

## Espiritualidad, salud y circularidad en Casas de Juan Núñez

Espirituality, health and circularity in Casas de Juan Núñez

Jaime de las Heras Salord

Profesor Ayudante Doctor. Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real (España)

[Jaime.Heras@uclm.es](mailto:Jaime.Heras@uclm.es)

### RESUMEN

En este trabajo se analizan, a partir de herramientas etnográficas, las relaciones entre espiritualidad y salud en Casas de Juan Núñez (Albacete), estudiando los entornos, actores y procedimientos específicos. Para la mayor parte de la población toda sanación procede de Dios, a cuya voluntad se accede a través de diversas representaciones, la más relevante de las cuales es la Virgen de Cubas, que tiene atribuciones de 'endosanadora'. El proceso de salud/enfermedad/atención se articula a través del ofrecimiento o promesa, en forma de transacción solidaria con el numen, en la que la Iglesia católica tiene un papel marginal. En la ejecución y reproducción de rituales intervienen casi exclusivamente mujeres, por lo general a partir de la constitución de familias, lo que proporciona un carácter circular al sistema de creencias.

### ABSTRACT

In this paper, we use ethnographic research tools to analyse the relationship between spirituality and health in Casas de Juan Núñez (Albacete) studying the environment, the actors, and the specific procedures. For most of the inhabitants, all healing comes from God, whose relation with humans is conducted through several images, especially the Cubas Virgin, who has endosanadora characteristics. The process health/illness/assistance is articulated by an offer or promise, a kind of supportive transaction with the numen in which Catholic Church has a marginal role. In general, only women participate in the execution and reproduction of rituals, particularly at the beginning of the constitution of families and this gives a circular nature to the system of beliefs.

### PALABRAS CLAVE

mediación espiritual | endosanación | ofrecimiento | circularidad

### KEYWORDS

spiritual mediation | endohealing | offering | circularity

## 1. Introducción

La noción holística de salud -entendida como bienestar indivisible de alma y cuerpo y opuesta a los presupuestos teóricos del cartesianismo- que, en el contexto de las formas profesionales de asistencia médico-científica, comenzó a insinuarse en la Conferencia de Alma-Ata en 1978, estaba ya presente desde al menos el siglo IV a. C. en las medicinas clásicas griega, hindú y china y se había mantenido hasta el siglo XIX (Comelles 1997: 260). A partir de la industrialización y paralela a ella, la medicina científica fue extendiendo su hegemonía por Occidente, imponiendo su ideario biologicista, su imaginario, sus cánones y sus protocolos. Ese mismo proceso de empoderamiento había sido recorrido siglos atrás por el cristianismo en un intento estentóreo de separar la salud del alma de la salud del cuerpo.

A lo largo de la historia, la comunidad ha ido incorporando las representaciones de enfermedad que ambos colectivos -cristianismo y medicina científica- le han ido ofreciendo aunque transformadas y adaptadas a sus propios paradigmas. La noción de enfermedad se ha propuesto como una "representación simbólica y real del desorden natural" (Guío 1989: 220) en la que la manifestación de lo numinoso no habría tenido el carácter dicotómico que cimenta las principales religiones vigentes en la actualidad. Tal vez sea esa la causa de que el cristianismo, ya en sus primeros siglos de existencia se constituyera como una entidad ajena a los sistemas de creencias populares, a los que intentaba transformar pero de los que se fue poco a poco separando -a partir del siglo IV de nuestra era- debido a la progresiva clericalización de la Iglesia y a su alejamiento del pueblo (Estrada 1989: 261-264). Las devociones populares a santos y vírgenes revelan una proyección de los iconos cristianos sobre la religión "real", generando un sincretismo que se ha denominado religiosidad popular. En realidad la ortodoxia cristiana teológica, que ha asumido con más frecuencia los presupuestos de esa religión "real", ha quedado históricamente relegada a la misma, que

sólo le permite ejercer el papel de titular los contenidos e incorporar parasitariamente los más moderados (Delgado 1993: 15). Como se verá más adelante, el Concilio Vaticano II intentó transformar este estado de cosas a mediados del siglo XX.

Bajo dicho epígrafe de religiosidad popular se han enfatizado fenómenos particulares -con frecuencia exóticos y singulares- que no reflejan su enorme dimensión social y cultural. Esta visión, nacida de presupuestos folcloristas, historicistas y sociológicos, empobrece en realidad la rica complejidad del fenómeno y oculta prejuicios etnocéntricos. Por este motivo Joan Prat (1983: 63) ha propuesto la denominación de “experiencia religiosa ordinaria”, que supone una aproximación más holística y contextualizadora (Vallverdú 2004: 301).

Entendemos que en ese abanico de significantes se encuentran elementos de distintas procedencias -una de ellas la Iglesia católica- que la comunidad ha ido incorporando a su acervo cultural ejerciendo un derecho de opción con mayor o menor libertad en el contexto de lo que se ha denominado “supermercado espiritual” (Greenfield 1979). De hecho, este proceso de asimilación ya estaba presente en las formas preinstitucionales de la atención a la salud, cuando esta se llevaba a cabo a expensas de sistemas de autoasistencia (Comelles 1992: 49).

En el caso que nos ocupa, dicha experiencia adopta las características del catolicismo, aunque debemos partir de una concepción amplia de esta noción pues, como propone Gutiérrez, “la denominación ‘católica’ compartida por significaciones ‘radicalmente diferentes’ del ‘mensaje originario’, no es sino un modo de legitimar el acceso singularizado de los diferentes sistemas religiosos a la riqueza simbólica de ese ‘mensaje’ común” (Gutiérrez 1984: 142). Hablamos, por otra parte, de una pluralidad heterogénea de mitos y rituales que, aún convergiendo en su expresión formal, traducen diferentes realidades y ontogénias y deben ser abordadas a partir de una diversidad de versiones descriptivas para la inducción de su estructura significativa (Gutiérrez 1984: 161-162).

Para algunos autores la llamada religiosidad popular, asociada a la fiesta, desempeñaría en las zonas rurales una función de cohesión social del grupo, tal y como lo describió Durkheim en el caso de la religión en las sociedades primitivas, por tratarse de sociedades poco diferenciadas (Castón 1989: 463-467).

Es cierto que muchas de las representaciones asociadas al binomio formado por salud y religiosidad, como las que se van a analizar en este artículo, resultan especialmente visibles en el área rural. Casas de Juan Núñez es una localidad ubicada al norte de la provincia de Albacete, su población es de 1300 habitantes y, como aconteció en la mayor parte del campo español, sufrió una profunda transformación entre los años cincuenta y setenta del siglo XX. El éxodo hacia regiones con mayor desarrollo industrial fue responsable de un cambio social importante, en cuyo proceso parecieron sucumbir determinadas creencias. Nuestra etnografía sugiere que se trató únicamente de un fenómeno de invisibilización debido, en gran medida, a las transformaciones en las relaciones de poder. Entendemos, por el contrario -y así trataremos de argumentarlo a lo largo de este trabajo-, que las relaciones entre individuo y *numen* conservan una razonable frescura a pesar del aparente decaimiento que sobre esta cuestión puede percibir una mirada impaciente. Por otra parte debemos enfatizar que, para poder extrapolar los resultados de este microestudio a otros sectores de la sociedad rural española, serán necesarios nuevos análisis etnográficos que ya estamos llevando a cabo en el contexto de nuestra investigación.

Los diversos actores que, en nuestra área, intervienen en el proceso de salud/enfermedad/atención (Menéndez 1994: 71) -emisarios espirituales, sanadores folk o médicos científicos- traducen la voluntad divina. Las transacciones con el más allá se efectúan en el ámbito individual, en el doméstico y en el recinto de la iglesia. En el primero se produce un contacto íntimo que permite el ofrecimiento de todas las penalidades rentabilizando los pesares y sufrimientos cotidianos como un capital espiritual. Prácticamente todas las piezas de la casa suelen contar con alguna iconografía religiosa y la imagen más frecuente es la de la Virgen de Cubas, que protege del mal a quienes la habitan en nombre de Dios. A los distintos tipos de sanadores, como ejecutores inmediatos de la asistencia, se les confiere con frecuencia un papel ritual, como intermediarios entre estas entidades y el género humano. Con frecuencia se usan expresiones como “con verle el médico, con eso ya se han salvao” (entrevista a JVT, 1-2-2011), que evidencian ese papel de interlocutor a través de cuya praxis puede ejercerse la voluntad divina. El curanderismo popular es el primer lugar en el que este fenómeno se produce y, en ciertos casos, la presencia de lo espiritual se manifiesta en la posesión de capacidades milagrosas, lo que permite al sanador obtener un prestigio basado en su posición carismática (Granero 1987: 24).

