

# PRÓLOGO

---

LUIS DÍAZ VIANA

**B**AJO UN título que a muchos parecerá singular, si no enigmático, recibo entre mis manos esta obra —monumental por muchos motivos— y con ella el encargo de su autor de escribir las palabras que sirvan de pórtico a tan esperado volumen. Pues se trata de un libro que, como el propio Manuel Gutiérrez Estévez explica en su texto introductorio, ha tenido que pasar por el madurar lento y la elaboración cuidadosa de los vinos añejos. Y es que constituye el resultado de largos y variados esfuerzos.

Resuenan en las presentes páginas distintas voces de diversos tiempos y hasta se podría decir que puede vislumbrarse entre ellas más de un autor, puesto que están aquí —al fondo de arduos y continuadas tareas— presencias como las de quienes realizaron el trabajo de campo para recoger todos estos testimonios; las respuestas y —por lo tanto— la autoría intrínseca de aquellos que fueron entrevistados, y, finalmente, la labor minuciosa de Manuel Gutiérrez Estévez, sin cuya dedicación, rigor y sabiduría no habría libro. En la medida que mi insistencia para que su autor retomara la obra y la publicara en esta colección de fuentes etnográficas haya contribuido a la conclusión de un volumen tan único como el que ahora tienes, lector, ante tus ojos, habré de sentirme como una sombra satisfecha, que si bien incordió mucho e hizo poco, sí estuvo allí, aunque no se la viera.

Quiero agradecer, en tal sentido, la gentileza y elegancia de Manuel Gutiérrez Estévez al mencionarme y ofrecerme el no pequeño honor de prologar una gran obra. Pues esta lo es tanto por el caudal de información que contiene como por la manera en que esta ha sido recogida, ordenada y finalmente presentada. El autor se ha tomado el tiempo necesario para repensar un trabajo que comenzó hace ya treinta años, a tal punto que dialoga consigo mismo —en la Introducción— añadiendo notas en que nos expresa su desacuerdo con lo que escribió entonces. Pero vayamos por partes y empecemos por

el título, al que ya me referí más arriba. Porque del proyecto, y del informe derivado de él, que, con Manuel Gutiérrez como director, se inicia a principios de los años ochenta al libro que ahora ve la luz media, desde luego, mucho trecho: no solo por el tiempo transcurrido, sino por la profunda y severa reflexión que el autor ha llevado a cabo respecto a las orientaciones y los planteamientos teóricos con que el trabajo se inició, la metodología empleada y el propósito del proyecto en sí. Centrémonos en el enunciado: de la alusión a la «religiosidad popular» que comporta la referencia explícita a las «devociones populares» que figuraba en el proyecto inicial, hemos pasado a un título muy singular y diferente: «Imágenes y sentimientos en el cristianismo popular. Viejos testimonios de fieles extremeños».

Mientras que el título originario se sustentaba sobre conceptos abstractos como «estructura» y «significado», el de este libro apunta a otros mucho más específicos—si no concretos— como «imágenes» y «sentimientos». En aquel, las resonancias propias de la literatura sociológica y antropológica al uso —con Durkheim y Lévi-Strauss como inexcusables referencias— parecían claras: «Estructura, significado y cambio de las devociones populares en Extremadura». Sin embargo, en su enunciado actual, el trabajo ha virado hacia otros focos de interés: la corporeidad (imágenes) y las emociones (sentimientos). Para comprender este giro habría que adentrarse, tanto o más que en la transformación e innovaciones acaecidas en dichas disciplinas durante el último medio siglo, en la misma trayectoria investigadora del autor. Y, como bien se podrá entender, no voy a escorarme hacia el análisis o motivos de esa evolución personal aquí, aunque debo apuntar que no es irrelevante el que un término como el de «cuerpos» se halle presente en varios de los trabajos que Manuel Gutiérrez Estévez ha publicado en los últimos años, y más exactamente en una obra —tan peculiar en su organización y forma como

la que estoy ahora comentando—. Me refiero a *Según cuerpos* (2002), que explica la singularidad de su concepción y estructura como libro en un subtítulo poco común: *Ensayo de diccionario de uso etnográfico*.

