



UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO
COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

**El vudismo haitiano. Un estudio social e histórico sobre su
papel en la construcción de la identidad nacional y su
reconocimiento político-cultural**

**TRABAJO RECEPCIONAL
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS SOCIALES**

PRESENTA

LOUVIOT PIERRE

DIRECTOR DE TESIS:

MTRO. ITZAM PINEDA REBOLLEDO

Ciudad de México, junio de 2017.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Dedicatoria especial

A mis padres

Jean Penor Pierre y Vanilia Maurile

por la educación que me han dado

A mis hermanos

Widy Pierre, Jean Phénot Pierre y Denise Hérard

A mis sobrinos

Widley, Mackenley, Winnie, Max Hedenson Enrique,

Oliver Taven, Leo-Widsen y a mi querida ahijada Derly

A mi hormiguita Samanta Garía García por su comprensión,

su paciencia y su incondicional amor

Agradecimiento

La realización de este trabajo recepcional es el resultado de un trabajo en equipo. De manera general, quiero agradecer a toda la comunidad haitiana por haberme brindado las informaciones necesarias que me facilitan concluir este primer paso.

Particularmente, agradezco a los profesores de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México por este nacimiento en el ámbito académico.

Doy las gracias especiales a la Mtra. Patricia Murillo Hernández con quien surgió la idea de trabajar el tema, al Mtro. Itzam Pineda Rebolledo el director de este trabajo, al Dr. Luis Nicolás Olivos Santoyo, a la Dra. Daniela Martha Rawicz Morales por sus contribuciones en la realización de este trabajo.

Asimismo, quiero agradecer a: Mtra. Susy Rodríguez, Mtra. Mayela B., Dr. Javier Perrucho, Dra. Tania Rodríguez, Dr. Mario Padilla, Dr. Jean Casimir Daniel, Dr. Coulange Schwarz Meroné, Lic. Janet Guerrero Téllez.

Expreso mi sincero reconocimiento a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México por su apoyo para empastado y/o impresión de este trabajo.

Mis grandes agradecimientos a mis primos y amigos por confiar en mí: Rolphe Jean Garnet Micéus, Michel Juverson Boosener, Micheley Pierre, Mackenson Garçon, Frantz Hilaire el diseñador de la portada de este trabajo, Bellot Fontulmé, Wikenson Voltaire, Naomie Richard, Emilien Lajoie y familia, Kigely Joachim y familia.

Les doy gracias a los que no cito, pero de alguna manera reconozco su apoyo y contribución.

Y finalmente agradezco de forma particular al gobierno y pueblo mexicano por esta oportunidad tan especial.

Nada humano me es ajeno.

Tabla de contenido

Dedicatoria especial	1
Introducción	5
Capítulo I: Historia de los procesos de descolonización y la Revolución de Haití.	12
I.1.- Ayiti: sus procesos de colonización española/francesa	16
I.2.- La consolidación de la estructura social de la Colonia y los conflictos de clases sociales	26
I.3.- La Revolución Haitiana, las luchas por la independencia y el inicio del vudú en la ceremonia del Bosque Caimán “Bois-Caimán”	33
Capítulo II: El Origen del vuduismo haitiano como antecedente de la construcción social de identidad nacional de Haití	40
II.2.- El papel del vudú en la ceremonia del Bois-Caïman (ceremonia del Bosque Caimán).	50
II.3.- El sincretismo religioso como una estrategia de resistencia en el contexto socio-histórico del vudú.	55
II.4.- El vudú como antecedente de la construcción social de la identidad haitiana	61
Capítulo III- La historia de la configuración del Estado Haitiano y su relación con el vudú	66
III.1.- El periodo de persecución, la política de exterminio y estigmatización del vudú	66
III.2.- El concordato de 1860, el gobierno de Fabre-Nicolas Geffrard y la campaña contra el vudú	74
III.3.- La dictadura Duvalierista (Papa - Baby Doc) y su relación con el vudú.	83
III.4.- Jean Bertrand Aristide, la búsqueda de la democracia y el reconocimiento oficial del vudú.	92
Capítulo IV- El vuduismo del Haití contemporáneo	101
IV-I. Rituales de la vida nacional haitiana	103
IV-I.I. El Rara haitiano (carnaval tradicional)	104
IV-I.II. El día de muerte o “Fèt Guedé”	112
IV-I.III. La danza (buffet de los <i>Lwa</i>) y la comida de los gemelos (dans o manje <i>Lwa</i> y manje marasa)	119
IV.II. La cotidianidad haitiana y el vuduismo	121
IV.III. El sistema simbólico del vuduismo	126
IV.III.1.- El vuduismo haitiano, una religión y una comunidad epistémica	134
Conclusiones	144
Referencias bibliográficas	153
Los anexos	158

Introducción

A lo largo de este trabajo, estudiaremos el vudú haitiano más allá de su carácter religioso, tal como muchos investigadores lo hicieron. Por ejemplo, Alfred Métraux (1958) en su obra *Le Vaudou haïtien (el vudú haitiano)* hizo una etnografía de las prácticas religiosas y cultural del vudú haitiano. Jean Price-Mars (1954) en *Ainsi parla l'oncle (Así habló el tío)* describió las prácticas, las costumbres y las creencias populares de los haitianos a partir del origen histórico del vudú, para afirmar, mediante la teoría durkheimiana, que el vudú es una religión. O como otros autores que lo consideran como soporte identitario, estrategia de resistencia, pilar de la cultura popular, identidad cultural, cultura tradicional, herencia cultural. Sin embargo, nosotros, para controvertir ideas discriminatorias y enfrentar algunos discursos occidentalizados consideramos fundamental abordarlo desde otra perspectiva académica donde se podrá abarcar el conjunto de estas categorías.

En efecto, el tema del vudú como objeto de estudio y de investigación empieza a atraernos a partir del discurso religioso típico occidental donde el pastor/evangelista estadounidense Pat Robertson, quien, en un programa televisivo difundido el 20 de abril de 2012, en el canal de “TV evangelist”, afirmó que la causa del terremoto de Haití era culpa de los mismos haitianos porque hicieron el pacto con el diablo¹. Esta interpretación de la catástrofe que causó la muerte de más de 200,000 personas² oficialmente, coincide con una línea de discusión interpretativa dominante,

¹ Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=bDlrJw3hX4Y>. Revisado: 19/03/2017.

² https://www.notre-planete.info/actualites/actu_2235_seisme_Haiti.php. Revisado: el 19/03/2017.

históricamente construida por el eurocentrismo parroquial³ que continuará vigente día tras día.

El análisis del vudú o mejor dicho el “vuduismo haitiano”, permite entender que éste no sólo representa una cultura y una religión, sino que también influye en la construcción social de la identidad nacional en Haití. A través de su influencia, como construcción social, impulsa a las luchas sociales por la descolonización de país y dota la sociedad de una identidad cultural propia. Al principio pensé que el vudú no tenía nada que ver con el proceso de la identidad haitiana, pero cuando empecé a estudiarlo me di cuenta que es el factor fundamental de la construcción nacional de este pueblo por lo que preferimos utilizar la palabra “vuduismo”.

Nos referimos al concepto vuduismo no solo para abordarlo como una doctrina religiosa de los que creen en un espíritu o genio protector, de los que practican rituales vudú sino también verlo como una comunidad epistémica de conocimientos. Esta doctrina filosófica, política, religiosa y cultural no se trata solo de una religión, cultura o ritos más bien, trae toda una concepción filosófica y cosmogónica acerca del ser humano su relación con la naturaleza y un supuesto mundo espiritual o destino que le esperaba después de la muerte. A demás, se puede considerar como el fundamento que permite a los afro-haitianos de la época colonial y los actuales recuperar su

³ La idea se refiere al pensamiento político, religioso, cultural y social del Occidente desde la óptica colonial donde nos domina mentalmente. Es un tipo de colonialismo mental ya que, el Occidente nos impone al cristianismo europeo como la religión divina y verdadera y al conocimiento europeo como “verdadero, universal y objetivo” (Edgar Lander 2000), mientras califica a los demás pobladores de diabólicos o satánicos aún incluso una catástrofe natural tal es el caso de Haití. Afirmar Dussel (2000) y Quijano (2000): “En esta perspectiva, Europa representa el patrón normal de referencia para toda otra historia, así como el punto máximo del avance de la humanidad desde lo “primitivo” hasta lo “moderno”. Véase: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/85.pdf>. Autor: Edgar Lander, *Eurocentrismo, saberes modernos y la naturalización del orden global del capital*.

dignidad como humano. (Es un término que, todavía, no se define con claridad en los estudios antropológicos en la actualidad).

Durante siglos, y hasta nuestros días, el vudú haitiano ha sido considerado por la civilización occidental como la cultura de los bárbaros (hombres no civilizados)⁴, tal vez asociado al calificativo satánico o diabólico, donde se imagina que los creyentes se implicarían en actos de canibalismo o antropofágicos durante sus rituales y ceremonias (Hurbon: 1993). Esta definición occidental de ver el vudú, se vuelve un paradigma y conduce a muchos sistemas religiosos y sociales, a asociarlo a la magia negra, la hechicería, la maldad o como algo diabólico o satánico, cuyo objetivo, diríamos, de erradicarlo de la sociedad haitiana.

En este trabajo, proponemos, a partir de un estudio socio-histórico sobre la influencia del vudú en las luchas de los esclavos afro-haitianos, analizar el papel catalizador del vudú en la Revolución haitiana (1791-1804), la cual permitió la abolición de la esclavitud en la colonia de saint Domingue (Haití) y la emancipación política de Haití. Además, intentaremos entender el papel fundamental del vudú en la vida cotidiana en Haití a partir de un análisis socio-histórico del pueblo haitiano que permite verlo como factor epistémico que influye en la construcción social de la identidad nacional de este pueblo haitiano o más bien como construcción social de dicha identidad.

⁴ Véase Hurbon Laennec, *El bárbaro imaginario*, FCE, México, 1993, p. 18. En esas páginas, el autor explica que, después de la independencia de Haití, la élite haitiana buscaba suministrar pruebas de ausencia de barbarie en el pueblo haitiano para curarlo de dicha barbarie. Por lo tanto, es bien sabido que según la concepción del Occidente sus prácticas culturales fueron rasgos de la barbarie o de la no-civilización.

El trabajo se divide en cuatro capítulos. En el primero se hace un rastreo historiográfico de Ayiti⁵ en la época prehispánica, donde se describe a la población amerindia o taína que habitaba esta isla caribeña y que, más tarde, con la conquista hispano-francesa, fue sustituida por los negros deportados de África mediante el comercio triangular o de esclavos entre Europa, África y América. Consideramos necesario abordar, en este capítulo, la historia de la isla desde los taínos hasta la Revolución haitiana, porque este acercamiento facilitará un mejor entendimiento sobre la llegada de la población negra al Caribe y la importancia de la cultura vudú en las luchas por la liberación de este pueblo.

En el segundo capítulo se abordará de manera explícita el origen y significado del vudismo haitiano, en que se hace una descripción histórica de su origen africano, específicamente en el reino de Dahomey, de donde surgió como la la religión o práctica religiosa, esto permite analizar sus contrastes con el sistema económico y religioso de los siglos XVII, XVIII y XIX en la Colonia de Saint Domingue. Un sistema económico que transformó el ser negro en mercancía para sustentar la riqueza de las potencias europeas a través del comercio de esclavos o comercio triangular.

Se describe también la trayectoria del pueblo negro como esclavos y su cultura vudú desde África hasta su llegada al Nuevo Mundo (América) para entender el papel fundamental del vudú en la ceremonia del Bois-Caïman de 1791 el día de la planeación

⁵ Es la grafía original de la lengua arawak de los taínos (la población que vivió en la isla antes de la conquista española en 1492). Tras la independencia, Jean Jacques Dessalines, padre de la nación, retomaba el nombre de los taínos al escribirlo en francés Haïti, (Haití en español), para honrar a esta población. Dado que estamos hablando de la época pre-colonial lo escribimos con la versión original para situarnos en el contexto histórico-lingüístico de la época. Frank Moya Pons (2008).

de la liberación del pueblo afro-haitiano y su liberación el 18 de noviembre de 1803 en Vertieres que acordaba la proclamación de la independencia de Haití, el primero de enero de 1804. Esto permite ajustarlo en su contexto histórico como creencias religiosas con un carácter político que sustenta la fe de los creyentes en los ancestros africanos o en una estrategia de resistencia por la liberación de los haitianos.

En el tercer capítulo abordaremos los períodos después de la proclamación de la independencia de Haití, que se suponía serían de consolidación del Estado haitiano, que tendría como rol principal fomentar un ambiente cultural plural y descolonizado. Un ejemplo clave que recuperamos en este capítulo es el concordato de 1860, firmado por el Vaticano y el gobierno de Geffrard, en el que se considera al vudismo haitiano como conjuntos de prácticas supersticiosas y antropofágicas o caníbales que, según, el catolicismo impediría el desarrollo de Haití y, por tanto, la misión católica sería moralizar a los bárbaros y transformar a los haitianos en civilizados. Además, se describen los actos previos de asesinato realizados por Jean Jacques Dessalines en la “Plaine du Cul-de-Sac” sobre un grupo de 50 vuduistas acusados de organizar prácticas supersticiosas.

Se analizan las constituciones de 1801, 1805, 1806, 1816, que excluían al vudú y favorecían al catolicismo como la religión única del estado haitiano. Veremos también cómo muchos gobiernos apoyaban a la política de exterminio del vudú y cómo otros lo utilizaban como filosofía política para tener el control del pueblo.