Cristianismo y medicina científica, al amparo respectivamente de los órdenes sociales pre y postindustrial, se han solapado a las formas anteriores de medicina sin llegar a sustituirlas completamente. La sistematización y “domesticación” de los mediadores espirituales por la Iglesia católica proveyó de lógica social a los elementos mágicos mediante la elaboración de construcciones culturales no menos irracionales. El pensamiento científico-burgués incidió en esa cuestión con el propósito de convertir las prácticas empíricas en científicas. Sin embargo, en el modo actual de abordar la salud y la enfermedad, se mantienen en nuestra comunidad bastantes de aquellos elementos iniciales. Esto acontece a dos niveles: en primer lugar en las transacciones que, como contratos cuasi-mercantiles, siguen produciéndose entre individuo y *numen*, es decir el “ofrecimiento”. En segundo lugar, en su presencia en todos los procesos de sanación que, aunque estén inscritos en sistemas médico-científicos, curanderiles o de autoatención, están significados transversalmente por la experiencia religiosa ordinaria.

En dicho solapamiento parece subyacer una negociación tácita entre distintos paradigmas. Así, la liturgia cristiana sanciona los ritos de paso comunitarios -como los “quintos”- y la medicina científica a menudo incorpora *de facto* nociones y modelos explicativos populares (De las Heras 2013: 379-382, De las Heras y Porras 2012). Por otra parte, el análisis de la religiosidad abre una ventana epistemológica a la perspectiva social de la enfermedad y su trasfondo económico, como es el caso del culto a los santos agrarios para proteger la propiedad antes del brutal cambio social tras el que pugnan resiliencia y redefinición de roles.

En relación a dichas variables es importante reseñar algunas puntualizaciones que confieren a nuestro estudio un carácter que creemos especialmente relevante. A partir de los cambios locales operados en los años cincuenta del siglo XX, que se describirán más adelante, se produjo entre los habitantes de Casas de Juan Núñez una diversificación socioeconómica que modificó en bastante medida las relaciones de poder y que introdujo, por otra parte, elementos culturales alógenos en la población, como entendemos que acontece en todo cambio social en cualquier comunidad. En este contexto, con frecuencia desaparecen determinadas creencias o rituales de manera más o menos incuestionable (1). En el caso que nos ocupa, la reestructuración de la comunidad en sus diferentes aspectos ha tenido una mínima influencia en las creencias y rituales que relacionan salud y espiritualidad, aunque haya contribuido a invisibilizarlas en bastante medida. Resulta evidente que la sociedad local ha sufrido un proceso de complejización, sobre todo a expensas del motor económico, perdiendo gran parte de su homogeneidad. Sin embargo la participación en los ritos que analizamos y las relaciones mantenidas con los *numina* apenas se han modificado, incluyendo la estigmatización a la incredulidad y a la heterodoxia, que han estado presentes a lo largo de toda su historia. De hecho los principales niveles de transgresión se ubican -como siempre ha sucedido- entre la población soltera, lo que proporciona un espejismo al investigador poco escrupuloso, que puede concebir este fenómeno como una pérdida reciente de referentes.

Es precisamente esta homogeneidad la que a nuestro juicio pone en valor la circularidad que proponemos en este trabajo, conscientes de la polémica que suscita en el ámbito de la antropología el hecho de sostener el mantenimiento de cualquier tipo de homeostasis sociocultural tras un cambio estructural, como los acontecidos en el medio rural español a mediados del siglo XX. En este sentido, creemos posible que un análisis profundo de algunos contextos de nuestra sociedad rural, apoyado por una prolongada observación participante, llegue a mostrar la realidad de dicha resiliencia en otras ubicaciones geográficas.

Respecto del material y métodos utilizados, para la elaboración de este artículo se han empleado las herramientas propias del trabajo de campo etnográfico, sobre todo la observación participante y las entrevistas semiestructuradas, que se realizaron a cincuenta informantes de Casas de Juan Núñez siguiendo un muestreo de conveniencia. Así pues debe manifestarse que, aunque entre dichos informantes existía diversidad en cuanto al género, edad y estatus socioeconómico, no se trataba de una muestra aleatorizada. En dicha selección se privilegiaron circunstancias como poseer un amplio repertorio de recuerdos (tanto por la edad como por las experiencias vividas), la existencia de una relación de confianza lo bastante buena como para permitir una conversación libre fluida sin temores ni recelos y carecer de enfermedades capaces de dificultar el acceso a los recuerdos o la comunicación.

Las informaciones obtenidas se contextualizaron con la bibliografía secundaria, citada al final de este trabajo, y se estructuraron en cuatro apartados. Unificando perspectivas históricas, políticas y culturales, en primer lugar se analizó el entorno de lo sagrado. A continuación, el acervo de actores que, desde dicho espacio, influyen en el proceso de salud/enfermedad/atención. Dos escenarios han merecido una atención especial: el de la trascendencia más allá de la muerte y el del ritual conocido como “la visita de la Virgen”, a

través de los cuales se sancionan relaciones de poder y determinadas obligaciones sociales, cuyo cumplimiento está en la base de la resiliencia cultural de la comunidad. Finalmente se introduce la noción de circularidad, que constituye un elemento clave en el mantenimiento del sistema de creencias.

## 2. Los entornos de la sacralidad

La gracia tiene el significado de una atribución divina que es proyectada al individuo humano como un don que, para Pitt Rivers (1993: 291), discurre por dos circuitos distintos, uno de tipo contractual y otro basado en la generosidad. El primero se produce en un contexto de reciprocidad entre la persona que realiza un ofrecimiento a cambio de un favor y la entidad espiritual que lo concede. En el segundo caso se trata de un don con el que Dios señala a una persona. Así, los *folk-sanadores* son considerados portadores de gracia, cuyo origen espiritual se identifica mediante señales, interpretadas localmente como hierofanías -relacionadas en general con el nacimiento, como la gemelaridad-, pero el ámbito de su poder curativo -consecuencia de la gracia recibida- es esencialmente físico y terrenal. Así la gracia, que suele asumirse comúnmente como un concepto surgido de la teología doctrinal, deviene un elemento básico en las transacciones de la vida cotidiana de toda comunidad (Pitt Rivers 1989: 119) hasta el punto de que, como comprobamos en nuestra etnografía, obliga a quien la posee.

Las generaciones nacidas desde los años treinta a los sesenta del siglo XX se socializaron con las perspectivas morales del nacionalcatolicismo, que reinscribían el papel de la mujer en la sociedad como madre recluida en la esfera doméstica y subordinada al hombre (Roca 1993: 8-13). Esa mujer-madre, conminada a asumir la reproducción social y cultural de la comunidad, sigue siendo la encargada de transmitir a la descendencia los códigos doctrinales.

El catolicismo proveyó a nuestra comunidad de un lugar de convocatoria para sancionar determinados eventos sociales, esencialmente los ritos de paso. Así, bajo la *performance* canónica se siguieron legitimando hechos sociales como la formación de parejas, la atribución de responsabilidad en los menores o la impregnación de los neonatos por la gracia espiritual protectora. Con la excepción de las “beatas”, señaladas por su estigma contracultural como aliadas del poder eclesial, la comunidad ha venido utilizando el edificio de la iglesia -considerado como un bien civil, colectivo y necesario- para las ceremonias socio-religiosas que instituyen sus tradiciones y en las que el cura es, aunque necesario, un eventual administrador.

