



**RELIGIONES AFROCARIBEÑAS EN LA NARRATIVA DE MAYRA
MONTERO**

Rebeca Franqui Rosario
Universidad de Puerto Rico en Arecibo

Sinopsis

En este artículo analizo cómo las novelas de Mayra Montero -*Del rojo de su sombra*, *Tú, la oscuridad* y *La trenza de la hermosa luna*- representan la importancia de las religiones afrocaribeñas en las sociedades caribeñas. En estos textos estas religiones se divisanán cual elementos unitarios que le brindan al pueblo un sentido de pertenencia dentro de la sociedad que a su vez le sirve de escape de los sistemas opresores.

Palabras clave: Mayra Montero, literatura caribeña, religiones afrocaribeñas, gagá, vudú.

Abstract

This article analyzes how Mayra Montero's novels, *Del rojo de su sombra*, *Tú, la oscuridad* and *La trenza de la hermosa luna*, emphasize the importance of Afro-Caribbean religions in the Caribbean societies as a vehicle of spiritualism and resistance. Afro-Caribbean religions are viewed by these texts as unitary elements which offer an escape from oppressive systems.

Keywords: Mayra Montero, Caribbean literature, Afro Caribbean religions, gagá, voodoo.

Sometido: 20 de enero de 2008

Aceptado: 22 de enero de 2008



En el Caribe, los infortunios del colonialismo dieron paso a lo que Antonio Benítez Rojo nombrara la máquina de la Plantación. El auge de la producción azucarera propició el arribo masivo de esclavos para trabajar la zafra. Ciertamente, la presencia en mayor o menor grado de la cultura africana se convirtió en uno de los componentes unificadores de los nuevos “pobladores” del Caribe. En el aspecto religioso los esclavos creían que una vez sus cuerpos dejaran de existir, los dioses regresarían sus almas a África. Si aplicamos las teorías de Mircea Eliade sobre “la regeneración por medio del regreso a los tiempos de origen” a la vida diaria de los esclavos, para ellos el tiempo también se fraccionaba en uno físico y en uno espiritual (80). El primero, los mantiene atados a la esclavitud; el segundo, les permite nacer nuevamente en su lugar de origen. Según Eliade, los festivales y rituales permiten la recuperación de la dimensión sagrada, de ahí su importancia para los miembros de las religiones, ya que representan un momento específico dentro de la cotidianidad en que el individuo puede acceder a la creación divina. Una vez dentro del tiempo profano, observa este teórico, el continuo contacto con las creencias no religiosas no implica riesgo para la espiritualidad del individuo (89). Más adelante explica que desde una perspectiva no religiosa de la existencia humana, el ser humano tan sólo siente responsabilidad por sí mismo y por la sociedad que lo rodea (93). De ahí que las distintas representaciones religiosas –entiéndase, altares, templos, iglesias, imágenes, etc.— cobren tanto significado para el hombre o la mujer religiosa, ya que le permiten relacionarse con su Dios o dioses.



De suma importancia para el entendimiento de algunos de los rituales de las comunidades africanas, por ejemplo el *rite de passage*, es el estudio antropológico de Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Turner explica que lo interesante de estos ritos es que ofrecen una mezcla entre lo humilde y lo sacro, al igual que entre la homogeneidad y la camaradería (96). Respecto a las relaciones sociales presentes en estas comunidades añade que existen dos modelos principales para las interrelaciones humanas. El primer modelo lo conforma una sociedad estructurada que generalmente cuenta con un sistema político, legal y económico jerarquizado. El segundo, por su parte, carece de la detallada estructura social del primero y sus miembros se someten a la autoridad de los rituales orquestados por los mayores (96). Las palabras de Turner serán esclarecedoras para la comprensión de algunas religiones afrocaribeñas. La jerarquización social del Gagá, por ejemplo, no dependerá de factores políticos o económicos, sino religiosos. Para los integrantes de esta comunidad el poder estará asociado con la cercanía de las personas con los loas o dioses; por tal razón seguirán las órdenes de los representantes de las divinidades en la tierra.

