

# SINESTESIAS

Brujería y hechicería en el mundo hispánico



*Gerardo Fernández Juárez  
Francisco M. Gil García  
(Coordinadores)*

## SINESTESIAS

Brujería y hechicería  
en el mundo hispánico

Seminario de Historia Social de la Población

**SEHISP**

UNIVERSIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA



2019

## **SINESTESIAS**

### **Brujería y hechicería en el mundo hispánico**

© Gerardo Fernández Juárez, Francisco M. Gil García (Coordinadores)

1ra. Edición: Ediciones Abya-Yala  
2019 Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A  
Apartado postal: 17-12-719  
Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800  
e-mail: editorial@abyayala.org  
www.abyayala.org  
Quito-Ecuador

Imagen de portada: Tejido: Axsu jalq'a  
Autora: Alberta Mostacedo  
Comunidad: Majada, Sucre (Bolivia)  
Fotografía: Gerardo Fernández Juárez

Derechos de autor: 057006

Depósito legal: 006405

ISBN: 978-9942-09-658-6

Diseño, diagramación Ediciones Abya-Yala  
e impresión: Quito-Ecuador

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, agosto de 2019

# Índice

Las brujas a escena. A modo de presentación.....	7
Tres historias, tres conjuros. Brujería y etnografía poética en Gustavo Adolfo Bécquer <i>María Tausiet</i> .....	13
Entre la debilidad y el poder. Estrategias y resistencias de las brujas en el barroco español <i>Beatriz Moncó Rebollo</i> .....	53
Las brujas de Zugarramurdi (1610). El Santo Oficio y la racionalización del misterio <i>María Lara Martínez</i> .....	79
Inquisición y hechicería en la circunscripción territorial del tribunal toledano (siglo XVII) <i>Mercedes López Picher</i> .....	115
Brujería contemporánea: neopaganismo, nueva era y tradición <i>Sergio Valero Ruiz</i> .....	145
La bruja: relatos, cuentos y películas Disney <i>Isabel Cansino López</i> .....	175
El gusto por animalar. Historias de brujería entre mayas yucatecos <i>Manuel Gutiérrez Estévez</i> .....	211
Dolencias, infortunios y procedimientos de curación en pueblos amerindios: los casos Rarámuri y Yanomami <i>Ángel Acuña Delgado</i> .....	229
La enfermedad del mal de ojo en la ciudad de México (1979-2018) <i>Roberto Campos Navarro</i> .....	255

Las tentaciones del diablo: “Mesa negra” y maleficio en la cuenca del Titicaca <i>Gerardo Fernández Juárez</i> .....	283
El mal del texto. Conjeturas indígenas sobre la relación entre la enfermedad, el lenguaje y la escritura <i>Pedro Pitarch</i> .....	331
Ontologías reversibles: las “brujas” y las formas elementales de la depredación entre los otomíes del México oriental <i>Jacques Galinier</i> .....	365
Brujos, médicos y chamanes entre los shawi de la Alta Amazonía, Perú <i>Luisa González Saavedra</i> .....	391
Seísmos de la mente. Un duelo chamánico en el Sucre de finales del siglo XX (Bolivia) <i>Tristan Platt</i> .....	431
Brujerías y hechicerías en el léxico del quechua chinchay y del quichua ecuatoriano <i>Fernando Garcés V.</i> .....	459
Brujería, curandería y chamanismo: la dimensión colonial de la tradición amerindia <i>Montserrat Ventura i Oller</i> .....	473
Brujas, ogros y viceversa. La conjura del afuerino antisocial en los Andes <i>Francisco M. Gil García</i> .....	503

## Las brujas a escena. A modo de presentación

Hay temas de reflexión histórica y antropológica que pueden producir cierto hastío, pesadez o hartazgo; otros, por el contrario, gozan de un aparente interés renovado no sólo en el entorno académico, sino también por parte del público en general. Con el asunto de la brujería encontramos tanto de lo uno como de lo otro. El maestro en estas lides, Caro Baroja (siempre “don Julio”), manifestaba en alguna de sus obras esa saturación que le producía el asunto de la brujería, por el carácter repetitivo de los procesos inquisitoriales y por el encasillamiento que otorga al investigador la propia temática. Por esto no era raro que expresara cierto hartazgo con el tema y con las reiteradas solicitudes a prologar libros sobre la materia, lo que le producía enorme sorpresa y aparente preocupación.

Hastío por la reiteración temática y por la abundante bibliografía que existe, sin duda. Y paradójicamente, renovado interés por parte del público, quizá al amparo y el empuje de producciones televisivas y ofertas cinematográficas con efectos especiales muy sugestivos.

¿Se puede ofrecer algo nuevo, diferente, estimulante en el abordaje académico del fenómeno de la brujería? Quizá es pedante incluso insinuar esta idea, sobre la que el propio Caro Baroja ya insistió de forma rotunda, manifestando que volver sobre lo ya dicho no tiene ningún sentido, y resulta además “enfadoso” y molesto.

Ése es el reto que afrontamos con una perspectiva binocular, con manifestaciones de procesos históricos y casos etnográficos procedentes de ambas orillas del Atlántico.

El proceso comparativo en las formas de lo que se conoce como “brujería” que podemos observar todavía en los antiguos legajos y ex-

pedientes inquisitoriales de la Europa moderna contrasta de una forma marcada, rotunda, provocadora y estimulante con la etnografía contemporánea americana que, modestamente creemos puede ofrecer otros relatos, otras perspectivas, otras luces (y nuevas sombras) en el proceso de investigación sobre el fenómeno de la brujería.

Lo hemos hecho inspirados en Mary Douglas y su original valoración del clásico libro de Evans-Pritchard (1976 [1937]) sobre los Azande:

Ante todo se trataba de un libro sobre la sociología del conocimiento. Mostraba que los azande, a pesar de ser ingeniosos y escépticos, podían tolerar discrepancias en sus creencias y limitar los tipos de preguntas que hacían al universo. Habría sido de esperar que fomentara más estudios sobre los acontecimientos sociales de la percepción. En cambio, engendró estudios de micropolítica. En lugar de aparecer la relación entre creencia y sociedad como algo infinitamente complejo, sutil y fluido, se la presento como un sistema de control con reacción negativa [...] el estudio de la brujería entre los azande se presentaba como una contribución a la sociología de la percepción. (Douglas, 1991 [1970], p. 33)

Indudablemente, en esa percepción del mundo y de la sociedad que contiene, los sentidos juegan un papel preponderante; si bien los contornos que propician sus imágenes, texturas, colores, aromas, sabores y sonidos resultan cuando menos difusos si los contemplamos desde fuera, desde el prisma cartesiano de la razón, resultan a la vez tremendamente sólidos y definidos si tenemos en cuenta las emociones que suscitan los protagonistas implicados en los procesos de los siglos XVI y XVII, o aquellos de la etnografía contemporánea en torno a la brujería.