En la iglesia en primer lugar se conjura el mal, que penetra vehiculado por la envidia a través de los malos ojos en el cuerpo de los recién nacidos. En la boda, la mayoría de rituales y normas se instituyen al margen de la ortodoxia católica, como la organización del convite, el atuendo, los participantes e, incluso, el lugar. La muerte cercana de un progenitor, por ejemplo conllevó en el pasado que esa parte de la familia no celebrase fiesta, que la novia no pudiera vestir de color blanco e, incluso, que la ceremonia religiosa se celebrase fuera de la iglesia y a escondidas. En las primeras comuniones se instituye tácitamente la noción de *quinta*, que acompañará a los individuos durante toda su vida, configurando celdillas sociales de *communitas* que alcanzan la madurez tras los correspondientes ritos de paso, ejecutados en la Semana Santa. También los funerales, de obligada asistencia, sancionan sacramente un conjunto de prácticas que se llevan a cabo fuera del recinto religioso, como las transacciones con el espacio espiritual, que parecen intervenir en la regulación de las obligaciones morales y materiales de los vivos.

Si todo lo anterior influye de alguna forma en la salud -entendida holísticamente, pero también en el proceso asistencial por ser un fenómeno estructural (Menéndez 1994)- quizá sea el encuentro privado con las fuerzas espirituales la forma que más directamente refleja el vínculo entre religión y salud. Como ocurre con la protección contra el ojo, en las peticiones y ofrecimientos no intervienen los actores eclesiásticos, recalitrantes ante una relación tan directa entre persona y *numen*.

## 3. Los actores espirituales del proceso de salud/enfermedad/atención

El mundo espiritual en nuestra comunidad de estudio se halla constelado de un heterogéneo repertorio de *numina*, en el que conviven representaciones de la religión católica con construcciones nacidas del grupo

social en las que se proyectan las normas y las relaciones de poder. La mayoría de estos actores del más allá son elaboraciones sincréticas en las que están presentes nociones como el respeto al padre y a los ancestros o el derecho a ser retribuido por las conductas consideradas solidarias y honestas. En esta comunidad, como a continuación se desarrolla, existen imágenes de Dios, el Ángel de la Guarda, los santos pero, sobre todo, de la Virgen de Cubas, con quien se establecen relaciones cuasi-mercantiles de obligado cumplimiento por ambas partes.

La figura de Dios representa un poder supremo que determina el devenir y se inviste, por tanto, de la mayor de las gracias. Ordena y configura la existencia humana en todos sus aspectos -particularmente en lo que respecta a la rectitud moral- provee de bienes y, sobre todo, de salud:

“El médico le mandó unas cosas y, vamos, gracias a Dios se le pasó” (entrevista a JTM, 7-2-2011).

“Pero ¿y mi hermana, que no fumao nunca, ni llegó a fumar? Pos mira, porque Dios quiere y ya está... [causas de cáncer]” (entrevista a JAP, 8-2-2011).

“Si no nos moríamos es porque Dios no quería” (entrevista a AMG, 13-12-2010).

“En el nombre de Dios bendíceme el agua [oración de Paco y Lola]” (entrevista a ARC, 13-12-2010).

Podemos dividir en tres grupos los entes mediadores entre Dios y la comunidad. El primero se caracteriza por su univocidad y está integrado por representantes del santoral romano, la mayoría de los cuales dejaron de prestar servicios hace entre tres y cinco décadas. Es el caso de san Juan, que sanaba la *quebracía* o hernia, cuyo rito terapéutico se realizaba la madrugada del 24 de junio pasando a los niños *quebraos* por una higuera (2), como se ha descrito en otras provincias españolas (García Ramos 2010: 88-90, Navarro 2005: 270-271, García Barbuzano 2007: 55-59). O los de santa Catalina y san Blas, invocados para la curación de las verrugas y las afecciones de garganta respectivamente.

En el segundo grupo podemos incluir a ciertos entes protectores, como el Ángel de la Guarda o san Antón, con los que la población mantiene una relación claramente biunívoca, circunstancia que lo diferencia sustantivamente de la categoría anterior. Al primero se confía la prevención de la salud en ciertas situaciones de riesgo, como los viajes. Eventualmente ayuda a las ánimas a seguir el camino hacia la luz, como se verá más adelante. El caso de san Antón, por sus connotaciones particulares, precisa de una contextualización previa.

La economía tradicional agraria de Casas de Juan Núñez mantuvo en el pasado una cabaña ganadera basada en el cerdo, como base de subsistencia, y en las caballerías -asnos, caballos y sobre todo mulas, como en el resto del campo manchego (López 1987: 305-306)- para ayudarse en los trabajos del campo. La mula fue un instrumento de producción generador de plusvalía y su posesión constituía, por tanto, un modo habitual de desclase social. La pérdida de estos elementos suponía un deterioro muy importante de la economía familiar por lo que tradicionalmente se encomendaba la salud y el progreso de los animales a san Antón. La adversidad, materializada en la enfermedad del ganado y atribuida a las malas voluntades, era así conjurada por medio de un conjunto de rituales a través de los cuales se imploraba la protección de este ente espiritual. Así, se hacían ofrendas en forma de hogueras el día 17 de enero y se “echaba el gorrino de san Antón” (3). El análisis de esta institución puede traducir la externalización de los cuidados domésticos en el animal colectivo y que el devenir de los animales particulares, y con ellos el de la economía familiar, está implícito simbólicamente en el de esa bestia. La mediación del sacerdote en el cuidado de los cerdos “colectivos” -análoga a la del “mago de los huertos” (Malinowski 1976: 87-100)- muestra una vez más la intromisión del cristianismo en lo privado y la apropiación de las tradiciones populares en un proceso de dominación cultural. Creemos que la aproximación más acertada debe formularse en los términos discursivos de Harris (1984: 18), para quien la necesidad de invocar a las fuerzas espirituales, construyendo unas determinadas expresiones rituales y religiosas -elementos claramente superestructurales- procede de categorías infraestructurales, como los medios de producción y los elementos de subsistencia. El día de san Antón se bendicen “rollos”, que se cuelgan en las entradas de las casas simbolizando la protección del santo. En el campo manchego, hasta la mitad del siglo XX, esa entrada solía ser común para la vivienda familiar y para las dependencias donde se alojaban los animales domésticos.

Esta institución comenzó a declinar en los años cincuenta y desapareció en la última década del siglo XX, debido sobre todo a los cambios en la tecnología productiva agraria. También contribuyó el abandono de la



cría doméstica de cerdos, junto a unas mejores condiciones de vida y a la apertura de canales mercantiles para los bienes de subsistencia. En ese contexto de industrialización se produjeron cambios en la dieta, en la economía, en el sistema de creencias y valores y en diversas instituciones sociales. En sus postrimerías, a finales del siglo XX, el “gorrino de san Antón” revestía un carácter simbólico y permanecía todo el año encerrado, protegido del pillaje al ser destronado el tabú que lo había venido protegiendo.

Paralelamente a dicho proceso de industrialización se produjo un fenómeno de gran calado para las devociones locales. El mayor contingente de peticiones realizadas a los diversos *numina* siempre se produjo en la esfera de lo privado, aunque su lugar fuese la iglesia. Posiblemente a causa de ese sincretismo los diversos santos que había en la misma fueron enajenados por la Iglesia católica, que veía con malos ojos estas relaciones a dos en las que no tenía carta alguna. Las manifestaciones de religiosidad popular han sido consideradas en nuestro país como prácticas marginales y se han intentado reconducir hacia su propio discurso hegemónico (Rodríguez 2000: 33). El espíritu del Concilio Vaticano II (1962-1965) debió contribuir sin duda a esta radicalización al pretender desterrar las viejas costumbres en torno a estas creencias y prácticas. El artículo 13 del documento *Lumen Pentium* enunciaba:

“Y como el reino de Cristo no es de este mundo (cf. Jn 18, 36), la Iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno” (Documentos del Concilio Vaticano II).

Es de suponer que, en aras de esa “purificación”, debían sucumbir las prácticas que, a ojos de la ortodoxia católica, trivializaban el espíritu de la doctrina al pretender, entre otras cosas, tener un contacto directo del pueblo llano con los santos (4) y establecer con ellos una relación de solidaridad recíproca, usando el término de Sahlin. Se trata, en gran medida, de una forma de religiosidad pretridentina, orientada hacia la resolución de las dificultades que acontecen en este mundo (Gutiérrez 1984: 150). La Iglesia no debía incluir esas estrategias en “lo que tienen de bueno” y, por ese motivo, al cura párroco no le tembló el pulso a la hora de desterrar a los santos de la iglesia contra la voluntad popular: “dejó la iglesia más pelá que una zambomba (...) es que era comunista..., decían (...) meterse con el pueblo, porque eso fue meterse con el pueblo... ¿a ti qué t'importa? ¿Es que [la iglesia] es tuya? Y, claro, la gente luego empezó a hablar” (entrevista a IOS, 8-02-2011).