Después de la caída de los Duvalier (1986), el país transitó a otra fase histórica que se ha caracterizado por un intento de democracia; primero, con el profesor Leslie François Manigat que fracasó y, poco tiempo después, con el cura Jean Bertrand

Aristide. El período de la presidencia de Aristide resulta importante en este trabajo por el acto jurídico que se realizó bajo su mandato el 4 de abril del 2003, ya que promulgó un decreto en el que el vudismo haitiano es reconocido como una religión con los mismos derechos de ejercicio que las demás doctrinas religiosas vigentes en el país.

Por último, en el capítulo cuatro es donde, abordaremos el vudismo haitiano no sólo como una cultura o religión, una doctrina filosófica y política que, a través de la historia construye de manera dinámica y constante la identidad haitiana actual, sin también como “una comunidad epistémica” según la propuesta de Villoro Luis (2011), porque influye en toda la vida nacional desde la época colonial hasta nuestros días.

Con la teoría durkheimiana que consiste en que la religión es un hecho social que responde con las necesidades sociales del hombre y otros aportes teóricos para dar continuidad, analizaremos el vudú como un fenómeno religioso, aunque no consolida su fe en el dios del catolicismo occidental, pero posee características fundamentales y necesarias que le categoriza como una religión sin dios; ya que, para Durkheim (1968) el fenómeno religioso es un hecho social y no divino.

Así que esta teoría nos permitirá romper con el paradigma colonial del catolicismo occidental, y actuar con una “actitud mental” que nos ayude a categorizar el vudismo haitiano, desde su contexto sociocultural, no sólo como la religión popular, sino también como la construcción social e identitaria de Haití.

La realización de este trabajo fue algo compleja ya que, usamos como recursos varias vías como por ejemplo nuestras experiencias personales, documentos testimoniales remotos para describir y analizar las ceremonias vudú, los videos del carnaval tradicional o el Rara, las entrevistas con profesores y defensores del vudismo

haitiano así como con el Ati nacional Max Gesner Beauvoir para poder describir y explicar la cosmovisión del vudú acerca de la relación del hombre con la naturaleza, el universo espiritual y el destino del hombre después de la muerte; que no se ve como el punto final de la vida sino como un tránsito de un mundo físico a uno espiritual. Además, cuando no fue necesario encontrar una información, usamos también el recurso de las costosas llamadas telefónicas.

A decir verdad; tenía como objetivo hacer el trabajo de campo, resulta que, por la distancia no se podía tuve que utilizar una estrategia de consultar las redes sociales como el Facebook, Messenger, WhatsApp, entre otros recursos.

Así es que este esfuerzo se concentra en describir y analizar al vuduismo haitiano a través de las luchas de la población afro-descendiente en la colonia de Saint Domingue, describir la influencia del vudú en estas luchas desde la planeación de la Revolución Haitiana hasta su reconocimiento oficial como religión en la actualidad. Así como sustentar que esta forma de vida es un factor fundamental que construye la identidad nacional del pueblo haitiano. ¿Cuáles son los factores que caracterizan el vuduismo haitiano como la construcción social de la identidad nacional? Esta pregunta nos facilitará aclara cómo éste influyó no sólo en la liberación social del ser negro como humano; también, cómo contribuyó en la construcción de la identidad nacional haitiana. En otras palabras nos proponemos investigar cómo es que mediante ceremonias religiosas con carácter socio-cultural y político que los antiguos esclavos utilizaron como una estrategia, se impuso la revolución de Haití por la independencia en el siglo XVIII, y dotó a los nuevos libres de una identidad nacional.

Capítulo I: Historia de los procesos de descolonización y la Revolución de Haití.

Vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra.

Y nos dijeron: "Cierren los ojos y recen".

Y cuando abrimos los ojos,
ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia.

Eduardo Galeano⁶

En este capítulo intentaremos realizar un rastreo historiográfico de Haití desde la época prehispánica, en el cual abordaremos los procesos de colonización y de descolonización de dicha región caribeña hasta la revolución y la proclamación de la independencia. Lo anterior para entender el papel y la influencia del vudú en la construcción social actual del ser haitiano: en sus formas de vida, su cosmovisión y su manera de ser como sujeto social.

A partir de esta descripción de la situación social e histórica del ser negro en la colonia, daremos cuenta de la aportación y el peso del vudú en el proceso de liberación de los antiguos esclavos; lo que da a Haití una identidad nacional.

Para contextualizar el fundamento histórico general de nuestro tema de investigación, consideramos pertinente rodear a partir de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII, cuando las potencias coloniales del Occidente se encontraron en plena lucha por la hegemonía económica del mundo en busca de la dominación política de los pequeños pueblos o comunidades (no tanto en término geográfico); sino aquellos que

⁶ Galeano, Eduardo, véase: <https://salvajespalabras.wordpress.com/2015/10/12/vinieron-ellos-tenian-la-biblia-por-eduardo-galeano-y-desmond-tutu/>. Revisado el 30/05/2017.

no contaron con una administración política a la manera del Occidente. Estos Pequeños pueblos, por lo regular, fueron organizados en tribu o cacicazgo, tales como los indígenas de América y muchos de los antiguos países africanos.

La lucha de las potencias europeas por el dominio hegemónico (económico y político) causó conflictos sociales en varias partes del mundo por el comercio de esclavos, sobre todo en África y América.

Esta situación engendró y suscitó serios impactos que abrieron rutas hacia múltiples movimientos sociales o revueltas que darían pie firme a luchas revolucionarias por la independencia de muchas colonias a causa de la explotación por el sistema mercantilista⁷ y la esclavitud que españoles, franceses, portugueses y otros más, impusieron, principalmente en América.

Para entender la Revolución Haitiana a finales del siglo XVIII (1791) que concretó en 1804, es necesario recordar periodos más atrás de esta coyuntura.

La explotación de las colonias en materias primas y metales preciosos para el crecimiento económico de las metrópolis europeas suscitará, la creación del denominado comercio triangular entre Europa, África y América⁸, como un medio de sustentar la economía de las potencias occidentales de la época a través de la compraventa del hombre negro como esclavo. Este tratado (comercio triangular) tenía el papel fundamental de asegurar la distribución de los esclavos negros en las colonias

⁷ Es un sistema económico que se desarrolló en Europa en los siglos XVI, XVII y XVIII (Edad Media), que sostenía una teoría económica en la cual, la base económica o de la riqueza de una nación dependía en su totalidad del comercio y de la exportación.

⁸ <http://dp.mariottini.free.fr/esclavage/commerce-triangulaire/commerce-triangulaire.htm>. Revisado el 19/03/2016.

del Nuevo Mundo durante la trata occidental o trata atlántica⁹. Es en este sentido que consideramos el sistema mercantilista como factor que causa la motivación y la rabia revolucionaria de la revuelta de los negros en la Colonia de “Saint Domingue”. Tratar a los esclavos como mercancía significó, categóricamente, verlos como “objetos o muebles”¹⁰. Quisiéramos confirmar que este paréntesis se abre no para hacer un debate sobre el mercantilismo sino, para conectar o ajustar nuestro tema de investigación en un contexto histórico general que nos permitirá entender la economía política del pasado y poder analizar las causas de las revueltas de los esclavos negros, desde los siglos anteriores, como resultado de la barbarie de las potencias de la época, sobre todo la de Haití, una revolución que pareciera ajena al sistema mercantil del Occidente pero consideramos que no fue así.

En las colonias se generaron inconformidades causadas por la mano dura que ejerció la metrópoli, esto abrió espacios para revueltas y posibilitaron un escenario de luchas que, después, serían la matriz de las independencias de muchas colonias a causa de las tremendas explotaciones del sistema mercantilista y de esclavitud que tanto españoles, franceses, portugueses entre otros, impusieron.

Tal fue el caso de Haití, la antigua colonia hispano-francesa, que era la más importante y rica de la época colonial, que realizó la primera revolución antiesclavista en el continente americano, precisamente en el Caribe.

⁹ <http://dp.mariottini.free.fr/esclavage/commerce-triangles/commerce-triangles.htm>.

¹⁰ Véase el artículo 44 del Código negro en: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/code-noir.pdf>. Revisado el 19/03/2017.

De hecho, para Bellegarde Dantés (1953)¹¹, “la creación de la patria haitiana no ha sido sólo el resultado o el empeño de los hombres de 1804, cada generación tiene como obligación, dar su aporte a las precedentes por su desarrollo y su fortaleza”¹²; es todo un proceso histórico de larga duración que se crea constantemente.

Esta dinámica nos enseña que, en realidad, no hay una ruptura entre el pasado y el presente, existe, desde siempre, una conexión o un enlace que, para Braudel Fernand¹³ es “inseparable” ya que, el autor afirma que: “tanto el pasado como el presente, el uno explica el otro”. Por lo tanto para Braudel: “La historia es una dialéctica de la duración; por ella, gracias a ella, es, estudio de lo social, de todo lo social, y por lo tanto del pasado, y por lo también del presente, uno y otro inseparables”¹⁴.

A partir de la afirmación de Braudel, consideramos el pasado como un factor importante en la construcción del futuro. Por otro lado, Durkheim afirma que: “La mayor parte de las instituciones sociales provienen, completamente formadas, de las generaciones anteriores”¹⁵. Al considerar estas ideas, entendemos que el pasado tiene mucho que ver con el presente; puesto que, entre el uno y el otro siempre ha existido una relación estrechamente “inseparable” como dice Braudel. Si “la mayor parte de las instituciones sociales” que consolidan el fundamento de nuestras sociedades “provienen de las generaciones anteriores”, entonces, cualquier sociedad, para

¹¹ Fue un abogado, profesor, escritor, ensayista, historiador y diplomático haitiano. Nació en 1877 y falleció en 1966 en Puerto Príncipe, Haití.

¹² Bellegarde Dantès, *Histoire du peuple haïtien*: (1492-1952), Port-Au-Prince, 1953, p. 9.

¹³ Fue un historiador francés del siglo XX.

¹⁴ Braudel Paul Louis Fernand, *Escritos sobre historia*, FCE, México, 1991, p.91.

¹⁵ Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, Alianza, Madrid, 2001, p.3.

desarrollarse y evitar errores del pasado, tiene como la obligación, hacer una retrospectiva porque esa conexión resulta inevitable.

Si regresáramos en el “Ayiti” prehispánico; es decir, unos siglos antes de la llegada del Colón en 1492, nos preguntaríamos: ¿Cómo era el Ayiti prehispánico? Esto nos permitirá contextualizar los fenómenos socio-históricos de dos épocas: la colonial y la poscolonial, y entender mejor no sólo la Revolución haitiana, sino también poder mirar, desde las ciencias sociales, la influencia del vudú y su papel de estrategia filosófico-política de resistencia, de motivación, de concientización, de construcción social de identidad en la liberación del pueblo haitiano bajo el sistema esclavista francés de los siglos pasados.

Para seguir, haremos el intento de responder a la pregunta que hemos planteado acerca de cómo era Haití de hoy antes de la conquista española.

I.1.- Ayiti: sus procesos de colonización española/francesa

Haití, antes de la llegada de Cristóbal Colón¹⁶, era la “perla de las Antillas”. La población originaria que habitó esta región caribeña, donde actualmente, la República Dominicana y la República de Haití comparten, era una población de indígenas “Taínos”, sedentarios, vistos por los europeos como: “pacíficos, nobles” de piel roja, cabello largo y liso, tez cobriza; una información también compartida por Bellegarde en su libro ya mencionado.

En la lengua de los taínos, que fueron uno de los grupos de los *arawaks* de las antillas caribeñas, “Ayiti”, bohío Quisqueya” significa “tierra alta o país montañoso”, un

¹⁶ Fue el conquistador de América.

significado que varios autores comparten; en el caso de Bellegarde, afirma que: “Le nom Haïti est un terme de la langue des Taïnos, signifiant pays montagneux ou terre haute”¹⁷.

En aquel tiempo, Haití era un paraíso donde había riqueza que hacía pensar que de las ramas de los árboles se podía sacar el oro. Tal fue la percepción que tenían los occidentales del Ayití de los taínos, al imaginarlo como “la cuna de los metales preciosos”, Bellegarde afirma: “Ils imaginaient que l'or pendait aux branches des arbres”¹⁸. Esta imagen del país de los taínos impulsó en Colón la más singular curiosidad de conquistarlo, ya que el único objetivo de toda conquista de países era buscar, de manera concreta, el dominio político-económico de nuevas tierras, para extraer sus riquezas por el bienestar de las metrópolis tanto francesas como, españolas, entre otras.

Antes de la llegada de los españoles, los taínos se organizaron, social y políticamente, en tribu o cacicazgo, a pesar de que existían pequeñas comunidades nómadas (la población indígena se calculó alrededor de un millón de taínos¹⁹), esto no afectaba su forma de organización política. Los taínos de Ayiti precisamente, dividieron la isla en cinco “cacicats” (cacicazgos) o reinos que fueron: la Magua, el Marien, el Xaragua, la Maguana y el Higüey. Cada uno tenía un “cacique” como jefe supremo que aseguraba la protección de su comunidad. Encima de los caciques, Bellegarde afirma

¹⁷ Bellegarde Dantès, *op. cit.*, p. 12

¹⁸ *Ibid.*, p. 17. Imaginaban (los españoles) que el oro colgaba en las ramas de los árboles.

¹⁹ Pierre-Charles, Gerard, “Interpretación socioeconómica de Haití” en *Problemas dominico-haitianos y del Caribe*, UNAM, México, 1973.

que hubo “un gobernador de distrito”²⁰ lo que permitió un mejor control socioeconómico y político del espacio geo-demográfico de la Isla.