Las diferentes contribuciones que forman parte de este libro ofrecen ejemplos históricos y etnográficos, relatos y narraciones en donde los sentidos aprehenden el mundo y su estructura social “a su manera”, mediante palabras, textos, músicas, comidas, sueños, relatos, enfermedades, terapias, alucinógenos, transformismo animal, películas de cine o movimientos religiosos de supuesta ancestral tradición.

Cuesta focalizar la brujería y sus matices de una forma contundente, rotunda e incontestable. La variabilidad de sus expresiones re-

sulta etnográficamente provocativa, máxime —como sucede en el caso de las etnografías amerindias— cuando no constituyen manifestaciones fosilizadas de añejos tiempos solo recuperables mediante la consulta de archivo, sino que es posible todavía descubrir su potencia activa y sugerente provocación intelectual en las conversaciones de campo con los informantes, quienes hablan siempre de “sucedidos” y hechos que la tradición oral convierte, en no pocos casos, en prueba de verificación. En este sentido, entendemos que historia y etnografía resultan claves metodológicas muy adecuadas por la mirada comparativa que posibilitan, así como por la observación de casos procedentes de ambas orillas del Atlántico y de diferentes enclaves culturales.

El libro presenta dos bloques o apartados que hemos configurado por razones metodológicas, pero relacionados entre sí. Aun cuando los expedientes y legajos sobre brujería en la Edad Moderna del primer bloque temático nos permiten valorar los tópicos españoles y europeos sobre el tema, igualmente nos ofrecen datos sobre el estímulo de los sentidos en su configuración externa en esa pugna historiográfica persistente entre lo “real” y lo “soñado”, y de cuyo envite resultaba la sanción moral y la acusación fundamental de herejía al avalar un pacto explícito con el demonio.

Las contribuciones de María Tausiet, Beatriz Moncó, María Lara Martínez y Mercedes López Picher abordan desde diferentes perspectivas las expresiones más características tanto de la brujería como de la hechicería española y europea, así como su presencia en las mentalidades locales, desde los siglos áureos hasta bien entrado el Romanticismo del siglo XIX. Junto a estas colaboraciones, hemos incluido en este bloque las aportaciones de Sergio Valero y las nuevas modalidades sobre brujería en el dominio contemporáneo europeo, inspiradas en las propuestas de Margaret Murray, y que han contribuido a la fundación del movimiento *Wicca*. También la aportación de María Isabel Cansino López, que analiza la penetración contemporánea de los tópicos sobre la figura de la bruja y la brujería europea en las producciones Disney, junto con los nuevos modelos resultantes de la globalización.

Por otro lado, en el segundo bloque temático contemplamos un abanico selectivo de creencias y manifestaciones sobre brujería en su enorme disparidad, pero con especial insistencia en ejemplos de etnografía de los pueblos amerindios como referentes para aprehender y percibir esas representaciones sobre el mundo y la comunidad que se encuentran presentes en sus propias manifestaciones. Es ahí donde los sentidos, o lo que sea que produzcan, a veces enajenados, estimulados por avatares como los sueños, la ingesta de sustancias psicotrópicas o en estado sucinto de ebriedad, pero en otras desde la propia conciencia, entran en juego para determinar sonidos, visiones, textos, palabras y texturas que hablan sobre el mundo a pesar de su interés explícito en maleficarlo.

Manuel Gutiérrez Estévez aborda el caso de brujos que, bajo el pacto con el “malo”, se convierten en animales para embromar o aprovecharse sexualmente de las víctimas. Ángel Acuña trata de afecciones y problemas médicos vinculados con las prácticas chamánicas, y Luisa González Saavedra de virotes envueltos en flema que penetran los cuerpos para provocar el “mal de gente”, mientras que Roberto Campos se centra específicamente en el síndrome del “mal de ojo”. Gerardo Fernández Juárez interpreta la paradoja de ofrendas maléficas que sin embargo curan. Por su parte, Pedro Pitarch presenta un tipo de oraciones que penetran el cuerpo en forma de texto maligno, y que hay que saber leer para poder curar. Jacques Galinier refiere el caso de personas que se automutilan las extremidades inferiores para convertirse en brujas bajo la forma de aves depredadoras de niños, ávidas de su sangre. Tomando como ejemplo a una pareja de “ogros”, Francisco M. Gil García pone en relación los estereotipos del afuerino antisocial y la bruja. Por su parte, Tristan Platt refiere el caso de brujos que resuelven de forma violenta sus diferencias amorosas. Desde una perspectiva léxica, Fernando Garcés se adentra en el ideario colonial y contemporáneo sobre brujería. De la mano de un proceso judicial que afecta a un indígena “colorado”, también Montserrat Ventura ofrece versiones de contraste entre los modelos de brujería colonial y expresiones actuales de chamanismo. Todos estos ámbitos pueden ofrecernos datos etnográficos sobre la consideración del Mal en los pueblos amerindios contemporáneos bajo el halo sor-

prendente de la complementariedad; lejos de esa dicotomía maniquea entre el Bien y el Mal tan propia del catolicismo moderno, y asimismo del contagio ideológico, político y religioso que la sombra del “aquella-re” proyecta sobre todos ellos desde tiempos coloniales.

\*\*\*

No queríamos terminar esta breve presentación sin una dedicatoria afectuosa y emotiva, de tremenda gratitud a Manuel Gutiérrez Estévez. Desde mediados de 1980 hasta los primeros años 2000, en lugares tan dispares de la geografía madrileña como la biblioteca del Departamento de Antropología y Etnología de América en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, la sede del CEDEAL en el antiguo Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI), o el Museo Nacional de Antropología, “el seminario de Manolo” constituyó un verdadero semillero temático para alumnos interesados en asuntos tales como las apariciones marianas en Extremadura, los cuadros actanciales de Greimas, lo crudo y lo cocido, el chamanismo maya yucateco, los *orixás* de Bahía, las almas tzeltales, o las *mesas* aymaras.

Gracias a tu *Palabra y Obra* somos muchos los que, hoy docentes en distintas universidades, continuamos alentando ese embrión inquisitivo que alojaste en nuestro ánimo. “La brujería es el tema”, dejaste caer en uno de aquellos seminarios. Y mientras esperábamos que continuaras la disertación provocaste, una vez más, ese silencio denso, interminable, causante de un efecto hipnótico, alucinógeno y reverencial en todos nosotros. De forma taimada, como si la sesión docente pudiera alargarse una eternidad, rellenaste una pipa con tu habitual *Dunhill* aromático, el de la caja amarilla (entonces todavía se podía fumar en las aulas); aquel olor único formaba parte del escenario ceremonial en que el seminario parecía convertirse durante algunas de las sesiones. Para nuestro desconuelo sólo bocanadas de humo salieron de tu boca, y ninguna justificación aparente de aquella sentencia sobre la brujería. Ahí radicó el sortilegio, puesto que el deseo de conocer más, profundizar más, investigar y buscar en la etnografía y en las fuentes documentales, se apoderó de todos nosotros. Gracias, Manolo, por tu ejemplar magisterio de tantos años.