Otros dos vocablos, «cambio», y el que acotaba la dimensión espacial de la investigación («Extremadura»), terminan de jalonar y servir a la vez de límites al enunciado primero del proyecto. «Cambio» ha sido palabra muy utilizada también en la jerga habitual de la sociología y la antropología, marcando —entre otras cosas y cuando se le calificaba con el adjetivo de social— algo así como la transformación inevitable de las sociedades tradicionales ante el progreso. La inclusión de «en Extremadura» o «de Extremadura» constituye una precisión geográfica que abundó en los trabajos etnográficos de toda una época, ya que fue el ámbito de las antiguas regiones y —tras la transición democrática— las nuevas comunidades autónomas lo que vino a determinar la escala de buena parte de las investigaciones realizadas en el territorio español. Como el propio autor indica, las recopilaciones y, en menor medida, estudios sobre la entonces denominada religiosidad popular se convirtieron casi en una moda o tendencia de la que participaron antropólogos, historiadores y folkloristas. Tal fue el «nombre» —un objeto de análisis que parecía materia perfectamente identificable— y la región o comunidad autónoma, el «apellido», que se pondría a los numerosos trabajos llevados a cabo al respecto.

Revisemos la evolución que ha experimentado el título de la presente investigación. De grandes palabras como «estructura» o «significado», que tanto parecen decir y a menudo acaban por no definir nada, se ha pasado a «imágenes» y «sentimientos», términos mucho más modestos en apariencia, pero que —por el contrario— apuntan a vivencias muy reconocibles por la mayoría. Desde una colectividad también bastante difusa —aunque responda a una realidad administrativa determinada— como es «Extremadura», hemos llegado a los «fieles extremeños», que señala existencias individuales plasmadas en unos testimonios. Nos las vemos, pues, con las palabras mismas de unos señores y señoras que proceden o viven en una región que es la de Extremadura, pero que nadie crea que, por ello, vamos a encontrarnos de frente con «los hechos» tal como son, esperando para ser documentados. Es decir, que hayamos pasado de un ente tan evanescente e irreal como la «religiosidad popular en/de Extremadura» a los «viejos testimonios de fieles extremeños» (viejos por la época ya bastante remota en que se recogieron y la edad avanzada que predomina entre los informantes) no significa obligatoriamente que las visiones que encontraremos aquí constituyan la «verdad etnográfica». Son solo —y nada menos que— la verbalización de unos sentimientos hacia unas imágenes.

Frente al folklorismo naíf, que pretendía recolectar materiales que supuestamente estaban ahí, como las hortalizas en el campo, y para cuya compilación no hacía falta reflexión teórica y metodológica alguna (sino que hasta podían resultar perjudiciales), el autor de esta obra nos previene: el objeto de estudio es construido como tal por el método adoptado, que a su vez consiste siempre en la plasmación de una teoría. Por lo tanto, los llamados «materiales etnográficos» por los recopiladores de ítems descontextualizados no son así sin más, sino que los hemos construido también nosotros, quienes los recogemos y estudiamos. Dice, en este sentido, Manuel Gutiérrez Estévez apuntando directamente hacia el fingido y supuestamente incontestable empirismo de tantas recopilaciones folklóricas: «Será necesario hacer explícitas las posiciones teóricas iniciales de las que arranca esta investigación y las definiciones y clasificaciones terminológicas y conceptuales que, asociadas a una determinada orientación metodológica, constituirán los instrumentos básicos del futuro análisis que se aplique a los materiales que en este informe solo se presentan y describen».

Sin embargo, el autor ha llevado a cabo —en este libro— una labor algo diferente y más novedosa que la que anunciaba en su informe de principios de los años ochenta. La presentación es el discurso. La manera en que se han seleccionado, ordenado y finalmente dispuesto los materiales constituye el trabajo en sí. Como en cierto modo lo era en ciertas o muchas de las recopilaciones folklóricas (y lo sigue siendo muchas veces para el caso español), solo que al revés. Ante la aplicación irreflexiva de una receta de recolección y catalogación maquinal de objetos, el autor ha reflexionado aquí sobre cada planteamiento, concepto y nombre. No se nos está presentando la «religiosidad popular» del «pueblo de Extremadura» sino que tenemos ante nosotros los «testimonios» de unos «fieles extremeños», que no son esa abstracción de pueblo tantas veces hurtada tras la denominación de informantes. Son ellos quienes nos hablan, quienes opinan sobre sus propias creencias, a veces con reserva confesada por lo que puedan pensar otros —sobre todo si se trata de gente más joven— dado el momento crítico de transformación de la sociedad en que empezaron a recogerse estos testimonios. Un tiempo de secularización (si no «depuración») del cristianismo popular impulsado frecuentemente por la propia Iglesia cuando empieza a llegar —algo tardíamente a España— la corriente de renovación del Concilio Vaticano II. Fue el antropólogo Stanley Brandes (1976) quien tempranamente llamó la atención sobre el hecho de que eran los «curas» quienes podían estar actuando como verdaderos agentes de secularización en el medio rural español. Y otros muchos autores que ahondarían luego en esa brecha que se abrió en el

catolicismo de nuestro país a partir de los años sesenta y setenta (León Carlos Álvarez Santaló, M.<sup>a</sup> Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra, 1989).