²⁰ *Ibíd.*, p. 14.

Mapa de Haití antes de la llegada de Cristóbal Colón en 1492



Fig. 1 Fuentes:

<https://www.google.com.mx/search?q=mapa+haiti+y+republica+dominicana>.

Los Taínos vivían de la pesca, de la caza y de la agricultura. Según la afirmación del historiador haitiano Bellegarde, también “domesticaron perros como ayudantes que les acompañaban a cazar”. Con las habilidades que poseían, construyeron “canoas que les sirvieron para la navegación”, aunque sabían tejer el algodón, pero usaron muy poco el vestido, sobre todo los hombres. Las mujeres se vestían con una falda corta que indicaba su rango social o su edad”²¹.

Aunque los españoles calificaron a los tainos de bárbaros sin civilización, su forma de organizarse nos dice lo contrario, lo que significa que tenían una civilización muy distinta de Europa. Para el sustento de nuestro análisis, veamos lo que afirma Samuel Phillips Huntington²² al respecto; para él: “una civilización es una entidad cultural, que se diferencia de otra civilización por la historia, el idioma, la cultura, la tradición y muy

²¹ *Ibíd.*, p. 13.

²² Fue politólogo estadounidense y profesor de ciencias políticas en el “Eaton College” y Director del “Instituto John M. Olin de estudios estratégicos de la Universidad de Harvard”.

especialmente la religión²³, por lo tanto, una civilización, no se configura según su amplitud o su grado geo-demográfico, puede ser grande o pequeña, así que los límites en el espacio/temporal, no determinan el factor que caracteriza si una población es parte de la civilización o no.

En la época colonial, el concepto de civilización se abordó desde una percepción occidental. Atribuir la idea de civilización a los nativos taínos fue aún impensable, a ellos les pareció mejor la categoría de bárbaros, indios sin civilización mientras su riqueza era preciosa y de importante valor.

Al llegar en la tierra de los taínos, Colón se sorprendió cuando vio esta tierra. La calificó como una maravilla y esta maravilla era “Ayiti, Bohio Quisqueya”. En signo de honor al rey y la reina de España (Fernando e Isabel la católica), la llamó Hispaniola y la consagró al catolicismo como colonia de España²⁴. Lo que significó fue someterla bajo la dominación del Occidente, para Cristianizar, evangelizar o civilizar a los nativos taínos de aquel tiempo a los que veían como bárbaros sin civilización, porque era primordial para los nuevos propietarios europeos.

En Ayití Bohío, Quisqueya de los taínos o Hispaniola con los españoles, y más tarde Saint Domingue por los franceses, vivían alrededor de más de 800 mil de indígenas religiosos, politeístas por su sistema de creencia en una pluralidad de divinidades. Su relación cósmica con la naturaleza hizo que adoraban el sol, los ríos, la luna, el cielo y también a los fenómenos naturales, como por ejemplo el huracán, la

²³ Huntington Samuel Phillips, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pp. 205- 206.

²⁴ Bellegarde., op. cit., p.11.

lluvia, los árboles, los ríos, la luna, el sol entre otros. Los nativos indígenas ya tenían su sistema de creencias o religión; no como una institución religiosa moderna que lleva toda una estructura de normas y reglas racionales típicas de nuestro tiempo contemporáneo, sino con una estructura propia de su tiempo o de su época. Este “sistema de creencias y de representaciones”, para Durkheim es llamado “religión”²⁵. Esta idea, la desarrollaremos en el último capítulo cuando se analizara el sistema de creencia del vuduismo haitiano.

La base de las creencias de los taínos se fundamentó en el politeísmo. Los taínos adoraban fenómenos naturales, los árboles, la lluvia entre otros más, para ellos todo lo que causó duda o curiosidad era susceptible de ser adorado. Lo más fundamental es el hecho de que aun los indígenas tenían un sistema de creencias propias.

Poco tiempo después, había un cambio político, social, económico y cultural radical en la isla. La pregunta nos lleva a darnos cuenta del impacto tan trágico que el nuevo sistema político causó, sobre la sociedad caribeña o (los taínos) de Ayití mediante la evangelización del catolicismo que ofreció la Biblia por el oro.

Entre los siglos XV, XVI y XVII, la imposición del trabajo forzado en la búsqueda de oro, por españoles, con el pretexto del catolicismo, causaría el exterminio de casi toda esta generación que no estaba acostumbrada a este tipo de actividad tan brutal y sin escrúpulos.

A pesar de la resistencia de los taínos frente a los conquistadores, éstos no alcanzaron a vencer a las fuerzas armadas de los españoles, ya que el trabajo forzado,

²⁵ Durkheim Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, op. cit., 19-29.

los latigazos y los castigos a muerte reservados a los rebeldes aceleraron la desaparición de esta población²⁶. Según la explicación de C.L.R. James²⁷, el exterminio de la población indígena fue lo que exigiría, en 1517, la autorización alrededor de 15,000 africanos como esclavos para sustituir a los indígenas taínos en las minas, bajo la instancia del cura Bartolomé de las Casas²⁸. La autorización fue firmada por Carlos V²⁹. Y James afirma que:

Los españoles introdujeron el cristianismo, el trabajo forzado en las minas, la violación, los perros asesinos, las enfermedades desconocidas y mediante la destrucción de los cultivos para que los rebeldes muriesen de hambre o hambruna planificada, lo que causó el exterminio de la población indígena taíno de Haití³⁰.

Jean-Baptiste Colbert, ministro y supervisor general de finanzas del rey de Francia (Luis XIV), del siglo XVII (1697) otorgó, por el tratado de Ryswick³¹, la parte occidental de la isla a los franceses, que, según la investigadora activamente, visitaron bucaneros, aventureros, piratas franceses, etc.³². La parte este se quedó en manos de España, es a partir de este tratado que España reconoció la parte oeste como pertenencia de los

²⁶ Bellegarde, op. cit., pp. 18-20.

²⁷ Fue un escritor, historiador y pensador marxista de Trinidad y Tobago.

²⁸ Encomendero español, fraile dominico, cronista, filósofo, teólogo, jurista y escritor.

²⁹ James, Cyril Lionel Robert, *Los jacobinos negros: Toussaint Louverture y la Revolución de Haití*, Turner FCE, 2003, p. 21.

³⁰ *Ibid.*, p. 21.

³¹ Se trata de un tratado de paz firmado entre el rey de Francia Luis XIV y el rey de España Carlos II en el cual se otorgó la parte occidental de la isla de Haití a los franceses en 1697.

³² <https://www.youtube.com/watch?v=jLm1TuccWQQ>. Una conferencia de la investigadora JOHANNA VON GRAFENSTEIN del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, sobre: *La Revolución Haitiana: Sus etapas, actores y repercusiones internacionales (1791-1804)*.

franceses; entonces, fue bajo este acuerdo que españoles y franceses llegaron a dividir la Isla “Ayiti, Bohio Quisqueya” en dos colonias: la francesa como Saint Domingue y la española como Hispaniola nombre que le pusieron en honor al reino español.

Mapa de las dos entidades de la Isla de Haití después del reparto en 1697. :



Fig. 2. Fuente: <https://www.google.com.mx/>

Más tarde, el 6 de junio de 1665, Bertrand D'Ogeron fue gobernador de la parte francesa de la Isla³³. Y como gobernador, construyó la ciudad del “Cap-français” (el Cabo francés) en 1670, que es actualmente el Cap-haitien (el Cabo haitiano). Contribuyó en el desarrollo de la ciudad de Port de Paix y eligió la ciudad de Leogane como futura capital de la nueva colonia. Además importó a más de cien mujeres como esposas de los colonos³⁴.

Digamos que Bertrang D'Ogeron como gobernador, fundó la colonia francesa de Saint Domingue en el siglo XVII, eliminó no sólo el nombre “Ayiti” de los nativos taínos, también su pasado o su cultura que se sustituyó por otras culturas o civilización ajena.

³³ Bellegarde, op. cit., p. 24.

³⁴ James, Cyril Lionel Robert, op. cit., p. 22.

El exterminio de los indígenas taínos, por la conquista, generó la visión o la idea de traer a hombres y mujeres fuertes de África como esclavos para mantener las actividades de explotación agrícola, en las minas. El mismo año, el rey de Francia (Luis XIV) legitimó el comercio de esclavos negros poco después de la promulgación del “Code Noir”³⁵ en 1685, (el código que reglamentó las condiciones de vida de los esclavos negros a Saint Domingue: las sanciones y prohibiciones). Este código establece normas que obligaron la cristianización y las condiciones de los esclavos³⁶.

La trata negrera (la autorización legítima del comercio de esclavos negros) facilitó traer a los africanos a trabajar en las colonias de América o en el Nuevo mundo; y a partir de este comercio llegó la negritud y la cultura vudú en América o digamos que la migración de la población africana negra traía su filosofía, su cultura y su forma de ser en el Nuevo mundo. Esto nos ayudará a entender la función y la influencia del vudú en la época colonial, su aporte en la liberación del negro bajo el dominio de la esclavitud, también su fundamento e importancia como antecedente en la construcción social e identitaria de Haití en la contemporaneidad.

Y según James, cada año en total trajeron entre 20 a 30 mil africanos, que sacaron de sus países de manera obligada en varias partes de África; por ejemplo de: Senegal, Guinea, Congo, Benín etc. lo que implicó una multiculturalidad, una complejidad cultural de costumbres muy impresionantes que, poco a poco, se

³⁵ Según Louis Sala-Molins, el Código Negro regla la parte francesa del genocidio más helado de la modernidad y al mismo tiempo lo considera como el texto más monstruoso de los tiempos modernos: como una monstruosidad. Vease :<http://www.babelio.com/livres/Sala-Molins-Le-Code-noir-ou-le-Calvaire-de-Canaan/193003>. 26/11/16

³⁶ Bellegarde, op. cit., p. 39. y James, Cyril Lionel Robert, op. cit., p. 28.

manifestaría en la colonia a pesar de todas las restricciones religiosas de los colonos³⁷, para dar como resultado el vudismo haitiano actual.

Bellegarde describe los diferentes grupos que llegaron:

Los de Senegal eran grandes, bien hechos, con una nariz alargada, fieles incluso en el amor, muy sobria, muy discretos, callados. Los mandingues, por lo regular, eran dóciles, robustos, hábiles, leales, poco hurtos. Los quiambas se identificaban por las dos rayas que tenían en la cara. Los aradas eran activos, comerciantes. Los caplaous, los fouedas, los dahomets eran avaros y grandes comedores de perros. Los ibos eran muy nostálgicos, creían que podrían regresar a sus países de origen (África) suicidándose. A los congo les gusta el ruido, también la danza y los colores, los Bambaras eran indolentes y de alta estatura. Los Mondongues eran caníbales³⁸.

Son características que, desde la perspectiva occidental, atribuyeron a los esclavos africanos que llegaron en la Colonia de Saint Domingue. A pesar de todo, cada grupo de esclavos tenía su propia cosmovisión, su lengua, cultura, costumbres y religiones pero, su origen cultural africano era algo indispensable aún inolvidable en su cotidianidad y por lo tanto influyó en todas sus acciones, no sólo para reformarlos como seres vivos también, unirlos para construir una nación.

Y casi todos estos grupos los podemos identificar en la vida actual de los haitianos, ya que tal vez las canciones particularmente en las ceremonias vudú son presentes como temas fundamentales o como un tipo de recuerdo al pasado de los

³⁷ Bellegarde, op. cit., pp. 24-25.

³⁸ *Ibidem*.

ancestros, se presentan frecuentemente en los “combites” (grupos de trabajadores campesinos), sobre todo cuando la comunidad de los pueblos está trabajando la tierra o a veces se hacen presente como parte fundamental de la vida cotidiana; por ejemplo, en el carnaval precisamente dentro de los grupos *racines* (raíces u origen), y también en el Rara³⁹, las manifestaciones sociales o la celebración de los dos días de muertos.

La trata negrera, mediante los barcos negreros, constituyó el factor fundamental de crecimiento de la población africana en la colonia, facilitó la cruzada o la llegada de los esclavos negros para explotar el nuevo mundo “América”, según José Luciano Franco considera “la esclavitud como el primer gran sistema socio-económico moderno”⁴⁰; también define el término de esclavitud como “vida desnuda o la muerte social de los esclavos”. Ya que, por este medio los esclavistas consolidaron la economía de la colonia, que más tarde tendría una repercusión nefasta; pero ante todo ¿Cómo era la sociedad colonial en Santo Domingo? Una pregunta que se resolverá en el siguiente punto de este trabajo de investigación.

I.2.- La consolidación de la estructura social de la Colonia y los conflictos de clases sociales

La Colonia se consolidó socio-económicamente por medio de los esclavos negros como fuerza de trabajo, los blancos y los mulatos como propietarios privilegiados. En la colonia, la producción de azúcar era la base que sustentaba la economía de la época, aunque también había otro tipo de cultivos como el café, cacao, algodón, índigo. Pero el

³⁹ Se trata de una actividad sociocultural o el carnaval tradicional haitiano, que, en el capítulo 4 se desarrollará con más rigor.

⁴⁰ Franco, Luciano, *Historia de la Revolución de Haití*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2004, p. 6.

azúcar se consideró como una de las fuentes de riqueza importantísima que permitió a Francia superar la economía de los demás países europeos como Inglaterra, España lo que exigió la importancia de tantos miles de africanos como esclavos para trabajar en las plantaciones por el sustento económico de la metrópoli francesa.