Nada nos queda sino agradecer a todos los participantes del libro por su entusiasmo y generosidad intelectual en este reto editorial que ahora presentamos. Igualmente, a nuestro colega José Manuel Pedrosa Bartolomé, de la Universidad de Alcalá de Henares, por su impulso y estímulo constantes.

Por último, deseamos expresar un cariñoso recuerdo a los que, ahora ausentes, se cruzaron en diferentes ocasiones en nuestro camino, propiciando emociones intelectuales pero también personales y afectivas en el debate acucioso y reflexivo sobre temas dispares y apasionantes para la Antropología y la Historia, ya sean fuentes, crónicas, idolatrías, motivos estéticos, rituales, creencias, posesiones, tanto en el ámbito español y europeo como entre los grupos amerindios y andinos: Fernando Giobellina, Enrique Urbano, Ina Rösing, Thomas Abercrombie, José Luis González Arpide, Olivia Harris, Teresa Gisbert.

El mayor embrujo fue la oportunidad de aprender y compartir con todos ellos. Desde aquí nuestro homenaje y reconocimiento.

## Bibliografía

- Evans-Pritchard, E. E. (1976 [1937]). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Douglas, M. (1991[1970]). Brujería: El estado actual de la cuestión. En Max Gluckman, Mary Douglas y Robin Horton, *Ciencia y Brujería* (pp. 31-72), Barcelona: Anagrama.

*Gerardo Fernández Juárez*  
Universidad Castilla-La Mancha

*Francisco M. Gil García*  
Universidad Complutense de Madrid

Coordinadores

Toledo y Madrid, junio de 2019

# Tres historias, tres conjuros. Brujería y etnografía poética en Gustavo Adolfo Bécquer

*María Tausiet*

Universidad de Valencia

“En el fondo de mi alma consagro, con una especie de culto, una veneración profunda por todo lo que pertenece al pasado”.

(Gustavo Adolfo Bécquer, *Desde mi celda*,  
Carta IV, 1864).

“El pasado [...] es el alma de nuestras almas”.

(Miguel de Unamuno, “Adiós al XIX”, *Las Noticias*, 1 de enero de 1901).

“¿Escribe el etnólogo otra cosa que confesiones?”

(Claude Lévi-Strauss, 1962).

## I

Una de las expresiones más impactantes de todos los tiempos es el conjuro. Más que en ninguna otra forma de lenguaje, el misterioso poder de las palabras se manifiesta con toda su fuerza en la fórmula de encantamiento. En la práctica no siempre es posible distinguir los límites entre la magia y la religión (entre ciertas plegarias y conjuros; sentencias sacramentales y ensalmos curativos; anatemas de excomunión y maldiciones; exorcismos e imprecaciones o insultos; juramentos y blasfemias; devociones y humillaciones de reliquias; votos o promesas a determina-

dos santos y simples amenazas, etc.).<sup>1</sup> No obstante, lo cierto es que las invocaciones dirigidas a los espíritus del mal consiguen transmitir una carga emocional superior a cualquier otra locución. De alguna manera, es como si aquellos individuos situados al margen del sistema religioso dominante compensaran su falta de protección institucional con una confianza incondicional en la fuerza del deseo reflejada en la palabra.<sup>2</sup>

Ya se trate del mundo real o de la ficción, el diálogo entre tradición e innovación resulta decisivo en todo encantamiento. Pero si algunos conjuros de magos y hechiceras permanecen todavía ocultos en los archivos, los recitados por muchos personajes literarios se inspiran en fuentes ancestrales, no siempre fáciles de rastrear. Obviamente, los nigromantes y brujas ficticios suelen expresarse en un lenguaje más elaborado y complejo, pero por detrás de los conjuros históricamente documentados se adivina todo un repertorio de fórmulas transmitido de generación en generación, un auténtico vestigio de la poesía tradicional.<sup>3</sup> La realidad y la ficción se encuentran de este modo en una forma de oralidad dirigida a seres imaginarios, cuya colaboración resulta determinante para quienes los convocan.<sup>4</sup>

---

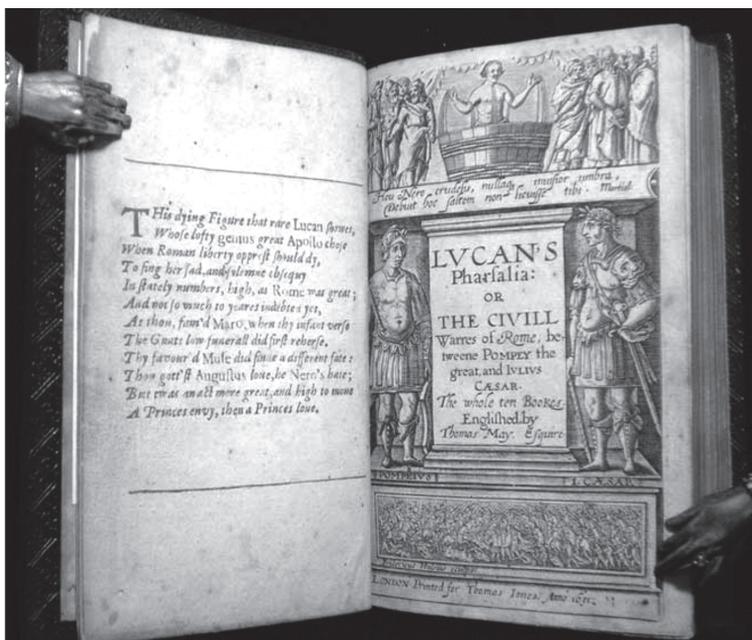
1 Véanse Herbert Thurston (1915); Gábor Klaniczay (1990) y Edina Bozóky (2003).

2 Sobre conjuros en la tradición oral europea, véanse Jonathan Roper (2009) y James Kapaló, Éva Pócs y William Ryan (2013). Sobre conjuros en la tradición oral española, véanse José Manuel Pedrosa (2000) y José Manuel Fraile Gil (2001).

3 Sobre conjuros históricos en la tradición hispana, véanse Sebastián Cirac Estopañán (1942); François Delpech (1986); Heliodoro Cordente Martínez (2001); Araceli Campos Moreno (2001) y María Tausiet (2007).

