). *Endemoniadas, locas y criminales: representaciones y ordenamiento social de las mujeres desde el paradigma psiquiátrico: Chile 1852-1928*. Universidad de Chile.

SAMBLAS TILVE, P. (2008). El doctor César Juarros (1879-1942) y el diván: «la Psicoanálisis del repentismo». *La gestión de la locura: conocimiento, prácticas y escenarios (España, siglos XIX-XX)*. Cuenca. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. 507-526.

SEGURA MUNGUÍA, S. (2004). *Diccionario etimológico de Medicina*. Bilbao, Editorial Universidad de Deusto.
<<https://books.google.es/books?id=axZDBgAAQBAJ&pg=PA170&dq=histerismo+o+histeria&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjM0urM743qAhVP3IUKHfhxDAsQ6AEIMTAB#v=onepage&q=histerismo%20o%20histeria&f=false>>. [consultado el 13/06/2020].

SILVIO KOSTI (Manuel Bescós). (1910). «Los espirituados de Santa Orosia». *Cuentistas aragoneses (en prosa)*. Madrid. Cecilio Gasca. 143-158.

SZASZ, T. S. (1974). *La fabricación de la locura*. Barcelona. Editorial Kairós.

TIRSO DE MOLINA. (1989). *Obras dramáticas completas, tomo I*. Madrid. Ediciones Aguilar.

ANEXOS

ANEXO I



Fotografías de Francisco de las Heras (1910). Extraídas del blog de Javier Barreiro, «Romerías de endemoniados en los años veinte. Jaca y la Balma» (2 enero 2012)

ANEXO II

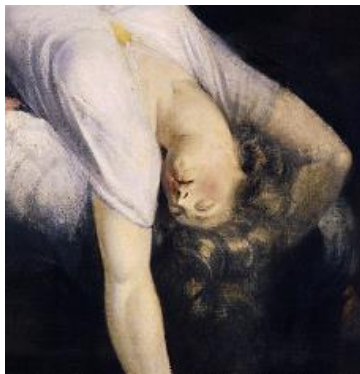


Una lección clínica en la Salpêtrière (1887) de Pierre André Brouillet Aristide .
Imágenes extraídas de Wikipedia.org



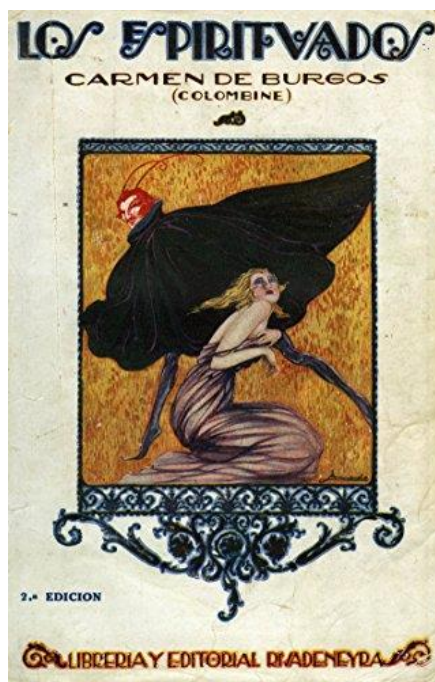
La pesadilla o El íncubo (1781), de Johann Heinrich Füssli, y su segunda versión (1790-91).
Imágenes extraídas de Wikipedia.org

ANEXO III



Detalles de las imágenes.

ANEXO V



Portadas de *Los espirituados*, en su primera edición (1923) y en la segunda edición (1932) titulada *Los endemoniados de Jaca* (novela misteriosa). Imágenes extraídas del blog de Javier Barreiro y de la web Pirineodigital.com