Conformaron una estructura social donde dividieron la colonia en tres clases y dentro de cada clase existía una subclase todo esto, para poder controlar mejor la economía y disponerla al beneficio de la clase alta y la metrópoli⁴¹.

Según Bellegarde⁴², las tres clases sociales se clasificaron de la siguiente forma:

1-La clase de los blancos franceses en total alcanzó alrededor de 30,826 personas, dentro de esta clase se encontraron dos subclases: a) Los grandes plantadores o “les grands blancs”, que eran propietarios de tierras y de esclavos, poseían la potencial riqueza de la colonia y b) los pequeños blancos o “les petits blancs”, que eran empleados asalariados, soldados o artesanos llegaron de la metrópoli para trabajar en la colonia.

2-Los libertos “affranchis”, eran gente de color, libre. La mayoría de ellos eran mulatos o “sang-mêlés”, porque, según el paradigma colonial, nacieron de la unión libre entre los blancos y las esclavas negras. Y también en algunos casos, de los negros que ahorraron para comprar su libertad. En su totalidad esa clase alcanzó alrededor de 28,000 individuos. Eran también propietarios de tierras y de esclavos, controlaron una tercera parte de las plantaciones de la colonia. En ningún documento académico

⁴¹ Frank Moya Pons et al, *Historia del Caribe*, Crítica, Barcelona, 2008, p. 11.

⁴² Bellegarde, op. cit., pp.28-46.

aparece que hubo mulatos, niños nacidos de la unión de esclavos con blancas ¿No había o no lo mencionaron por discriminación?

3-La última clase era la de los esclavos negros; en total habían 500,000. En esa época, el negro era sinónimo de esclavo u objeto mueble; sin derecho, según el “Code Noir” o código negro. Para ver hasta qué punto fue discriminatorio este código, veamos el primer fragmento del Art. 44: “Déclarons les esclaves être meubles, et comme tels, entrer dans la communauté; n’avoir point de fuite par hypothèque; se partager également entre les cohéritiers, sans préciput et droit d’aînesse”⁴³.

El artículo 33 estipula lo siguiente: “L’esclave qui aura frappé son maître, ou la femme de son maître, sa maîtresse, ou le mari de sa maîtresse, ou leurs enfants, avec contusion, ou effusion de sang, sera puni de mort”⁴⁴. En este documento oficial aprobado por el rey de Francia, Luis XIV, el esclavo era una propiedad o una cosa, de la que su propietario podía disponer libremente. Dentro de los castigos o penas, podía ser una causa de su muerte cuando un esclavo se rebelaba en contra del sistema esclavista, aunque el código negro regulaba el trato del amo hacia su esclavo, pero nunca se respetaba. Por ejemplo a Mackandal, lo quemaron vivo por ser “rebelde” y autor principal de movimientos de los cimarrones en 1758.

La clase de los esclavos era la más marginada y discriminada, aunque representó la base económica o la fuente de riqueza en la colonia porque sobre su espalda reposó

⁴³ Declaramos los esclavos ser muebles, y como tal entrar en la comunidad; no tener fuga por hipoteca; También se puede compartir entre los coherederos. sin consentimiento previo y derecho de Nacimiento. Véase: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/code-noir.pdf>. Revisado el 19/03/2017.

⁴⁴ El esclavo que ha golpeado a su amo o mujer de su amo, su amante, o el marido de su amante, o de sus niños con contusión o derramamiento de sangre, será castigado de muerte.

la tasa de crecimiento económico de la producción de azúcar que los franceses alcanzaron de manera impresionante. Como afirma F. Moya Pons, H. Thomas: “A lo largo del siglo XVIII, los plantadores franceses lograron superar la producción total de todas las colonias británicas de las Antillas (...) y la producción de azúcar llegó a niveles nunca alcanzados anteriormente”⁴⁵. Sólo para darnos idea de la importancia de la fuerza de trabajo de los esclavos en la economía de “Saint Domingue”. El esclavo era la base de la economía colonial, ya que el interés de los amos francés en imponer la esclavitud como medio de explotación de recursos naturales lo demostró, y de manera tangible; no sólo como motor, también como fuerza y fuente de riqueza, por ello, tuvieron que mantener la esclavitud, a pesar de los cambios sociales que surgieron en la metrópoli francesa como la promoción de la libertad, la igualdad y la fraternidad que promovieron los líderes de la Revolución francesa de 1789.

La influencia externa fue relevante en las demandas de los mulatos por la igualdad social, incluso impactó con las prácticas coloniales. La declaración de los derechos del hombre sirvió como pilar que motivó a los mulatos en sus luchas. Aunque los esclavos fueron incluidos, pero su aporte resultó indispensable aun primordial, ya que son, ante todo, aliados naturales de los mulatos. Veremos cómo, más adelante, este movimiento se transformara en una cuestión esclavos con mulatos para arrebatarse a los amos con su sistema esclavista.

La declaración de los derechos del hombre causó, por su influencia, una inquietud muy grande en la colonia, lo que dio surgimiento a la formación de asamblea autonomista por parte de los plantadores para la protección de sus intereses personales

⁴⁵ Moya Pons et Al, op. cit., p. 9.

en el siglo XVIII, entre los años de 1788 a 1790, esta declaración, para ellos significaba la ruina de la Colonia; es decir la ruina de la burguesía comercial e industrial francesa⁴⁶.

Las demandas de los mulatos suscitaron muchos conflictos entre sang-mêlés (mulatos) y blancos, y hasta la ejecución de Vincent Ogé y Jean Baptiste Chavannes quienes fueron a luchar como voluntarios en la guerra por la Independencia de los Estados-Unidos en 1776⁴⁷. La ejecución de Ogé y Chavannes, fue porque “trataron de organizar un movimiento armado para exigir sus derechos”⁴⁸, al igual que el mulato Lacombe que fue ejecutado en 1790 por haber presentado una demanda en donde exigió la aplicación del principio de los derechos humanos; un documento que fue votado por la asamblea constituyente francesa en 1790 a favor de los derechos civiles y políticos entre todos⁴⁹. Hay que precisar que los esclavos fueron excluidos en las exigencias de los mulatos que reclamaron la igualdad entre las clases⁵⁰.

Tanto el egoísmo de los pequeños blancos que no soportaron la ascensión socio-económica de los mulatos, como la inquietud de los grandes plantadores por sus intereses y las demandas de los mulatos por la igualdad, engendraron conflictos sociales en la Colonia. Uno de ellos fue la guerra civil entre los pequeños blancos y los mulatos a causa de la prosperidad económica de los mulatos. Tal vez esta guerra entre pequeños blancos y mulatos podría ser considerada como uno de los factores que

⁴⁶ *Ibíd.* p. 10.

⁴⁷ Bellegarde Dantés, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁸ Moya Pons et. Al, *op. cit.*, p.10.

⁴⁹ Por un decreto, la Asamblea Nacional Constituyente votó el 8 de marzo de 1790: l'égalité des droits civils et politiques entre toutes les personnes des colonies. (La igualdad de los derechos humanos entre todas las personas de las colonias). Véase: Bellegarde, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁰ *Ibid.* p. 62.

facilitaría el logro de la organización y rebeldía de los esclavos que alcanzaron un crecimiento demográfico impresionante de alrededor de más de medio millón; equivalente cuantitativamente a más del 85% de la población colonial de Saint Domingue⁵¹.

La religión que, al principio, tenía el papel de controlar la economía, evangelizar, cristianizar y someter a los esclavos, ya no alcanzó controlar su egoísmo y cinismo. La imposición de la identidad occidental y ajena al ser negro, con el pretexto de civilizar a los bárbaros, se hacía, día tras día, presente, hasta que por fin los esclavos: “tomaban conciencia de su condición y de las posibilidades que se les abrían de escapar de ella, tal como lo había preconizado el legendario rebelde François Mackandal en 1758.”⁵²

Mackandal fue un negro de Guinea, representó una figura de gran importancia, ya que fue uno de los precursores de las luchas por la libertad o uno de los núcleos de la revolución, por no decir el primero. Vio la esclavitud como algo intolerable, según C.L.R. James: “él fue quien urdió el ambicioso plan de unir a todos los negros y expulsar a los blancos de la Colonia”. Su gran plan o ambición era destruir la civilización blanca de la Colonia; es decir eliminar por completo la esclavitud y liberar a los suyos. Como métodos o estrategias. Usó el envenenamiento, el cimarronaje, el suicidio y también ponerse como poseedor de espíritus invencibles e inmortales para conquistar la conciencia de los esclavos, en varias ocasiones intentó hasta predecir el futuro.

Consideramos que estos medios de oponerse al sistema colonial, como estrategias de terror que utilizaron los esclavos para la conquista de su liberación ante

⁵¹ Moya Pons et. Al, op. cit., p. 10.

⁵² James, C.L.R., op. cit. p. 66.

el colonialismo, tienen mucho que ver con el vudú. Retomar esa conciencia de sus orígenes al ponerse en contacto con los espíritus de los ancestros africanos, era el medio de lucha para salir de la esclavitud o, según nuestro punto de vista, del infierno colonial. Su movimiento temió mucho a los amos que vieron la esclavitud como una necesidad que consolidó la base económica del sistema colonial, sobre todo la colonia de “Saint Domingue”, ya que era la más rentable que el mundo había conocido.⁵³

C.R.L James explica que el suicidio era algo muy común y que la vida de los esclavos no significaba nada. Tal vez la muerte era preferible que vivir en tal situación tan inhumana. Los esclavos “se suicidaron no por sentimientos o cosas personales, sino por despechar a los amos”, ya que para ellos la muerte era no sólo una liberación sino también la mejor forma de retornar o regresar a África.

Saint Domingue, o Haití era para los poderes europeos una maravilla o un paraíso, con una riqueza impresionante que se basaba en la agricultura e industrias de minas; sin embargo, para los esclavos era un infierno. Esperamos no ser tan abusivos al usar este término para referirnos a la situación en la que los esclavos vivían, ya que ser considerados como “muebles u objeto” era el típico calificativo que les merecía según los amos franceses.

El furor y la sed de libertad, de venganza que los esclavos expresaron en la noche de la “Cérémonie du Bois-Caïman”, fueron la demostración para entender que los esclavos no tenían una vida de humanos. En el conjuro, reza u oración de Boukman impulsó la venganza por los abusos y crímenes de los amos. Los gritos de los esclavos expresaron la venganza, Dessalines, el Comandante general en jefe de la guerra de la

⁵³ *Ibíd.*, p. 66.

independencia de Haití exigió a los esclavos: “koupe tèt, boule kay”⁵⁴ cantando lo que en la actualidad es “granaderos del asalto, no hay madre no hay padre”⁵⁵, expresiones que significan: sin piedad, que les motivó jurar de “vivir libre o morir”. Parecería absurdo decir que los negros vivían su infierno dentro del paraíso colonial, pero gracias a este pretexto de mirar hacia los ancestros de África, pudieron más adelante abrir o crear una nueva página histórica de su vida, que daría o concretaría lo inimaginable: el proceso revolucionario del siglo XVIII que encaminaba hacia la Revolución Haitiana en el siglo XIX.

I.3- La Revolución Haitiana, las luchas por la independencia y el inicio del vudú en la ceremonia del Bosque Caimán “Bois-Caimán”

La revuelta de los esclavos, con la idea de salir del infierno colonial, generó, como ya lo hemos mencionado, varias estrategias como el envenenamiento, el suicidio, la rebeldía, “el cimarronaje”, etc.

La Revolución haitiana, digamos, es el resultado del impacto colonial causado por el racismo del catolicismo de los amos, la aplicación del Código Negro que consideró a los esclavos como muebles o cosas del amo, el sistema de creencias de los esclavos en los ancestros africanos y las confusiones internas de la metrópoli francesa, generadas por la Revolución de 1789 a causa de la promoción de igualdad entre las personas. La Revolución francesa tuvo una gran e impresionante repercusión en la vida socio-política y económica de la colonia, ya que las ideas de los derechos humanos, la libertad, la igualdad y la fraternidad que llegaban de la metrópoli francesa, impactaron o

⁵⁴ Cortar cabezas, quemar las chozas o casas.

⁵⁵ Veáse: Dr. Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, Parapsychology Foundation Inc. New York, 1928, pp. 31, 32, 54.

chocaron de manera violenta con las prácticas de la realidad social de “Saint Domingue”.

Los esclavos se organizaron y como no podían reunirse todos, participaron 200 delegados esclavos, alrededor de dos esclavos por plantaciones, en una ceremonia nocturna y secreta denominada: “La cérémonie du Bois- Caimán” que tuvo lugar en la planicie del norte, precisamente en la plantación Lenormand de Mezy, el día 14 de agosto de 1791⁵⁶. Esta ceremonia fue el resultado de las luchas de los cimarrones a través el envenenamiento del legendario Mackandal, también del producto del conocimiento de los espíritus ancestrales que los primeros líderes cimarrones predicaron mediante el genio del vudú. Esto facilitó el contacto entre los esclavos, su pasado y su origen africano.

El jefe sacerdote vudú, Dutty Boukman, con el apoyo de Cecile Fátima, organizó o presidió la ceremonia intentando por encima de todo, concientizar o seguir con el plan de Mackandal, con el objetivo de romper con la esclavitud y liberar a los esclavos de su situación crítica.