4 Sobre conjuros literarios, véanse Katharine Mary Briggs (1962); Jonathan Roper (2003) y Eva Lara Alberola (2010).

Lucano, *Farsalia*, portada de una edición inglesa del siglo XVII



La tradición ininterrumpida de los conjuros mágicos en la cultura occidental se aprecia particularmente en la secuela inagotable dejada por la *Farsalia*, una epopeya histórica sobre la guerra de César y Pompeyo escrita por el poeta hispano-romano Marco Anneo Lucano (39-65 d.C.) donde aparece la bruja más temible que pueda imaginarse. El horrible conjuro de Ericto, llamada, en principio, para profetizar el resultado de la batalla, iba a inspirar innumerables obras de la literatura europea. Mediante su férrea voluntad y su connivencia con los espíritus del mal, la salvaje Ericto, de cara espantosa y desgredados mechones, transmite miedo a los mismos dioses, que se muestran dispuestos a concederle cualquier monstruosidad que pida nada más oír su verbo estridente, con tal de no tener que escucharla más:

Su voz, más poderosa para evocar a los dioses que todas las hierbas juntas, mezcla primero sonidos discordes y completamente distintos del

lenguaje humano. Del ladrido de los perros y del aullido de los lobos, de los gemidos que echan el tembloroso búho y el nocturno vampiro, del chillido y del ulular de las fieras, del silbido de la serpiente; del lamento de la onda que se estrella contra los escollos, del ruido de los bosques y los truenos de la nube rasgada: de tantos elementos se hizo una única voz. (Mariner, 1978, p. 264)

Con esa voz desabrida y chirriante, tan aterradora que es capaz de penetrar la morada de los muertos, la tesalia Ericto lanza su ominoso conjuro dirigido a los espíritus más execrables. Dividido claramente en tres partes, el ensalmo empieza con una invocación:

Euménides, crimen estigio, penas de los malvados; Caos, ávido de confundir mundos innumerables; y tú, rey de la región, a quien atormenta por largos siglos el emplazamiento de la muerte de los dioses; Estigia y Campos Elíseos, de los que ninguna de las tesalias es merecedora; Perséfone, que odias el cielo y a tu madre; y tú, parte última de nuestra Hécate, por cuya merced las sombras y yo tenemos contactos en lengua callada; y tú, portero de la vasta morada que esparces nuestras entrañas ante el sanguinario can; vosotras, hermanas que habéis de tirar de los hilos dos veces; y tú, barquero de la onda llameante, anciano ya cansado por las sombras que a mí regresan, escuchad mis plegarias. (Mariner, 1978, pp. 264-265)

Una vez convocados los diferentes espíritus malignos, unos directamente por sus nombres y otros con eufemismos para evitar su ira (como en el caso de las Erinias o diosas de la venganza, a quienes de forma antifrástica llama Euménides), la bruja trata de convencerlos para que le ayuden: lo que reclama no es algo tan difícil, viene a decir. En cualquier caso, más que una súplica, la segunda parte del conjuro supone en realidad una orden, ya que, como recuerda la propia Ericto, la mayoría de los espíritus están en deuda con ella por los servicios que le ha prestado en el pasado, ofreciéndoles todo tipo de atrocidades y profanaciones:

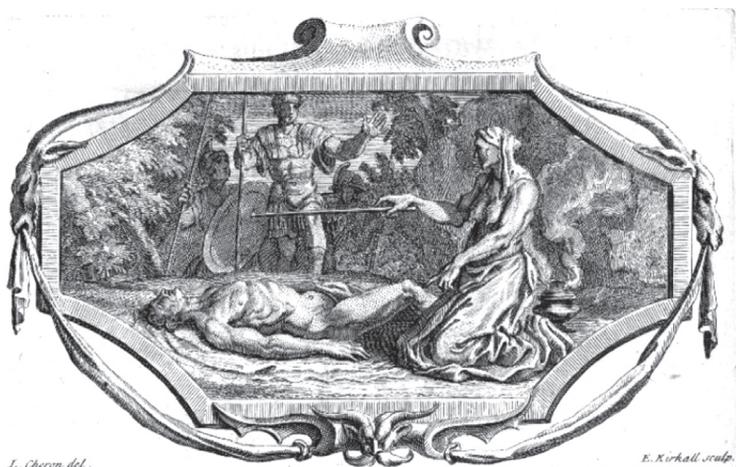
Si os invoco con boca suficientemente sacrílega y mancillada; si jamás canto estos ensalmos ayuna de carne humana; si a menudo he lavado pechos todavía llenos del espíritu divino después de hacerlos rajar con

cerebro aún caliente; si todo crío del que he colocado cabeza y entrañas en vuestros platos iba a vivir, obedecedme a mis ruegos.

No reclamo un alma oculta en la gruta del Tártaro y de tiempo acostumbrada a las tinieblas, sino una que aún descende, abandonada la luz poco ha; todavía está parada en la primera hendidura del lívido Orco; aunque preste oídos a estas hierbas, una sola vez habrá de llegar a los manes. La sombra pompeyana de un soldado, hace poco uno de los nuestros, cántelo todo al hijo de su jefe, si es que las guerras civiles merecen vuestro beneplácito. (Mariner, 1978, p. 265)

Lo que la bruja quiere es que un soldado recientemente fallecido vuelva de nuevo a la vida, aunque sólo sea por unos instantes, para transmitirle el conocimiento que ella desea adquirir. Junto al cadáver tendido del soldado, aparece pronto la sombra de éste —puesta de pie, sí, pero indecisa y temerosa ante la perspectiva de volver a ocupar un cuerpo destrozado—, y la vieja se impacienta. Llena de irritación, “azota con una serpiente viva el cadáver inmóvil” y, acto seguido, a través de una grieta del suelo abierta tras el encantamiento, se dirige ladrando a los habitantes del infierno, a quienes lanza un cúmulo de amenazas, entre ellas, la de divulgar sus secretos.