En su artículo “El Caribe ¿dónde está?” el escritor y arqueólogo Marcio Veloz Maggiolo critica la mirada totalizadora y unificadora que se brinda al Caribe y el proclamo por “una necesidad mayor de intercambio” entre los países caribeños. Acentúa el escritor que aunque la presencia africana en el Caribe es indiscutible, los esclavos provenían de diferentes países y, por ende, no compartían una misma cultura o idioma, entre otras cosas. Ciertamente, parte de la esclavitud se caracterizó por separar madres de sus hijos y sus maridos para evitar una comunión entre los esclavos y así



posibles visos de rebelión. Sin embargo, considero necesario argüir que las condiciones infrahumanas de la esclavitud y el “mismo rigor de explotación capitalista” que menciona Maggiolo provocaron un acercamiento entre culturas y la constitución de lo que me atrevería a nombrar una nueva sociedad esclava. De ahí, por ejemplo, la importancia que las religiones de influencia africana cobraron durante el periodo colonial en el Caribe como medio de resistencia al sistema colonial y en la actualidad, podría añadirse a los sistemas neo-coloniales.

Las religiones africanas promovieron el nacimiento de cofradías entre la comunidad esclava. Aunque espacialmente se encuentran alejados de sus tierras, espiritualmente están más arraigados que nunca a sus raíces. Este aferramiento feroz les sirve como vehículo de escape; subordinados a la cultura española, y carentes de medios para rebelarse, conservaron así una vehemente espiritualidad.

Benítez Rojo ha señalado que la cantidad de creencias africanas legadas al Caribe se debe a que la religión lo era todo para el África negra (191). De sumo interés es la referencia que el crítico hace al vudú como elemento trascendental de este sincretismo religioso. Este intento de ver más allá del caribe hispano es de suma importancia, además de clarificador. Devela el tabú del vudú y lo presenta cual parte esencial de la cultura haitiana –cabe recordar que la Revolución haitiana nace bajo el signo del vudú, la violencia y la agresividad del esclavo sublevado. Dentro de la comunidad haitiana, explica Benítez Rojo, hay diferentes sociedades secretas encargadas de mantener el orden y los códigos del vudú. Una vez al año durante la Semana Santa marchan de aldea en aldea para amonestar y amenazar a la gente del posible castigo de no seguir las normas de



la comunidad. A diferencia de lo que se pensaría, estos grupos no sólo están compuestos por campesinos y trabajadores, sino también por profesionales y personas de alto rango (199). El vudú se distingue de otras religiones de origen africano en que muchas de sus creencias y costumbres sólo son accesibles a aquéllos que formen parte de él.

Aunque practicado por casi toda la población desde los tiempos de esclavitud, no es sino hasta hace varias décadas que el vudú oficialmente es validado como religión; y recientemente comienza a cobrar un nuevo significado.¹

De todas las religiones de base africana, el vudú ha sido la más denigrada e incomprendida no obstante su gran complejidad (Fernández-Olmos y Paravisini-Gevert 102).

Aunque la asociación del vudú con la cultura haitiana es inmediata, en su estudio antropológico *Gagá y Vudú* José Francisco Alegría Pons resalta la existencia de un vudú dominicano que, si bien toma prestado elementos del haitiano, es creado por dominicanos para dominicanos (52). El vudú pasa a la República Dominicana para convertirse en lo que llaman el gagá, una “micro-sociedad” con base religiosa que obedece a la simbología dominicana.

A pesar del rechazo de la mayoría de los dominicanos por los haitianos, la aproximación geográfica inevitablemente ha propiciado encuentros entre ambas culturas.