La ceremonia del Bosque Caimán tenía como base fundamental despertar la conciencia de los esclavos mediante un ritual vudú que les facilitó acercarse a los espíritus ancestrales para romper con el sistema esclavista occidental y nos parece muy apropiado, el hecho de que C.R.L. James considera el vudú como “herramienta de la conspiración” en la cual mencionó la existencia de dos divinidades: “una blanca que incita el crimen y una negra que inspira la bondad”. Boukman afirmó, de manera clara, la superioridad de la divinidad negra o del dios negro que ordena la venganza. Ahí

⁵⁶ Bellegarde, op. Cit., pp. 63-65.

juraron, los esclavos incluyendo Toussaint, Dessalines, Petion, Biassou, entre otros, exterminar a los blancos junto con el sistema de la esclavitud. Y para una reafirmación tangible, agarraron a un cerdo negro como rescate, lo mataron y todos bebieron la sangre del animal como signo de invencibilidad. Esta demostración simbólica de tomar la sangre como signo de invulnerabilidad fue lo que detonó y causó más tarde una guerra violenta entre esclavos, mulatos y blancos, donde Toussaint Louverture se convirtió en el amo de la isla, como “General del ejército indígena” como lo habían llamado.

En 1799, Toussaint se enfrentó con los mulatos y ganó la batalla que causó el exilio de varios. Llegó a reorganizar socio-económico y políticamente la isla, lo que daría una nueva élite de negros y mulatos como propietarios⁵⁷.

En 1801 Toussaint redactó la primera constitución de la isla de Saint Domingue, en la cual plasmó la autonomía de la colonia y no la independencia; sin embargo, con la idea de que la esclavitud se quedará abolida, reconociendo a todos como ciudadanos franceses independientemente de su color de piel, aunque como según C.L.R. James, “concentraba todo el poder en sus propias manos”⁵⁸.

La constitución prohibía también toda práctica sociocultural del vudú. Toussaint sabía muy bien que las ceremonias del vudú fueron un medio o una estrategia de rebelión en contra el sistema colonial, por lo tanto cualquier ceremonia que tiene que ver con el vudú siempre se organiza para planear una revuelta; no siempre tiene un fin

⁵⁷ James, C.R.L., op. Cit., p. 246.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 246.

puramente religioso-cultural. Además en esta constitución se notaba la Iglesia Católica como subordinada al estado⁵⁹.

Según nuestro punto de vista, teniendo en cuenta el contexto de la época, aunque la constitución de Toussaint prohibió cualquier práctica sociocultural vuduista, no vamos, a considerarlo, categóricamente, como un error, ya que su estrategia no era romper con la metrópoli francesa, sino dar a la Colonia su autonomía y un poder de gobernarse. A lo que podemos deducir, no cabe duda que fue una de las causas de su caída, ya que la constitución tenía un carácter despótico, por la imitación del modelo del Occidente.

Esta situación de dotar a Saint Domingue de una autonomía, causó muchos conflictos en la Colonia. Y ¿qué hacía la metrópoli francesa frente a tal situación? Pues para recuperar la seguridad en la colonia y proteger sus intereses económicos, Francia envió comisarios: Roume, Mirbeck, Saint-Leger, Sonthonax, Polverel y Ailhaud para restablecer el orden, ya que la situación social de Saint Domingue era pésima por las guerras en contra España, Inglaterra, Francia.

En el periodo de 1802 y 1803, Napoleón Bonaparte envió una expedición de alrededor de 60,000 hombres a la isla, encabezada por su cuñado, el general Leclerc, esposo de su hermana Pauline Bonaparte, con la intención de recuperar la Colonia, pero la expedición fracasó por la resistencia tan fuerte y motivada por los esclavos negros que vencieron brutalmente a las tropas francesas de Leclerc y de Rochambeau.

⁵⁹ Véase: La Constitution de 1801 promulguée le 8 juillet 1801 par le Gouverneur-General Toussaint Louverture. Publicado por Le petit samedi soir. <http://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1801.htm>. Revisado el 22/11/2016.

Los esclavos, además de la expedición francesa, derrotaron también a otras expediciones: británicas y españolas⁶⁰.

En realidad, Toussaint no aspiró a independizar Saint Domingue, quería más bien abolir la esclavitud y transformar la Colonia de Saint Domingue en un ambiente de libertad e igualdad entre los hombres, tanto blancos, mulatos como negros. Una aspiración que causó no sólo, conflictos sino que también le trajo muchos enemigos, tanto por parte de la metrópoli como por parte de los grandes plantadores blancos que administraron la potencial de la economía colonial, viendo que sus intereses personales estaban amenazados.

A pesar de su inteligencia por lograr la organización socio-económica y política, en 1802, Toussaint Louverture cayó en una trampa, lo encarcelaron y lo llevaron a Francia donde murió a Fort de Joux⁶¹, en abril de 1803. Aunque no hizo la Revolución pero representa una figura legendaria en los movimientos de los esclavos ya que, sus estrategia, sus tácticas sirvieron a los sucesores líderes para lograr la independencia de Haití en 1804.

Tras la caída de Toussaint, sus sucesores: Dessalines, Petion, Christophe y otros más pasaron a la acción. Sin piedad, masacraron a los amos blancos y quemaron sus plantaciones y bienes como ya lo habían planteado en los discursos de Mackandal en 1758 y en los conjuros de Boukman en la ceremonia del Bois-Caimán en 1791. La revolución duró 12 años de luchas y a finales de 1803, el 18 de noviembre en Vertieres,

⁶⁰ James, Cyril Lionel Robert, op. cit., p.35.

⁶¹ Fort de Joux o castillo de Joux es un castillo, convertido en una fortaleza, situada en La Cluse-et-Mijoux, en el departamento de Doubs, en las montañas de la Jura de Francia. Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Fort_de_Joux. Revisado el 25/03/2017.

conquistaron la independencia que, Jean Jacques Dessalines, proclamó el primero de enero de 1804 como la primera república negra a nivel mundial y retomaron, en honor a los indígenas, el antiguo nombre de los Taínos: “Ayiti”, pero con la grafía del francés “Haití”⁶².

Esta guerra se conoce en Haití como “la bataille de Vertieres”, ya que es donde el ejército francés pagó el precio de su discriminación. Fue la última fase de la guerra de independencia entre el ejército francés y el indígena de los ex-esclavos. La guerra terminó el 18 de noviembre de 1803; y finalmente, el 1 de enero de 1804 proclamaron la independencia de Haití. Dessalines tomaba el poder como el primer emperador del nuevo Estado. Gobernó con una mano de hierro, rechazó sin reserva la cultura vudú y la pena de muerte se aplicó a los que practicaron rituales vuduistas, ya que sabía que el vudú era una estrategia política que generó el espíritu de venganza y de libertad porque el dios negro es bueno y reclamó venganza o justicia a favor de los negros⁶³.

La política agraria de Dessalines le causó más odio por parte de los demás líderes que no tardaron en asesinarlo el 5 de octubre de 1806, lo que engendró la división del nuevo Estado en dos Repúblicas el Norte bajo el gobierno de Christophe y el sur y el oeste con Petion.

Las luchas por la reconquista de la antigua Colonia de Saint Domingue fueron, en algún sentido, un factor fundamental en los conflictos de poder en Haití, después de su independencia en 1804, hasta la división del nuevo Estado, con los gobiernos de Petion y de Christophe como lo acabamos de mencionar.

⁶² Bellegarde, op. cit., pp. 93-96.

⁶³ Dr. Price-Mars Jean, op. cit., pp.54. (véase la oración de Boukman donde expresó que el dios de los blancos comanda crimen y el de los negros es bueno y solicita venganza (...) etc.

Sin embargo, cuando analizamos las condiciones sociales e inhumanas de los esclavos desde su deportación o salida masiva de África hasta su llegada en el Nuevo mundo “América”, los tratos de los comerciantes de esclavos al considerarlos como mercancía o propiedad sin derecho, los latigazos, y sin mencionar la discriminación y tantas penas o castigos que se les han aplicado, tenemos muchas razones de repensar el vudú fuera del contexto imperialista religioso católico. Porque un pueblo que ha sufrido marginación, no necesita fuerzas espirituales diabólicas o satánicas para salir de su opresión, más bien se refugia en este caso en el vudú como un pretexto para poderse organizar y concientizar a la población de esclavos para planear una alternativa que los empodera para salir del infierno colonial.

En su caso, los esclavos tenían como recursos la fe en los espíritus ancestrales que también fue una fuente de inspiración que les recordaron sus orígenes e identidades o, más bien, la cultura del vudú que veneraba y hasta en la actualidad, toda una filosofía contra el sistema esclavista y opresivo de los colonialistas de los siglos pasados; son detalles que vamos a desarrollar con más claridad en los siguientes capítulos de este trabajo de investigación, donde abordaremos el tema del vudú desde su origen hasta su aporte como construcción social en la configuración de la identidad de los haitianos en la actualidad. A final de cuentas, el vudú contiene un componente liberador y revolucionario desde su origen y sus primeras etapas históricas dentro del sistema esclavista.

Capítulo II: El Origen del vudismo haitiano como antecedente de la construcción social de identidad nacional de Haití

En este capítulo, a diferencia del anterior, se aborda el origen del sistema simbólico y religioso del vudú, tratando de buscar sus significaciones y su contexto socio-histórico, para, finalmente, demostrar su papel fundamental en la construcción social de identidad nacional, cultural y religiosa de la nación haitiana en nuestros días.

II.1.- El origen y significado del vudismo haitiano⁶⁴

Para empezar, Melville Herskovits y Janheinz Jahn afirman que el vudú es de origen africano, del Reino de Dahomey en el África occidental, lugar de procedencia de gran parte de los ancestros de la actual nación haitiana y según los autores, la palabra vudú significa “genio, espíritu protector”⁶⁵.

Alfred Metraux, por su parte, define el vudú como “un ensemble de croyances et de rites d'origine africaine qui, étroitement mêlés à des pratiques catholiques, constituent la religion de la plus grande partie de la paysannerie et du prolétariat urbain de la République noire d'Haïti”⁶⁶.

⁶⁴ El concepto vudismo se refiere en nuestro trabajo a una doctrina filosófica, política, religiosa y cultural de los que creen en un espíritu o genio protector o de los que practican rituales vudú. Es también una comunidad epistémica de conocimientos que trae toda una concepción filosófica y cosmogónica acerca del ser humano, su relación con la naturaleza y un supuesto destino espiritual que le esperaría después de la muerte. A demás, el vudismo es el fundamento que permite a los afro-haitianos de la época colonial recuperar su dignidad como humano.

⁶⁵ Georges, Coachy, *Culto vudú y brujería en Haití*, SEP, México 1982, pp.23-28.

⁶⁶ En su definición, Metraux describe el vudú como: un conjunto de creencias y ritos estrechamente mezclados con prácticas católicas, que constituyen el fundamento del vudú como la religión de la mayoría del campesinado y del proletariado urbano de la República negra de Haití. Veáse: Alfred, Metraux, *Le vaudou haitien*, Gallimard, Francia, 1958, p.12.

Tocar el tema del vuduiso haitiano implica una detallada descripción de su origen africano que es pertinente para entender su estrategia político-filosófica y el peso que tiene en la vida actual del pueblo de Haití. De hecho, las prácticas socioculturales del vudú que los esclavos afro-descendientes recuperaron en la Colonia de Saint Domingue como un sistema simbólico de sobrevivencia, eran el resultado de todo un proceso de migración que se desarrolló durante varios siglos en toda África, incluso antes de la expansión colonial entre los siglos XV y XVI por la conquista de nuevas colonias para el sostenimiento del sistema sociopolítico y económico de las potencias occidentales de la época.

Todas las prácticas socioculturales de los esclavos, en el seno de la Colonia, provocaron en los plantadores, incertidumbres y choques violentos, ya que según ellos, el vudú representaría un peligro para el sistema colonial y, por lo tanto, no era favorable permitirlo dentro de la colonia. Sin embargo, la forma de evitar conflictos era prohibir todo tipo de actividades que se relacionaran con el culto del vudú imponiendo penas o castigos severos a cualquier practicante.

La dominación del catolicismo jugaría un papel preponderante en la transformación estructural del vudú, mediante lo que se considera como un tipo de sincretismo religioso, este se consolida en el vudú como una estrategia política que le permite resistir ante la asimilación total del catolicismo occidental.

Para no precipitar y seguir paulatinamente con la estructura de nuestro trabajo, dejamos esta idea que más adelante y, poco a poco, se va desarrollando en otros puntos.

Comprender el proceso de las prácticas del vudú y su durabilidad hasta la actualidad; requiere darse cuenta de que el vudú es la conciencia, el alma y la esencia de la nación haitiana. La fe se sustenta en los espíritus de los antepasados, a pesar de su cruce o mezcla con el catolicismo. Un ritual vudú sigue sosteniendo la idea de espíritus ancestrales, en cada práctica y rituales socioculturales, como fuente de protección. Surgió en la Colonia de “Saint Domingue” desde hace siglos y milenios en el continente de origen “África”.

Aunque África era un continente vulnerable que facilitó la entrada libre a los traficantes europeos debido a las relaciones comerciales establecidas con los pueblos mediterráneos⁶⁷, esto no impidió a los nativos y practicantes de la cultura vudú conservar sus rituales y sus costumbres que ya llevaron siglos antes de la conquista de África por las potencias europeas. Sin embargo, este choque les permitió transformar sus ritos en un medio de resistencia frente a las culturas ajenas del sistema religioso y político del catolicismo en la Edad Media (siglo XV), y también poder luchar contra el comercio o la cacería de esclavos. El comercio de esclavos del que hablamos, o queremos abordar aquí, se estableció en África por los occidentales en el siglo XVI, aunque la esclavitud en África tuvo lugar mucho antes del siglo XV mediante el pretexto de las relaciones comerciales que obligaría al establecimiento de factorías en la costa occidental de África. Como afirma Cheikn, es:

En el siglo XV, cuando los primeros marinos y comerciantes portugueses, holandeses, ingleses, franceses, daneses, o alemanes (como los mercaderes de

⁶⁷ Price-Mars, Jean, op.cit., p. 89.

