



TEORÍAS Y PRÁCTICAS EMERGENTES EN ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión

El XI Congreso de Antropología, convocado por la FAAE, organizado por Ankulegi y celebrado en la UPV-EHU, Campus de Gipuzkoa, ha recibido apoyo económico de las siguientes entidades: Dirección para la Igualdad de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea; Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer; Consejería de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco; Dirección General de Promoción y Difusión Cultural de la Diputación Foral de Gipuzkoa, Kutxa, Eusko Ikaskuntza, Ayuntamiento de Donostia, Ministerio de Educación y Ciencia, Fondos Feder y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Edita

ANKULEGI antropología elkartea

Portada

Elena González Miranda

Equipo editorial

Comisión de Publicación ANKULEGI

(Iñaki Arrieta, Maggie Bullen, Fabricio Cajas, Nuria Cano, Rosa García, Jone Hernández, Elixabete Imaz, Rocío Ochoa, Adriana Villalón, Isusko Vivas)

Impresión

Fotocopias Zorroaga S.L.

© de los textos e imágenes: los autores y las autoras

© de la edición: ANKULEGI antropología elkartea

I.S.B.N. 13-978-84-691-4962-1

DL/LG: SS-1108-2008

Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión

MÓNICA CORNEJO, MANUELA CANTÓN
RUY LLERA BLANES
(Coordinador/as)

90
1918-2008



**EUSKO
IKASKUNTZA**



Eusko Jaurlaritzako erakunde autonomiaduna
Organismo Autónomo del Gobierno Vasco



**Gipuzkoako Foru Aldundia
Diputación Foral de Gipuzkoa**

ÍNDICE

Mónica Cornejo Valle, Manuela Cantón Delgado, Ruy Llera Blanes	
Introducción: la religión en movimiento	9
Vítor Hugo Adami	
Etnografias como métodos e dados de pesquisas: as experiências etnográficas que atravessam os movimentos Hare Krishna brasileiro e español	21
Ariadna Ayala Rubio	
Culto, sanación, y reconfiguración de valores tradicionales: la construcción de subjetividades coherentes con las estrategias de promoción de la salud	39
Juan Antonio Flores Martos	
Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la santa muerte mexicana	55
Eduardo Gabriel	
Expansão da renovação carismática católica brasileira: a chegada da canção nova em Fátima-Portugal	77
José Alberto Galván Tudela, Juan Carlos Rosario Molina y Kety Sánchez Riquenes	
Multirreligiosidad en Cuba y la competencia interreligiosa en el oriente cubano	95
Nieves Herrero Pérez	
La recuperación de la peregrinación jacobea: aportaciones al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación	123
Márcia Leitão Pinheiro	
Juventudes, experiencias musicales y religiosidad	139

Martí Marfà i Castán

El ritmo de la conversión. La extensión del pentecostalismo entre los gitanos catalanes de Barcelona y el papel de la rumba catalana 157

Wania Amelia Belquier Mesquita y Vânia Morales Sierra

Dimensión política de la asistencia social en las iglesias pentecostales 173

José Palacios Ramírez

Redefinir lo religioso. Un ensayo de reflexión a partir del estudio de la espiritualidad en alcoholicos anonimos 189

Carolina Rivera Farfán

Religiosidad G12 en los altos de Chiapas pentecostal o neopentecostal ¿cómo definirla? 207

F. Javier Rosón Lorente

Etnificación de la diversidad religiosa en el barrio del Albayzín 223

Carles Salazar i Carrasco

Meaning, cognition and intersubjectivity in the experience of a religious event 239

Cristina Sánchez-Carretero

La creencia en la “no-creencia” de los espíritus y otras cartografías de lógicas religiosas: el caso de los centros de portadoras de misterios dominicanos en Madrid 253

Ramon Sarró

Arrodíllate y creerás: reflexiones sobre la postura religiosa 273

Jaume Vallverdú

Símbolos religiosos y acción colectiva: la “mística” del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil 293

LA CREENCIA EN LA “NO-CREENCIA” DE LOS ESPÍRITUS Y OTRAS CARTOGRAFÍAS DE LÓGICAS RELIGIOSAS: EL CASO DE LOS CENTROS DE PORTADORAS DE MISTERIOS DOMINICANOS EN MADRID¹

CRISTINA SÁNCHEZ-CARRETERO
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

En la última década abundan las investigaciones sobre migración, transnacionalismo, diásporas, fronteras, construcción de la localidad y globalización tanto en las humanidades como en las ciencias sociales. Así mismo, la intersección entre migración y religión en cuanto al estudio del afianzamiento de prácticas religiosas después del proceso migratorio como estrategia para la obtención de recursos, el mantenimiento de los lazos con la comunidad de origen y para la organización interna de los propios grupos de inmigrantes también se ha puesto de relieve desde hace tiempo entre antropólogos y sociólogos (Goris 1995; Levitt 1998, 2003; Mahler y Hansing 2005; Steven-Arroyo y Cadena 1995, Hagan y Ebaugh 2003). El presente trabajo pretende contribuir a este cruce de miradas desde un estudio etnográfico sobre las revitalizaciones afro-dominicanas en Madrid, entre los llamados servidores de misterios o –como algunos antropólogos los denominan– practicantes de vudú dominicano.