¹ Al respecto comenta Pierre-Charles:

El vudú, en tanto que formación cultural religiosa, sufrió todas las vicisitudes de una religión oprimida. Igual que el créole, estuvo sometido a las normas y a los prejuicios del eurocentrismo y de toda una enajenación cultural neocolonial, que sólo reconoce la categoría de lengua y de religión en las formaciones lingüísticas y religiosas nacidas y propagadas a partir del Occidente cristiano. Hoy en día, el vudú no sólo ha adquirido el derecho de ciudadanía, sino que existe toda una corriente que pertenece a esta creencia y que está tratando de depurarla de sus rasgos fundamentalistas y de extraer, para alimentarla, una teología de la liberación, a través de la cual el vudú recuperaría la función original que le asignó Boukman en la ceremonia (fundacional) de Bois Caiman. (Pierre-Charles, *Haití* 83)



Cada gagá tiene una estructura social y económica única, con un dueño o dueña como guía, pero todos comparten la religión como eje principal. Esta religión, veremos más adelante, es traída a la literatura por Mayra Montero en *Del rojo de su sombra*.

Los gagás se caracterizan entre otras cosas por su jerarquización social –mientras más integrantes lo compongan mayor será la lista de puestos dentro de cada micro sociedad. Su culto en la República Dominicana, añade el antropólogo Alegría-Pons, permanece como una manifestación socio-religiosa de carácter popular creada por y para las necesidades del pueblo. Es decir, ante la opresión y la violencia recibida en los ingenios azucareros, esta religión le provee escape y refugio:

El Gagá es todo un conjunto o complejo de relaciones socio-religiosas que opera, principalmente desde un contexto social rural ligado al ingenio y a la caña de azúcar. Por ende tanto el Gagá como la “societé” o micro-sociedad que le conforma y constituye son el producto de la sub-cultura del obrero y el trabajador de la caña. (Alegría Pons 20)

Se acude a él para resolver las tribulaciones de la vida cotidiana. El campesino y el proletariado se refugian en él ya que les brinda alivio y respuestas. Explica Alegría-Pons que tanto el gagá como el vudú están impregnados de ritos y ceremonias católicas tales como bautizos, oraciones, creencia en santos y santas, incienso, utilización de rezadores, etc. (53); al igual que en los “Seres” o “Luases misteriosos” se manifiestan elementos socio-culturales europeos, indígenas y africanos.

Al igual que el vudú, la fiesta de mayor importancia para el gagá es la celebración de la Semana Santa. Todo gagá siempre debe peregrinar durante esta fecha, a pesar de los peligros tangentes que les acechen. Al respecto aclara June Rosenberg que:

Ante la aniquilación total del hombre y sus creencias existe aún, como fuerza “mitificadora” y re-edificante dentro del marco de la



“transformación” –en la Semana Santa- el milagro de la transfiguración, la reencarnación, el manto encubridor de la vida sobre la muerte. (11)

Para ambas religiones el culto a los muertos es esencial para el diario vivir. Por medio de éste, el creyente invoca la muerte y la integra en su mundo para así despojarla de su poder (Alegría Pons 29).

No es de extrañar que las religiones afrocaribeñas sean vehículo de inspiración para escritores caribeños como Mayra Montero. La temática de *Del rojo de su sombra*, *Tú, la oscuridad* y *La trenza de la hermosa luna* devela las religiones afrocaribeñas cual vehículo de espiritualismo y de resistencia². Lo que en tiempos coloniales fue un feroz arraigamiento a sus dioses como vehículo de escape, en la actualidad cobra similar noción en la medida en la cual religiones como el gagá surgen en un escenario anteriormente conocido por los esclavos: la plantación. Por otra parte, la vigencia de creencias africanas de índole espiritual en comunidades donde el cristianismo lucha por la hegemonía devela la intensidad de un sentido de confraternidad entre sus integrantes.

