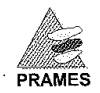
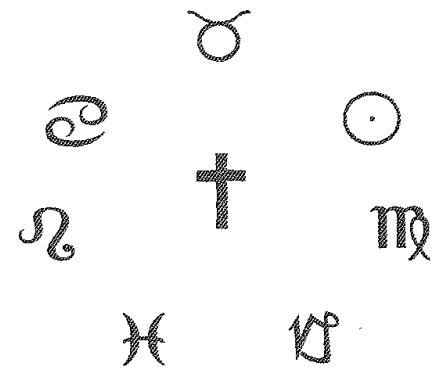




culturas mágicas

MAGIA Y SIMBOLISMO EN LA LITERATURA
Y LA CULTURA HISPÁNICAS

Sergio Callau Gonzalvo
(coordinador)



Este libro ha recibido una ayuda por parte del Departamento de Educación, Cultura, y Deporte del Gobierno de Aragón.

Coordinación:

Sergio Callau Gonzalvo

Textos:

Eva Lara Alberola
Natalia Arséntieva
Luis Beltrán Almería
Sergio Callau Gonzalvo
José Luis Calvo Martínez
Patricia Esteban Eriés
Ángel García Galiano
Ángel Gari Lacruz
Danilo Manera
Francisco Marco Simón
José Manuel Pedrosa
Cristina Sánchez-Carretero
Marcio Veloz Maggiolo

Diseño y maquetación:

PRAMES
Camino de los Molinos, 32
Tel.: 976 106 170 ó Fax: 976 106 171
E-50015 Zaragoza
www.prames.com
E-mail: publicaciones@prames.com

© Para esta edición: PRAMES, S.A.

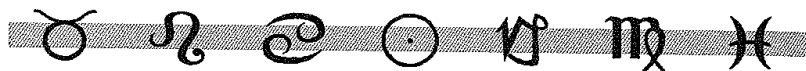
I.S.B.N.: 978-84-8321-249-3
Depósito Legal: Z-4091-2007

Imprime:

INO Reproducciones, S.A.

índice

Prólogo. Sergio Callau Gonzalvo	5
Palabras mágicas: simbolismo y magia	11
Ritos para atar santos y diablos y para encontrar objetos perdidos: mito y folclore, magia y religión. José Manuel Pedrosa	12
Adminístrese por vía oral: el ensalmo y otros símbolos terapéuticos. Sergio Callau Gonzalvo	46
Magia y simbolismo. Luis Beltrán Almería	71
La historia, las historias y las personas de la magia	83
De las brujas tesalias a los magos greco-egipcios. José Luis Calvo Martínez	84
Los espacios de la magia en el Imperio Romano. Francisco Marco Simón	104
La historia de la brujería en Aragón. Ángel Gari Lacruz	121
Cosas de magia: de armas, anillos y huesos de santo en los primeros libros del ciclo amadisiano. Patricia Esteban Eriés	148
La <i>sabiduría de Dios escondida</i> : el "otro" Renacimiento. Ángel García Galiano	164
La conexión cervantina entre la bruja y el chamán. Victor Ivanovici	182
Las flautas de la anaconda celeste: un ritual mítico en la Amazonía. Danilo Manera	195
El mundo de la magia en Bécquer y Gógol: posesiones románticas. Natalia Arséntieva	213
Nuestra religión, vuestra magia: los misterios dominicanos cruzan el Atlántico. Cristina Sánchez-Carretero	246
El mago Potter: magia y literatura infantil. Eva Lara Alberola	260
Epílogo	285
Nido de volanderas. Marcio Veloz Maggiolo	286
Índice analítico	290



NUESTRA RELIGIÓN, VUESTRA MAGIA: LOS MISTERIOS DOMINICANOS CRUZAN EL ATLÁNTICO

Cristina Sánchez-Carretero

CSIC (CENTRO SUPERIOR DE
INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS)

Cuando Altagracia habla de los santos o misterios que la "montan" y que, a través de su cuerpo, se comunican con los asiduos visitantes de su "centro" en una esquina de la calle Serrano en Madrid, les suele llamar "mi gente". Altagracia alquiló una buhardilla laberíntica en uno de los barrios más caros de Madrid gracias a que "su gente" se lo proporcionó. "Su gente" le ha acompañado todos estos años desde que inició el proceso migratorio desde la República Dominicana a España y sigue marcando los pasos que da cada día.

En este trabajo voy a presentar la historia de vida de Altagracia —este pseudónimo fue escogido por ella para no desvelar su identidad— y mediante su relato, proponer al lector que se adentre en el conocimiento de las prácticas religiosas de esta "portadora" o "servidora" de misterios y que intente dejar a un lado los estereotipos que acompañan a una religión de origen africano que tiene en la posesión espiritual una de sus características distintivas.