Brandeburgo), comenzaron a establecer factorías en la costa occidental de África⁶⁸.

Se puede ver el interés de los comerciantes y marineros de las potencias europeas en la conquista de África, hasta llegaron a establecer un sistema de comercio muy complejo, no solo para la explotación de las riquezas o recursos naturales de África, sino también en la compra, venta y cacería de los negros como esclavos para trabajar en las nuevas colonias, sin duda es lo que explica la presencia de los negros y su cultura en las colonias europeas.

Antes de profundizar más en el estudio del “vudismo haitiano”, tanto su origen como su significación, queremos hacer un breve análisis etnográfico de África occidental, principalmente el “Reino de Dahomey” para aclarar esos puntos fundamentales sobre la problemática del porqué el vudú se asocia a los haitianos y se vuelve parte de su vida cotidiana.

En el Reino de Dahomey, que es actualmente la zona de Benín era una potencia ya que, según Jean Price-Mars, Dahomey poseía “una constitución política y social estrechamente jerarquizada con las cuatro clases sociales” es decir: “la nobleza, los altos funcionarios, el pueblo y los esclavos”; esto confirma que la cuna del vudú no era cualquier zona, más bien, era un gran reino de organización social estructurada desde cualquier percepción lógica acerca de la definición del concepto de civilización.

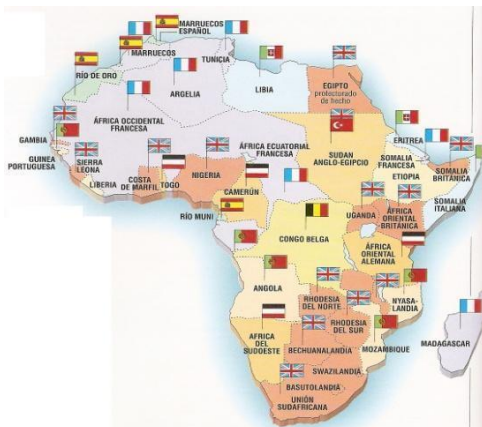
⁶⁸ Cheikh Anta Diop, *Naciones negras y culturas, de la antigüedad negro-egipcia a los problemas culturales del África negra de hoy*, Bellaterra, Barcelona, 2012, p. 72. (Brandeburgo es una región histórica de Alemania que se sitúa entre el Elba y Oder).

A pesar de la potencia que era Dahomey, no impidió que los traficantes europeos saquearan África, desde el norte hacia el sur, el este y hasta el oeste del continente y despojando a los nativos africanos no solo de sus recursos naturales, también de sus propias identidades culturales porque la potencia comercial de la época tenía una importante influencia sobre la economía entonces no es sin razón la creación del comercio de hombre como esclavos. Fue un choque muy duro para la población negra y la cultura del vudú. A pesar de que, según C.R.L., James, África central “en el siglo XVI era un territorio pacífico y felizmente civilizado”⁶⁹, no llegaron a hacer frente a la imposición colonial de Europa o dicho de otro modo, al establecimiento del comercio de esclavos.

Para una orientación geográfica, presentamos dos figuras. En la figura tres se especifica el reparto colonial de África entre las diversas potencias europeas para frenar eventuales conflictos entre las potencias europeas a causa de los intereses económicos en juego. Este reparto se hizo en 1885 cuando Bismarck convocó mediante la conferencia internacional de Berlín para definir sobre el reparto de África. Y la figura cuatro muestra, mediante la bandera de cada potencia, la pertenencia de cada potencia de Europa por zona; es decir: Francia, Alemania, Portugal, Inglaterra, España entre otras. Como afirma Ki-zerbo Joseph, desde el XII hasta XIX, fueron épocas de explotación y esclavitud para los africanos y, al mismo tiempo, de beneficios y dominios para los europeos, ya que ellos llegaron a explotar y los africanos fueron víctimas de una explotación y dominación⁷⁰.

⁶⁹ James, Cyril Lionel Robert, op. cit., p. 23.

⁷⁰ Ki-Zerbo Joseph, *Historia del África negra: De los orígenes al siglo XIX*, Alianza, Madrid: 1979.



Figs. 3 y 4 Mapa del continente africano⁷¹.

El Reino de Dahomey, se refiere también a la cuna del esclavismo, además de su reconocimiento como la cuna de la civilización de África negra por su larga dinastía, su estructura sociopolítica e incluso el cuerpo de ejército de mujeres guerreras que tenía (Amazona).

El Reino se ubicó en el África occidental, su forma de gobierno fue monárquico. Y como religión practicaban el vudú. Actualmente, en el África occidental, se encuentran 16 países como por ejemplo: Benín, Togo, Burkina Faso, Níger, Nigeria, Mali, Guinea entre otros. Este Reino era la unidad de los pueblos “Fon”; es decir, de los pueblos de Dahomey y de Porto-Novo que es la actual capital de Benín.

Este Reino surgió en el siglo XVII, alrededor de 1600 D.C, por un grupo de autodefensa con rasgos étnicos de los “Adja”, ya que tenían que enfrentarse a frecuentes invasiones y cacerías de esclavos generado por el comercio de hombres entre los traficantes europeos y gobernantes de África⁷².

⁷¹ Mapa retomado de la página web: <https://www.google.com.mx/África/occidental>.

⁷² Recurso tomado en una investigación de la Parroquia de la Misión Interdiocesana en Fo Bouré, Benín, en el año 2011, en la pág. web: <https://foboure.wordpress.com/Benín>.



Fig. 5. Mapa de ubicación de Benín en el continente africano

En esa investigación que realizó la parroquia de la “Misión interdiocesana de Fô-Bouré” en el año 2011 sobre el Benín, afirma que en la zona del actual Benín, varios pueblos cohabitaron, de los cuales se encontraron: el pueblo de Dahomey, de los Adja, entre otros; y muchos de estos pueblos provenían de Nigeria, Níger, Burkina-Faso, Guinea entre otras partes de África.

La diversidad sociocultural y los recursos tanto naturales como humanos, fueron la causa de motivación de las potencias occidentales a lanzar su mirada hacia el continente africano bajo el pretexto de, como afirma Ki-Zerbo: “relaciones comerciales” que desembarcaría hacia “la trata de los esclavos, como principal elemento de relación entre Europa y África”⁷³, sin embargo es sabido que toda conquista tiene como meta la explotación y el despojo del otro.

⁷³ Ki-Zerbo Joseph, op. cit., p.50.

En el siglo XVII, el comercio de esclavos era controlado por los ingleses, daneses, portugueses y algunos franceses. Sin embargo, los primeros europeos que exploraron a las costas de Benín eran los portugueses⁷⁴.

Según Georges Coachy, quien retoma la explicación de Moreau de Saint-Mery, afirma que: “En esas condiciones, los brujos no faltarían. Según Moreau, ciertos reyezuelos de la costa de África que les tenían gran miedo a los hechiceros, los capturaban gustosamente y los vendían a los traficantes”⁷⁵.

Y podemos ver cómo la práctica del comercio de esclavos negros de los siglos pasados, que se extendió en África, se consolidó, por un lado, mediante el miedo que los reyezuelos⁷⁶ africanos tenían, en palabras del occidente, a los hechiceros o brujos; y como el culto del vudú era un ritual común en el África occidental, con una cosmovisión muy distinta al pensamiento religioso-occidental, entonces tuvieron ese discurso apropiado, con prejuicio, para clasificarlo de brujería o hechicería. Un pretexto que facilitó la captura de los practicantes sorprendidos para venderlos como esclavos a los traficantes europeos⁷⁷ y, por otro lado, la presión de los traficantes europeos a los “reyezuelos africanos” a suministrar esclavos, eso quiere decir que, si no suministraban esclavos a los traficantes, hasta ellos y sus familiares serían capturados y vendidos como esclavos⁷⁸. En este caso, queremos presentar el ejemplo del padre de Toussaint

⁷⁴ Carr, Archie, *La tierra y la fauna de África*, México, 1981, p. 18.

⁷⁵ Georges Coachy Lucien, op. cit., p. 95.

⁷⁶ Reyezuelo, un término moderno para referirse a los gobernantes africanos encontrado en la obra de (Georges Coachy Lucien, op. cit., p. 95) y (James, C.L.R., op. cit.

⁷⁷ Georges Coachy Lucien, op. cit., p. 95.

⁷⁸ James, Cyril Lionel Robert, op. cit., p.23.

que era hijo de un reyezuelo o gobernante africano: “fue capturado en una guerra y vendido como esclavo”⁷⁹.

Ahora bien, podemos darnos cuenta de la importancia de las prácticas socioculturales africanas o del culto vudú desde su origen en la protección del ser negro, frente a la invasión europea y el establecimiento del comercio de esclavos. Vemos cómo, a pesar de los conflictos y confrontaciones en África y la larga trayectoria del vudú hacia América, ha sido un recurso de sobrevivencia, de defensa y de resistencia no solo para los nativos africanos, también para los afro-haitianos que lo recuperaron para protegerse contra la esclavitud y exterminar al sistema colonial.

Históricamente, las costas de Benín fueron habitadas por la migración de los pueblos Adja alrededor de los años 1,000 D.C. En 1600, se emigraron y se establecieron desde la ciudad de Tado hasta en Allada, mezclándose con los pueblos de Fon para, finalmente, fundar el reino de Dahomey; un reino que perduró hasta el siglo XIX. Entonces, es a partir de esta migración de los pueblos Adja y Fon, que la cultura vudú llegó a los nuevos pueblos de Dahomey ya que, en Dahomey la idea de un sistema religioso o de creencias era primordial para el ser humano⁸⁰.

Los pueblos “Fon” de Dahomey perduraron alrededor de 200 años, bajo la misma dinastía y un sistema de creencias centrado en el culto dedicado a los antepasados, tal es la base que consolida las creencias de los vuduistas⁸¹.

⁷⁹ El padre de Toussaint Louverture era: “hijo de un reyezuelo africano, fue capturado en una guerra y vendido como esclavo”. (Ibíd. p.34).

⁸⁰ Fuente: retomado de la investigación realizada por la Parroquia de la Misión Interdiocesana en Fo Bouré Benín, 2011. Véase: <https://foboure.wordpress.com//Benín>.

⁸¹ Ibidem.

La idea del espíritu protector de los antepasados en el culto vudú, permitió a los nativos africanos enfrentarse contra varios ataques para combatir las cacerías de esclavos o, más bien, la invasión de las potencias europeas. Esto nos ayuda a entender de dónde viene la valentía y el heroísmo de los afro-haitianos en la lucha por la abolición de la esclavitud a Saint Domingue (Haití), y la relación con el vudú al mirarlo como “genio y espíritu protector”. Esto explica el significado del vudú en la ceremonia del “Bois-Caïman”, cuando el líder y sacerdote Boukman retomó la misma idea del espíritu protector de los ancestros como la motivación del pueblo negro marginado durante más de tres siglos como “zombi” (un término polisémico que se usa en Haití para referirse a un muerto viviente o al alma de las personas; zombi se traduce también como un individuo que no posee la capacidad de defenderse).

Para no anticipar y poder fundamentar nuestro objeto de estudio con una base de investigación sostenible, terminamos este punto retomando que el vudú, por su origen, es el factor o antecedente que ayudó a los esclavos negros a recuperar o reconstruir su identidad mediante esa memoria socio-histórica, recordándoles su pasado, y sus ancestros como protectores, repensar su futuro viendo la cultura vudú o los rituales de los ancestros como:

Herramienta de la conspiración. A pesar de todas las prohibiciones, los esclavos recorrían largos trayectos para cantar, bailar, practicar los ritos, conservar; y ahora desde que se había iniciado la revolución, para conocer las noticias políticas y elaborar sus planes.⁸²

⁸² James, C.L.R., op. cit., p. 91.

En ese sentido, el vudú como “genio, espíritu protector”, llegó a ser la herramienta o la estrategia perfecta, con un carácter sociopolítico, que facilitó la concienciación del pueblo negro marginado a recuperar su dignidad humana.

Más adelante veremos la importancia de este sistema de creencia (vudú) y su papel en la liberación de los esclavos en la colonia de “Saint Domingue”.

II.2.- El papel del vudú en la ceremonia del Bois-Caïman (ceremonia del Bosque Caimán).

Entender el papel del vudú en la ceremonia del “Bois-Caimán” requiere analizar este proceso religioso-cultural y político no solo como la esencia que dio luz al surgimiento de la revolución anticolonialista de “Saint Domingue” (Haití), a finales del siglo XVIII y principio del XIX, sino también como una filosofía, una estrategia de concienciación y de motivación por la abolición del sistema esclavista.

La Ceremonia del “Bois-Caïman” fue la asamblea secreta organizada por los esclavos haitianos, el 14 agosto de 1791, para planear y motivar la revolución de Haití en 1804. y mediante la cual, los esclavos realizaron una actividad sociocultural y religiosa que les permitió compartir experiencias y planear su destino.

El acto de retomar las prácticas culturales del vudú en la ceremonia del “Bois-Caïman” y considerar a los antepasados africanos como espíritus protectores en el vudú, generó otra cosmovisión que facilitó la idea de reconstruir, crear y luchar por un nuevo destino, una nueva filosofía por el bienestar del ser negro en la Colonia, y esta filosofía o estrategia fue el factor que dio el primer paso hacia la construcción de una nueva identidad a los negros del nuevo mundo; “el mundo caribeño”, ya no como

esclavos, sino como afro-caribeños o afro-haitianos a pesar de la asimilación del catolicismo.