El vudú cruza fronteras: imagen del Gagá en *Del rojo de su sombra*

El discurso narrativo de *Del rojo de su sombra* cuenta con unas imágenes casi pictóricas que de cierta manera permiten un acercamiento antropológico. Mayra Montero, cual antropólogo, reconoce y describe una cultura específica. Sin embargo, la carencia de una intención de evaluar y traducir esa otra cultura aleja a la obra de la

² Empleo el término “resistencia” para referirme la manera en la cual estas religiones proveen al individuo un espacio social y cultural que contrasta el orden imperante.



misión antropológica. No se percibe una mirada o voz que juzgue o cuestione la historia de la dueña del Gagá de Colonia Engracia.

El gagá es el microcosmos de unas comunidades marginadas; un mundo asequible que permite la interacción entre los seres humanos y los dioses. En este microcosmos la música y el baile cobran una función esencial en la medida en la cual sirven de mediador para llamar a los dioses (Alegría-Pons 34). De acuerdo con Eliade, los individuos habitan en un “mundo abierto” que les brinda acceso a unas experiencias que si bien pueden parecer mundanas adquieren carácter sagrado en tanto forman parte de actos divinos (169-170). En la narración, la primera vez que Zulé, futura dueña del Gagá de la Colina de Engracia, asiste a un Gagá, cual si estuviese en trance, comienza a balancearse sin mover los pies:

Zulé se detuvo justo delante del coro y comenzó a balancearse sin mover los pies, sin inclinar la cabeza y sin abrir los brazos. Papá Coridón tomó prestado el cigarro de uno de sus mayores y fue derecho hacia donde estaba la muchacha. Las reinas apretaron entonces el tono de sus cánticos... Coridón estaba frente a ella, chupando intensamente su cigarro... El dueño Coridón empujó con fuerza hasta que la ceniza enrojada se extinguió en la garganta de Zulé. (25-26)

Urge retomar a Eliade porque la sugestiva sexualidad presente en esta escena adquiere un carácter sacro en tanto representa la comunicación del personaje con sus dioses, al igual que resalta la celebración de la vida sobre la muerte, el gozo y disfrute por la vida.

La dependencia rítmica, advierte Benítez Rojo, es muy común en el África negra, de ahí que los tambores puedan imitar los sonidos de los distintos idiomas africanos. Según el crítico “la cultura genérica africana ha sido codificada de acuerdo con las posibilidades de la percusión”, por tal razón, cuando una persona baila alguna de las



danzas dedicadas a los dioses “no sólo está bailando el lenguaje de los dioses; está, al mismo tiempo, creando a la deidad misma a través de la danza” (204).

En el sistema religioso del gagá, tanto baile como música constituyen el medio más propicio para establecer contacto con las divinidades. Motivo por el cual, durante la peregrinación mayor de la comunidad son los músicos y los mayores –los miembros masculinos de alta jerarquía—quienes reflejan la grandeza del Gagá. De cierta manera, dentro del ritual ceremonioso estas dos figuras se complementan, toda vez que la fuerza de los primeros es necesaria para alabar e invocar a los dioses por medio de canciones que develan los peligros que les acechan en su travesía, mientras que las vestimentas que engalanan a los segundos hacen “brillar y florecer” al Gagá. En la novela, la ausencia de mayores y la mediocridad musical desvaloran al Gagá de Elía Piña a la vez que contrastan el esplendor del Gagá de Zulé.

Cual microcosmos, cada gagá rige las vidas de los individuos de acuerdo con sus necesidades, claro está partiendo de una base religiosa, y no siempre interactúa con los demás gagás. Si bien todo el poder del Gagá de la Colonia de Engracia recae en las manos de Zulé, al igual que ella hay otros dueños tan o más poderosos. Por tal razón, el encuentro entre gagás durante la peregrinación puede ser amistoso o belicoso. En *Del rojo de su sombra* la voz narrativa deja entrever la intranquilidad que envuelve al Gagá de Zulé. El ritual de la Semana Santa marca el inicio de la desaparición de la dueña y con ella de la mayoría del Gagá ante la inevitable confrontación con el Gagá de Similá. Aun sabiendo que la decisión de atravesarse en el camino con Similá los llevará a la muerte, la protagonista continúa su rumbo.