En concreto esta ponencia propone explorar la oferta simbólica que proporcionan estos centros a clientas españolas como mecanismo para entender, dentro de otro paradigma, sus propias vivencias de posesión. La patologización de las experiencias de posesión como parte de una lógica religiosa-racional-positivista hace que las explicaciones dentro de un paradigma o lógica, también religiosa, pero que se podría llamar espiritista-corporal, como es el caso de las portadoras de misterios, den claves alternativas a las personas que, sintiendo en sus cuerpos

¹ Esta ponencia presenta ideas elaboradas en mis artículos “*Santos y Misterios as Channels of Communication in the Diaspora: Afro-Dominican Religious Practices Abroad*”, *Journal of American Folklore* 118.469 (2005): 308-326 y en “*Misterios que sanan, misterios que viajan. Prácticas religiosas afro-dominicanas en Madrid*” en *La diversidad frente al espejo: salud, interculturalidad y contexto migratorio* (en prensa).

esas sensaciones, no se encuentran en un contexto cultural que las haya legitimado como corporeidades ubicadas dentro de prácticas religiosas. Así, son cada vez más las españolas que han encontrado respuesta a unas conductas sancionadas como “inapropiadas” y patológicas en sus contextos locales madrileños, que las habían etiquetado dentro de los trastornos disociativos de personalidad.

Es imprescindible repensar las cartografías de lógicas religiosas, incluyendo lo que David Hufford llamó “la tradición de la ‘descreencia’” (Hufford 1982b). Hufford sugiere que en el estudio de lo sobrenatural, debemos reconocer la existencia de las tradiciones de la descreencia (o de la no-creencia) y no simplemente dar por hecho que existen las creencias; las tradiciones de la no-creencia se deben reconocer críticamente, tal y como se ha hecho con las tradiciones de la creencia². Además, son objetos muy interesantes de estudio en sí mismos. Hufford, propone plantearnos como preguntas de estudio ¿por qué una persona rechaza creer en fantasmas o en la vida después de la muerte en general? ¿por qué escoge una persona mantener tales no-creencias? es decir, ¿qué procesos de inferencias les han llevado a tener tales sistemas de creencias en la no-creencia? (Hufford 1982b: 54).

Mediante este reposicionamiento frente a las lógicas religiosas-materialistas, la investigación etnográfica sobre prácticas religiosas en las que el cuerpo es un canal de comunicación directo con el mundo espiritual, puede ayudar a entender la lógica religiosa-mística que entra en funcionamiento entre las portadoras de misterios. La oferta de “curación de cuerpo y alma” (Bourdieu 1988: 104) ha potenciado el éxito de los centros afro-dominicanos en Madrid y, además, le ha proporcionado a algunas madrileñas, que vivían su relación corporal

² “Upon stepping outside our own academic streams of tradition in this way we immediately find two parallel sets of traditions about the supernatural where we had thought there was only one: traditions of belief and the one hand and traditions of ‘disbelief’ on the other (...) From this perspective atheists are believers as much as the faithful are. The religionist is as much a skeptic of the materialist framework as is the materialist a skeptic of the supernatural. The traditions of disbelief are especially interesting because there are indications that they are surprisingly homogeneous across the entire range from genuinely unlettered folk-disbelievers all the way to the most eminently lettered materialist” (Hufford 1982: 48).

con el mundo espiritual como algo patológico, una lógica mística como modelo explicativo para los estados de posesión que sufrían, como se verá a través de la historia de Marta y del centro de Altagracia en Madrid. Una cartografía de los centros de portadoras de misterios en Madrid y de las celebraciones, promesas y fiestas que rodean a estos centros permite realizar un análisis de la religión como telón de fondo desde donde pensar determinados aspectos de la cultura, sin intentar aislar la religión ni pensarla separadamente (Cantón 2001: 231).

1. LOS SILENCIOS DEL VUDÚ DOMINICANO

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 umbanda³. 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; 1996), 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), hablan de “religión popular”, “creer en los santos” o “creer en los misterios”, siguiendo las denominaciones de los que creen en “las veintiuna divisiones”. A excepción del “judú” de la provincia de Samaná y el “liborismo” de San Juan de la Maguana, no existe un término genérico de este tipo de prácticas religiosas. En parte, este rechazo tiene que ver con el estigma social, la relación a lo largo del tiempo con Haití y la invisibilización sufrida por las religiones de

³ Se considera a Patín 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).

origen africano, su vinculación con la esclavitud, así como con por los usos políticos de todo lo africano en la construcción de la identidad nacional dominicana (Howard 2001, Sagás 2000, Sánchez-Carretero 2005, Sørensen 1993)⁴.