Nuestra religión, vuestra magia¹

Después de siglos de prejuicios acumulados contra las religiones de origen africano no es fácil, ni para los propios practicantes, tener una visión alejada de las imágenes que se transmiten a través de los medios, las películas y el tremendismo con el que se representa "la magia de los otros" como es el caso del vudú. ¿Qué pasaría si toda la información que se recibiera sobre el catolicismo —por poner un ejemplo familiar a los lectores— estuviera mediatizada por imágenes de gente bebiendo la sangre de un ídolo que se venera en un instrumento de tortura como la cruz o que basa uno de sus principales rituales en un acto "caníbal" en el que se come un pan que, "por magia", queda convertido en el cuerpo del hijo de dios? Imaginense que no hubiera otra información de las prácticas diarias vinculadas al catolicismo excepto noticias escabrosas de hombres vestidos con faldas que violan a niños —como los escándalos de hace un tiempo sobre algunos miembros de la iglesia católica— o por las procesiones de flagelantes donde la sangre corre por la espalda de los creyentes animados por los vítores de los espectadores.

Manuela Cantón Delgado inicia su libro sobre las teorías antropológicas de la religión —que titula provocativamente *La razón hechizada* (2001)— con la siguiente cita de James Peacock: "En mi propio trabajo de campo, pregunté en cierta ocasión a un indonesio: '¿crees en los espíritus (*perjaja*)?' Él me replicó, extrañado: '¿Me preguntas si creo en lo que me dicen los espíritus cuando hablan conmigo?'" (Cantón Delgado 13). La antropología hace tiempo que desterró el término "superstición" para referirse a las creencias religiosas que son consideradas como inaceptables por lo no creyentes, pero la concepción evaluativa de la religión sigue siendo un claro componente de muchos trabajos en los que se contraponen la razón al mundo de lo religioso. Para el informante de Peacock la cuestión no era si existían o no los espíritus, ya que su papel en la vida diaria de esta persona, como uno de los pilares de su existencia, era incuestionable. Es decir, de la misma forma que para una persona que reza el rosario, se da por supuesto que el que reza no pone en duda que existe una comunicación con un alguien al que llamamos "dios", para Altagracia, no existe ninguna duda de que los santos o misterios hablan a través de ella. ¿Por qué situamos un tipo de práctica en el plano de la religión y el otro en el plano de la magia?

El objetivo de intentar separar la religión de la magia es un planteamiento que ha perdurado en la antropología desde sus inicios como disciplina en el siglo XIX. Así, el estudio antropológico de la religión ha dedicado muchos esfuerzos a soldar cuentas con la razón. Como dice Cantón Delgado (21): "Es probable que los conceptos que los occidentales espontáneamente mantienen sobre la magia, la posesión de los espíritus o la hechicería, en contraste, por ejemplo, con los conceptos africanos, estén ligados a lo sobrenatural, lo extraordinario, lo misterioso y lo fantástico. Pero fenómenos que para nosotros caen más allá del entendimiento racional constituyen, en otras tradiciones culturales, los pilares de la más elemental comprensión del mundo."

Sin embargo, en la actualidad, dentro de la antropología de la religión, los estudios sobre la posesión han pasado de preguntarse "¿cómo es que el yo de alguien puede ser controlado por fuerzas externas?" a plantearse "¿cómo es que los modelos teóricos sobre la religión en occidente se han negado a aceptar esta permeabilidad del cuerpo?" (Boddy 427). Como señala José Manuel Pedrosa en su libro sobre las oraciones, conjuros y ensalmos, los intereses de los grupos que desde el poder discriminaban entre la magia y la religión, mediante este mecanismo ponían barreras "entre lo vergonzoso y lo prestigioso, lo heterodoxo y lo ortodoxo, lo marginal y lo institucional, y hasta lo ilegal y lo legal, creando con ello un grupo —el suyo— legitimado por lo religioso, y otro grupo —el de los insumisos a su control espiritual— deslegitimado por lo mágico, lo supersticioso y lo herético, entendido todo ello como anti-religioso" (Pedrosa 14).

El caso del vudú está particularmente tintado por los estereotipos exotizantes de la "magia de los otros". El vudú se ha representado como un culto basado en el temor y la magia negra, como explica la antropóloga Nadia Lovell para el caso del vudú haitiano, en el que las "imágenes de zombis, muertos vivientes o de sacrificios sangrientos incluyen, según se dice, víctimas humanas. Una plétora de películas, artículos y

documentales ha servido para reiterar los aspectos 'salvajes' del vudú en la imaginación de occidente" (Lovell 1). Estos libros, documentales y revistas suelen utilizar dramáticas imágenes y un lenguaje especialmente oscurantista.

El sistema religioso formado por el vudú dominicano también incorpora la magia en el sentido más clásico descrito por James Frazer en *La rama dorada*. Frazer, siguiendo el paradigma evolucionista en antropología, estableció la magia, la religión y la ciencia como los tres estadios del desarrollo intelectual humano. La magia, según Frazer, correspondería al primer nivel de evolución del ser humano.² Las leyes de la similitud (lo similar produce lo similar y el efecto refleja la causa) guían la magia homeopática o imitativa, a través de la cual se puede producir cualquier efecto deseado imitándolo; por ejemplo, si se le hace algo a la foto de una persona, a la persona en cuestión le pasará lo mismo. La magia contagiosa, por otra parte, responde a la ley del contacto, por la cual las cosas que han estado en contacto continúan teniendo un efecto entre ellas a distancia, por ejemplo, si se tiene parte del pelo o una uña de una persona, se puede actuar sobre ellos para conseguir un efecto sobre la persona a la que pertenece.