La figura de Similá adquiere un carácter profano y maligno en tanto sólo le interesa ser más poderoso y no cumple con la misión del dueño de proteger a su comunidad. Este personaje cobra marcado interés ya que representa a una minoría de sacerdotes vuduistas, *bokors*, que según Charles Arthur y Michael Dash “practican con la mano izquierda”, entiéndase, convocan desgracias y enfermedades para sus enemigos y, por general, son los únicos que conocen los venenos y antídotos utilizados en el proceso de zombificación (256). De igual manera, se asocia a Similá con los *bokors* que apoyaron la dictadura duvalierista. En el texto Similá es doblemente temido, sin embargo no es respetado cual dueño de Gagá o poderoso sacerdote. Más aún se le rechaza y condena por quebrantar las costumbres de los gagás y por contar con la complicidad de los *macoutes*.

En *Del rojo de su sombra* son tangibles las estratificaciones sociales de las comunidades. Zulé, cual toda dueña, encabeza la jerarquía y mantiene unido al Gagá, sin embargo, hay que señalar, dentro del espacio mundano sigue las pautas impuestas por los códigos sociales, es decir, atender al hombre.

El lector se acerca a la vida de la protagonista por medio de múltiples miradas y diversos recuerdos que configuran a un personaje fragmentado. Es decir, de Zulé se brinda una doble imagen, por un lado se encuentra la guerrera elegida por los loas; por el otro, simplemente la mujer que se enamoró del bokor que provocaría su muerte pero que a la vez perpetúa la historia de Erzulie Freda y Toro Belecou. Erzulie Freda representa el vientre cósmico donde las divinidades y los humanos son concebidos, por lo que es asociada con la fecundidad. De gran belleza y sensualidad vuelve a los hombres locos



por ella. Según la tradición, Erzulie se enamoró perdidamente de Toro Belecou, dios malévolo, pero éste, comenta el narrador *Del rojo de su sombra*, “se dedicó a humillarla, la maltrató en las noches y la obligó a beber de los orines blancos que desaguaban por aquellos tiempos las culebras negras” (171).

De principio a fin de la peregrinación, Zulé es mirada que ahonda en su ser. Por tal motivo, los recuerdos placenteros de su encuentro con Similá adquieren cualidades deplorables en tanto se convertirán en la constatación de un acto de violencia. El éxito o fracaso de la protagonista está fuera de su alcance. La confrontación entre Zulé y Similá se traslada a un plano secundario en tanto se convierte en una lucha entre loas. Por tal motivo, no es de extrañar que Zulé muera a manos de su fiel seguidor, Jérémie Candé, mientras Carfú lo montaba. Sin embargo, ante la imagen amenazante de Jérémie (alias Carfú), el bokor (alias Toro Belecou) reacciona con desdén y desafío: “Yo me cago en su montadura” (168). Similá no sólo cuenta con la fuerza de Toro Belcou sino también con los *macoutes*. Si bien este personaje es poderoso en el plano espiritual, también lo es en el físico.

Dentro de la marginalidad el Gagá de Zulé se distingue por reunir varias formas de creencia de acuerdo con las necesidades espirituales de la comunidad. Por tal razón, aunque la vida fuera del gagá transcurre con una cruda normalidad –los hombres trabajando como bestias en la zafra y las mujeres haciendo sus quehaceres domésticos y otros deberes—la figura de Zulé emerge cual intermediaria entre los loas y ellos y como tal es respetada en todo momento.