Nombrar algo es otorgarle existencia, conocerlo y reconocerlo. Es decir, localizarlo en un tiempo y lugar. Los servidores o portadores de misterios y sus seguidores practican una religión sin nombre, una religión no organizada para la que ni siquiera hay unanimidad sobre cómo referirse a ella. Se nombran las prácticas desde el individuo que cree, o la acción que realiza, pero no se nombra el conjunto de prácticas con un nombre genérico porque, como dice Davis, “una de las características principales de una religión popular es precisamente su variación, porque nace de las circunstancias locales de sus practicantes. Por eso no existe dogma ni liturgia, no existe un vodú ortodoxo” (Davis 1987: 58).

Es un sistema religioso complejo pero perseguido, estigmatizado, difuso y disfrazado para evitar el rechazo social que produce. Está impregnado por un auto-rechazo de los propios practicantes⁵ y, sin embargo, los que “creen en los misterios” se identifican como creyentes con rasgos homogéneos de sus prácticas, porque, aunque no existe en la República Dominicana, como no existe en Haití, un cuerpo uniforme de creencias y de ritos, “es factible advertir cierta homogeneidad en el conjunto de rasgos y complejos mágico-religiosos, válida para permitirnos un estudio global de los mismos” (Deive 1975: 17).

⁴ Véase Sánchez-Carretero (2005) para un análisis del rechazo a los elementos africanos en la República Dominicana, donde a finales de los años setenta del siglo XX, los intelectuales comenzaron a incorporar la herencia africana como parte de sus discursos académicos (Deive 1974; Rosenberg 1979) y, en los últimos años, se han publicado varias monografías dentro y fuera del país dedicadas al tema del antihaitianismo de la República Dominicana (Sagás 2000; Howard 2001).

⁵ Patín Veloz (1974), Miniño (1983) y Davis (1987) utilizan el término “servidores de misterios”: “Los practicantes dominicanos tampoco se llaman a sí mismos ‘voduistas’. Como término de aplicación general, los practicantes de llaman ‘caballos de misterio’ (también un término haitiano –‘cheval’), o, más sofisticado, ‘servidores de misterio’” (Davis 1987: 65).

Este silencio puede ser explicado, entre otras razones, por los usos políticos de “lo africano” en la construcción identitaria nacional dominicana. Aunque la República Dominicana comparte con el resto del Caribe un pasado de colonización y mestizaje, tiene particularidades en cuanto a su independencia y sus relaciones con Haití que han originado un desarrollo diferente de sus prácticas religiosas con base en el espiritismo kardecista del siglo XIX, 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 del vudú dominicano: (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”, portadores o servidores de misterios –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 prácticas religiosas es la vinculación de la capacidad de sanación y de transformar la realidad material del que acude a pedir ayuda al portador de misterios.

Los elementos comunes a las diferentes variantes de vudú dominicano son relativamente sencillos: el portador de misterios (también llamado servidor o medium), el altar con cromolitografías de los santos y algunos objetos rituales como la campana para llamar a los misterios, velas, copa con agua, perfumes, bebidas, etc. Normalmente hay una ayudante también llamada “secretaria espiritual”, pero no es imprescindible. Siguiendo a Davis, se puede entender más como “culto médico” (Davis 1987: 222), ya que la principal actividad de los centros son las consultas y, a veces, se hacen fiestas (horas santas o velaciones) en agradecimiento a los misterios o para cumplir una

promesa. Los portadores de misterios tienen facultades especiales como la capacidad de incorporar misterios, es decir, la posesión espiritual, y la videncia, la percepción extrasensorial de captar a espíritus de vivos y de muertos, la telepatía y la premonición (Davis, 1987: 267).

Los propios practicantes rechazan que lo hacen sea vudú y consideran esta palabra como sinónimo de “magia negra”. Altagracia, la portadora de misterios que lleva el centro del barrio de Salamanca en Madrid al que me referiré en la segunda parte de este artículo, ha expresado en varias ocasiones sus preferencias sobre cómo ser nombrada: “portadora de misterios es lo que más usa la gente... a mí también me gusta ‘medium’ y ‘parapsicóloga’”. Estos dos últimos términos legitiman el trato que Altagracia tiene con el mundo espiritual a través de la tradición europea del espiritismo kárdeca. Sin embargo, no añaden nada de las peculiaridades de la creencia en los santos o misterios que Altagracia profesa, es decir, de lo que los antropólogos han llamado el “vudú dominicano” para hacer referencia a la variedad oriental del mismo vudú que se practica en Haití. Pero para Altagracia está muy claro que la palabra “vudú” no describe lo que ella hace:

“Altagracia: Pues no me gusta la palabra vudú porque para mí la palabra vudú significa alguien que hace el mal, eso es lo que yo, es el sentido que yo le doy a esa palabra: persona que hace hechizos, que hace barbaridades, y esa palabra yo la veo muy fea... No tiene nada que ver, porque yo lo que veo como vudú es aquel que hace sacrificios de vida a vida. Dar vida por vida. Como por ejemplo sacrificar un animal para la vida de una persona y eso a mí no me, no me convence esa palabra.