Sin embargo, la magia no es tan fácil de definir; es una categoría heterogénea con diversas prácticas cuyo punto de unión es que descansa en premisas interpretativas contrarias a las de aquel que las analiza (Lewis 580). Es decir, la distinción fundamental radica en el hecho de que las prácticas religiosas en cuestión tengan un estatus y estén apoyadas por instituciones con poder –en ese caso, se les da el nombre de religión– o no lo estén y se entra en el mundo de lo mágico, la superstición y la brujería. Uno de los malentendidos es la confusión entre religión e iglesia, ya que hay religiones sin una estructura institucional y una doctrina fija –que es lo que define una iglesia.

Para Taussig, "sin lugar a duda 'eso' que llamamos magia –como si lo pronunciáramos dentro de un abismo con eco– ya existía en los países del tercer mundo antes de la colonización occidental. Pero ciertamente, 'eso' [la magia] desde ese momento contenía, como su fuerza constitutiva, tal poder de diferenciación colonial que la magia llegó a ser un punto de encuentro de la otredad en una serie de diferenciaciones raciales y de clase dentro de las distinciones entre iglesia y magia y entre ciencia y magia" (Taussig 465; citado también en Romberg 2003: 9).

Estas diferencias de clase unidas al estigma racial o étnico que supone la práctica de religiones afro-caribeñas, quedan reflejadas en los siguientes comentarios de septiembre de 2005 aparecidos en el periódico *Clave Digital* de la República Dominicana sobre la noticia del cierre de un museo dedicado a los Congos de Villa Mella –el espacio cultural de la cofradía de los Congos de Villa Mella fue declarado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO en 2001. Para uno de los lectores de la noticia, las prácticas de los "paleros" (percusionistas que tocan los palos o atabales) representan una forma de "espiritualidad terrible": "se trata de colocar a nuestro país en el mapa del ocultismo mundial, una meca de travesía para aquellos que se dedican a procurar este tipo de espiritualidades tan terribles para nuestra sociedad y el mundo. Dios tenga piedad de nosotros y de nuestros hijos."³ Mientras que otro

lector responde así: "qué pena que todavía en nuestro país la iglesia tenga el poder de cegar a las personas e impedir que vean sus raíces. No se trata de espiritismo. Se trata de nosotros, de dónde venimos y de qué nos importa conservar. Nuestra herencia negra, aunque tengamos quinientos años de cristianismo retrógrado intentado minar y sobre todo controlar nuestro acervo cultural, no se nos puede olvidar. Y esto, aunque en algunos lugares le llamen como le llamen, no es más que la expresión religiosa de nuestros antepasados."⁴ Esta discusión tiene que ver con el estigma social y la invisibilización sufrida por las religiones de origen africano, así como con por los usos políticos de todo lo africano –más bien lo anti-africano– en la construcción de la identidad nacional dominicana (Howard 2001, Sagás 2000, Sánchez-Carretero 2005, Sørensen 1993). Aunque la República Dominicana comparte con el resto del Caribe⁵ la misma historia de mestizaje y colonización, tiene ciertas peculiaridades definidas por su estructura de plantaciones, su situación geográfica –relación limítrofe con Haití– y su propia historia: la guerra de independencia frente a este último país⁶. En el caso dominicano el "otro" absoluto fue Haití y lo africano era presentado por las élites como sinónimo de lo haitiano.⁷

El vudú dominicano

El sistema religioso que los antropólogos llaman "vudú dominicano" se diferencia de otras prácticas religiosas afro-caribeñas, ya que es un sistema menos rígido y cerrado que el vudú haitiano, la santería cubana, el umbanda o el candómbé brasileños. En la República Dominicana se produjo un desarrollo diferente de estas prácticas religiosas con base en el espiritismo europeo del siglo XIX implantado por A. Kardec, religiones africanas y catolicismo; si bien comparte con el resto la base de posesión y de vinculación de las funciones curativas con las funciones espirituales. El antropólogo dominicano Carlos Andújar señala los siguientes elementos diferenciadores: (1) mayor flexibilidad en la liturgia; (2) desinstitucionalización de la práctica sacerdotal, sin la exhaustividad de la iniciación del vudú haitiano; (3) espontaneidad en el plano ceremonial y ritual, con celebraciones fuera del calendario sagrado; y (4) falta de un lugar de culto fijo, ya que, aunque exista una habitación dedicada al altar, no tiene por qué ser la elegida para las ceremonias (Andújar 1999: 191). Todos los sistemas religiosos afro-caribeños tienen en común por una parte la posesión de los cuerpos de los "caballos" –es decir, los santos "montan" a los caballos que suelen describir este estado como que les "suben los misterios, seres, espíritus o santos." Los caballos tienen la capacidad de portar en su cuerpo a los santos, por ejemplo, Santiago, San Miguel, Santa Ana (o, utilizando sus equivalentes africanos, a Ogún Baleyó, Belié Belcán o Anaísa). La segunda característica común a estas religiones es la vinculación de la capacidad de sanación y de transformar la realidad material del que acude a pedir ayuda al portador de misterios.