En semejante contexto de brusca transformación o cambio de las costumbres y tradiciones colectivas, son esos fieles extremeños —a los que se alude en el título de este libro— quienes expresan su sentimiento hacia imágenes concretas y tangibles, con unas características y funciones específicas. Y lo hacen —precisamente— cuando ya no son las autoridades (civiles o eclesásticas) las que fomentan o imponen las manifestaciones públicas de devoción, sino más bien lo contrario, en la medida que esa religiosidad impuesta se identifica con el régimen de la dictadura al que se quiere mayoritariamente dejar atrás. Se cree y se veneran las imágenes —en tal coyuntura— al margen de cómo hayan podido ser utilizadas por los poderes políticos o religiosos; y no por lo que se dice que representan (vírgenes, cristos, santos y santas), sino por lo que corporalmente son. Ello se constata perfectamente mediante los testimonios que reconocen cómo el aprecio a las imágenes obedece a tres aspectos principales: su antigüedad, su belleza o expresividad física (unos ojos que miran inspirando compasión o amor) y la utilidad de encomendarse a ellas. La prueba de fuego de la validez taumática de una imagen viene constituida por su respuesta, siquiera parcial —una de las diversas cosas que se les solicite—, a las peticiones que les hace el creyente. Cuando, por ejemplo, tras una rogativa no llueve, pues «mal asunto», porque toda la fe en los cielos se va al traste.

Si, además, la imagen se ha cambiado —por otra diferente y más moderna o por una pintura cuando antes consistía en una escultura— las dudas acerca de su fiabilidad contractual crecen. Porque no hay que engañarse: es la imagen concreta y no el santo/a, Virgen o Cristo —a los que supuestamente representa— lo que concita la devoción. Tras leer los testimonios contenidos en esta obra, parecería más evidente que nunca —aunque fuera algo sospechado desde tiempos remotos— que tras el catolicismo mediterráneo, en su dimensión más extendida y popular, hay mucho de apego y fascinación por la imagen en sí, por el «ídolo». Lo supusieron quienes desde el seno de la Iglesia escribieron contra las supersticiones y rituales de los rústicos, y fue cosa que se dio por sentada desde las posiciones reformistas de la corriente que el autor de este libro denomina «protestantismo burgués».

Por eso, cuando Manuel Gutiérrez Estévez declara que uno de los propósitos del trabajo que emprendió con su equipo sobre las devociones extremeñas tenía, por sus objetivos últimos, un sesgo americanista, parece también estar sugiriendo —aunque no lo diga explícitamente— que el resultado sincrético de la religiosidad que puede encontrarse en

las culturas de América (ya se trate de tradiciones indígenas, mestizas o criollas) debe no poco a esta «imaginaria de procedencia» y a su condición inequívocamente «idolátrica».

Y es que la palabra «imagen», como bien ha acertado a percibir el autor de este magnífico y necesario libro, constituye un eje fundamental para la comprensión de los complejos fenómenos relacionados con la devoción a los entes sagrados, tanto en América como en España. Más arriba he afirmado que «imágenes» y «sentimientos» eran, por su proximidad a la experiencia de las gentes, conceptos mucho menos abstractos que, por ejemplo, «estructura» o «significado»; pero eso no quiere decir que su sentido último carezca de componentes difícilmente aprehensibles. Y si bien el término «sentimientos» produce una impresión emocionalmente cercana, mas etérea en lo fundamental hasta que alguien los hace suyos y los expresa como tales; «imagen» es palabra que —a pesar de que la veamos reducida a una figura escultórica de cualquier material o a una pintura que la retrate— no resulta menos densa y amplia en significaciones. Vayamos a su etimología, y desde su origen latino (*imago-inis*) este vocablo alude a la representación corpórea de algo imaginado o a la plasmación de ese concepto imaginado en sí. O sea, la concreción de lo imaginado en cosa tangible y corpórea. «Ídolo» es una voz, por otra parte, que en su procedencia del latín y antes del griego (*idolum < eidōlon*) sigue una deriva semántica muy semejante: se trata de una imagen de deidad o ser sobrenatural a la que pasaría a adorarse como si fuera esa entidad misma. Lo incorpóreo que se hace tangible; lo irreal vuelto realidad.