La maga Ericto lanzando un conjuro sobre el cadáver de un soldado según un grabado de Louis Chéron (1718)



La tercera parte del conjuro constituye, por tanto, un auténtico chantaje a los dioses, mediante el cual la bruja consigue finalmente su propósito:

Tisífone, y tú, Megeira, indiferente a mis palabras, ¿cómo no empujáis con crueles azotes, a través del vacío Erebo, a esta alma desgraciada? Ya os provocaré yo a salir mentándoos el nombre auténtico, y abandonaré los canes estigios en la luz de aquí arriba. Os perseguiré, guardesa, por tumbas y funerales, os arrojaré de los túmulos y os echaré de todas las urnas. Y a ti, escuálida Hécate de lívido rostro, te mostraré a los dioses, ante los que sueles presentarte con otra fisonomía, y te impediré cambiar tu cara del Erebo. Difundiré, Hennea, qué manjares te retienen bajo el peso de la tierra, a costa de qué pacto amas al tétrico rey de la noche y qué lacras sufriste que determinaran a Ceres a no volver a llamarte. A ti, el peor de los árbitros del universo, te introduciré al Titán, hendiendo tus cavernas, y una súbita luz diurna te herirá. ¿Me obedecéis o será preciso dirigirme a aquél a cuya invocación jamás la tierra deja de temblar sacudida, que contempla descubierta a la Gorgona y castiga a la Erinis con sus propios látigos, que habita los Tártaros fuera del alcance de vuestra mirada, para el que vosotros sois los dioses de arriba y que perjura por las ondas de la Estigia? (Mariner, 1978, pp. 265-266)

La influencia de las terribles invocaciones imaginadas por Lucano en su poema iba a prolongarse a través de los siglos en un amplio arco temporal.<sup>5</sup> La presencia de fórmulas de encantamiento inspiradas en el discurso de la abominable Ericto se hace patente en Dante y Petrarca a finales de la Edad Media; Juan de Mena y Francisco de Rojas en el Renacimiento; Shakespeare y Cervantes; Lope de Vega, Quevedo y Gracián en el Barroco, así como en el Goethe del primer Romanticismo, por citar únicamente algunos de los escritores europeos más célebres. Otras muchas obras literarias anónimas o de autores apenas conocidos incluyen asimismo ensalmos inspirados en las famosas brujas de Tesalia. No obstante, aunque en los últimos años se ha avanzado en el estudio de dichas obras, es mucho lo que queda aún por investigar sobre las fórmulas de invocación propiamente dichas.<sup>6</sup>

5 Sobre el conjuro de Ericto, véase Bernabé Ramírez López (2004).

6 Un buen ejemplo de conjuro dirigido a los espíritus paganos del mal en pleno siglo XVII aparece en la obra de teatro francesa anónima *Le more cruel*. En ella, un

El conjuro de la bruja Ericto, destinado a adivinar el futuro mediante la reanimación de un cadáver, resumía bien uno de los principales objetivos de la magia en el mundo antiguo.<sup>7</sup> Los tres conjuros en torno a los que se centran los tres relatos de Bécquer que veremos a continuación representan otras tres aspiraciones clásicas de la magia: la protección contra enemigos (vieja bruja repulsiva), el poder unido a la riqueza (mago nigromante), el amor o la sujeción de otros (joven bruja seductora).<sup>8</sup> En los tres se observa una influencia recíproca entre la tradición de los conjuros históricos —que conocemos sobre todo a través de procesos judiciales— y la creatividad de los conjuros literarios, lo que demuestra una vez más la incesante permeabilidad entre las llamadas cultura popular y de élite.<sup>9</sup>

## II

Frente a la pretendida objetividad de la etnografía, entendida como ciencia a partir sobre todo del siglo xx, los encuentros subjetivos con “el otro” representan una constante a lo largo de la historia. Lo que hoy denominamos etnografía fue desde siempre una práctica plural, reflejada en formas tan diversas como libros de memorias, autobiografías, relatos de viaje, poemas, novelas, pinturas, dibujos o simples apuntes.<sup>10</sup> La “etnografía fuera de la etnografía” ha venido recuperándose recientemente, en especial desde el llamado *giro poético* de la antropología en los años noventa del siglo pasado.<sup>11</sup> Sus defensores reivindican ante todo las manifestaciones artísticas que fueron marginadas con la institucionalización de la

---

esclavo musulmán maltratado por un noble español invoca, entre otras figuras de la Antigüedad clásica, a Plutón, Megea, las Furias, Horrores y Harpías, etc. Véase Christian Biet (2006). Para conjuros literarios semejantes en boca de hechiceras españolas, véanse Ana Vian Herrero (1997) y María Teresa Molinos Tejada y Manuel García Teijeiro (2009).

7 Véase Daniel Ogden (2009).

8 Véase María Tausiet (2004, 2007).

9 Sobre la relación entre conjuros históricos y literarios en España, véanse Julio Caro Baroja (1990) y Arturo Morgado García (1999).

10 Véanse Yanko González Cangas (1995) y Kent Maynard (2010).

11 Véase Stephen Tyler (1990).

disciplina. La nueva “antropología poética” se centra en la rehabilitación, no tanto de ciertas expresiones procedentes del pueblo mismo (“etno-poesía”) como de la etnografía deliberadamente escrita en un lenguaje cuidado, poético, que escapa a los cánones del trabajo científico.<sup>12</sup>

Aunque no siempre resulta fácil distinguir ambos conceptos, y menos a medida que vamos acercándonos al presente, lo cierto es que la etnografía poética o etnoliteratura, al no estar etiquetada ni como antropología ni como literatura, constituye al día de hoy un campo apenas estudiado.<sup>13</sup> Buen ejemplo de ello son las *Cartas desde mi celda* del poeta español Gustavo Adolfo Bécquer (1836-1870): un conjunto inclasificable de nueve relatos-ensayos escritos en forma epistolar y publicados en 1864 como artículos periodísticos que oscilan entre lo autobiográfico y lo ficcional, entre lo histórico y lo legendario, entre lo mitológico-antropológico y la más exquisita poesía.<sup>14</sup>

*El poeta y las musas.* Dibujo de Gustavo Adolfo Bécquer



12 Véanse Juan Carlos Olivares (1999) y Pilar Valenzuela Rettig (2012).

13 Véanse Manuel de la Fuente Lombo (1994); Manuel de la Fuente Lombo y María de los Ángeles Hermosilla Álvarez (1997); y Luis Díaz Viana (2008).

14 La etnografía poética de Bécquer (llámese literatura etnográfica, etnografía literaria o etnoliteratura), y en particular su aproximación a la magia, ha sido comparada con la obra del escritor ruso Nikolái Gógol (1809-1852). Véase Natalia Arséntieva (2007).

Muchas veces se ha afirmado que Bécquer es el escritor español más leído después de Cervantes. Sin duda, sus poemas amorosos han pasado de boca en boca generación tras generación desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días y, aunque no tan populares, sus leyendas continúan siendo bastante conocidas. Sin embargo, esta colección de ensayos, redactada por el poeta a los veintiocho años (es decir, en la última etapa de su corta vida, pues murió a los treinta y cuatro años) representa un tesoro en gran medida oculto. Buena prueba de ello es que ninguno de los relatos ha sido traducido todavía a una lengua extranjera.