Mientras que la mayoría de las prácticas religiosas afro-caribeñas han recibido profusa atención por parte del mundo académico desde hace décadas, la República Dominicana, comparativamente, no se puede decir que haya sido el centro de las miradas antropológicas desde este punto de vista. Así, el número de monografías dedicadas al tema del vudú dominicano es mucho menor que el dedicado a la santería, palo monte, vudú haitiano, candomblé o umbanda.⁸ De hecho, y a diferencia de otras prácticas religiosas afro-caribeñas, en el caso de la República Dominicana, no existe consenso ni siquiera sobre la manera de nombrarla. Algunos antropólogos como Martha Ellen Davis (1987), Carlos Esteban Deive (1981; 1996), June Rosenberg (1979) y José Francisco Alegría-Pons (1993) hablan de "vudú dominicano" para describir estas prácticas. Otros, como Dagoberto Tejeda Ortiz (1998) y Carlos Andújar Persinal (1997, 1999), se refieren a "religión popular", "creer en los santos" o "creer en los misterios", expresiones –estas últimas– usadas por los practicantes. Davis explica que, en la República Dominicana, el término religiosidad popular es sinónimo de catolicismo popular y puede incorporar prácticas de vudú incluidas en una variedad de organizaciones y actividades si en ellas participan portadores de misterios (Sánchez-Carretero 2005: 309).

Los caballos, también llamados en la República Dominicana portadores de misterios o servidores de misterios, son los intermediarios entre el mundo de los "luases" (santos, seres, espíritus o misterios) y la gente. Son las personas que reciben en su cuerpo a los santos, a veces llamándolos o invocándolos para ciertas ceremonias y otras veces de forma espontánea. Los caballos llevan a los espíritus en sus cuerpos mientras están en estado de trance: el cuerpo cambia, se adapta a las características físicas de cada misterio y, después de que el santo se ha marchado, el caballo no recuerda nada de lo que el santo dijo o hizo a través de su caballo. A veces los caballos vienen de familias con tradición de poseer ese don y lo heredan, como es el caso de Altagracia, del que hablaré más adelante, pero otras veces no es así. Los gemelos suelen tener más facilidad para tener el don, así como los homosexuales (Andújar 1999: 192).

El panteón de los luases está formado por veintiuna divisiones, aunque éstas no son tan complejas como en el vudú haitiano (Andújar 1999: 193). La palabra tiene un gran poder en el ritual, y los nombres de las personas a quienes va dirigido aquello que se solicita, se escriben en papel y forman parte de los "servicios" (ofrendas) para que se cumpla aquello que se pide a los santos (véase fotografía 1, con papeles de nombres en un altar de un centro en Vicente Noble, República Dominicana).⁹ En los altares se colocan cromolitografías de los santos y todo tipo de ofrendas. Por ejemplo, en casa de Altagracia, en Madrid, el salón-cuarto de estar da paso a uno de los dormitorios y a otro espacio donde se alza un endeble panel que separa un cubículo de tres metros por dos donde se halla el altar, las ofrendas y cuatro sillas. La composición del altar varía dependiendo de los regalos que Altagracia recibe para los misterios (véase la fotografía 2 del altar de Altagracia), pero la estructura es igual que la de los altares en las zonas rurales del suroeste de la República Dominicana (véase la fotografía 3 con un altar en Vicente Noble) excepto por el tamaño, mucho más reducido en

Madrid. Las cromolitografías de los santos bordean la mesa encajonada en un extremo del cubículo: Santa Ana, Santa Lucía, San Carlos Borromeo, San Santiago, La Virgen de la Altagracia, la Dolorosa, San Miguel, el doctor venezolano Gregorio Hernández... Además, velas, una copa con agua, campanas –una de ellas un "recuerdo de Ribadeo"–, tabaco, perfume, vermouth, caramelos, dinero, mecheros, cerillas... En el suelo se sitúan las imágenes de los "africanos"¹⁰: Santa Marta la Dominadora y El Barón del Cementerio. Los servicios –u ofrendas– también se colocan en el suelo, así como la comida de los misterios. Cada misterio tiene un color que lo representa, así como sus propios gustos y su comida y bebida favoritos.