Este espíritu transformador y fagocítico de la religiosidad popular que inspiró el Concilio Vaticano II se mantuvo y cobró fuerza en posteriores documentos católicos, como el Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia. En este documento se utiliza un doble lenguaje: mientras se muestra condescendencia con las tradiciones vernáculas y se pone en valor la importancia de las expresiones culturales y la piedad popular como “una garantía de fidelidad al mensaje de la salvación”, se matiza a continuación que han resultado providenciales “allí donde la evangelización ha sido insuficiente”, para acabar condenando su “concepción utilitarista” así como el uso de “signos, gestos y fórmulas, que a veces adquieren excesiva importancia hasta el punto de buscar lo espectacular”, lo que podría finalmente “favorecer la entrada de las sectas” y “conducir a la superstición, la magia, el fatalismo o la angustia” (Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos 2002: apartado 65).

A una decena de kilómetros de Casas de Juan Núñez, el párroco de la pequeña población de Cubas no sólo retiró las imágenes sino que incluso cortó la higuera sobre la que se había aparecido la Virgen seis siglos antes. Esto le valió el descrédito de una parte importante del pueblo, que lo dejó de lado, sobre todo cuando la Virgen pareció expresar con qué bando se alineaba y la higuera comenzó a rebrotar. Su imagen fue confinada en una urna en un pulso entre lo canónico y lo profano en torno a la prevención del mal de ojo, pero las “presentaciones” de los recién nacidos a la Virgen continuaron realizándose a través del cristal (5). Así, Casas de Juan Núñez, desarbolada de iconos e incapaz de hacer frente a los poderes fácticos -en incuestionable alianza con la ideología católica- pero con la necesidad de disponer de mediadores espirituales, incrementó su devoción a este *numen*.

La Virgen de Cubas es la principal representante del tercer grupo de mediadores espirituales, junto a otras entidades veneradas por su potencial sanador -como el Cristo de la Vida, ubicado en la ermita de Villa de Ves (6)- y es la más genuina protagonista actual de su acervo espiritual. Su presencia es habitual en los hogares del pueblo, donde ha ocupado el nicho vacante de san Antón, aunque la protección que ofrece es más amplia.

Así, los recién nacidos han sido históricamente “presentados” a la mayor brevedad posible ante la Virgen y “pasados bajo su manto”. Mediante este acto ritual gozan de una protección añadida a los habituales amuletos al ser especialmente vulnerables al mal de ojo por su deseabilidad, como se constata en otras regiones españolas (López 2010, Erkokreka 2005, Linares y otros 2002).

A la Virgen de Cubas se pide principalmente salud. La mujer, en su triple representación de madre-esposa-abuela, es la encargada habitual de establecer la transacción, a veces asistida por otras mujeres de la familia. No suelen pedirle milagros sino realidades factibles, como salir con éxito de una operación quirúrgica o tener un embarazo y parto sin complicaciones. Se dice que la Virgen concede siempre lo que se le pide. A cambio, las personas favorecidas cumplen promesas u “ofrecimientos”, consistentes en sacrificios personales:

“Promesas muchas he hecho. He dormío en el suelo, he estao la semana santa con pan y agua, y he hecho muchas promesas (...) descalza iba mucho tiempo, muchas veces, a lo mejor quince días, o un mes, o... muchas cosas (...) por mis hijos (...) y por mi marido también” (entrevista a JTM, 7-02-2011).

“Yo le pedí... cuando tuve a mi Antonio, de llevarlo desde el puente... y fui de rodillas, de rodillas a la ermita (...) y llevé a mi Antonio tomao hasta la Virgen de Cubas... pues, a lo mejor, como estuve yo tan mala con el chiquillo, o por las tetas, o [porque] los puntos no me curaban, o...” (entrevista a AML, 3-02-2011).

“Desde aquí a la Virgen de Cubas, andando y descalza porque, como estuve tan mala, que me moría... pues [mi madre] ofreció a la Virgen de Cubas que, si me apañaba, que iría conmigo en los brazos y andando desde aquí descalza, no te lo pierdas...” (entrevista a FGM, 1-02-2011).

Algunas veces los ofrecimientos consisten en flores o ropa para vestir la imagen. Otras son trenzas del propio cabello y, excepcionalmente, penitencias públicas consistentes en vestir un hábito morado durante un período de tiempo. Tradicionalmente -y aún hoy ocasionalmente- las solteras se dejaban crecer el pelo hasta después de su boda, como símbolo de su estado núbil, en el que se valora socialmente la juventud, la belleza y la pureza. El corte de pelo forma parte de los ritos de paso a la nueva situación de casada, en la que se modificarán una buena parte de conductas y relaciones. En este nuevo estado de sumisión social, de entrega del cuerpo al marido y al grupo social en forma de descendientes, nunca más tendrán el cabello largo. La trenza ofrecida se comporta como un atributo de castidad y, por tanto, es un sacrificio que obliga al *numen* a contraprestar su ayuda, especialmente necesaria en los primeros tiempos de la formación de una familia. Antigüamente se le llevaban exvotos simbólicos de cera, manos, pies, órganos corporales que representaban las correspondientes curaciones (7). Dichas ofrendas están presentes en toda la geografía española y han sido objeto de interés para la Antropología, desde cuya perspectiva se han realizado diversas clasificaciones (8). En el exvoto aparece, una vez más, la tensión entre el poder eclesiástico y la comunidad, pues representa el aspecto formal de la libre relación con el *numen*. Así, estos objetos han sido sistemáticamente retirados por considerarlos “ajenos a la doctrina y más cercanos a prácticas de índole mágica” (Abad 2010: 185-186). En general, la causa más frecuente en la génesis del fenómeno votivo es la enfermedad (Rodríguez y Vázquez 1980: 63) por lo que, como los vínculos que se establecen con los mediadores espirituales parecen formar parte del elemento identitario, podemos concluir que experiencia religiosa ordinaria, salud y comunidad son los tres vértices de un esquema que refuerza la estructura e identidad del grupo social.

Resulta muy relevante, en comparación con el resto de entidades espirituales, que la relación con esta Virgen discurre en un terreno mayormente doméstico y terrenal y en un contexto de contraprestación obligada por ambas partes, en el que la expresión común “es muy milagrosa” hace referencia implícitamente a la habitual concesión de favores. Por tanto debemos señalar el carácter endosanador de este *numen*, análogamente a lo que ocurre en el ámbito curanderil, mientras que otros seres espirituales implicados en el proceso de salud/enfermedad/atención representarían el papel de exosanadores (9) (De las Heras 2014). Posiblemente por esta razón los ofrecimientos hechos a la Virgen de Cubas -aunque esto acontece en cierta medida en el caso de otros *numina*- deben ser cumplidos de un modo tan riguroso que, si la oferente fallece sin ejecutarlos, traspasa esta obligación a su descendencia femenina. Si, finalmente, esto no se llegara a producir, el alma de la persona que hizo la promesa sufrirá un tránsito más penoso y, requerirá ocasionalmente a los vivos su cumplimiento. En esta reciprocidad, como se ha dicho, se fundamenta la gracia. La Virgen de Cubas, en definitiva, trasciende el carácter puramente mediador que se suele atribuir a

la figura de la Virgen María y sus numerosas representaciones. La obligación de curar con que se la inviste determina una familiaridad en el trato que jamás se tendría con dichas representaciones, incluida la de la Virgen del Rosario, patrona del pueblo de Casas de Juan Núñez que, como todas ellas, ostenta únicamente la atribución de *exosanadora*.

#### 4. Ánimas, velas y acogimientos

Constatamos en nuestra etnografía una constante comunicación entre el espacio de los vivos y el de los difuntos que se relaciona, en gran medida, con el proceso de salud/enfermedad/atención. La materialización espontánea de los espíritus familiares sella los vínculos amorosos, encarece a los supervivientes que cumplan una promesa que no pudieron satisfacer en vida y recuerda sus últimas voluntades, a menudo referidas a la gestión del patrimonio familiar. Otras veces, los difuntos se personan en el mundo de los vivos para ayudarles a resolver enfermedades.