C: ¿Trabajar con el mal en vez de con el bien?

A: eso es lo que para mí significa vudú o el sentido que yo le doy a la palabra vudú. Por eso a mí no me gusta hablar de ella. Tampoco me gusta lo de “el brujo”. Yo puedo decir una broma: “soy brujilla” o “soy una brujita” pero eso de que del brujo o el hechicero. No, a cada uno yo le respeto

con su ideología y sus términos de sus cosas, pero lo de esa palabra no...

C: ¿Conoce a algún brujo que se llame a sí mismo brujo?

A: Muy pocos, porque nadie se da su nombre, ¿entiendes? yo puedo decirle un término y ya, cuando sé que he dicho las cosas y como aquí, así como mayormente llaman a las personas, vidente, clarividente, a las personas que es... ¿cómo es la palabra?... parapsicóloga, le llaman brujas, o brujos pero yo no lo puedo decir, no considero esa palabra tampoco para usarla. Lo único que yo digo es “bueno, vine a este mundo para servir” y aquí estoy hasta que Dios quiera... pero lo de..., de lo contrario... es más no me gusta ni que se sepa que yo sé hacer estas cosas, tú no ves que yo no tengo ni siquiera tarjeta. No me lo permiten. Anaísa dice que eso es una promoción y que ella no se promociona. Que el que vaya y vea, que siga trayendo el siguiente⁶.”

La lógica en la que se instala la propia Altagracia al rechazar el término “vudú” es, en parte, la lógica que antes he llamado “religiosaracionalista” que separa la religión 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. Como dice Cantón Delgado: ‘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 compresión del mundo’ (Cantón Delgado 2001: 21). 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

⁶ Grabación de audio: República Dominicana-070506-1.

pléthora de películas, artículos y documentales ha servido para reiterar los aspectos ‘salvajes’ del vudú en la imaginación de occidente” (Lovell 2002: 1). Estos libros, documentales y revistas suelen utilizar dramáticas imágenes y un lenguaje especialmente oscurantista.

2. CENTROS AFRO-DOMINICANAS EN MADRID

En Madrid las actividades asociadas a los centros de portadoras de misterios se simplifican y se limitan en gran medida a su función terapéutica. También pueden realizarse celebraciones como horas santas o velaciones para cumplir promesas, aunque más simplificadas en comparación con las de que se celebran en la República Dominicana. Por ejemplo, los palos o atabales –un tipo de tambor usado en las fiestas dedicadas a los misterios– rara vez acompañan a este tipo de fiestas en los centros de Madrid y, en caso de que haya toques de palo, se realizan en el contexto de las discotecas o de bares⁷. De hecho, la visibilización que produciría el potenciar estas últimas actividades iría en contradicción con el intento de que no se conozca públicamente lo que tiene lugar en estos centros; el intento de anonimato por miedo a que se malinterprete.

Los altares y “templos” en Madrid siguen la estructura “en miniatura” de los de la República Dominicana, donde “por término medio, el templo no es otra cosa que la residencia del propio oficiante, en una de cuyas habitaciones se levanta el altar consagrado a una o varias divinidades. Este altar suele estar situado en una de las esquinas de la habitación y casi siempre se levanta en forma de pirámide escalonada compuesta por dos cuerpos” (Deive 1975: 207).

En Madrid he podido documentar centros activos de portadoras de misterios en los barrios de Cuatro Caminos, Argüelles y Salamanca y en otros municipios de alrededor, como Torrejón. Las observaciones que se incluyen en este trabajo proceden de uno de los centros en el barrio de Salamanca donde he desarrollado trabajo de campo desde el año 2001. Desde enero a abril de 2007, me he alojado los fines de semana en la buhardilla contigua al centro para terminar un proyecto

⁷ Sobre las fiestas de palos en Madrid véase Sánchez-Carretero 2004.

todavía en curso sobre la vida diaria en el centro y la historia de vida de la portadora que lo dirige, Altgracia; y, durante el mes de mayo de 2007, he viajado a la República Dominicana con Altgracia y su secretaria espiritual –su ayudante– acompañándolas en las gestiones que tenían que resolver con otros portadores de misterios en la isla “para enderezar las cosas”. Además, la investigación empírica en la que se basan estas ideas proviene de trabajo de campo realizado en Vicente Noble (un pueblo del suroeste de la República Dominicana) y en Madrid, entre 1999 y 2001 para estudiar la construcción narrativa de la experiencia migratoria (Sánchez-Carretero 2002).

Esta zona de la República Dominicana se caracteriza por una fuerte migración hacia España, aparte del “otro” destino mayoritario de la isla: los Estados Unidos. Hasta finales de los años noventa del siglo XX, la migración dominicana en España era eminentemente femenina y provenía, en su mayoría de la provincia de Barahona. Desde finales de los ochenta y durante toda la década de los noventa se produjo un aumento de la migración dominicana en España. A principios de los noventa la mayor parte de las inmigrantes entraban a España como turistas, ya que hasta 1993 no se exigía visado de turista a los dominicanos para acceder al país. Posteriormente las zonas de origen se han extendido a todo el país y en los últimos años se está produciendo un mayor equilibrio de género debido a que la principal forma de entrada en el país es por reunificación familiar⁸.