El discurso narrativo de esta novela se puede leer de forma fragmentada: la historia de Zulé le es dada al lector por filtración. Es la misión de éste recolectar la información y concordarla con el pasado y el presente. Aunque la estructura de la novela no es novedosa sí es importante en la medida en la cual no pretende darle al lector una lectura regida por lo racional sino por lo espiritual. Existe así un peregrinar entre el pasado y el presente, entre el mundo físico y el mundo sagrado. El lector sabe que Zulé ha de enfrentarse a un poderoso enemigo y a este enfrentamiento lleva consigo a toda su comunidad. De tener una estructura lineal estaríamos tan sólo ante la preparación del enfrentamiento y el enfrentamiento *per se*. Sin embargo, la fragmentación de la historia nos permite adentrarnos al mundo cultural que pretende presentar la autora. El espectador tiene entre sus manos una realidad quizás ajena a su experiencia: hombres que se bañan en la sangre de mil cabritos o mujeres “bajadas” a la tierra de los difuntos. El viaje a diversos espacios temporales y físicos acentúa la intención de Montero. La historia es narrada sin ser cuestionada. De esta forma no es motivo de discusión si ese espacio narrativo es creíble o no; simplemente se presenta otra existencia cultural al margen de esa “realidad racional”.

Microcosmos vuduistas en *Tú, la oscuridad, La trenza de la hermosa luna y Del rojo de su sombra*

El escenario histórico del que surgen *Tú, la oscuridad, La trenza de la hermosa luna y Del rojo de su sombra* se refiere directa o indirectamente, en el caso de la última, a la sociedad haitiana de tiempos duvalieristas y post duvalieristas. Montero examina las estructuras socioculturales desde el contexto religioso para sugerir nuevas



interpretaciones respecto a la importancia del vudú no sólo en la cultura haitiana, sino también en el desarrollo de la dictadura duvalierista.

En estas tres novelas una temática similar se hilvana permitiendo así una sensación de contigüidad temporal. De las tres, en *Tú, la oscuridad* sobresale una narración en primera persona que le brinda un aire de confidencialidad: los personajes testimonian sus historias. Por medio de los recuerdos de Thierry, tanto el herpetólogo extranjero como el lector pueden acceder a una información privilegiada: la manera en que la comunidad bajaba a los *loas* a la hora de enterrar a sus muertos; la masacre en Gonaïves a manos de los *macoutes*; las Sociedades Secretas; los polvos mágicos, y la ley del agua, entre otros.

Será también en el espacio narrativo de *Tú, la oscuridad* donde Montero explica en detalle la confección de los polvos de los que el lector había escuchado primero en *La trenza de la hermosa luna* y luego en *Del rojo de su sombra*. El conocimiento total del lector respecto a estos polvos se dará de manera fragmentada. Veamos:

1°. *La trenza de la hermosa luna* (1987) – hay una constante referencia a los polvos. Se sabe que serían utilizados en la Operación Bambú para derrocar a Baby Doc, sin embargo sólo los houganés tienen acceso a ellos.

2°. *Del rojo de su sombra* (1992) – aunque las alusiones a los polvos blancos son mínimas se deja entrever el miedo de la comunidad de convertirse en “difuntos”.

3°. *Tú, la oscuridad* (1995) – el conocimiento de los distintos venenos y sus usos es evidente.

De igual manera, los *macoutes* habitan los tres universos narrativos. No obstante, es en *Tú, la oscuridad* y *La trenza de la hermosa luna* donde el lector adquiere cabal conocimiento del salvajismo de éstos:



En Gonaïves habían aparecido treinta y dos cadáveres en una tumba que había sido mal abierta y pero cerrada. Vieron a los perros llevando los pedazos y los siguieron hasta que se toparon con la maraña de brazos y cabezas. Siete de los treinta y dos eran mujeres, y dos tenían barriga. (Montero, *Tú* 145)

–Lo encontraron colgado de una guácima, desnudo, sin los huevos. (Montero, *La hermosa* 143)

Montero integra una detallada visión de los *macoutes* en las dos novelas que se desarrollan completamente en Haití para exaltar la magnitud del sistema opresivo del gobierno duvalierista.