Las *Cartas desde mi celda* constituyen una forma de autobiografía anímica o espiritual, un viaje interior que el poeta inicia al abandonar su vida pública en Madrid por motivos de salud para trasladarse a un convento abandonado en las faldas de un monte legendario, el Moncayo,<sup>15</sup> situado en la cordillera Ibérica, en la frontera entre Castilla y Aragón.<sup>16</sup> Alojado con su familia en el monasterio cisterciense de Veruela, en una de las celdas antiguamente destinadas a los monjes, Bécquer refleja desde su privilegiado retiro el contraste entre la vida agitada de la capital y el proceso de interiorización al que se entrega a medida que se sumerge en el paisaje rural y sus gentes. Este adentrarse en sí mismo no es vivido, sin embargo, como algo individual, sino que, por el contrario, parece como si el poeta sólo pudiera descubrir su auténtico yo en el encuentro con los lugareños, por quienes se muestra, más que interesado, completamente fascinado.

A la manera de Claude Lévi-Strauss, a quien su juvenil trabajo de campo en la selva amazónica lo marcaría de por vida, la estancia de Bécquer en el monasterio transforma su personalidad, acelerando de algún modo su maduración. Si antes se había sentido constantemente preocupado por ser reconocido en el mundillo literario y adquirir fama como escritor, a partir de la grave enfermedad que lo pone en contacto con la muerte y de la posterior convalecencia que dedica a investigar

---

15 Véase Alberto Serrano Dolader (2010).

16 Véase Manuel Gargallo Sanjoaquín (1995).

sobre la cultura ancestral de la zona, su sistema de valores experimenta un vuelco. En sus propias palabras:

Ya todo pasó, Madrid, la política, las luchas ardientes, las miserias humanas, las pasiones, las contrariedades, los deseos [...]. Mi alma está ya tan serena como el agua inmóvil y profunda. (Bécquer, 2011, Carta II, p. 186)

Las palabras amor, gloria, poesía no me suenan ya al oído como me sonaban antes. ¡Vivir!... Seguramente que deseo vivir [...] pero vivir oscuro y dichoso, en cuanto es posible, sin deseos, sin inquietudes, sin ambiciones... (Bécquer, 2011, Carta III, p. 205)

Resulta imposible concebir un cambio tan radical sin el “encuentro con el otro” que, para el poeta, implica un trato estrecho con los campesinos de la región.<sup>17</sup> Como ya lo intuyera Rousseau, a quien tanto admiró Lévi-Strauss, el conocimiento del otro pasa por el conocimiento de uno mismo, y viceversa (“cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de uno”<sup>18</sup>). La senda del autoconocimiento consistiría, por tanto, en buscar, por encima de todo, al otro, “aquel *él* con quien me reconcilio y que me obliga a descubrir que siempre estuvo en mí, de manera que es a mí mismo a quien encuentro ahora tan lejos, en una humanidad extraña a quien una superstición me hizo creerme distinto”.<sup>19</sup>

La estancia de Bécquer en el monasterio de Veruela iba a durar aproximadamente un año (desde finales de 1863 al otoño de 1864) y en ella estuvo acompañado de su hermano, el pintor Valeriano Bécquer, al que se le había concedido una pensión o beca para viajar por España y

17 Sobre el concepto antropológico del “otro”, véanse Stephen Tyler (1988); Marc Augé (1998); y Johannes Fabian (2014).

18 Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1755). Citado en Claude Lévi-Strauss (1979, p. 38).

19 Manuel Delgado Ruiz (1988). La misma idea ha sido expresada recientemente por el poeta Pere Rovira, autor de un ensayo sobre Bécquer titulado *Cuando siento, no escribo* (Valencia, Pre-Textos, 1998). Según Rovira, “El escritor debe estar atento a las cosas, únicamente desde esa disposición contemplativa llegará a la más compleja expresión de la intimidad, una expresión que relaciona la vida íntima con el mundo [...]. El escritor necesita mirar fuera de sí mismo para hablar de sí mismo con propiedad y hondura” (2016, p. 32.)

retratar una serie de costumbres tradicionales antes de que el avance del progreso las hiciera desaparecer. Gustavo no obtuvo un encargo semejante, pero, ya fuera por sus propias inquietudes o por el contagio de la labor en que se hallaba enfrascado su hermano, él también se dedicó, mientras la salud se lo permitió, a indagar sobre la historia y las leyendas de la zona, a hablar con sus habitantes, y a dibujar y plasmar por escrito todo lo que ello le inspiraba.<sup>20</sup>

Gustavo Adolfo Bécquer en Veruela. Dibujo de Valeriano Bécquer



Como si se tratara de una gestación dividida en nueve fases, las nueve cartas representan un recorrido íntimo que conduce al poeta hasta el núcleo simbólico del monasterio donde se aloja. Bécquer introduce con tiento a sus lectores, muy progresivamente, en la atmósfera poético-espiritual en la que él se siente inmerso. En la *Carta I* empieza describiendo su trayecto en tres etapas desde Madrid hasta la abadía.

20 Véase Jesús Rubio Jiménez (2011).

Más que un viaje en el espacio, lo que el poeta experimenta es un viaje a través del tiempo que lo obliga a retroceder en la historia: partiendo de la modernidad del tren (que lo lleva de Madrid a Tudela) y continuando con la antigüedad del coche de caballos (de Tudela a Tarazona) hasta desembocar, finalmente, en el atavismo de la mula que lo transporta desde Tarazona hasta Veruela.<sup>21</sup> Una vez asentado en el monasterio, experimentará una sensación de separación del mundo y de intemporalidad que le permitirá dedicarse a la lectura y absorberse en la naturaleza, haciendo “una vida mitad por mitad literaria y campestre” (Bécquer, 2011, Carta I, p. 178).

La *Carta II*, en la que contrasta la actividad febril de su vida en Madrid con el estado meditativo que le inspira el monasterio, supone un diálogo del escritor consigo mismo, y en ocasiones, según su propia expresión, “una lucha titánica” (Bécquer, 2011, Carta II, p. 180). Al final, sin embargo, vence la calma. La curiosidad y la atracción que todavía experimenta al leer en los periódicos las últimas noticias de la capital acaba subsumida en una sensación de desapego que le permite sobrevalorar lo que antes tanto le importaba:

Rompo la faja del periódico y comienzo a pasar la vista por sus renglones [...] pero esa tromba de pensamientos tumultuosos, que pasan por mi cabeza como una nube de tronada, se desvanecen apenas nacidos. (Bécquer, 2011, Carta II, p. 185)

A esta distancia y en este lugar me parece mentira que exista aún ese mundo que yo conocía [...] y que exista tal y como yo lo dejé, rabiando y divirtiéndose, hoy en una broma, mañana en un funeral, todos deprisa [...], todos corriendo detrás de una cosa que no alcanzan nunca, hasta que, corriendo, den en uno de esos lazos silenciosos que nos va tendiendo la muerte... (Bécquer, 2011, Carta II, p. 191)

Tras recuperarse de una grave recaída en su enfermedad, pero todavía convaleciente, en su *Carta III*, Bécquer sitúa al lector en Trasmoz,