El centro de Altgracia ha pasado de ser uno de los puntos de encuentro en Madrid para dominicanas que “creen en los santos”, a estar cada vez más visitado por españolas. De hecho, la ayudante de Altgracia desde finales de 2003 hasta finales de 2005 ha sido Marta, una madrileña de poco más de veinte años que ha encontrado en los seres, santos o misterios la explicación a lo que ella ha venido sintiendo desde pequeña. El proceso de españolización de los centros afro-dominicanos en Madrid es un ejemplo dentro de las metamorfosis “de amplio alcance” a las que se refiere Cantón Delgado:

⁸ La migración dominicana en España ha sido estudiado por Carmen Gregorio Gil (1998), Gina Gallardo Rivas (1995), Yolanda Herranz (1996) y Cristina Sánchez-Carretero (2002), siendo particularmente interesante, por su carácter comparado entre España y Estados Unidos, el trabajo de Ninna Nyberg Sørensen (1997).

“Lejos de interpretar el cada vez más visible empuje de la creatividad religiosa contemporánea como una revitalización de lo irracional, como síntoma de una intensa crisis moral, como maquiavélico fraude movido por líderes corruptos, o como una moda pasajera que tal vez decaiga a la vuelta del milenio, tratemos de entender la fragmentación del paisaje religioso como la expresión de una metamorfosis de amplio alcance” (Cantón Delgado 2001: 234).

Son prácticas religiosas subalternas que no son parte de los escenarios hegemónicos de las religiones más institucionalizadas. La oferta de los centros de portadoras de misterios dominicanas en Madrid ofrece la ventaja de proporcionar servicios espirituales y corporales sin dogmas, al ser consultas donde una gran parte de los que entran quieren solucionar problemas de salud, dinero o amor (tres palabras clave en cualquier proyecto migratorio, cualquier proyecto de vida). Queda por explorar en detalle el papel de los centros de portadoras dominicanas en Madrid como lugares de socialización, las metamorfosis de los mismos y la españolización de los asistentes y también de los iniciados.

3. A CABALLO ENTRE GEOGRAFIAS MÍSTICO/RACIONALES

“Es muy duro decir: ¡joder, qué coño hay dentro de mi hija!, a ver, que es sangre de mi sangre y que la he parido yo”
(Carmen, 28 de mayo de 2004).

La patologización de las experiencias espiritistas dentro de una lógica racional-positivista hace que las explicaciones dentro de un paradigma o lógica mística, como es el caso de las portadoras de misterios, den claves alternativas a las personas que, sintiendo en sus cuerpos esas sensaciones, no se encuentran en un contexto cultural que las haya legitimado como corporeidades ubicadas dentro de prácticas religioso-espirituales. Así, en el centro de Altavista en Madrid se han producido al menos cuatro casos de españolas que han encontrado

respuesta a unas conductas sancionadas como “inapropiadas” y patológicas en sus contextos locales madrileños, que las habían etiquetado dentro de los trastornos disociativos de personalidad. Me voy a centrar en el caso de Marta que encontró una respuesta a través de los misterios a lo que consideraba un desequilibrio mental. Marta y su hermana Carmen aplicaban –antes de conocer a Altagracia– una lógica racional-positivista que no incluía la posesión entre sus paisajes y que las conducía al callejón de la patología psiquiátrica⁹. Marta tiene 25 años (en 2008) y hace cuatro fue la primera vez que le pasó “eso” (Marta no emplea la palabra posesión o estar montada):

“Marta: la primera vez que me paso eso fue en una discoteca, pero en una discoteca de españoles no de dominicanos ni nada de eso. La primera vez que me paso eso fue cuando la monté gorda en la discoteca, pero luego sueños y ver cosas, desde chica”¹⁰.

Conoció a Altagracia a través de su mejor amiga, que le dijo que leía cartas. Su amiga sabía que Marta tenía el don: “Marta: fue entrar a lo que es el altar de Altagracia, que no estaba ella, estaba Anaísa y fue llorar y llorar y llorar... pero me sentía a gusto. Lo primero que me dijo fue “¿quién te tocaba la cabeza de pequeña?” y era mi abuela (...) En mi cabeza yo sabía que algo raro era, que algo en mi cabeza no estaba bien... que no era una persona normal, por los sueños, podía ver cosas que otra gente no podía ver, una persona joven, una chica ¿cómo es que se iba al cementerio para tranquilizarse?, eso una chica normal no lo hace, son cosas que no son normales, eso una persona normal no lo hace, te puedes cagar de miedo... Yo a mi madre se la he hecho pasar fatal”¹¹.

⁹ La Organización Mundial de la Salud ha incluido desde 1992 el “trastorno de trance y posesión” como un tipo de trastorno disociativo y lo define como “trastornos en los que hay una pérdida temporal del sentido de la identidad personal y de la plena conciencia del entorno... La atención y la conciencia del entorno pueden limitarse a uno o dos aspectos inmediatos y a menudo se presenta un pequeño pero reiterado conjunto de movimientos, posturas y manifestaciones expresivas” (F 44.3, CIE 10).