Por todo ello, el propósito reconocido por Gutiérrez Estévez de proseguir o matizar de alguna manera la línea inaugurada por George Foster en su célebre obra (1960) en este proyecto de «religiosidad popular extremeña», supone asumir que a uno y otro lado del océano podían hallarse devociones paralelas a las «imágenes» que se habrían encontrado finalmente —a la fuerza, sí, pero no solo por efecto de la opresión y la conquista—, fusionando sus características y funciones en más de un caso. El interés también confesado por el autor sobre el «pensamiento asilvestrado» o «salvaje» (de nuevo los ecos terminológicos de Lévi-Strauss), tanto «acá» —o entre nosotros— como «allá» —entre las culturas amerindias—, buscaba sin duda en la comparación futura de las devociones de unos y otros algunas respuestas si no, sencillamente, nuevas y más sofisticadas preguntas. Preguntas que están implícitas en este texto, uno de cuyos grandes aciertos es precisamente que la temática y la propia organización del mismo se centran en «testimonios» sobre «imágenes».

Por supuesto que hay que aceptar la relevancia y pertinencia del enfoque americanista en una investigación que pre-

suponía tales concomitancias entre devociones populares tan lejanas en el espacio; y que contaba con el valor que podría tener para otras investigaciones del mañana el conocer mejor la religiosidad de los habitantes actuales de los mismos lugares de que partieron, hace siglos, quienes poblarían muchas tierras de América. Pero el acierto principal de esta obra de Manuel Gutiérrez radica —para mí— en los efectos que aquella primera preocupación comparatista ha tenido en la manera de estructurar y catalogar los materiales, tanto o más que en el propósito de recoger testimonios en sí. Lo importante es que se han recogido de forma que resultaran comparables sin llegar a descontextualizarse.

Esta solución no es fácil de conseguir pues, a mi juicio, si algo ha separado la práctica de la antropología y el folklore —hasta parecer que la brecha entre ambas disciplinas resultaba irreductible— ha sido el diferente enfoque teórico y metodológico aplicado en cada una durante décadas. Aunque no fuera el único modelo utilizado, en la antropología prevaleció por mucho tiempo un esquema que consistía en el estudio pretendidamente holístico de comunidades o grupos —que es como decir de un conjunto no muy numeroso de personas ligadas a una cultura y territorio concretos—. Y si bien se planteaba teóricamente su conexión con escalas más amplias —por ejemplo de etnia, región o nación— pragmáticamente se optaba por identificar lo averiguado sobre esa colectividad muy reducida con espectros mucho más amplios; sugiriéndose —incluso—, como alguna vez destacados antropólogos ya han señalado, que lo más específico de la disciplina residía, justamente, en la vaga idea que el estudio monográfico de cada exótico y minúsculo grupo nos dejaba de que acababa de descubrirse algo trascendente sobre la humanidad toda. Por contra, los trabajos folklóricos más serios parecían centrarse —por principio— en un género concreto y universal, asumiendo que las versiones recogidas por el folclorista de cada cuento, leyenda o balada resultarían susceptibles de ser comparadas con sus semejantes de otras culturas y latitudes. Paradójicamente, casi siempre ese afán recopilador se hallaba frecuentemente motivado —y patrocinado— por la exaltación de tipo identitario que las colecciones recopiladas sobre los distintos géneros despertarían entre los oriundos de una región o nación; no pudiéndose ignorar que en los orígenes mismos del folklore ese componente de búsqueda y promoción de identidades jugó un papel verdaderamente importante.

Sin embargo, esta obra supone un ensayo —en mi opinión afortunado y meritorio— de aunar lo mejor de las dos tradiciones disciplinares que acabo de resumir, consiguiéndose que aquí no se recojan «fragmentos aislados» del discurso de lo popular (como solía ocurrir en las recopilaciones folklóricas basa-

das en una metodología de encuesta filológica y lingüística), sino que se nos ofrezcan «discursos populares enteros», con su referencia específica al grupo de edad, clase o sexo. Se constata, así, la diferenciación por parte de muchos de los fieles entre su visión de la religiosidad popular —plasmada en la devoción a unas imágenes concretas— y la de los «curas», que acostumbraría a coincidir con la religión de un Dios mucho menos cercano que aquellas, el Dios de la Iglesia y los ricos.