El centro de Altagracia ha pasado de ser uno de los puntos de encuentro en Madrid para mujeres dominicanas que "creen en los santos", a estar cada vez más visitado por españolas. De hecho, la ayudante de Altagracia desde finales de 2003 es María, una madrileña de poco más de veinte años que ha encontrado en los espíritus la explicación a lo que ella ha venido sintiendo desde pequeña. La misma historia del llanto en el vientre materno que más adelante leeremos en palabras de Altagracia, se ha repetido cuando la española María ha tenido un bebé (véase la fotografía 4, del altar de María en un chalet a las afueras de Madrid). La oferta de los centros de portadoras de misterios dominicanas en Madrid ofrece la ventaja de proporcionar servicios espirituales y corporales sin dogmas: se trata de consultas donde una gran parte de los que entran quieren solucionar problemas de salud, dinero o amor y, por supuesto, donde el tema migratorio también está presente. El proceso de españolización de los centros afro-dominicanos en Madrid es un ejemplo dentro de las metamorfosis "de amplio alcance" que están sufriendo las religiones en la actualidad. Son prácticas religiosas subalternas (Giobellina y González 2000) consideradas de "segunda división" al no ser parte de los escenarios hegemónicos de las religiones más institucionalizadas.

Historia de la vida de Altagracia

Altagracia lleva en Madrid desde 1993. En las transcripciones que incluyo a continuación, Altagracia cuenta con sus propias palabras su vida y su relación con los misterios hasta el momento de llegar a España. A través de su narración se puede entender la vinculación con los santos o misterios y el papel que juegan en su vida. Desde su viaje a Madrid, Altagracia ha compaginado sus tareas de portadora de misterios en su centro con su "otro" trabajo: primero como trabajadora doméstica y, más tarde, limpiando en un restaurante. Una de las primeras entrevistas que mantuvo con ella, en julio de 2001, comenzaba marcando genéricamente "su historia": "mi historia es que durante el tiempo que estuve en el vientre de mi madre, mi madre me contó que yo lloré en su vientre".

Llorar dentro del vientre de la madre se considera la prueba de los poderes adivinatorios del bebé. Además de nacer con el don de comunicarse con los santos,

Altigracia reconstruye su historia en función de su relación con "su gente", recordando, en su narración, las relaciones de los héroes griegos clásicos con los dioses que juegan y controlan la vida de los mortales: "Que se pongan de acuerdo ellos porque yo no puedo terminar de vivir mi vida así. Yo soy una mujer joven y no me voy a dedicar a vivir esta vida, ¿por qué? ¿qué desean?":

ALTAGRACIA: Mi historia es que ya en el vientre de mi madre, ya en el vientre de mi madre... mi madre me contó que yo lloré en su vientre. A los tres años salí del lado de mi madre. Me fui a casa de una madrastra. Allí me crié, volví a mi casa a los trece años. Fue cuando mi madre me lo contó, porque me dijo que no quería irse a la tumba sin que... llevándose ese secreto. De ahí en adelante, yo sí, cuando pequeña tenía muchas revelaciones, yo era muy inocente y no sabía de lo que era y a medida que fui, cómo te digo, a medida de que fui tomando experiencia [C: Ya] fui dándome cuenta lo que era. Tenía miedo, porque al no saber lo que era, yo tenía mucho miedo de ellos [...] desde los dos años y medio o por ahí que yo tengo esos dos años y medio ahí en mi mente, que fue cuando la primera vez que me pasó un misterio...

CRISTINA: ¿Con Santa Marta fue?

A: Fue Santa Marta. Estaba, bueno mi madre después que volví... yo lo recuerdo pero mi madre me contó después que volví que esa vez fue cuando la primera vez en una fiesta, me... me... [...] La culebra me revolcó. Y mi madre decía que estaba toda asustada, que estaba toda asustada, porque... pero ella, se asustaba por un lado y por otro decía: "no, si sé qué es lo que trae mi hija, qué es lo que mi hija tiene". Y yo cuando volví a los trece años a mi casa, a casa de mi madre yo le conté todo lo que hice, todo lo que pasó, desde estando muy pequeñita. Ella se asombraba, decía: "pero, mi'ja, ¿cómo tú puedes recordar estas cosas?", digo "sí, yo lo recuerdo todo" y... mi hermana mayor que yo, no lo recuerda, y salió -porque yo salí del lado de mi madre primero que ella- siendo yo menor que ella; y mi hermano no recuerda nada de lo que dejó allí, y yo todo lo recordé igual.

C: ¿Cómo es que saliste del lado de tu madre?

A: Que me llevó mi padre a casa de mi madrastra. Porque ellos se separaron, entonces como éramos dos hembras, las hembras nos llevó a casa de mi madrastra, y el varón no, mi madre lo crió y las dos nos criamos allí. Y fue algo, bueno, yo lo pasé muy duro [media sonrisa] que criarse con madrastra es muy duro, pero lo mismo que Dios me dio, parece que me ayudaba, porque así siempre me pude defender sola, siempre, siempre. Yo era la niña solitaria, yo era la niña que yo no tenía amiguitas para jugar, yo jugaba supuestamente sola, pero yo no estaba sola. Que los demás me vieran sola es una cosa, pero que yo sé que tenía niños a mi lado jugando, yo jugaba con niños. Y hablaba con ellos, jugábamos con muñecas, bueno, es algo que para contarlos es para creerlo tiene que ser alguien que tenga mucho entendimiento de lo que es esto, porque si no, no lo entenderían, para nada...