¹⁰ Grabación de audio: M-1 28-05-04^a.

¹¹ Grabación de audio: MARTA 1 28/05/04A.

Marta trabaja en un hospital como auxiliar de enfermería y a partir del encuentro con Altgracia, comenzó a darle una explicación a través de los misterios a lo que ella había sentido desde pequeña; encontró otro paradigma interpretativo –en el sentido kuhniano– para comprender lo que le pasaba, ya que hasta entonces la lógica que había empleado para analizar lo que le pasaba era el modelo patológico-racionalista: las sensaciones corporales al pasar por estados alterados de conciencia, el oír voces, las visiones, sueños y premoniciones eran interpretados como una patología, como trastornos de la personalidad. Sus sobrinas Paula y Carola, hijas de su hermana Carmen, de 16 y 10 años también tienen los mismos estados alterados de conciencia. A partir de las visitas al centro de Altgracia, un nuevo vocabulario y otro modelo de legitimación ha convertido en apropiadas estas vivencias y hace que el nuevo paradigma sitúe fuera de la marginación de lo patológico las experiencias vividas por Marta, Paula y Carola.

El antropólogo mexicano Federico Besserer utiliza la antropología de los sentimientos para analizar el orden sentimental necesario para ejercer la gobernabilidad y mantener las desigualdades sociales ya que “cuando las mujeres movilizan sentimientos inapropiados dentro de un régimen sentimental existente, se genera una contienda de sentimientos” (Besserer 2000: 373). Siguiendo las ideas de Besserer, se podría decir que Marta, a través del centro de Altgracia, tiene acceso a un nuevo código de sentimientos que media entre la persona, la familia y la estructura social. Dos años después de su encuentro con Altgracia, Marta ha aprendido a controlar los misterios que le suben, ha completado su iniciación y ya puede “cerrar la vía” si no quiere que le suban o, por el contrario, llamarlos para que le suban cuando ella quiera. Altgracia ha disciplinado el cuerpo de Marta y las sucesivas creaciones de significados a través de las experiencias intersubjetivas de su encuentro con los espíritus (Csordas 1993: 140-141).

A pesar de que el centro de Altgracia ha sufrido una clara españolización de sus clientes, junto con una internacionalización, ya que cada vez hay un mayor número sobre todo de colombianos y ecuatorianos, sin embargo, es difícil de aceptar entre los dominicanos que van al centro que las españolas también puedan ser portadoras de

misterios. En palabras de Marta, “en casas de dominicanos encima tienes que escuchar cómo hablan de ti ‘los españoles no se pueden montar... están fingiendo, no se pueden montar’ y no se lo creen”. El caso de Marta no es único, Altagracia se ha encontrado con al menos cuatro españolas que “portan misterios” y varias mujeres de otras nacionalidades. Mujeres jóvenes, todas menores de treinta años salvo una, y con estudios medios. Pero la mayor parte de las españolas que acuden los martes, viernes o sábados al centro –los días de consulta– no lo hacen por este motivo, sino para tener una consulta con Anaísa. Aquí, el perfil de edades, género y nivel socio-económico se amplía considerablemente.

4. EN TORNO AL DEBATE DE LA SECULARIZACIÓN O EL MERCADO DE LOS BIENES SIMBÓLICOS ESPIRITUALES

La búsqueda de la solución de problemas –sean estos de enfermedad, sentimentales, de dinero o de otro tipo– en unas prácticas religiosas vinculadas a lo que se ha venido calificando de magia, está relacionado con el debate en torno a la crisis de la modernidad y el surgimiento de nuevas formas de religiosidad como respuesta a la globalización. Lejos de ir desapareciendo, la búsqueda por entender las conexiones con lo espiritual desde el cuerpo, ha ido en aumento. Así, el evangelismo pentecostal, las religiones afro-caribeñas, ciertas formas de taoísmo o movimientos vinculados a la nueva era, por ejemplo, son prácticas en expansión en las que el vínculo entre el cuerpo y los espíritus (sean santos, almas de muertos, el espíritu santo o el espíritu en general) se produce de una forma directa a través de la posesión espiritual. En vez de sostener la tesis del final de las religiones, se puede llegar a la conclusión, como hace Raquel Romberg (2003) –adaptando conceptos Bourderianos al hablar de capital religioso y las nuevas ofertas de “la cura del cuerpo y alma”– de que las prácticas religiosas alternativas se están adaptando a la sociedad de consumo dentro de un mercado de bienes simbólicos de la trascendencia o bienes simbólicos espirituales.