En la mayoría de hogares hemos hallado en alguna ocasión velas encendidas -a veces hasta veinte-, que se utilizan como medio de comunicación con las ánimas de los difuntos y el Ángel de la Guarda. Así, cuando fallece un familiar se suele encender una vela para alumbrarle el camino pues se cree que, tras la muerte, los espíritus de las personas deben realizar un recorrido hacia la luz durante el cual permanecen a oscuras: “Para que les hagan para ir a donde yo creo... al cielo, o... con Dios, ¿no? Entonces... si las necesitan ellas se las pongo para ellas, y si ellas no las necesitan, se las pongo para que pidan por mí, por los que estamos en la familia o en la Tierra” (entrevista a AGD, 10-02-2011).

La duración de este penoso itinerario, donde no existe el infierno, está en función de los pecados cometidos en vida (10) y puede ser de muchos años, según el testimonio de las propias ánimas en sesiones mediúnicas. Hijas y nueras iluminan el espacio trascendente, sobre todo en la noche de difuntos o los aniversarios, encendiendo velas en la chimenea de la vivienda (11). Esta conducta incluye como contraprestación su intercesión ante los poderes espirituales para proteger la salud de los vivos y nace de una noción de solidaridad recíproca entre miembros de la misma familia, aunque obliga únicamente a las mujeres: “iba yo ca mi suegra, digo ‘abuela, ¿pa qué tie usted siempre el candil encendió?’ Dice ‘ay, hija mía, que os voy a dejar buen rato de oliveras, a ver si luego no me ponéis una miaja de luz cuando me muera’...” (entrevista a PRR, 4-02-2011).

Al Ángel de la Guarda se le ofrecen también velas que llevan implícitas peticiones, sobre todo relacionadas con la salud, a menudo de modo preventivo cuando la persona oferente -casi siempre la madre- identifica algún riesgo en sus familiares: “Conque se ha ido mi Juan de viaje en el avión y, porque llegara bien, se los puse ayer, cuando salieron, así es que... Y yo no soy beata, eh, voy a misa cuando hay una misa de difuntos, [o] hay entierros” (entrevista a MLC, 8-02-2011).

Se considera la existencia de espíritus especialmente hostiles por no haber recibido luz de sus familiares o por verse obligados a transitar un camino particularmente penoso debido a que han sido personas malvadas durante su vida. En tales casos se evita ponerles velas para ocultarles la puerta de entrada al mundo de los vivos ya que, si penetran en él, atentarán contra su salud y su vida de mediante el “acogimiento” (12). Debe señalarse que estas creencias son muy recientes y parecen proceder de las catequesis llevadas a cabo por los denominados “curanderos de Petrel” -Francisco Martín Donat y Dolores Álvarez Egea-, que visitaron la localidad en diversas ocasiones en las décadas de los años setenta y ochenta del siglo XX, dentro de las actividades de la secta que encabezaban (13). Su filosofía atribuía a la enfermedad un carácter moral y se materializaba en una práctica híbrida entre el kardecismo y el fundamentalismo cristiano milenarista. Contó con una rápida e intensa aceptación inicial que entendemos relacionada con la disposición de los creyentes a acatar la norma (Prat 2007: 122-125) producida por las coincidencias entre norma y *habitus*. Esta coincidencia se referiría al orden, la obediencia y la entrega -elementos necesarios para la reproducción del clan- el respeto a la Naturaleza -vinculado a cuestiones de supervivencia- y la asexualidad, contra los valores impuestos por una cultura liberal hegemónica y exógena -al menos en el momento de la socialización primaria de los actores que participaban- que el catolicismo no habría sabido contestar. Lejos de ello, los habría incorporado *de facto* contra sus propios principios doctrinales. Dichos valores serían, entre otros, la arbitrariedad, el individualismo, la sensualidad, la acumulación de bienes y la falta de sensibilidad hacia la ecología del medio natural. A nuestro modo de ver el crédito y eventual recurso a estas sectas debe interpretarse, desde la capacidad de la comunidad



para aproximarse al conocimiento de la verdad a partir de cualquier tipo de fuente, más que como resultado del declive de la praxis católica local (14). Obviamente, esa búsqueda está mediatizada por el *habitus* y, en ese sentido, son rechazadas diversas alternativas (15). A través de un proceso de socialización secundaria dirigido desde posturas ideológicas externas, las formas de cultura local se han investido históricamente de ciertas máscaras que expresan sistemas de dominación y subordinación. Sin embargo, detrás de ese aparente reconocimiento y asunción de los criterios hegemónicos -en lo religioso, en lo científico, etc.- late un profundo escepticismo. La “curiosidad” por el discurso de los curanderos místicos no encierra la decepción en el sistema médico científico sino la paradigmática pluralidad de estrategias que la comunidad emplea para la construcción de su cosmogonía (16). Una expresión de esa aparente ambigüedad doctrinal está presente en cierto tipo de afirmaciones, que se repiten frecuentemente en nuestra etnografía, como “Ni creo ni dejo de creer”, “Lo doy por lo que sea”, etc.

La persistencia de los espíritus de los muertos en un espacio comunicado con el doméstico ha sido interpretada en el contexto del culto a la familia y el hogar que caracteriza al antiguo patriarcalismo indoeuropeo (Risco 1946: 303). Para Malinowski (1994: 159-160) representa un conjunto de mitos cuya función es esencialmente cohesiva. Es un hecho que la persistencia de los antepasados muertos mantiene el sistema de normas y obligaciones, particularmente en lo que se refiere al patrimonio, la familia y las tradiciones. Es, por decirlo así, un testamento de sangre, a veces materializado en papel, como en el caso de una informante que en 1995, viendo próxima su defunción, escribió un catálogo de instrucciones para que lo siguiesen sus familiares supervivientes.

La ciencia médica ha mostrado históricamente cierta veleidad ante las apariciones, tan pronto las ha considerado sintomáticas de graves padecimientos mentales como las ha interpretado coherentes con un estado de ánimo y, por tanto, sin llegar a traspasar la difícil frontera de la realidad (Álvarez y Estévez 2001: 65-96). Otros postulados, más próximos al análisis histórico, otorgan a las apariciones un carácter funcional, como “construcción de organigramas simbólicos para hacer accesible y consoladora la realidad ininteligible y hostil” (Álvarez 1999: 146).

La comunicación entre vivos y muertos en Casas de Juan Núñez no parece haber acusado una merma significativa en las últimas décadas pese a, en un contexto más general, la constatación de una progresiva medicalización de la muerte (Anta 1999: 257) y de una privatización de los rituales mortuorios (Segalen 2005: 67), relacionada en parte con el rechazo a la puesta en escena con que la tradición rodea a la muerte, siguiendo los criterios de un discurso que ve en los rituales un desajuste del ritmo social y productivo (Ruiz Morales 1999: 283). Discurso que, en nuestro caso, ha modificado escasamente la pulsión de muchos parientes que, con ocasión de una exhumación, desean ver el cadáver de sus ancestros -argumentalmente llevados de un sentimiento piadoso-, para verificar la persistencia de su individualidad, más allá de la putrefacción, como también señala Solana (1999: 272).

## **5. La visita de la Virgen, el *kula* y la circularidad**

La institución conocida como “la visita de la Virgen” constituye una realidad especial por su carácter de rito sincrético. Fue establecida a principios del siglo XX por el papa León XIII con el fin de mantener y reforzar el sistema de creencias y valores del cristianismo en el espacio familiar (Delgado 2004) (17). Su nacimiento se relaciona con las transformaciones postindustriales de la unidad familiar asociadas a la secularización de la sociedad, motivando, por parte de la Iglesia católica, un intento de reafirmar su presencia entre la población.