En la misma línea, estos viejos testimonios contraponen la «cosa particular» (cuando a quien cree le sucede en virtud de su devoción a la imagen) y los hechos extraordinarios aceptados públicamente como milagros; entre las curaciones producidas por la fe y la ciencia médica. Porque la estética, autenticidad y taumaturgia de las imágenes depende de lo popular. La ideología no marca grandes diferencias, aunque sí las hay generacionales: de la misma manera que el agradecimiento al favor concedido por las imágenes ya no se expresa mediante los antiguos exvotos, sino a través de fotografías, en los jóvenes el sentimiento hacia las mismas se fue volviendo más —y en ocasiones exclusivamente— asunto de identidad. La imagen era el pueblo y al revés. Y, a pesar de que para las nuevas generaciones la devoción respondiera —en los momentos álgidos de la transición— a la «incultura» o el «atraso» de los mayores, aquella reviviría después con especial fuerza identitaria entre los emigrados y en la memoria continuada de los propios pueblos. La devoción a Jesús persistiría especialmente ligada a la celebración de la Semana Santa, y la de la Virgen o santos en relación con el patronazgo de pueblos o comarcas.

Suele aducirse como mérito de un personaje o de una obra el que se trate de construcciones «sin fisuras». No obstante, la estructura y textura porosa de la que aquí se nos ofrece y los testimonios no cerrados de sus protagonistas habrán de entenderse no como un demérito, sino como un verdadero valor. Dicen los fieles extremeños de las imágenes de santas o vírgenes en que creen, respecto a otras que les quieran imponer desde arriba o desde fuera, que las suyas son «mujeres vivas, no muñecas». Lo cual se puede extender al volumen que ahora, lector, vas a abrir. Y es que el carácter «mixto» del modelo empleado para realizar y presentar este trabajo deja a propósito intersticios, hendiduras, encrucijadas y sendas para completar o recorrer: como las personas de carne y hueso, como los seres de verdad, como una nave llena de gentes con rostro y con vida.

Pues el armazón de esta embarcación está ideado y hecho de materiales dispuestos para resistir el paso del tiempo, para navegar entre teoría y práctica, antropología y etnografía, lo íntimo y lo público, lo colectivo y lo individual. Y constituye el presente libro, en suma, un discurso abierto a la provechosa utilización de todo lo aportado en estas páginas por parte de

otros muchos investigadores que vengan a transitar los mismos mares y caminos en el día de mañana. Investigadores que agradecerán de corazón —como yo lo hago— a su autor, Manuel Gutiérrez Estévez, la constancia de su afán y el inmenso esfuerzo que exige una obra así: porque fue creada y pensada para permanecer.

### **Bibliografía**

ALVÁREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ, M.<sup>a</sup> Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coords.) (1989). *La Religiosidad Popular*. Barcelona: Anthropos, 3 vols.  
BRANDES, Stanley (1976). «The priest as agent of secularization in rural Spain». En Joseph B. Aceves, Edward Han-

sen y Gloria Levitas (eds.), *Economic Transformation and Steady-State Values: Essays in the Ethnography of Rural Spain*. New York: Queens College Press. University Publications in Anthropology, n.º 2, pp. 22-29.

FOSTER, George M. (1960). *Culture and Conquest: Americas Spanish Heritage*. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Viking Fund Publications in Anthropology, n.º 27 (ed. cast., *Cultura y Conquista: la herencia española de América*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1962).

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel; FLORES MARTOS, Juan Antonio; GARCÍA ALONSO, María; LÓPEZ GARCÍA, Julián y PITARCH, Pedro (2002). *Según Cuerpos. Ensayo de Diccionario para uso etnográfico*. Cáceres: Cicón.







# INTRODUCCIÓN

A COMIENZOS DE los años ochenta estuve dirigiendo algunas investigaciones sobre lo que genéricamente se llamaba entonces «religiosidad popular». Primero en Gran Canaria y luego en Extremadura. Buena parte de los materiales etnográficos de esta última investigación, la que se llevó a cabo en diecinueve pueblos extremeños durante los años 1983 y 1984 es lo que aquí se presenta.