En la colonia de “Saint Domingue”, el racismo y la discriminación racial fueron el estándar y servía como el honor de esta sociedad marcada por la superioridad de la raza blanca. Los mulatos o “sang-mêlé”, que tenían ciertos derechos o prestigios, fueron limitados y considerados como una ofensa a la raza pura; es decir, la blanca. Sin embargo, sobre su origen africano como afirma Bellegarde: “il fallait garder soigneusement le silence (...). L'appellation de sang-mêlé constituait la plus grave injure qu'on pût faire à un blanc ou à un homme se prétendant de race pure”⁸³. Para los mulatos, era una cuestión de guardar silencio acerca de su origen o su rasgo africano ya que, el “sang-mêlé” (mulatos) constituyó, en la época colonial, un grave insulto para un blanco o un hombre de la raza pura según la concepción occidental.

Al negro que, automáticamente para referirse al esclavo, se le consideraba como si fuera un caballo, privado de todo tipo de derecho; a pesar de su importancia en la explotación del sistema económico colonial. Sin embargo, lo veían como la propiedad de los amos; es decir, los amos tenían sobre ellos todo tipo de derechos, como castigarlos, y hasta quitarles la vida si llegaban a rebelarse contra el sistema esclavista. Los atribuyeron la misma función de uso que los animales u objetos, ya que fueron destinados a trabajar bajo condiciones inhumanas, por el beneficio del colono o amo francés. Tanto el maltrato como la discriminación, el racismo o el prejuicio de color, contribuyeron en el proceso de reivindicación de los esclavos negros. Estos aspectos generaron un peso mayor en ellos “los esclavos” para recurrir a los antepasados

⁸³ Bellegarde Dantés, op. cit., p.39.

africanos ya que, el vudú fue la única vía de resistencia o de sobrevivencia. Según Goerges Coachy, es: “un elemento de resistencia”⁸⁴, frente a la opresión colonial.

La crueldad de los colonos o más bien, el infierno colonial, engendró dentro de los esclavos varios movimientos como el envenenamiento y el cimarronaje mediante los cuales, los esclavos encontraron forma y maneras de recuperar su origen africano a través sus rituales del vudú que Mackandal promovió hacia 1757⁸⁵ que, más adelante, tuvo mucha influencia e impacto en el despertar de los esclavos en la ceremonia del “Bois-Caïman” de 1791 para la revuelta de su liberación.

Despertar la conciencia colectiva de los esclavos marginados o zombificados por la influencia trágica del colonialismo, era uno de los objetivos eminentes que el vudú alcanzó en la ceremonia del “Bois-Caïman”, mediante la voz del sacerdote Boukman, la demostración simbólica de la sacerdotisa Cecile Fátima con la sangre del puerco negro como el estereotipo del rescate. Podemos, a partir de este movimiento socio-religioso y político, rescatar su gran papel de catalizador, de concienciación en la revuelta por la liberación de los negros. Para sustentar nuestro análisis veremos lo que afirman otros autores al respecto.

Bellegarde explica que la convicción de Mackandal era exterminar a los blancos y transformar la Colonia de Saint Domingue en un reino independiente para los suyos (los esclavos negros)⁸⁶. Esta determinación continuó su papel hasta en la planeación de la revuelta de los esclavos en 1791. Por ello, Boukman logró ganar su confianza y

⁸⁴ Georges coachy Lucien, op. cit., p. 24

⁸⁵ Bellegarde Dantés, op. cit., p. 58.

⁸⁶ *Ibíd.* p. 59

convencerlos para tomar conciencia de su pasado en África, ya no como el negro colonizado o esclavizado, sino como hombres iguales aún más fuertes que los esclavistas europeos. Para los esclavos, el exterminio del sistema colonial fue la única puerta o esperanza de liberación.

El impulso del sentimiento vuduista, sustentado por un tipo de creencias en los antepasados africanos, permitió al pueblo negro encontrar en su culto o su ritual, un medio, una filosofía, una estrategia política bajo un discurso o pretexto religioso-cultural: reivindicar sus derechos en la realización de la primera Revolución antiesclavista del mundo. Tomando su destino en sus manos. Bellegarde afirma esta estrategia como una *asociación política* o un tipo de “carbonarisme noir”⁸⁷, “carbonarismo negro”, teniendo como motivo fundamental el exterminio de los blancos y la liberación de los esclavos negros de “Saint Domingue”.

Para Jean Eddy Saint Paul, el papel del vudú en la realización de la independencia era: “la concienciación de las masas serviles de Saint Domingue”, que desde nuestro punto de vista, es el factor o elemento que facilitó la descolonización de la isla de Saint Domingue en el siglo XIX.

Y para Georges Coachy, el papel del vudú era: “motivar a la liberación de los esclavos o liberar al hombre de la explotación y restituir su dignidad”⁸⁸.

⁸⁷ Ibid. p. 59. “El carbonarismo es un movimiento político surgió en Italia en el siglo XIX, afín a la masonería, nacido como secta o sociedad secreta con fines revolucionarios. Y Bellegarde lo retoma para referirse a la ceremonia del Bois-Caïman ya que comparten la misma filosofía, estrategia o motivo, es decir impulsar la revolución, en el caso del vudú, la liberación de los negros de Saint Domingue”.

⁸⁸ Georges Coachy, Lucien, op. cit., pp. 19, 20.

Tanto para Jean-Eddy Como Goerges Coachy y otros autores, el vudú tenía un papel fundamental para la población afrocaribeño; el de aportar la motivación y despertar la conciencia de los esclavos para salir del infierno colonial y a romper con el sistema esclavista del Occidente.

El análisis de este apartado demuestra el papel del vudú en la Ceremonia del “Bois-Caïman”. Mediante la opinión de varios autores, rescatamos que el objetivo fundamental de la junta de los esclavos tenía un carácter más político que religioso y cultural, ya que fue una estrategia de concienciación que impulsó los esclavos a rebelarse contra el sistema colonial. Por lo tanto su verdadero papel fue motivarlos a tomar conciencia de su situación crítica, tomar en sus manos su destino y optar por la única esperanza del pueblo; para salir del sistema esclavista. Sin embargo el vudú, se usaba como el catalizador o lo que, en la ceremonia del “Bois-Caïman”, abrió la puerta de la liberación hacia la independencia de Haití en 1804; tal fue el papel o el motivo fundamental del vudú en la ceremonia del Bois-Caimán, por la liberación de los afrodescendientes de Saint Domingue, que tanto Mackandal como Boukman predicaron.

Para sustentar nuestro trabajo consideramos importante poner la oración de motivación y de concienciación de Boukman, pronunciada mediante estas palabras:

Bon Dieu qui fait soleil, qui clairé nous en haut, qui soulvé la mer, qui fait l'orage gronder, Bon Dieu la z'autres tendez, caché dans son nuage. Et la li gardé nous. Li vouai tout ça blancs fait. Bon Dieu mandé crime, et pas nous vlé bienfaits, mais Dieu la qui si bon ordonnez nous vengeance. Li va conduit-nous. Li baille

nous assistance. Jetez portraits Dieu blanc qui soif d'leau dans yeux nous coutez la liberté qui nan cœur à nous tous⁸⁹.

Así vemos cómo Boukman impulsó el sentimiento de venganza y libertad en la mente de los esclavos de "Saint Domingue" como la vía única para romper con el sistema del esclavismo.

II.3.- El sincretismo religioso como una estrategia de resistencia en el contexto socio-histórico del vudú.

El vudú ha sido y sigue siendo hasta la actualidad una estrategia política de resistencia a la asimilación católica con una raíz cultural africana, pero que en el transcurso de la historia mezcló diferentes tradiciones generando un sistema particular.

El vudú, través del sincretismo, resistió a varios conflictos sociales, y la estigmatización de la evangelización del colonialismo, para recuperar la dignidad del hombre negro. Mientras que para los colonizadores el sincretismo era para erradicar al vudú dentro de la Colonia, los esclavos lo transformaron en un elemento de resistencia o una estrategia política aceptando lo católico para salir y planear, mediante sus actividades culturales, la revuelta de 1791.

La barrera impuesta por el colonialismo católico del occidente fue la cristianización o el bautismo de los bárbaros sin civilización o brujos, (según la concepción occidentalista), con el objetivo de erradicar o eliminar esas prácticas culturales de la mente y de la cultura de los afro-haitianos y sus descendientes. Desde nuestro punto de

⁸⁹ El buen Dios que ha hecho el sol, que nos alumbrá desde arriba, que levanta el mar, que hace el relámpago, el Buen dios está y escucha, se esconde en las nubes viendo todos los maltratos de los esclavos, este dios pide crimen mientras el dios negro solicita paz pero ese dios es tan bueno nos ordena venganza, nos cuidará, nos asistirá. Quiebren la imagen del dios de los blancos, sediento de nuestras lágrimas, escuchen la libertad que está en nuestro corazón. Esta oración presenta la existencia de dos dioses uno blanco y otro negro. Véase: Dr. Price-Mars, Jean, op. cit., p.54.

vista, para los esclavos aceptar el bautismo o la cristianización no significaba renunciar a sus espíritus ancestrales sino cambiar su estrategia de salida; lo anotamos en la ceremonia de Bois-Caimán, donde iban a hacer una comparación de dos divinidades: la de los blancos y la de ellos, esto facilitó la mejor manera de concienciación y de motivación para romper con el esclavismo occidental.

Ahora bien, esta práctica o mezcla de varios rasgos religiosos se conoce como el “sincretismo religioso y cultural”; y se define como la fusión o mezcla de distintas religiones, teorías filosóficas, concepciones del mundo, orientaciones de valor y cultos⁹⁰ o también es la mezcla de diferentes religiones o tradiciones religiosas o absorción de elementos foráneos en una religión determinada⁹¹. En el caso de las colonias americanas, era una cuestión de poder, ya que los colonizados o esclavos fueron obligados a aceptar el catolicismo como suyo.

De hecho, la trayectoria migratoria, los conflictos violentos y confrontaciones de los pueblos de África negra para resistir a la invasión occidental, han transformado la cultura vudú, no solo como un tipo de esponja que absorbe todos los rasgos culturales ajenos, sin importar los impactos que podrían ocasionar o generar siglos después, sino también en una estrategia de resistencia frente al sistema colonial del occidente.

Sin embargo, esta estrategia de resistencia o, dicho de otro modo, el “sincretismo religioso” o “mezcolanza de ritos y creencias”, fortaleció la adaptación del vudú ante cualquier civilización y circunstancia, tanto política como socio-religiosa, ya que encontramos en el vudú varios santos católicos que le dan otro giro religioso; es decir,

⁹⁰ Karl-Heinz Hillmann, *Diccionario enciclopédico de sociología*, Herder, Barcelona, 2001

⁹¹ Diccionario Espasa, *Religión y creencias*, Espasa, Madrid, 1999.

otro ritual que implementa las ceremonias del vudú haitiano. Hoy en día, el contexto socio-histórico del vudú permite verlo con una actitud mental mucho más objetiva, eso quiere decir analizarlo como el resultado de múltiples manifestaciones religiosas, míticas, culturales, políticas, socioeconómicas o también como el producto de un proceso histórico muy complejo que empezó en el continente africano durante varios siglos y con la expansión de la conquista occidental se aterrizó en el mundo caribeño.

Su trayectoria hacia América confirma que, a pesar del sometimiento y la dominación occidental, el sincretismo religioso, o la asimilación del vudú por otras culturas, religiones o civilizaciones, ha sido siempre la mejor estrategia que favoreció su perdurabilidad hasta nuestros días, una estrategia que se nota en todos los campos: social, político, cultural y religioso.

Compartimos la idea de Georges Coachy en la página 25 de su libro ya mencionado, donde explica que el vudú, al abrirse a las influencias culturales ajenas, como las del catolicismo occidental, se dio la posibilidad de enriquecerse como cultura y religión porque, la aparición de nuevos dioses, ritos, danzas y canciones; este almacenamiento tuvo impacto importante en su originalidad, pero lo convirtió, según Coachy, en una especie de “juego o diversión”. Esto implica que, frente a los colonos, los afrodescendientes aplicaron a la letra, lo que les exigieron, en sus rituales, se observó una adaptación con los rasgos culturales del catolicismo, es decir; una mezcla de símbolos y de representación católico-vuduistas, aún predominada por el poder de la religión católica de los esclavistas, así que no hubo manera de escaparse bajo esa

denominación religiosa; una dominación que dio seguimiento al sincretismo religioso-cultural en la colonia de “Saint Domingue” de la época.

El vudú fue tan fuerte en la mentalidad de los afro-haitianos, se volvía una herramienta importante en lo cotidiano de esta población, y como no hubo manera de desintegrarlo en el ambiente social haitiano, entonces, tomaron otra estrategia, como afirma George Coachy: “terminaron por aliarse con él” (vudú); esta alianza, desde nuestra perspectiva y basándonos en el pasado estigmatizante del catolicismo frente al vuduismo, no es otra cosa que una mezcla de imposición de ciertos símbolos católicos al vudú con el objetivo de exterminarlo sin violencia, pero se volvió como estrategia para meter algunos rasgos vuduistas en las actividades socio-culturales del catolicismo. De hecho, varias religiones comparten ciertos símbolos en común, pero en el caso de la relación vudú/catolicismo, fue una política de control y de exterminio para erradicar este sistema en la mente del pueblo afro-haitiano.