A lo largo de un mes, varias capillas de madera recorren una treintena de domicilios en los que son veneradas. Las personas acreedoras del derecho a la “visita” están representadas por las respectivas “madres de familia”, que son escogidas siguiendo criterios de creencias, residencia y parentesco. Así, se valora especialmente la devoción católica, puesta de manifiesto por la asistencia a las celebraciones que tienen lugar en la iglesia y la vinculación local, de modo que la aceptación lleva implícito el reconocimiento colectivo de la persona postulante como miembro de la comunidad. Las capillas contienen distintas representaciones de entes espirituales incardinados en un discurso performativo de orden y rectitud moral, con capacidad para atender determinadas peticiones formuladas por las personas devotas. El proceso global está bajo la tutela del cura párroco local. No es, en cualquier caso, una institución en “peligro de extinción”, como se ha señalado en otros lugares (Arrimany 2007: 130).

En los domicilios se reza a la imagen y se le hacen ofrendas en forma de velas y también de pequeñas cantidades de dinero. Así mismo se realizan peticiones, sobre todo para terceras personas, expresando deseos de paz, de suerte y, sobre todo, de salud. Existe el convencimiento de que las peticiones son habitualmente concedidas, convirtiéndose así en transacciones formales.

Se trata de una institución semicerrada que otorga prestigio y honorabilidad a quienes forman parte de ella, favoreciendo la acumulación de capital social (Bourdieu 2000: 149) que, como el *kula* (Malinowski 1975), supone un intercambio cíclico de bienes no mercantiles en los que subyace una forma de espíritu del donante (*hau*) colectivo y cuya ejecución representa un mecanismo estabilizador que contribuye a preservar las fronteras culturales de la comunidad. No obstante, la tutela formal a cargo del valedor de la ortodoxia católica y las propias representaciones de las imágenes circulantes tienden a ocultar esta producción social, confiriendo a este proceso un carácter sincrético.

Pero no es esta la noción de circularidad que nos interesa en esta investigación sino otra vinculada a la ontogenia y las relaciones intergeneracionales. Así, en nuestra etnografía, tanto el sistema de creencias y valores religiosos como el imaginario que hemos descrito parece estar vinculado a las generaciones de mayor edad, mientras que estos mismos contenidos son habitualmente rechazados por las personas más jóvenes, particularmente los varones, que los consideran alejados de la realidad, anticuados, supersticiosos, atemorizantes, ingenuos o productos de la ignorancia. Así, ciertas *performances* se conservarían, como ocurre con algunas celebraciones tradicionales con contenidos místicos, mientras que otras se habrían perdido. Entre este segundo grupo debemos resaltar la práctica de las transacciones con los *numina* que, entendemos, constituyen la región nuclear de la experiencia religiosa ordinaria. Esta circunstancia genera en el observador la idea de que se trata de una cosmogonía en retroceso que, aunque todavía es compartida por el sector social de las “abuelas”, ha perdido vigencia en las cohortes juveniles y que este sería un hecho probablemente relacionado con las transformaciones sociales y culturales acaecidas en el contexto del cambio industrial iniciado en los años cincuenta del siglo XX. Nada más lejos de la realidad.

Si realizamos un seguimiento a lo largo de la historia de la persona constatamos un punto de disrupción severa en relación con la formación de una nueva familia en cuanto se refiere a la asunción y reproducción de creencias religiosas. La responsabilidad implícita que la comunidad asocia al nacimiento del primer hijo obliga a las madres a implicarse en el uso de tales recursos, tanto por el hecho de la exigencia colectiva -donde se valora especialmente la estética tradicional- como por la catarsis que se genera en el plano cultural en la transición de persona protegida a protectora, esencialmente en mujeres como agentes de transmisión cultural. Ciertamente en este tránsito no solo se asimilan y practican las estrategias vinculadas a los intercambios con el mundo espiritual sino también, por las mismas razones, las relacionadas con los acervos y mecanismos de autoatención y el uso de los recursos médico-profesionales (De las Heras y Porras 2014). En todo caso la mujer es la depositaria de los valores religiosos y los conocimientos tradicionales y es la agente esencial en todos los procesos de sanación, pero es en primera instancia la madre quien, a lo largo del proceso de socialización del individuo, le transmite las nociones, atribuciones y conductas relacionadas con la salud y enfermedad. Es ella la que, con mayor frecuencia, lleva a cabo las acciones necesarias para el abordaje de la enfermedad, como la administración de tratamientos y, ocasionalmente, la elección de otros sectores sanitarios. En menor medida este papel es asumido por las abuelas y las hijas mayores, que ejercen un rol de segunda madre con respecto al resto del grupo fraternal.

Resulta importante señalar que, mientras que el uso de los recursos médico-profesionales es en general exteriorizado ante cualquier observador, las conductas relacionadas con la religiosidad suelen comunicarse y compartirse únicamente dentro del colectivo de madres y abuelas, lo que las confiere un cierto cripticismo solo asequible a una etnografía profunda y minuciosa.

## 6. Conclusiones

La religiosidad popular -entendida como experiencia religiosa ordinaria- ha estado presente históricamente en todos los procesos de sanación. Constituye un recurso exclusivo en una buena parte de dichas actuaciones, si bien está presente transversalmente en los sectores folk, popular y profesional. Así, la curación proviene en cualquier caso de los poderes divinos, mediados por agentes espirituales, curanderiles o médicos. En el primer caso el principal en la actualidad es la Virgen de Cubas, aunque se ha producido una transición diacrónica de seres protectores. Por lo general, las demandas a los *numina* en

material de salud se realizan en forma de transacciones de reciprocidad y sin intervención de la autoridad eclesiástica. La presión de esta en primera instancia y los cambios en la estética cultural operados en el postindustrialismo en segunda, han contribuido a invisibilizar en gran medida estas creencias y prácticas.

Igual que ocurre con el curanderismo, las representaciones espirituales adoptan dos roles diferentes: la Virgen de Cubas es considerada endosanadora, mientras que otras entidades se comportan como exosanadoras. Esta dualidad constituye el reflejo de la articulación de dos sistemas religiosos que constituyen estructuras autónomas de significación. En cualquier caso, la transacción se materializa a través del *ofrecimiento* que, en el caso de la endosanación, reviste un carácter mercantil y recíprocamente obligado.

Si en un corte sincrónico el sistema de mitos y rituales religiosos parece estar vinculado a las generaciones de mayor edad, en una perspectiva diacrónica se observa cómo estos contenidos -rechazados por las personas más jóvenes- son asumidos generalmente a partir de la constitución de nuevas familias. Esta circularidad está presente en la mayoría de remedios tradicionales y folk, así como en la medicina profesional. Por tanto, aunque como todo objeto social experimentan modificaciones a lo largo del tiempo - véase la aparente sustitución de la devoción a san Antón por la profesada a la Virgen de Cubas, en virtud de los cambios políticosociales de los años cincuenta-, tales creencias y prácticas religiosas no pueden considerarse en declive como sugeriría una mirada superficial.

En cualquier caso, el rol de la reproducción cultural, aplicado en este caso a la religiosidad y a su relación con el proceso de salud/enfermedad/atención, recae sobre la mujer y, especialmente, sobre la madre.

---

## Notas

1. Este fenómeno se objetiva de manera dramática en la destrucción constatable de paradigmas culturales, como vemos en ciertas comunidades latinoamericanas tras la intervención inicial de empresas explotadoras de recursos locales, el proceso de alcoholización y la reorganización social posterior con la mediación de algunas instituciones religiosas (Stoll 2002a y 2002b). En otras situaciones observamos adecuaciones culturales más o menos sincréticas mediadas por procesos de sustitución, visibles en las estrategias relacionadas con el abordaje a la enfermedad (De las Heras 2014: 224-225).

2. Debe resaltarse el papel de la higuera, que adquiere un valor sagrado como ocurre en la veneración a la Virgen de Cubas, aparecida también sobre este árbol. En la vecina región murciana también se ha venido utilizando esta planta para curar la quebracía (Rabal 2004: 238). En otras regiones se han utilizado distintas especies arbóreas, como el drago en Canarias o el roble en el norte de España.

3. Práctica que empezaba por la ofrenda de un lechón que se soltaba por las calles del pueblo y, hasta su sacrificio en el invierno siguiente, era cuidado y alimentado por la comunidad, considerándose la trasgresión a esta norma como la de un tabú. Al llegar el día de san Antón, el cura rifaba los cerdos entre los habitantes de la localidad.