C: ¿Y tú hablabas... en aquella época los misterios con los que jugabas eran misterios niños?

A: Eran con niños...

C: Con el niño, Santo Niño de Atocha, San Cosme y San Damián.

A: San Cosme y San Damián, serían niños así, porque yo veía niños y veía niñas, o sea que yo siempre estaba rodeada...

C: Pero niñas casi no hay...

A: Sí, las tres Marías: la Fe, la Esperanza y la Caridad.

A Altigracia siempre la han acompañado los misterios. Con trece años se casó con el padre de sus seis hijos del que se separó para irse a trabajar a la capital, Santo Domingo:

ALTAGRACIA: le dije a mi madre "mira usted tiene su hogar, yo no voy a permitir que esté [sin] cuarto, ese niño pequeño que tiene, que vaya a perder su hogar por mí, voy a hacer... voy a tomar una decisión. Ya usted sabe que el destino no me va a ir bien, porque usted como madre lo sabe, pero que sea lo que Dios quiera" y así me fui con él. Y ya desde el principio, el primer mes, fueron problemas, problemas, problemas y yo aguantando, aguantando porque yo decía, "¿dónde voy? Y dónde voy"... y en ese "dónde voy", seis hijos y dieciocho años. Ya hasta que me vi con mis hijos grandecitos ya, digo "no, yo apenas tengo 31 años, yo qué estoy haciendo, yo salgo de esto". Y ya mi hija, la mayor de las hembras, se había casado, ya yo era abuela a los 31 años, entonces yo hablé con ella y le dije: "mira, mi hija, tú sabes por todo lo que yo he pasado. Yo te voy a dejar los pequeños a ti, quédense ahí en la casa que yo me tengo que marchar. Yo no aguanto más, porque si sigo así me voy a terminar de poner vieja esperando a tu padre y tu padre cada día peor". Y ella me dijo "sí madre, haz... hágalo, que yo me quedo con los pequeños, no se preocupe". Y me marché de la casa. Dejé todo y me marché.

La decisión de dejar República Dominicana y viajar a Madrid le vino directamente de los misterios para resolver los problemas que tenía con su jefa en un hotel de Santo Domingo:

ALTAGRACIA: Yo era camarera de ahí. Y esa señora me... no sé por qué me cogió un odio muy fuerte. Y me decía todo lo malo. Yo, callada, hasta que un día yo dije "Yo, Espíritu Santo ¿Por qué tengo que estar pasando por esta, esta mujer por qué me trata de esta manera?", y miré al cielo y yo vi, como cuando... [se emociona y comienza a llorar]

CRISTINA: Tranquila, si...

A: Fue algo tan grande lo que yo vi en el cielo, que a cualquiera se lo digo y me dice que es mentira, pero yo vi como cuando una nube se abrió en blanco y yo dije "Espíritu Santo, yo confío en ti. Sáquenme del lado de esta señora como dé lugar porque esta señora no puedo aguantarla". Y yo le dije a ella: "Con Dios y lo que me acompaña, te voy a hacer ver que me voy donde me da la gana". Y en la noche me confirmaron que me sacaban de mi país...

C: Los misterios.

A: Me confirmaron los misterios que me sacaban de mi país. Me dijeron: "unas palabras que has dicho están confirmadas 'con Dios y nosotros te vas donde te da la gana'. Te sacamos de aquí". Me señalaron en el aire un avión que disparaba luces en colores, los siete colores de las siete... las siete potencias. Dijeron:

"en ese avión que va ahí, te vas a España. Ahí te vamos a llevar". Y eso fue por el mes de junio...

C: ¿De qué año?

A: El 93. Y a finales de julio. El 29 de julio del 93 entré en España [...]. Estando en la fiesta subió uno de los misterios y le dijo a... mi hermana le preguntó que qué pasaba conmigo, si me marchaba a España otra vez o si me dejaban allí. Le dijeron "no, ella no se queda. Con esta carta que llegue ahora, se va ella". Ya me habían puesto cuatro fax con el visado y cuando no era que salían borrosos, era que no entraban, que una cosa y la otra. La fiesta fue el 24 de mayo y el 28 entró el fax con el visado claro, con ese me vine a España otra vez.¹¹

Epílogo

"La gente, los santos" de Altigracia guían, acompañan, aconsejan, muchas veces dirigen y controlan, pero también negocian los pasos de su caballo en todas sus facetas de la vida diaria: las relaciones de pareja, educación de los hijos, asuntos económicos, de salud. Desde que llegó a Madrid en 1993, Altigracia ha intentado por todos los medios no tener que dedicarse a "servir a los misterios". De hecho, el rechazo al don de ser un "caballo", es decir, de ser poseída por los santos, seres o misterios, es una característica de hombres y mujeres que han nacido con esa habilidad. Altigracia puede establecer relación con el panteón de misterios del vudú dominicano desde pequeña, como ella dice: "Yo era la niña solitaria, yo era la niña que yo no tenía amiguitas para jugar, yo jugaba supuestamente sola, pero yo no estaba sola. Que los demás me vieran sola es una cosa, pero que yo sé que tenía niños a mi lado jugando, yo jugaba con niños [con misterios niños]."