En esa época era un tema de estudio muy común para los antropólogos. Unos años antes, en 1978, Julio Caro Baroja, con quien mantenía una relación discipular, había publicado su libro sobre las diversas formulaciones religiosas de la España de los siglos XVI y XVII. Y el mismo año había aparecido el libro de William Christian sobre la «religiosidad popular» en el valle del Nansa que me había interesado grandemente. Además había numerosos colegas que trabajaban sobre estos mismos asuntos y era casi una moda (en el año 1987 se convocó en Sevilla un Primer Encuentro sobre Religiosidad Popular, en el que no participé, y que reunió a ciento trece estudiosos entre historiadores, folkloristas y antropólogos). Así que el ambiente social de nuestra pequeña comunidad académica era propicio para estos trabajos.<sup>1</sup>

Ahora con la perspectiva de los treinta años transcurridos desde entonces, puedo distinguir mejor cuáles fueron los motivos personales que, relativamente al margen de los colectivos, me habían llevado hacia el estudio de la religión.

Y probablemente el primero, y más importante, tenía que ver con la atracción que sentía hacia los productos del pensamiento silvestre, del pensamiento que no había sido domesticado conceptualmente. Ahí se manifestaba, como es obvio, la poderosa influencia intelectual de Lévi-Strauss. Quería comprobar, para mí mismo antes que para cualquier público posible, que las diferencias entre una lógica perceptiva, de las

cualidades sensibles, y una lógica conceptual no se correspondía con las distancias sociales e históricas entre las sociedades «salvajes» y las civilizadas. Sino que por el contrario, en los fundamentos de nuestra propia cultura, en la religión que era su principal soporte, lo silvestre constituía su lógica y su estilo. Pensaba que los materiales discursivos y plásticos de la tradición popular española, me darían los argumentos precisos para demostrarlo. Esto es, para reconocer «lo salvaje», lo asilvestrado, de nuestros mitos, de nuestros rituales, de nuestro catolicismo popular.

Una segunda motivación tenía que ver, de modo más específico, con las imágenes. Hacía poco tiempo que había terminado un extenso trabajo de análisis sobre un grupo de romances hispánicos de tradición oral y había constatado, como muchos otros antes que yo, la continua interacción entre lo culto y lo popular, entre lo escrito y lo oral. Además había aprendido que, como nos mostraban las mitológicas levi-straussianas, la multiplicidad de las variantes y las versiones de un relato eran el procedimiento constructor de la significación. Pero después lo que quería entender era cómo funcionaba eso en el caso de las imágenes. Una imagen, de un crucificado pongamos por caso, era un objeto único que sin embargo impresionaba y era comentado de distintas maneras por sus múltiples devotos. Los sentimientos y las ideas que evocaba ese crucificado, por ejemplo, eran para cada uno a la vez algo colectivo y algo muy personal. El crucificado estaba allí, en la iglesia o en la ermita, a la vista de todos, pero cada quien pensaba y sentía que su presencia tenía una naturaleza interlocutoria exclusiva para sí mismo. Quise entonces recopilar y disponer de los efectos de esa interlocución privada. Pensé que los testimonios de la devoción individual hacia las imágenes me darían algo de luz sobre la cuestión del juego entre lo históricamente institucionalizado y lo individualmente apprehendido. Dicho conforme a la tradición dur-

<sup>1</sup> Una descripción sobre los intereses de esa época puede verse en el artículo de Carmen Castilla (2015).

kheimiana: de qué manera lo público, sin dejar de serlo, se instala y crece en la más recóndita intimidad personal.

Un tercer motivo muy influyente en la decisión de abordar estos trabajos de religiosidad popular estaba más centrado en mis intereses americanistas. Quería sentar las bases para futuros trabajos comparativos entre las devociones españolas y las de algunos pueblos de América Latina. Tenía entonces el propósito de verificar y desarrollar las hipótesis de George Foster sobre «cultura de conquista», y quería por tanto indagar sobre la forma y las dimensiones de la reducción del panteón del cristianismo mediterráneo en su traslación americana. Era algo sabido que antiguas devociones españolas habían sido voluntariamente excluidas de las prácticas evangelizadoras, primero, y pastorales después, por los frailes y sacerdotes que ejercieron esas tareas en América. Pero podría pensarse (y Foster ya lo señalaba) que los propios soldados y colonos españoles llevaron sus propias devociones al margen de los intereses eclesiásticos por controlar estos asuntos. Y así emergió el interés por los pueblos extremeños de los que habían salido más colonizadores hacia América (que fueron identificados a partir del *Catálogo de pasajeros a Indias*). Claro está que el paso del tiempo habría modificado cualquiera de las adaptaciones que se hubieran producido, pero eso era lo que, según pensaba, iba a constituir mi trabajo americanista en los años siguientes. Un trabajo que estaría centrado en los procesos y el sentido del sincretismo religioso americano.