---

21 Como señala Jesús Rubio Jiménez en su edición de las *Cartas* (p. 101), “las tres etapas del trayecto y sus respectivos medios de transporte simbolizan la Edad Contemporánea, la Moderna y la Media”. Véase Adolfo Lizón Gadea (1936).

una humilde aldea olvidada “entre las ásperas sinuosidades del Moncayo” (Bécquer, 2011, Carta III, p. 193). Como sugiere su mismo nombre, el lugar parece una suerte de trasmundo al borde de la nada.<sup>22</sup> No en vano, será precisamente allí donde el poeta ambiente las tres leyendas sobre brujería a las que me referiré después. Pero antes se presenta a sí mismo ensimismado, paseando por el pobre y abandonado cementerio: es allí donde se da cuenta de lo mucho que ha cambiado desde su primera juventud en la que soñaba con alcanzar la gloria literaria:

Al pie de la humilde tapia del cementerio de una aldea oscura, parecía como que se reposaba mi espíritu en su honda calma y se abrían mis ojos a la luz de la realidad de las cosas, ¡qué revolución tan radical y profunda no se ha hecho en todas mis ideas! (Bécquer, 2011, Carta III, p. 205)

Frente al deseo juvenil de ser laureado y recordado, siente ahora una “profunda indiferencia” ante el juicio ajeno, un propósito de vivir oculto, así como una acusada conciencia de la muerte inminente. Esta vivencia parece resonar, irónicamente, en uno de sus poemas más famosos todavía hoy: “En donde esté una piedra solitaria / sin inscripción alguna, / donde habite el olvido / allí estará mi tumba”.<sup>23</sup>

Una vez recobrada la salud física y anímica, la *Carta IV* inaugura una nueva etapa, un cambio de clima sentimental que permite al poeta desarrollar su espíritu etnográfico. Bécquer declara abiertamente su interés por “recoger la última palabra de una época que se va”, en “un país virgen aún y refractario a las innovaciones civilizadoras” (Bécquer, 2011, Carta IV, p. 208). Señala la importancia de hacer un “estudio concienzudo” sobre los misterios que esconde la tradición y, sin darse ninguna importancia, comparte con el lector su método de trabajo:

22 El vocablo Trasmoz podría derivar de “trasmontes”, es decir, detrás de los montes: “Por su emplazamiento se encuentra tras los montes, tanto si miramos desde el este como desde el oeste”. Véase Manuel Gargallo Sanjoaquín (1993-1994).

23 Rima LXVI. Aunque no se conserva ningún documento que lo demuestre, este poema sobre el motivo clásico de la tumba ignorada bien pudo ser escrito por Bécquer durante su estancia en Veruela. Sobre la conexión del poema con la Carta III, véase María del Pilar Palomo (1977).

sus entrevistas a los aldeanos, sus indagaciones históricas, sus dibujos y bosquejos de edificios, ruinas y tipos humanos. Aunque no se declara en absoluto contrario al progreso y las novedades, lamenta la actitud de quienes desprecian sistemáticamente lo antiguo e insiste en la necesidad de recuperar y preservar el pasado, con todas sus poéticas variaciones locales, pues “el prosaico rasero de la civilización va igualándolo todo” (Bécquer, 2011, Carta IV, p. 211).

La sensibilidad histórica de Bécquer, para quien el siglo XIX habría marcado un antes y un después, resulta especialmente admirable desde la perspectiva del presente. Captando una tendencia que iba a acentuarse después, el poeta subraya la carencia de historiadores autóctonos (“nuestro fuerte no es la historia. Si algo hemos de saber en este punto, casi siempre se ha de tomar algún extranjero el trabajo de decirnoslo” p. 216). Al mismo tiempo, anima a sus contemporáneos a recoger el testimonio de muchas ideas y costumbres con fecha de caducidad:

Deberíamos guardar, merced al esfuerzo de nuestros escritores y nuestros artistas, la imagen de todo eso que va a desaparecer, como se guarda después que muere el retrato de una persona querida. (Bécquer, 2011, Carta IV, p. 213)

Bécquer revela a cada paso su acercamiento emocional al tema de estudio: “el ánimo se siente sobrecogido” (p. 209), llega a afirmar, a propósito de la armonía que percibe en la organización de la cultura tradicional. Al igual que la imaginación, este tipo de empatía no impide, en su opinión, un análisis certero de los objetos observados; por el contrario, acrecienta su comprensión, lo que le lleva a reivindicar “un supremo esfuerzo de la fantasía, ayudada por la erudición y el conocimiento de la época” (p. 209).

Adelantándose a las ideas que unos años más tarde iba a defender con ahínco el genial Miguel de Unamuno (1864-1936), Bécquer se adentra en la intrahistoria —y el intratiempo— con plena conciencia de que el “yo externo” del hombre está inmediatamente afectado por el tiempo cronológico, pero que el “yo interior” experimenta un tiem-

po completamente subjetivo que sólo la poesía es capaz de transmitir.<sup>24</sup> Bécquer se entrega de lleno a lo que Unamuno llegaría a denominar el “trabajo de la leyenda”<sup>25</sup> y, al igual que éste, se esfuerza por “llegar al carácter popular íntimo [...] estudiando serenamente su historia” y a “comprender el presente como un momento de la serie toda del pasado”, sintiendo que en esos lugareños cuyas vidas contempla con una mezcla de admiración y compasión persiste “el alma de sus antepasados, adormecida tal vez, soterrada bajo capas superpuestas, pero viva siempre”.<sup>26</sup>

La actitud etnográfico-subjetiva de Bécquer —su profunda implicación y toma de conciencia, así como su búsqueda paralela de redención personal— vendría a prefigurar con un siglo de anticipación la postura que a mediados del siglo XX iban a adoptar dos antropólogos de la talla de Claude Lévi-Strauss y Ernesto de Martino. Para ambos pensadores, el estudio del otro sólo cobra sentido si, al mismo tiempo, entraña el estudio —y cuestionamiento— del yo. En 1955, la publicación del libro *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss, significó no tanto el descubrimiento de otras culturas, más o menos exóticas, como una profunda reflexión sobre la propia. Y, de forma similar, los trabajos de De Martino realizados en aquellos mismos años sobre la cultura tradicional del sur de Italia (mentalidad mágica, llanto ritual, tarantismo) revelaban, como reconoció el propio antropólogo, una pasión intensa y una necesidad imperiosa de autoconocimiento.<sup>27</sup>

---

24 El concepto de intrahistoria unamuniano prefigura el de “historia de las mentalidades”. Véase Jean-Claude Rabaté, (2003) y Maricarmen R. Margenot (2009).