El punto de partida de muchos trabajos académicos sobre lo sobrenatural, según David Hufford, es el pensamiento de que las

creencias sobre este tema deben estar apoyadas en algún error de percepción o bien ocultan intereses varios. Estas investigaciones asumen que las creencias populares en lo sobrenatural no están fundamentadas en lo racional o “no son empíricas”. El marco centrado en lo experiencial de Hufford contradice esto al proponer que estas creencias no se basan enteramente en la fe (Hufford 1995: 11), sino que también se apoyan en la experiencia, desarrollando lo que él llama el “experience-centered approach”¹². Según este autor, el error de base de las explicaciones de los que se ubican en la no-creencia, es que excluyen a priori una categoría de hipótesis para explicar los fenómenos sobrenaturales, que consiste en la propia explicación de los que lo han vivido, es decir, la explicación sobrenatural, desde la base de que: “como no puede ser, por lo tanto, no es”. Sin embargo, muy pocos creyentes de lo sobrenatural excluyen las explicaciones materialistas de sus consideraciones, porque su visión del mundo es inclusiva, es decir, incluye ambos tipos de posibilidades (Hufford, 1982: 52).

La tensión entre lógicas místicas y lógicas racionales-positivistas ha estado también presente en la historia de los estudios sobre trance y posesión. Así, en las descripciones de la posesión realizadas desde la antropología médica y desde la medicina se asume una patología vinculada a estos procesos. Para Wallace Zane hay tres grandes grupos de teorías antropológicas que explican la posesión: como, histeria vinculada a procesos de represión (aplicación de teorías freudianas); como disociación-modelo de múltiple conciencia (los janetianos); y la posesión como una expresión sancionada por la cultura (Zane 1995: 20)¹³.

A pesar de que ya no se utiliza el término “superstición” en los trabajos antropológicos sobre estas prácticas religiosas, se siguen utilizando paradigmas evaluativos en los que las “tradiciones de la no-creencia” están actuando al contraponer la razón al mundo de lo religioso. Se necesitan otros vocabularios que nos permitan adentrarnos en el mundo espiritual. Edith Turner sostiene que es hora

¹² Estas ideas las desarrolla en su libro *The Terror that Comes in the Night* (1982a).

¹³ Para una revisión de la bibliografía sobre posesión véase Sánchez-Carretero (2007).

de pasar a la ofensiva y situar los estudios sobre posesión dentro de la antropología de la religión desde una posición de igualdad:

“It is important at last to find out what this *psi*, this *chi*, this *wakan*, this shamanic *gift* is. We do indeed need to get close to it to know it, and closeness is now of the essence. So far, one of the best ways has been shown to be what we have done, to accumulate full-scale ethnographies on spirituality and *psi* as those faculties appear in the lives of different people all over the world. When these become commonplace, science itself will be compelled to join up with us and accept the human being as spirit-involved. Once this is achieved, we can together lay out the characteristics of *psi*, spirit, and their provenance, and become familiar with them” (Turner 2006: 55).

Conviene recordar la conocida cita de Janice Boddy relativa a cómo 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 dicha permeabilidad?” (Boddy, 1994: 427). ¿Seguimos situándonos sin cuestionarlo en las tradiciones de la “no-creencia”? ¿Por qué prácticamente no se plantean investigaciones que se acerquen a esas “fuerzas externas”? ¿Estamos desarrollando modelos que acepten la permeabilidad de “los misterios”, “los seres”, “la otra gente” en la vida de Altavista?

“Mi gente, mis santos”, como los llama Altavista, guían, acompañan, aconsejan, muchas veces dirigen y controlan, pero también negocian los pasos de las practicantes en todas sus facetas de la vida diaria: las relaciones de pareja, educación de los hijos, asuntos económicos, de salud. Resulta obvio decir que el “escenario” de la migración también envuelve todas estas facetas. Este trabajo ha pretendido colocar la religión y la migración como dos escenarios transversales. Como indica Peggy Levitt “las creencias sobre Dios son, en cierto sentido, los conceptos más transnacionales que existen” (Levitt 1998: 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 la movilidad espiritual y las conexiones transnacionales a través de los santos o misterios son elementos a tener en cuenta para entender los diferentes mundos en movimiento en que vivimos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEGRÍA-PONS, José Francisco (1993) *Gagá y vudú en la República Dominicana: Ensayos antropológicos*, San Juan, Puerto Rico, Ediciones El Chango Prieto.
- BESSERER, Federico (2000) “Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes. Hacia una nueva ciudadanía”, en D. BARRERA BASSOLS y C. OEHMICHEN BAZÁN (eds.) *Migración y relaciones de Género en México*, México D.F., UNAM-IIA/GIMTRAP.
- BODDY, Janice (1994) “Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality”, *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-434.
- BOURDIEU, Pierre (1988) *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- CANTÓN DELGADO, Manuela (2001) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, Ariel.
- CSORDAS, Thomas J. (1993) “Somatic Modes of Attention”, *Cultural Anthropology*, 8: pp. 135-156.
- DAVIS, Martha Ellen (1987) *La otra ciencia: El vodú dominicano como religión y medicina populares*, Santo Domingo, Editora Universitaria-UASD.
- DEIVE, Carlos Esteban (1974) “Cromolitografías y correspondencias entre los loa y los santos católicos en el vodú dominicano”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, 4: pp. 20-62.
- (1981) “La herencia africana en la cultura dominicana de hoy”, en B. VEGA (ed.) *Ensayos sobre cultura dominicana*, Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano, pp. 105-141.
- (1996 [1975]) *Vodú y magia en Santo Domingo*, Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana.