Nuevos intereses y circunstancias impidieron que cumpliera, ni siquiera parcialmente, aquellos objetivos y que satisficiera aquellos deseos. Y los materiales de campo de Canarias y de Extremadura pasaron a dormir el sueño de los justos en grandes cajas y archivadores. Hasta que una amable y generosa iniciativa de Luis Díaz Viana me hizo concebir la esperanza de que una parte al menos de aquellos materiales se pudiera publicar en la colección de fuentes de la etnografía española del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

Pero claro está, que primero habría de responderse a la pregunta sobre el actual interés que pudiera tener el abrir las cajas de los viejos materiales. No descarto, quizá ingenuamente, que el núcleo de las motivaciones que me llevaron a realizar este trabajo pueda continuar vigente. Aunque para ello, los antiguos razonamientos hayan de ser formulados de otra manera; de una manera que esté menos subordinada a la teoría estructuralista de mediados del siglo pasado. Pero me parece además que hay algunas otras razones contemporáneas para interesarse por una obra como esta. Aunque sin duda el lector tendrá las suyas, puedo proponer alguna más.

La razón más obvia tiene que ver con el tema que a dife-

rencia de lo que ha sido habitual, no está centrado en el estudio del ritual, del culto público, sino en la devoción privada con su cortejo de emociones tácitas, no verbalizadas nunca totalmente. Los textos que constituyen este libro son discursos personales, a veces parecen incluso confesiones, que están impregnados de afectividad, desbordados por ella. Hablen de los favores recibidos de san Antonio o de la conducta incorrecta de los curas de la época, la continuidad entre el sentir, el pensar y el actuar se manifiesta por doquier en las palabras de los devotos. Y en este sentido, el libro puede ser visto como un fruto del «giro afectivo» (como se dice por analogía con el «giro lingüístico») que han experimentado las ciencias sociales en los últimos años. Lo afectivo no es algo añadido a lo social, no es un ingrediente más, sino que se confunde con ello (como sucede en todos estos textos). Las tentaciones que pudieran tenerse para, apoyándose en ellos, generar argumentos sistemáticos y totalizadores o formalizaciones geométricas son de imposible cumplimiento. Su realidad caleidoscópica, siempre móvil, convierte en inútiles los esfuerzos analíticos convencionales. Este desafío es una buena razón contemporánea para prestarle alguna atención.

Por otro lado, y desde una perspectiva diacrónica, los materiales publicados dibujan ciertos rasgos característicos de una época pasada. El Concilio Vaticano II se había clausurado en 1965 aunque sus efectos tardaron algo en poder apreciarse en los pueblos extremeños. Diez años después empezaba la demolición pública del aparato nacional-católico que había controlado la devoción de los fieles. Nuestro trabajo de campo se empezó en 1983. Unos meses antes, el Partido Socialista Obrero Español había triunfado espectacularmente en las elecciones y por todo el país, y especialmente en Extremadura, había una sensación no solo de que finalizaba un ciclo político, el de la llamada «transición», sino también la percepción, para algunos ilusionada y para otros atemorizada, de recuperación de unos valores y esperanzas que entroncaban con los de la II República. Este era el contexto eclesiástico y político en el que se pronunciaban los fieles extremeños. Sus palabras podrían ser utilizadas como piezas, rurales y periféricas, de una historia oral del *aggiornamento*, el término que usaban profusamente los padres conciliares.

Y en tercer y último lugar, hay otra buena razón, muy gustosa para mí, que avala el interés contemporáneo por publicar así, de esta manera precisamente, una parte de los materiales etnográficos que tenía arrinconados. Esta razón se refiere a la estrategia textual que se ha seguido en este libro. Apenas si hay algo escrito por mí; son todo palabras ajenas, aunque haya sido yo quien las ha seleccionado y organizado. Pero ha sido la tarea propia de un director de coro, que tiene como preocupación el que todas las voces puedan escu-



chase, sin que las más fuertes tapen a las más débiles. La diferencia con un coro es que este de los fieles extremeños no es armónico, sino colmado de discordancias. Como es natural, se trata de un coro polifónico. El que la polifonía no haya sido ensordecida por mi propia voz, el que se hayan reducido al mínimo posible las interferencias, creo que confiere a estas páginas una cierta desverguenza académica que les permite conservar su antigua frescura. Y paradójicamente, eso es lo que les concede una extraña modernidad.