25 Sobre “el trabajo de la leyenda”, véase José Javier Díaz Freire (2015).

26 Véase Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo* [1ª ed., 1895], ed. de Jean-Claude Rabaté (2005). Algunos años antes de publicar esta obra, Unamuno había disertado sobre la necesidad de abordar el análisis de la historia desde una perspectiva etnográfica. Según afirmaba, “querer historiar sin una fuerte preparación en ciencias antropológicas es como querer saber bien física sin haber estudiado matemáticas” (Citado en Diego Núñez & Pedro Ribas, 1998, p. 85).

27 Véase la introducción de Ernesto de Martino a su libro *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, 1961 (trad. esp., *La tierra del remordimiento*, Barcelona, Bellaterra, 1999).

De Martino preparó en 1959 una expedición a la Puglia con el fin de estudiar el fenómeno del tarantismo desde un punto de vista histórico-religioso, y para ello contó con un equipo de cinco especialistas: un historiador de las religiones, un psiquiatra, un psicólogo, un etnomusicólogo y un antropólogo cultural. Sin querer comparar su elaborada y penetrante investigación con la que, un siglo antes, con los pocos medios que tenían a su alcance, emprendieron los hermanos Bécquer durante su estancia en Veruela, conviene no olvidar, no obstante, que ambas partían de un espíritu afín. Gustavo Adolfo llamó la atención sobre el hecho de que los gobiernos destinaran grandes sumas de dinero a enviar investigadores a países lejanos para recoger “bichitos, florecitas y conchas”, mientras que el estudio de “las ideas de otros siglos”, traducidas en “objetos de arte y usos extraños”, en “pequeños detalles”, “joyas extraviadas”, “trajes pintorescos”, y “costumbres características” no recibía apenas reconocimiento ni financiación (Bécquer, 2011, Carta IV, pp. 215-116). Y a ello añadía:

No es mi ánimo, ni he pensado lo suficiente sobre la materia para hacerlo, el trazar un plan detallado y minucioso que, como la mayor parte de los que se trazan, no llegue a realizarse nunca. No obstante [...] el Gobierno debería fomentar la organización periódica de algunas expediciones artísticas a nuestras provincias. Estas expediciones, compuestas de grupos de un pintor, un arquitecto y un literato, seguramente recogerían preciosos materiales... (Bécquer, 2011, Carta IV, pp. 216-117)

Con su sola intuición —y el apoyo moral y afectivo de su hermano Valeriano—, el poeta iba a lanzarse por su cuenta a observar, anotar y plasmar literariamente las profundas impresiones que dejó en su ánimo la historia ancestral de la zona, inseparable de los tipos humanos que conoció durante los meses extraordinarios que pasó en Veruela. La *Carta IV*, una especie de introducción a su idiosincrásico universo etnográfico, venía a ser un todo, un *manifiesto antropológico* que el propio Bécquer expresaba con la máxima vehemencia:

Es preciso salir de los caminos trillados, vagar al acaso de un lugar en otro, dormir medianamente y no comer mejor. Es preciso fe y verdadero entusiasmo por la idea que se persigue para ir a buscar los tipos origi-

nales, las costumbres primitivas y los puntos verdaderamente artísticos a los rincones donde su oscuridad les sirve de salvaguardia y de donde, poco a poco, los va desalojando la invasora corriente de la novedad y los adelantos de la civilización. (Bécquer, 2011, Carta IV, p. 215)

Gustavo Adolfo Bécquer en Veruela. Dibujo de Valeriano Bécquer



Lo que viene a continuación representa la primera aplicación personal del manifiesto anterior. Aunque el poeta confiesa inseguridad respecto al éxito de su empresa, al final de la carta introduce una fórmula de *captatio benevolentiae*, una especie de disculpa por practicar un oficio en principio ajeno:

Yo, entre tanto, voy a trazar un tipo bastante original y que desconfío de poder reproducir. Ya que no de otro modo, y aunque poco valga, contribuiré al éxito de la predicación con el ejemplo. (Bécquer, 2011, Carta IV, p. 218)

A partir de ahí, en un proceso progresivo de mitologización poética que conduce de lo real a lo fantástico-sobrenatural, las cartas siguientes se

dedican a retratar tres tipos de feminidad: la mujer fuerte, la mujer bruja y la mujer santa, personificada en la Virgen María. La fascinación de Bécquer por lo que Goethe denominara “el eterno femenino”<sup>28</sup> se revela de este modo como una confesión a través de sus dos colecciones epistolares: las *Cartas literarias a una mujer* (1861), en las que el poeta describía a la mujer como musa inspiradora, completamente identificada con la poesía y el amor,<sup>29</sup> y las *Cartas desde mi celda* (1864), en las que la idea de la mujer se encarna en tres tipos locales y al mismo tiempo universales.

Como si se tratara de un prólogo a los tres relatos que dedicará posteriormente al mundo de la magia y la brujería, la *Carta V* se detiene a contemplar un tipo de muchacha varonil, en el sentido más positivo del término. Bécquer describe a un grupo de jóvenes procedentes de Añón, una aldea montañosa situada a tres horas de camino de Tarazona, que acuden cada semana a la ciudad cargadas de leña para vender en el mercado. Desde la mirada del poeta, estas jóvenes, a quienes se dirigirá personalmente,<sup>30</sup> encarnan a la mujer resistente y poderosa, asociada a las Amazonas y a las gobernadoras de la legendaria isla de San Baladrán.<sup>31</sup> No sólo eso, sino que el optimismo y la fortaleza de las jóvenes representan para el poeta la expresión más elevada de la belleza y la gracia:

- 
- 28 El llamado “eterno femenino” alude a un arquetipo psicológico inspirado en la frase con que concluye Goethe su *Fausto* tras la redención del protagonista gracias al amor de Margarita: “Todo lo temporal es sólo una parábola; / aquí lo inaccesible se convierte en evidencia; / aquí lo inexpresable resulta realizado; / y al cielo nos conduce el eterno femenino.” Sobre este tema, véase la tesis doctoral de Elena P. O’Brien (2012).
- 29 En la Rima XXI, una de las más famosas de Bécquer, dirigiéndose a la mujer de ojos azules que le pregunta “¿Qué es poesía?”, el poeta exclama: “¡Qué es poesía! ¿Y tú me lo preguntas? Poesía... eres tú”. La anécdota está desarrollada en la primera de las *Cartas literarias a una mujer* (1860-1861).
- 30 “So pretexto de ajustar una carga de leña de las varias que tenían sobre algunos borriquillos pequeños, huesosos y lanudos, trabé conversación...” (Bécquer, 2011, Carta V, p. 224).
- 31 “En este pueblo hay algo de lo que nos refieren las fábulas de las Amazonas o de lo que habrán ustedes tenido ocasión de ver en la *Isla de San Baladrán*” (Bécquer, 2011, Carta V, p. 226). Sobre la figura de la mujer fuerte en la literatura española, véanse François Delpech (1979, 1986); y María Tausiet (2014).