Como indica Peggy Levitt, "las creencias sobre Dios son, en cierto sentido, los conceptos más transnacionales que existen" (Levitt 81) y el vudú dominicano, como práctica religiosa informal, sin iglesias ni dogmas es en gran medida transferible y transnacional. No pretendo sugerir que las prácticas descritas más arriba sean compartidas por la mayoría de los dominicanos, pero sí que entender estas prácticas religiosas centradas en los santos o misterios son elementos a tener en cuenta para comprender los diferentes mundos en movimiento en que vivimos.

referencias bibliográficas

- Alegría-Pons, José Francisco. *Gagá y vudú en la República Dominicana: Ensayos antropológicos*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones El Chango Prieto, 1993.
- Andújar Persinal, Carlos. *Identidad cultural y religiosidad popular*. Santo Domingo: Editora Cole, 1999.
- Andújar Persinal, Carlos. *La presencia negra en Santo Domingo. Un enfoque etnohistórico*. Santo Domingo: Ediciones UAPA, 1997.
- Boddy, Janice. "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality." *Annual Review of Anthropology* 23 (1994): 407-34.
- Cantón Delgado, Manuela. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel, 2001.
- Davis, Martha Ellen. *La otra ciencia: El vodú dominicano como religión y medicina populares*. Santo Domingo: Editora Universitaria-UASD, 1987.
- Davis, Martha Ellen. *Voces del purgatorio. Estudio de la salve dominicana*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1981.
- Deive, Carlos Esteban. "Cromolitografías y correspondencias entre los loa y los santos católicos en el vodú dominicano." *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 4 (1974): 20-62.
- Deive, Carlos Esteban. "La herencia africana en la cultura dominicana de hoy." *Ensayos sobre cultura dominicana*. Ed. Bernardo Vega. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1981. 105-41.
- Deive, Carlos Esteban (1979). *Vodú y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1996.
- Fernández Olmos, Margarite y Lizabeth Paravisini-Gebert. *Creole Religions of the Caribbean: An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo. Religion, race, and ethnicity*. New York: New York University Press, 2003.
- Frazer, James (1922). *The Golden Bough*. New York: The MacMillan Company, 1958.
- Giobellina Brumana, Fernando y Elda González Martínez. *Umbanda: El poder del margen*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2000.
- Howard, David. *Coloring the Nation. Race and Ethnicity in the Dominican Republic*. Boulder, Colorado: Rienner/Signal Books, 2001.
- Levitt, Peggy. "Local-Level Global Religion: The Case of US-Dominican Migration." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37.1 (1998): 74-89.
- Lewis, Gilbert. "Magic, Religion and the Rationality of Belief." *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Ed. Tim Ingold. London: Routledge, 2002. 563-90.
- Lovell, Nadia. *Cord of Blood: Possession and the Making of Voodoo*. Anthropology, Culture, and Society. London: Pluto Press, 2002.
- Lundius, Jan y Mats Lundahl. *Peasants and Religion: A Socioeconomic Study of Dios Olivorio and the Palma Sola Movement in the Dominican Republic*. London: Routledge, 2000.
- Patín Veloz, Enrique. "El vudú y sus misterios (referencias y definiciones)." *Revista Dominicana de Folklore* 1 (1975).
- Pedrosa, José Manuel. *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*. Oartzun, Gipuzkoa: Sendoa, 2000.
- Romberg, Raquel. *Witchcraft and Welfare: Spiritual Capital and the Business of Magic in Modern Puerto Rico*. 1ª ed. Austin: University of Texas Press, 2003.

- Rosenberg, June C. *El Gagá. Religión y sociedad de un culto dominicano: Un estudio comparativo*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1979.
- Sagás, Ernesto. *Race and Politics in the Dominican Republic*. Gainesville: University Press of Florida, 2000.
- Sánchez-Carretero, Cristina. "De apodos y otros diablos transnacionales." *El nuevo orden del caos: Consecuencias socioculturales de la globalización*. Ed. Luis Díaz G. Viana. Madrid: CSIC, 2003. 145-60.
- Sánchez-Carretero, Cristina. "Santos y Misterios as Channels of Communication in the Diaspora: Afro-Dominican Religious Practices Abroad." *Journal of American Folklore* 118.468 (2005): 308-26.
- Sørensen, Ninna Nyberg. "Creole Culture, Dominican Identity." *Folk* 35 (1993): 17-35.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study of Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Tejeda Ortiz, Dagoberto. *Cultura popular e identidad nacional*. 2 vols. Santo Domingo: Consejo Presidencial de Cultura-Instituto Dominicano de Folklore, 1998.