Debo confesar que con ilusión, pero con alguna pereza, me puse a la tarea de preparar este libro, algo que me ha absorbido mucho tiempo durante estos dos últimos años. Tenía que, primero, revisar las transcripciones de unas doscientas cincuenta entrevistas que sumaban casi tres mil páginas. Luego, seleccionar en cada entrevista los párrafos relativos a la devoción de cada una de las figuras religiosas relevantes para cada fiel. Después, reunir bajo el encabezamiento de noventa advocaciones los testimonios devocionales que se habían recogido y redactar una breve síntesis de su significado. Por otro lado, me parecía imprescindible que se ofreciera también al improbable lector de este mamotreto, una selección ordenada de los comentarios que hacían los fieles sobre diversos temas que en esos años estaban despertando su interés (el cambio de las costumbres, la crisis de las prácticas religiosas, el declive de las promesas y los sacrificios...). A preparar estos otros materiales me he dedicado los seis últimos meses. Ya solamente faltaba seleccionar, de las mil quinientas veinte que hay disponibles, las ciento sesenta imágenes que se iban a publicar, escanear las diapositivas, ponerles un título y situar las fotos en el texto. Todo esto se ha hecho. Lo que no se ha hecho es preparar para su publicación las fichas que se elaboraron sobre todas las efigies, y sus respectivas devociones, que en el año 1983 estaban expuestas al público en los recintos sagrados de estos pueblos, en sus iglesias, ermitas o humilladeros. Ese será un material que se depositará en la sede de la Fundación Xavier de Salas de Trujillo, para que allí lo pueda consultar algún estudioso que tenga interés por estas cosas.

Es decir que no todo, ni mucho menos, de lo que se recogió en ese trabajo se publica ahora. En este libro se incluyen solamente los materiales procedentes de las entrevistas a los fieles. Se han organizado en dos grandes secciones: una primera en la que se recogen los comentarios hechos sobre diversos asuntos que incidían en la devoción (sobre, por ejemplo, la percepción de las diferencias generacionales, o sobre los recelos hacia la confesión); y una segunda parte en donde están compilados los fragmentos de entrevistas en los que se habla de devociones específicas (desde las referencias a Dios Padre hasta los Fieles Difuntos, pasando por cada virgen pa-

trona y por cada santo que despertaba algún interés en los fieles). No se ha incluido, en cambio, ningún material sobre las fichas que se hicieron sobre cada una de las imágenes y sobre cada uno de los recintos sagrados; tampoco se incluye el complejo estudio estadístico que se hizo sobre los indicadores de la devoción. Faltan igualmente los apéndices que tuvo el trabajo original: sobre la literatura oral extremeña de contenido religioso, o sobre los pasajeros a Indias de cada pueblo, o sobre las relaciones topográficas de Felipe II relativas a Extremadura.

Las páginas que siguen a esta introducción son casi las mismas que redacté en el año 1984 cuando entregué el informe final al Centro de Investigaciones Sociológicas, que fue la institución que había financiado, con largueza y dándome total libertad, el proyecto que les había presentado. A pesar del tiempo transcurrido no ha disminuido mi agradecimiento hacia las instituciones y las personas que participaron en este trabajo. En primer lugar, a los tres jóvenes licenciados en Antropología Americana, Ana Belén Casado, Maricer González Enríquez y Pedro Pitarch, que hicieron un excelente trabajo de campo y mostraron por vez primera sus magníficas dotes para la empatía y la observación. También colaboró en trabajos de gabinete otra joven licenciada en la misma titulación, Ana Erice, que junto con Jorge de Persia estuvieron preparando un interesante apéndice de literatura oral extremeña sobre santos, vírgenes y cristos, algo que quizá merezca la pena publicar en otra ocasión. Y más gente a la que hay que agradecer sin falta en este momento: en primer lugar Rosa Conde y Julián Santamaría, que desde el CIS hicieron posible esta investigación; Leopoldo García Echeveste, que reveló artesanal y cuidadosamente los centenares de fotografías que se hicieron; y Valentina Fernández Vargas, que nos cobijó en lo que entonces se llamaba Instituto Balmes de Sociología del CSIC y que ella dirigía. Y luego de estas aclaraciones preliminares, ya podemos ir a las palabras escritas en el pasado.

Madrid, 23 de febrero, día de san Juan Segador, 2016