4. En este contexto se venían realizando "ofrecimientos" a los santos de la iglesia, consistentes en ofrendas de flores y velas y especialmente aceite, que servía para mantener permanentemente encendido un candel que se ofrecía a las ánimas. Otras veces dichas promesas consistían en diversas conductas de humillación como, por ejemplo, lamer las losas de la iglesia.

5. Esta disputa entre pueblo e Iglesia por la propiedad de los espacios físicos y espirituales y las imágenes sagradas, es reiterativo en nuestro país a lo largo de la historia reciente. Valga como ejemplo el caso de la Virgen de Tejada y su peluca (Actualidad 2011).

6. Pequeña población albacetense situada al noroeste de la provincia, a unos 50 kilómetros de Casas de Juan Núñez. En los años cincuenta se fletaba alguna furgoneta desde el pueblo para realizar a pie el último tramo, aunque muchos grupos salían la víspera en carros o, incluso, caminando durante toda la noche para llegar al lugar sagrado al amanecer. Las promesas realizadas implicaban también mayores sacrificios, por ejemplo se recorría de rodillas el último tramo, una empinada cuesta pedregosa de varios kilómetros de longitud.

7. Sobre la naturaleza y características del exvoto, véase Rodríguez 2003: 123-142.
8. En Cuenca: Abad y Moraleja 2005 y Abad 2010: 185-209; en Andalucía: Rodríguez, Vázquez 1980; en Valladolid: García y Martín 1989: 353-368; en Córdoba: Luque-Romero y Cobos 1989: 369-390; en Castilla-León: Cano 1989: 391-402.
9. Entendemos por endocuranderos a aquellos sanadores locales, que son sancionados y obligados en su práctica por la comunidad, grupo claramente diferenciado del de los exosanadores, externos al grupo social, tanto geográfica como culturalmente. Para una descripción más amplia de ambos colectivos véase De las Heras 2014.
10. Esta imagen de las ánimas penando por la falta de luz no puede dejar de evocar la del Purgatorio católico, lugar en el que los espíritus se depuran sobre todo mediante el sufrimiento que supone la ausencia de Dios, según Matarín (1999: 292).
11. Por la chimenea ingresan las ánimas a la vivienda en la noche de difuntos para pasar cuentas a los vivos o para causarles daños y esta ocasional alevosía es conjurada con las propias velas, a lo que se añadía hasta hace pocas décadas, cizallas abiertas en forma de cruz.
12. El “acogimiento” es una forma de posesión en la que el espíritu del difunto entorpece la fisiología de la víctima, que experimenta así dificultades para respirar, su sangre no circula ademasamente, sufre mareos, etc.
13. Acerca de esta institución, conocida como “El círculo de Paco y Lola”, puede consultarse Reviriego 1992: 95-103 o Longarela 2000: 65-67.
14. Aunque, en general, el interés por los movimientos sectarios obedece al hecho de que “*la religión no desaparece sino que se transforma*”, en el contexto de la emergencia de nuevas religiosidades tras su reificación en el modelo de supermercado espiritual propuesto por Greenfield (Vallverdú 2001: 1). Para otros autores se trata, como en el caso del kardecismo, de una postura de oposición a la cultura tradicional, incluyendo la religiosa (Horta 2004).
15. Esto justifica el rechazo de muchas comunidades al uso de instalaciones biomédicas en su entorno, como refiere Samuelsen en Burkina Faso (2004: 27-41) o Fernández Juárez en Bolivia (2006: 317-336).
16. Sin embargo, en otros entornos en los que los lazos estructurantes del grupo social fueron disueltos, por ejemplo en los colectivos rurales que emigraron a la periferia de las zonas urbanas en el proceso de industrialización, las doctrinas hegemónicas tuvieron ocasión de implantarse con gran eficacia sobre sus ruinas culturales. En este caso, la medicina científica llegó a convertirse en un poderoso sistema de referencia. Tanto en estos grupos sociales como en otros colectivos urbanos más consolidados, en los que el positivismo científico había relegado a otras formas de pensamiento a las categorías de ignorancia y superstición, la “pérdida de fe” en la ciencia objetiva está en la génesis de la adscripción a nuevas adhesiones religiosas (Cantón y otros 1999: 7).
17. El protocolo específico de actuación practicado en Castilla la Mancha puede consultarse en Manzanares 2009.

---

## Bibliografía

Abad, Luisa

2010 “Análisis de las emociones y los sentimientos a través del fenómeno votivo”, en Luisa Abad y Juan Antonio Flores (coords.), *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinares: la construcción sociocultural del amor*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha: 185-210.

Abad, Luisa (y F. J. Moraleja)

2005 *La colección de amuletos del Museo Diocesano de Cuenca*. Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Agencia Efe

2011 "Bronca por la peluca de la Virgen de Tejada", *ABC.es* (Madrid), 7 de septiembre.

<http://www.abc.es/20110907/local-castilla-mancha/abci-virgen-tejada-peluca-disputa-201109071823.html>

Álvarez Santaló, León Carlos

1999 "La escenografía del milagro hagiográfico y la construcción del imaginario colectivo", en Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, tomo III. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Machado: 141-171.

Álvarez, José M<sup>a</sup> (y Francisco Estévez)

2001 "Las alucinaciones: historia y clínica", *Frenia* (Madrid), nº 1: 65-96.

Anta, José Luis

1999 "La muerte y las prácticas mortuorias", en Salvador Rodríguez Becerra (coord.) *Religión y cultura*, tomo II. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Machado: 257-258.

Arrimany i Juventeny, Joan

2007 "Les capelletes de visita domiciliària a Manlleu", *Revista d'Etnologia de Catalunya* (Barcelona), nº 31: 129-130.

Bourdieu, Pierre

2000 *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

Cano, Mercedes

1989 "Exvotos y promesas en Castilla y León", en León Carlos Álvarez Santaló (y otros) (coords.), *La religiosidad popular*, tomo III. Barcelona, Anthropos: 391-402.

Cantón, Manuela (y otros)

1999 "Los científicos sociales españoles y las sectas", en Manuela Cantón y otros (eds.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y "sectas". VIII Congreso de Antropología*. Santiago de Compostela, FAAEE: 7-18.

Castón, Pedro

1989 "Funciones sociales de la religiosidad popular en la sociedad rural y en la sociedad urbana de Andalucía", en Carlos Álvarez Santaló y otros (coords.), *La religiosidad popular*, tomo I. Barcelona, Anthropos: 463-467.

Comelles, José M<sup>a</sup>

1992 "Medicina, política y religión. La institucionalización del médico público en el mundo clásico. La invención del hospital bizantino y el fracaso de la medicina clásica en el occidente europeo", *Jano* (Barcelona), nº 1004: 43-57.

1997 "De las supersticiones a la medicina popular. La transición de un concepto religioso a un concepto médico", en Xosé Manuel González Reboredo (ed.), *Medicina popular e antropoloxía da saúde. Actas do Simposio Internacional en homenaxe rendida a D. Antonio Fraguas*. Santiago de Compostela, Consello de cultura galega: 247-280.

Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos

2002 *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*. Ciudad del Vaticano.

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20020513\\_vers-direttorio\\_sp.html#Cap%C3%ADtulo%20II](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html#Cap%C3%ADtulo%20II)

De las Heras, Jaime

2013 *Vivir, enfermar y morir en Casas de Juan Núñez (1871-2005)*. Ciudad Real, CRM.

2014 "Formas de curanderismo en la Manchuela albacetense. Identidades y paradigmas", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (Madrid), vol. LXIX, nº 1: 209-228.



De las Heras, Jaime (y M<sup>a</sup> Isabel Porras)

2012 "Mortality and Antibiotic therapy in the Manchuela area of Albacete (Spain), comunicación presentada en *Convegno della Società Italiana di Demografia Storica "Popolazione, ambiente, salute: ombre e discontinuità"*, Alghero (Italia), 24 al 26 de septiembre.

2014 "Medicina hegemónica y digestión cultural en el medio rural: realidades y espejismos", en José M<sup>a</sup> Uribe y Enrique Perdiguero (eds.), *Antropología médica en la Europa meridional*. Tarragona, URV: 175-192.

Delgado, Corpus J.

2004 "La visita domiciliaria de la Virgen Milagrosa".