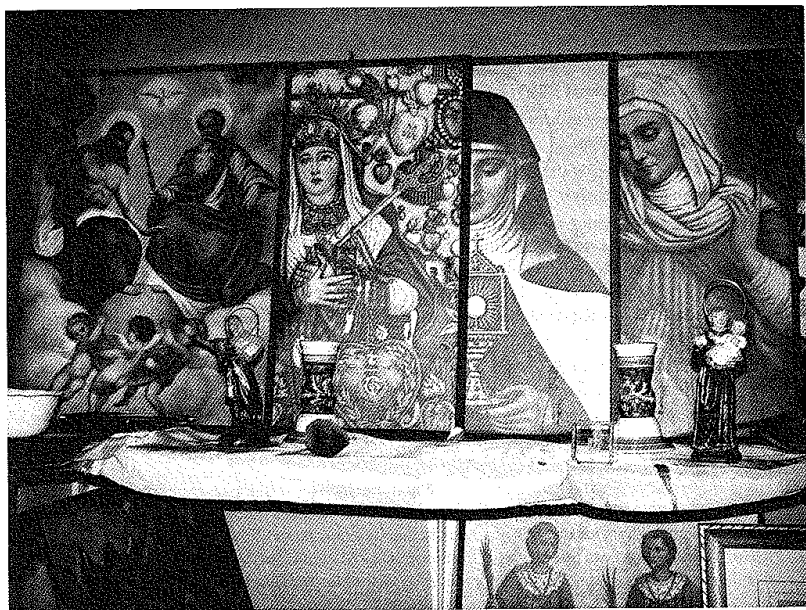
notas

- 1 Tomo la expresión "nuestra religión, vuestra magia" del libro de Raquel Romberg sobre la brujería y el estado de bienestar en el Puerto Rico actual, en el que dedica una sección a la relación entre magia y religión que titula "Our Religion, Their Magic" (Romberg 6-11). Esta frase creo que representa bien el problema epistemológico de la oposición magia-religión, que, en parte, la antropología ha contribuido a difundir.
- 2 Véase Manuela Cantón Delgado (40-51) para una excelente revisión de la relación magia, religión y ciencia. Los intentos de separación entre religión y magia se basaban en los conceptos de manipulación y súplica: mientras que la magia intenta manipular la realidad, la religión confía en la súplica a los poderes sobrenaturales para cambiarla.
- 3 21-9-05: http://www.clavedigital.com/Portada/OPHistorial.asp?id_Articulo=6112.
- 4 21-9-05: http://www.clavedigital.com/Portada/OPHistorial.asp?id_Articulo=6112.
- 5 El estudio de Fernández Olmos y Paravisini-Gelbert sobre las religiones "Creole" del Caribe ofrece una interesante, aunque breve, aportación comparada de las religiones afro-caribeñas (Fernández Olmos y Paravisini-Gelbert 7-9).
- 6 Haití se independizó como la primera república negra en 1804 y en 1822 invadió Santo Domingo y la gobernó durante 22 años.
- 7 En otro trabajo desarrollo el tratamiento que los antropólogos y sociólogos han dado al supuesto racismo dominicano (Sánchez-Carretero 2005).
- 8 Se considera a Patin Veloz como pionero de los estudios de vudú dominicano con una serie de artículos escritos a finales de la década de 1940 (1975), si bien, Carlos Esteban Deive escribió la monografía fundacional más influyente sobre el tema (1979). Otros estudios son los de Davis (1987), Rosenberg (1979), Tejeda Ortiz (1998), Andújar Persinal (1997; 1999) y José Francisco Alegría-Pons (1993). Véase también el estudio de Lundius and Lundahl sobre el movimiento olivariista y la masacre de Palma Sola (2000).
- 9 Véase el artículo "De apodos y diablos transnacionales" en el que se trata de forma monográfica de la importancia de los nombres así como del uso de los apodos con los santos del panteón del vudú dominicano y la explicación a través del refrán "hay que usar apodos por si el diablo viene a por tí" para entender la compra-venta de documentación falsa y la utilización de nombres falsos (Sánchez-Carretero 2003).
- 10 *Lua* (o *lwa*) es el término haitiano que se usa en general para los misterios o espíritus, sin embargo mis informantes en este proyecto diferencian entre los misterios que tienen un equivalente católico y que llaman "misterios", de los que son africanos-haitianos y que llaman "luases". Para una tratamiento de los términos usados para referirse a los misterios véase Martha Ellen Davis (1981, 24). Sobre las correspondencias entre luases haitianos y dominicanos véanse los trabajos de Carlos Esteban Deive (1974).
- 11 Cintas T 15: 26/7/01, T16: 8/8/01 y T17: 8/8/01.

anexos



A la izquierda: ofrenda o "servicio" en un altar de un centro en Vicente Noble, República Dominicana, con papeles con nombres escritos. Bajo estas líneas: altar de Altagracia en Madrid.



A la derecha: altar en Vicente Noble, República Dominicana. Bajo estas líneas: altar de María en un chalet a las afueras de Madrid.