GALLARDO RIVAS, Gina (1995) *Buscando la vida: Dominicanas en el servicio doméstico en Madrid*, Santo Domingo, IEPALA-CIPAF.

GORIS, Anneris (1995) "Rites for a Rising Nationalism: Religious Meaning and Dominican Cultural identity in New York City", en A. M. STEVENS-ARROYO y G. R. CADENA (eds.), *Old Masks, New Faces: Religion and Latino Identities*, New York, Bildner Center for Western Hemisphere Studies, pp. 117-141.

GREGORIO GIL, Carmen (1998) *Migración femenina: su impacto en las relaciones de género*, Madrid, Narcea.

HAGAN, Jacqueline y Helen Rose EBAUGH (2003) "Calling upon the sacred: migrants' use of religion in the migration process", *The International migration Review* 37 (4): pp. 1145-1162.

HERRANZ GÓMEZ, Yolanda (1996) *Formas de incorporación de la inmigración latinoamericana en Madrid. Importancia del contexto de recepción*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.

HOWARD, David (2001) *Coloring the Nation. Race and Ethnicity in the Dominican Republic*, Boulder, Rienner/Signal Books.

HUFFORD, David (1982a) *The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

- (1982b) "Traditions of Disbelief", *New York Folklore* 8: pp. 47-56.

- (1995) "Being without Bodies: An Experience-Centered Theory of the Belief in Spirits", en B. WALKER (ed.) *Out of the Ordinay: Folklore and the Supernatural*, Logan, Utah University Press.

LEVITT, Peggy (1998) "Local-Level Global Religion: The Case of US-Dominican Migration", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1): pp. 74-89.

- (2003) "You know, Abraham was really the first immigrant": Religion and transnational migration", *The International migration Review* 37 (3): pp. 847-873.

- LOVELL, Nadia (2002) *Cord of Blood: Possession and the Making of Voodoo. Anthropology, Culture, and Society*, London, Pluto Press.
- MAHLER, Sarah y Katrin HANSING (2005) “Toward a Transnationalism of the Middle: How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divides between Cuba and Miami”, *Latin American Perspectives* 32: pp. 121-146.
- MINIÑO, Manuel M. (1999 [1983]). *¿Es el vudú religión?: el vudú dominicano*, Santo Domingo, Casa Weber.
- PATÍN VELOZ, Enrique (1975) “El vudú y sus misterios (referencias y definiciones)”, *Revista Dominicana de Folklore* 1.
- PESSAR, Patricia (1995) *Visa for a Dream: Dominicans in the United States*, Boston, Allyn and Bacon.
- ROMBERG, Raquel (2003) *Witchcraft and Welfare: Spiritual Capital and the Business of Magic in Modern Puerto Rico*, Austin, University of Texas Press.
- ROSENBERG, June C. (1979) *El Gagá. Religión y sociedad de un culto dominicano: Un estudio comparativo*, Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- SAGÁS, Ernesto (2000) *Race and Politics in the Dominican Republic*, Gainesville, University Press of Florida.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina (2002) *Narrating Diasporas: Strategies in the Creation of Locality and Agency Among Dominican Women Abroad*. Ann Arbor: UMI.
- (2005) “*Santos y Misterios* as Channels of Communication in the Diaspora: Afro-Dominican Religious Practices Abroad”, *Journal of American Folklore*, 118: pp. 308-326.
- (2007) “Nuestra religión, vuestra magia: los misterios dominicanos cruzan el Atlántico”, en S. CALLAU GONZALVO (ed.) *Culturas mágicas: magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, Zaragoza, PRAMES, pp. 246-259.
- SØRENSEN, Ninna Nyberg (1993) “Creole Culture, Dominican Identity”, *Folk* 35: 17-35.

- (1997) “Nueva York is just another Dominican capital - Madrid es otro mundo”, *Género y Sociedad* 4 (1): PP. 160-219.

STEVENS-ARROYO, Anthony M. y Gilbert R. CADENA (eds.) (1995) *Old Masks, New Faces: Religion and Latino Identities*, New York, Bildner Center for Western Hemisphere Studies.

TEJEDA ORTIZ, Dagoberto (1998) *Cultura popular e identidad nacional*, 2 vols, Santo Domingo, Consejo Presidencial de Cultura-Instituto Dominicano de Folklore.

TURNER, Edith (2006) “Advances in the Study of Spirit Experience: Drawing Together Many Threads”, *Anthropology of Consciousness*, 17: pp. 33-61.

ZANE, Wallace (1995) “Ritual States of Consciousness: A Way of Accounting for Anomalies in the Observation and Explanation of Spirit Possession”, *Anthropology of Consciousness*, 6: pp. 18-29.