<http://www.amminter.org/spanish/domic1es.asp?language=1>

Delgado, Manuel

1993 "La 'religiosidad popular'. En torno a un falso problema", *Gazeta de Antropología*, n<sup>o</sup> 10, artículo 08.

[http://digibug.ugr.es/html/10481/13637/G10\\_08Manuel\\_Delgado.html](http://digibug.ugr.es/html/10481/13637/G10_08Manuel_Delgado.html)

Documentos del Concilio Vaticano II

S. F. *Lumen Gentium*.

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)

Erkoreka, Anton

2005 "Mal de ojo: una creencia supersticiosa, remota, compleja y aún viva", *Munibe* (San Sebastián), n<sup>o</sup> 57: 391-400.

Estrada, Juan A.

1989 "El reto de la religiosidad popular a la teología", en Carlos Álvarez Santaló y otros (coords.), *La religiosidad popular*, tomo I. Barcelona, Anthropos: 257-267.

Fernández Juárez, Gerardo

2006 "Al hospital van los que mueren. Desencuentros en salud intercultural en los Andes Bolivianos", en Gerardo Fernández (coord.), *Salud e interculturalidad en América latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. Quito, Abya-Yala: 317-336.

García Barbuzano, Domingo

2007 *Prácticas y creencias de una santiguadora canaria*. La Laguna-Santa Cruz de Tenerife, Centro de la cultura popular canaria.

García Ramos, J. A.

2010 *La medicina popular en Almería*. Albox (Almería), Ed. del autor.

García Román, Carolina (y M<sup>a</sup> Teresa Martín)

1989 "Religiosidad popular: exvotos, donaciones y subastas", en Carlos Álvarez Santaló (y otros) (coords.) *La religiosidad popular*, tomo III. Barcelona: Anthropos: 353-368.

Granero, Javier

1987 "El curanderismo urbano: un fenómeno en expansión", *Canelobre* (Alicante), n<sup>o</sup> 11: 20-26.

Greenfield, Robert

1979 *El supermercado espiritual*. Barcelona, Anagrama.

Guio, Yolanda

1989 "Religión, salud y enfermedad: un estudio sobre medicina popular en un pueblo extremeño", en Javier Marcos Arévalo y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *Antropología cultural de Extremadura*. Mérida, Asamblea de Extremadura: 213-221.

Gutiérrez Estévez, Manuel

1984 "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica", *Reis* (Madrid), n<sup>o</sup> 27: 137-174.

Harris, Marvin

1981 *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Horta, Gerard

2004 "Espiritismo y carisma. Orígenes carismáticos del liderazgo en el movimiento espiritista europeo del siglo XIX", *Gazeta de Antropología*, nº 20.

[http://www.ugr.es/~pwlac/G20\\_10Gerard\\_Horta.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G20_10Gerard_Horta.html)

Linares, Manuel (y otros)

2002 "Religión y magia para proteger la salud del recién nacido: un microestudio en Jaén", *Revista de Antropología experimental* (Jaén), nº 2, Universidad de Jaén: 337-344.

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

Longarela, Carlos

2000 *Las sectas destructivas y demoníacas en España*.

<http://www.prolades.com/cra/adobe/sectas-sr.pdf>

López Porras, Lourdes

2010 "Emociones que enferman: el mal de ojo como síndrome cultural en Castilla-La Mancha", en Luisa Abad y Juan Antonio Flores (dirs.), *Emociones y sentimientos. Enfoques interdisciplinarios*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha: 171-184.

López Girón, Jesús

1987 "Sobre la vida rural manchega en el siglo XIX a través de la obra de Richard Ford", en JJ. CC. de Castilla La Mancha, *IV Jornadas de etnología de Castilla la Mancha*. Toledo, Servicio de publicaciones de la JJ. CC. de Castilla la Mancha: 299-308.

Luque-Romero, Francisco (y José Cobos)

1989 "Los exvotos en la provincia de Córdoba. Tipología y catalogación", en Carlos Álvarez Santaló y otros (coords.) *La religiosidad popular*, tomo III. Barcelona, Anthropos: 369-390.

Malinowski, Bronislaw

1973 *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona, Península, 1975.

1976 "La economía primitiva de los isleños de Trobriand", en Maurice Godelier (comp.), *Antropología y economía*. Barcelona, Anagrama.

1982 *Magia, ciencia y religión*. Barcelona, Ariel, 1994.

Manzanares, M<sup>a</sup> José (y Rosario Gallego)

2009 *Religiosidad popular: capillas domiciliarias*. Alcázar de San Juan, Patronato Municipal de Cultura.

Matarín, Francisco

1999 "Prácticas religiosas después de la muerte: el Purgatorio", en Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, tomo II. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Machado: 287-301.

Menéndez, Eduardo Luis

1994 "La enfermedad y la curación. ¿Qué es Medicina tradicional?", *Alteridades* (México D. F.), nº 7: 71-83.

Navarro, Jesús

2005 *Supersticiones y costumbres de Moratalla*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.

Pitt Rivers, Julián

1989 "La gracia en Antropología", en Carlos Álvarez Santaló y otros (coords.), *La religiosidad popular*, tomo I. Barcelona, Anthropos: 117-123.

1993 "El lugar de la gracia en la Antropología", en Julián Pitt Rivers y John Peristiany (eds.), *Honor y gracia*. Madrid, Alianza Editorial: 280-321.

Prat i Carós, Joan

1983 “ ‘Religió popular’ o experiència religiosa ordinària?: estat de la qüestió i hipòtesis de treball”, *Arxiu d’etnografia de Catalunya* (Tarragona), nº 2: 49-69.

1997 *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona, Ariel, 2007.

Rabal, Gregorio

2004 “Algunas consideraciones sobre el conocimiento etnobotánico en el Campo de Cartagena”, *Revista murciana de Antropología* (Murcia), nº 10: 227-240.

Reviriego, Carmen

1992 *Medicina popular y espiritismo en el valle del Vinalopó: una aproximación psicosocial*. Tesis doctoral. Departamento de Psicología Social. Universidad Complutense.

<http://eprints.ucm.es/tesis/19911996/S/1/S1004101.pdf>

Risco, Vicente

1946 “La procesión de las ánimas y las premoniciones de muerte”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (Madrid), nº 2: 380-429.

Roca i Girona, Jordi

1993 “Del clero para el pueblo. La literatura edificante de postguerra: un instrumento de divulgación y socialización religiosa”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (Madrid), nº 48 (2): 5-29.

Rodríguez Becerra, Salvador

2000 *Religión y fiesta*. Sevilla, Signatura.

2003 “Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico”, en Carlos Álvarez Santaló y otros (coord.), *La religiosidad popular*, tomo I. Barcelona, Anthropos: 122-134.

Rodríguez Becerra, Salvador (y José M<sup>a</sup> Vázquez)

1980 *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*. Sevilla, Argantonio, Ediciones Andaluzas.

Ruiz Morales, Fernando

1999 “Para un estudio antropológico de la muerte: modelos de identificación y dimensiones del fenómeno”, en Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *Religión y cultura*, tomo II. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Machado: 277-286.

Samuelsen, Helle

2004 “Therapeutic itineraries: the medical field in rural Burkina Faso”, *Anthropology & Medicine* (New York), nº 11 (1): 27-41.

Segalen, Martine

2005 *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid, Alianza Editorial.

Solana, José Luis

1999 “Experiencias ante la muerte y afirmación de la individualidad”, en Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, tomo II. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Machado: 271-276.

Stoll, David

2002a *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Edición digital.

<http://www.nodulo.org/bib/stoll/ilv.htm>

2002b *América Latina se vuelve protestante. Las políticas del crecimiento evangélico*. Edición digital.

<http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp.htm>

Vallverdú, Jaume

2001 “Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad”, *Gazeta de antropología*, nº 17.

[http://www.ugr.es/~pwlac/G17\\_22Jaume\\_Vallverdu.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G17_22Jaume_Vallverdu.html)

2004 “Catalonia”, en Gábor Barna (ed.), *Etnology of religion. Chapters from the European History of a*

*discipline (Studies in Ethnology 1)*. Budapest, Akadémiai Kiadó: 301-302.

Gazeta de Antropologia