De las tres novelas, *Tú, la oscuridad* es la única que expone detalles de la llamada “cacería” de “los difuntos”.³ En la sección “La cacería” el microcosmos de los “muertos vivos” queda yuxtapuesto con la cotidianidad de los vivos. Para ellos, esos seres carecen de alma y su vagar por el mundo es castigo de sus malas acciones. Por tal motivo, no es de extrañar que más que temerles, los personajes los observen con desprecio y los despojen de su nombre y, por ende, de su humanidad. La animalización de estas personas es completa: “los enlazaban como a las iguanas de comer, y como a las iguanas de comer los amarraban en racimos” (76); “El silbido enloquecía a las jaurías, mi padre decía que las desorientaba...” (77); “A veces, una bestia más aguzada que las otras los perseguía...” (77).

³ Aclaradoras son las investigaciones de Wade Davis al respecto. En su libro *The Serpent and the Rainbow*, Davis presenta, por ejemplo, cómo el pueblo justificaba la zombificación de una mujer llamada Ti Femme debido a su comportamiento deshonesto y cruel (76-77). Para los haitianos, según las investigaciones de Davis, los *bokors* se apoderan de las almas de los zombis de ahí a que el cuerpo no tenga control de sus decisiones y viva sin vivir. Los relatos contados por otro testigo sobre su regreso a su pueblo luego de años de permanecer cautivo en una plantación, evidencian el rechazo total de la comunidad hacía aquéllos que han perdido sus almas.



La imagen de los *houganes* y los *bokors*, por otro lado, permite una aproximación al papel que desempeñó el vudú en la trayectoria política del país. En *La trenza de la hermosa luna* Montero expone la participación de los primeros en el derrocamiento de Baby Doc. Para la dinastía duvalierista el consejo de los *houganes* era vital. Esta narración ausculta también el lado humano de Marcel Rigaud, personaje temido por todo el pueblo de Gonaïves por sus supuestas prácticas maléficas –“Papa Marcel se bebe la sangre de sus propios hijos” (99). A pesar de que la comunidad lo resiente por asociarlo de alguna manera con los *macoutes*, el protagonista siempre lo recuerda con agradecimiento. De cierta manera, hay una búsqueda de reivindicación por parte de aquél en la medida en la cual reconoce la necesidad de terminar con el periodo de terror y miseria que vive el país. Más aún se convierte en un personaje activo en tanto utiliza sus poderes para derrotar a los *macoutes* manifestando así el dominio del vudú sobre el gobierno –los polvos blancos eran tan poderosos como las armas de los *macoutes* pero más temidos por el pueblo. Aunque Papa Marcel al igual que Similá en *Del rojo de su sombra* también se enfrenta a la furia del pueblo, la diferencia entre ambos estriba en que el primero es verdaderamente un elegido y, por tal razón, merece una muerte digna:

Le estaba dando el privilegio de ver morir a un elegido; de compartir con él, hijo carnal de Ogún, favorecido de Quiazán, ese minuto iluminado. Y Jean Leroy pensó que la máxima prueba de amor que se le puede dar a un hombre es asistirlo en esa guerra subterránea que no se libra ni con la enfermedad ni con la muerte, sino con el temor irracional a no saber quedar con vida. (Montero, *La hermosa* 151)

Un último aspecto que considero necesario señalar es la intervención de las Sociedades Secretas en la sociedad haitiana. En *Tú, la oscuridad* la voz de Thierry entera al lector de los decretos que regulan a este grupo. De esta manera, al igual que los



houganes o *bokors*, los *abakuás* también se responsabilizan por mantener el orden dentro de sus comunidades:

Quise olvidarme de que maté a aquel hombre. Se merecía su castigo, se merecía más que todo eso: comprenda, cogió tiza con los dedos, con los dedos de los pies, porque otra cosa no se vale, fue donde el Ireme, que era un jefe grande de la Sociedad, y allí mismo le rayó la espalda. La espalda de un Ireme es sagrada y él lo destruyó, lo hizo muerto, lo convirtió en mujer. Es la desgracia mayor que puede ocurrirle a un *abakuá*. (237)

Como bien ha señalado Dianne M. Stewart en el artículo “Womanist Theology in the Caribbean Context: Critiquing Culture, Rethinking Doctrine, and Expanding Boundaries”, los creyentes de religiones de base africana “comprenden la experiencia humana como una susceptible al caos, la desgracia, la muerte... y sus religiones están orientadas a identificar y vencer aquellos problemas que pongan en peligro la satisfacción del ser humano” (Traducción mía, 75). En este caso el asesinato adquiere otro significado en tanto la víctima-victimario ha transgredido unas leyes sagradas. Se invierten así los significantes, es decir, quien tiene a su cargo terminar con la vida de otro hombre –utilizo la palabra hombre en lugar de ser humano, por ser ésta una sociedad exclusivamente de hombres—se convierte en el elegido.

En estas novelas el desarrollo de las religiones afrocaribeñas se manifiesta como una forma de resistencia de gran envergadura para las minorías. Montero, al igual que otros escritores caribeños⁴ realiza un recorrido cultural que establece los parámetros del espiritualismo y la religiosidad dentro de distintas comunidades. Dentro de la marginalidad, las creencias religiosas permiten la creación de microcosmos regidos por

⁴ Opal Palmer Adisa, Edna Brodber, Frankétienne, Joel James Figarola, Roger Dorsinville, Manuel Zapata Olivella, Ana Lydia Vega, Lydia Cabrera, Antonio Benítez Rojo, Alejo Carpentier y Miguel Barnet son sólo algunos nombres de los muchos escritores que han incluido el tema de las religiones afrocaribeñas en sus obras.



El Amauta 5

Enero 2008

otras leyes que exorcizan el mal y confieren una cierta liberación política, cultural y/o social.



Obras citadas

- Alegría Pons, José Francisco. *Gagá y Vudú en la República Dominicana*. San Juan: Ediciones El Chango Pietro, 1993.
- Benítez Rojo, Antonio. *La Isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea, 1998.
- Davis, Wade. *The Serpent and the Rainbow*. New York: Touchstone, 1997.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. Florida: Harcourt, 1987.
- Fernández-Olmos, Margarite. "Trans-Caribbean Identities..." *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.
- Fernández-Olmos, Margarite y Lizabeth Paravisini-Gebert. *Creole Religions of the Caribbean. An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. New York: New York University Press, 2003.
- Montero, Mayra. *Como un mensajero tuyo*. Barcelona: TusQuets Editores, 1998.
- . *Tú, la oscuridad*. Barcelona: TusQuets Editores, 1995.
- . *Del rojo de su sombra*. Barcelona: TusQuets Editores, 1992.
- . *La trenza de la hermosa luna*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1987.
- Pierre-Charles, Gérard. *Haití: pese a todo la utopía*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- Rosenber, June. Prólogo. *Gagá y Vudú en la República Dominicana*. Por José Francisco Alegría Pons. San Juan: Ediciones El Chango Pietro, 1993. 9-11.
- Stewart, Dianne M. "Womanist Theology in the Caribbean Context: Critiquing Culture, Rethinking Doctrine, and Expanding Boundaries." *Journal of Feminist Studies in Religion* 20 (Spring 2004): 61-82.
- Turner, Victor. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter, 1995.
- Veloz Maggiolo, Marcio. "El Caribe ¿dónde está?" *Cariforum: Cariforo.org*. 3 (Diciembre 2000) <<http://www.cariforo.org/esp/003.pdf>>.