Desde nuestro punto de vista, favoreció un momento de calma para los vuduistas y permitió replantear su destino mediante nuevas estrategias de salida. El sincretismo en sí, no tenía como el objetivo la integración de los símbolos vudú en las actividades socioculturales de la nueva sociedad haitiana, sino imponer categóricamente lo católico en la cotidianidad haitiana para una eventual erradicación o destrucción gradual del vudú en el futuro, pero la manera que los esclavos lo abordaron, por ejemplo transformarlo en un tipo de estrategia para salir del infierno colonial, es lo que para nosotros, en este análisis, consideramos como una ventaja.

La imposición del catolicismo, tanto en la época colonial como en la poscolonial con el nuevo Estado haitiano, dio un giro impresionante al culto vudú, hizo que los

practicantes pasarán sus rituales a la clandestinidad, lo que fortaleció la cultura de los antepasados africanos. Otro tipo de prácticas culturales vuduistas implicaron alejarse de la vigilancia de los blancos para poder ejercer sus ritos de manera apropiada. Una vez estuvieron fuera de la vigilancia de los colonos, tuvieron la libertad de organizar y ejercer sus ritualidades, como si fueran en África, así como el sacrificio de animales, la danza o el baile ritual, la música apropiada al ritual entre otras manifestaciones folklóricas.

Incluso, en la actualidad, después de más de 210 años de la Revolución Haitiana, la lucha por el destronamiento y la desintegración del vudú en el sistema sociopolítico y religioso nacional haitiano prosigue. A pesar de su reconocimiento oficial, para muchos que llevan el estigma colonial del catolicismo, el vudú es la cultura de lo diabólico o satánico. Un ejemplo fue la declaración del pastor evangelista estadounidense “Pat Robertson” que asocia el terremoto que devastó Haití en el 2010, como el castigo de Dios porque según él, los haitianos tuvieron un pacto con el diablo⁹².

La diabolización o la estigmatización del vudismo, no es algo nuevo. Históricamente en 1801, se presentó en la constitución de Toussaint, en 1804 con el gobierno de Dessalines, con los gobiernos de Christophe y Petición de 1807 a 1820 hasta el concordato del 28 de marzo de 1860, fueron épocas o momentos de persecución para el sistema simbólico-religioso vudú. Y Jean-Eddy, Saint Paul en su artículo, rescata tres momentos que para nosotros consideramos como clave de la persecución del vudú que fueron de 1804-06 con el primer emperador Jacques I, donde Dessalines, como déspota, mató o condenó a muerte a los que practicaban rituales del

⁹² Véase este documental: <https://www.youtube.com/watch?v=bDlrJw3hX4Y&t=30s>. Revisado el 20/01/2017.

vudú. De 1806-1860, una época marcada por dos acontecimientos: el primero, por la subida de los mulatos al poder que no aceptaron el vudú como cultura o religión popular del pueblo y, el segundo, por la firma del concordato en 1860. De 1860-1942 donde, el catolicismo llegó a entronizarse como la religión oficial del Estado⁹³. Aunque había tolerancia de culto, el catolicismo dominaba y el vuduismo fue excluido y estigmatizado. Desde el punto de vista de José Luciano, Franco se llamaría “transdominación” que él define como un nuevo “sistema dominador”⁹⁴ que, automáticamente, desvió al nuevo Estado de Haití hacia al antiguo sistema colonialista.

El análisis historiográfico, de la situación de integración del vudú en el nuevo mundo o el mundo caribeño, muestra que el sincretismo religioso ha sido una estrategia política en la fenomenología del sistema simbólico del vuduismo haitiano, por su relevante entronización en el mundo caribeño para implantarse como filosofía política de liberación. De hecho, en la Revolución de los esclavos negros de Saint-Domingue, la lógica de romper con el Colonialismo del Occidente en la ceremonia de 1791, nos da el motivo para verlo desde otra dimensión a la que Luis Villoro afirmaría como “una comunidad epistémica”⁹⁵ el concepto que desarrollaremos en el último capítulo de este trabajo de investigación. Mediante la filosofía del sincretismo religioso y el pretexto de los rituales ancestrales, los esclavos llegaron a construir una nueva realidad social, que

⁹³ Les gouvernements de Christophe et de Pétion ont adopté le catholicisme comme la religion officielle de l'Etat. Vease: Saint Paul Jean Eddy, *Pour une compréhension des pratiques religieuses en Haïti: Une approche socio-historique de la laïcisation de la politique* en *Vaudou, santeria, candomblé: Les pratiques religieuses dans la Caraïbe*, Harmattan, Paris, 2007, p.20.

⁹⁴ Franco, José Luciano, op. cit., p. 2.

⁹⁵ Villoro, Luis, *crear, saber, conocer*, Siglo XXI, 1996.

fue la Revolución Haitiana o la liberación de los negros frente al infierno colonial que duró más de tres siglos.

II.4.- El vudú como antecedente de la construcción social de la identidad haitiana

Un pueblo, una nación o una tribu, construye su identidad a partir de su historia, sus realidades sociales, culturales, religiosas, políticas y míticas. En Saint Domingue, los esclavos negros fueron marginados como bárbaros, objetos, pero su medio de estrategia de liberación fue recurrir al vudú ancestral como la última herramienta religioso-política de concienciación para una tentativa de lucha para la constitución social de una identidad colectiva haitiana.

Antes de aclarar ciertas dudas al respecto, queremos primero definir “identidad, construcción social”, y abordar la teoría de los “hechos sociales” de Durkheim, no para hacer una comparación de fenómenos, sino para ubicar nuestro objeto de estudio (el vudú) en su contexto sociohistórico a partir de base teórica sustentable y fiable.

Hoy en día, a través de las informaciones que circulan en las redes sociales a través de películas, fotografías, dibujos, internet, televisión etc. se promueven un discurso donde las sociedades modernas y contemporáneas perciban al vudú como la magia negra o algún ritual diabólico o antropofágico, en el que practican la brujería, la hechicería. Según Durkheim esto sería un prejuicio.

Ahora bien, tratamos de definir el concepto de identidad, para calificar el vudú como el proceso de identidad o proceso que construye una identidad.

Para Gilberto Giménez, la identidad tiene que ver con las interacciones cotidianas del individuo y rescatamos en su análisis, varios tipos de identidades como, identidades tradicionales, ideológicas, políticas, religiosas, étnicas, subnacionales, nacionales,

colectivas, grupales⁹⁶ etc. Él retoma el término durkheimiano para definirla como la “conciencia colectiva” o lo que “determina la dimensión subjetiva de los actores sociales”. El autor no confunde la identidad del sujeto social con su personalidad o su carácter social ya que para él, son dos términos distintos; y compartamos su afirmación de que la identidad: “No es lo que uno realmente es, sino la imagen que cada quien se da a sí mismo”⁹⁷.

Desde la perspectiva de Giménez, consideramos que el vudú no es algo diferente a la conciencia colectiva que facilitó a la unidad de la comunidad afro-descendiente a levantarse contra el sistema colonial del siglo XVIII, mediante la ceremonia del Bois-Caimán. El vudú lleva tradiciones, ideología, religión, estrategia política. Tiene una dimensión subjetiva que le permite crear mitos o realidad sociocultural por el bienestar de la nación haitiana. Así que el vudú es la realidad sociocultural del pueblo haitiano y su identidad, por lo tanto redefinir el vudú fuera de su contexto sociohistórico no le afecta, ya que hace varios siglos está bajo un estigma y a pesar de esta carga, sigue construyendo identidad y realidad social mediante: prácticas culturales, religiosas, rituales, mitos.

Lara Flores, antropóloga mexicana, define el concepto de identidad “como un conjunto de prácticas, materiales y simbólicas”; nos parece importante la idea de la autora al concebirlo también como un “proceso”, tal es el caso del vudú que planteamos en nuestro trabajo como un proceso que construye socialmente la identidad; la autora

⁹⁶ Giménez Gilberto, *La identidad social o el retorno del sujeto en la sociología*, México, 1992.

⁹⁷ *Ibíd.* pp. 12-13.

explica, desde la antropología, cómo el concepto de identidad se ha ido construyendo para de explicar el sentimiento de pertenencia que los individuos tienen a una colectividad, una comunidad, un grupo⁹⁸.

Nos parece pertinente la explicación de Lara Flores acerca de cómo este sentimiento de pertenencia puede ser desde un pequeño grupo hasta una nación, también afirma que la identidad es una construcción social no homogénea; es decir, cada identidad es distinta, con esto se refiere a la diversidad o a la polisemia de los conceptos de identidad, alteridad, en el sentido de que tienen varios significados y se pueden ver desde varias perspectivas.

De hecho, la identidad, para Lara Flores, es “una construcción social”. Esta afirmación dice mucho con respecto del vudú, pero para no anticipar, veamos cómo aterrizar nuestro objeto de estudio como construcción social.

Los mitos y rutinas de la vida cotidiana constituyen el fundamento de nuestras sociedades modernas y contemporáneas. El concepto de “construcción social” se adopta y trata por varios autores, así como: Pierre Bourdieu que, mediante el aporte de Durkheim, lo estudia como una estructura social que le impone al individuo desde afuera, lo que permite el cambio y la creación de otras estructuras. Así mismo Berger P. y Luckmann lo abordan como el producto de interacción social que crea significaciones compartidas como verdades objetivas y modelos a seguir o imitar y también lo constituyen como el “conocimiento que guía nuestra conducta”⁹⁹.

⁹⁸ Lara Flores Sara María, *Sexismo e identidad de género en “Revista Alteridades”*, 1(2), UAM-I, México: 1989, p.24.

⁹⁹ Berger P. Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968, pp.20-67.

Partiendo de la teoría de Durkheim, quien afirma que para entender a los “hechos sociales hay que observarlos como cosas”¹⁰⁰, creemos que es útil, ante cualquier prejuicio, mirar a los objeto de estudio con una actitud mental. En nuestro caso, aclarar tantas dudas acerca del vudismo haitiano, sus mitos, rituales ceremonias de convivencia que generan interacciones sociales del pueblo, resulta fundamental para poder verlo como una construcción social o según la teoría de Peter Berger y Luckmann Thomas, mirarlo como el producto de interacción social que crea significaciones a través de estos mitos, rituales, mitología. Esta dimensión del vudú es el factor que permite a los haitianos construir su identidad.

Sin embargo, creemos que las teorías que propuso Durkheim para explicar objetivamente el fenómeno social de su tiempo o la adaptación que Berger P. y Peter Luckmann hacían para describir la realidad como construcción social, no son ajenas a la nuestra y veremos cómo nos va ayudar a entender mejor la estrategia o la filosofía del vudismo haitiano en el siglo XVIII y poderlo clasificar en su contexto socio-histórico real.

Para evitar prejuicio y caer en prenociones falsas, es fundamental conocer la realidad sociocultural o el conocimiento de sentido común, para luego ver los hechos sociales desde una dimensión objetiva.

Y con esta dimensión objetiva, analizaremos el proceso socio-histórico y cultural del vudismo haitiano, a partir de ¿por qué surgió en la colonia de Saint Domingue? ¿Cuál fue el objetivo final? ¿Cómo era la situación de los practicantes en la época colonial? y ¿Para qué fue necesaria una ceremonia? Estas son preguntas que nos

¹⁰⁰ Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, Alianza, Madrid, 2001.

facilitan entender todo este proceso histórico-constructivo de la nación haitiana, y a entender el vudú no como brujería, sino lo que facilitó la unión de los esclavos en la ceremonia del “Bois-Caïman”, hacia la determinación de tomar su destino y construir socialmente su identidad; esto es la estructura que el vudismo fundamenta en la vida nacional de Haití. Como vimos en el Capítulo II, es importante entender la historia para poder analizar nuestra cotidianidad, ya que la historia es la base en cualquier campo de investigación.

Capítulo III- La historia de la configuración del Estado Haitiano y su relación con el vudú

III.1.- El periodo de persecución, la política de exterminio y estigmatización del vudú

Poco después de la independencia de Haití, la nueva nación experimentaba varios conflictos sociales que suscitaban crisis a todos los niveles de la vida nacional, así como en lo social, lo político y lo económico. Lo anterior nos da la idea de que, desde el ascenso de Toussaint Louverture como General en Jefe de la Colonia francesa de Saint Domingue y su forma de plantear la autonomía de la isla (Saint Domingue) en su Constitución, estaba, aún, en contradicción con la liberación de los esclavos. Esta constitución invisibilizaba a la identidad misma de los antiguos esclavos por priorizar al catolicismo como la única religión del pueblo, justamente con la idea de seguir con el modelo y la cultura occidental.

Este problema constitucional continuaría a lo largo de los siglos XIX y XX. Por lo tanto el vudú, que era la estrategia política del pueblo afro-haitiano, para guiar la libertad de los antiguos esclavos de Saint Domingue, se percibía como la “bestia negra” para los gobiernos revolucionarios poscoloniales de Haití. La pugna entre mulatos y negros por el poder y la presión que ejercían las potencias occidentales de Europa (Francia, Gran Bretaña, entre otras) mediante múltiples tentativas de ataque, por parte de la Francia, para recuperar su antigua colonia y restablecer la esclavitud, causó inestabilidad política, conflicto social y guerra civil en el ambiente geo-demográfico del nuevo Estado libre durante varias décadas; ya que los “nuevos libres” tenían que luchar por la defensa de su libertad.

Bajo tal coyuntura, los nuevos libres construyeron el nuevo Estado-Nación de Haití. Tras varias tentativas de recuperación sin éxito, el Occidente usaría otra estrategia política como no-reconocer la independencia de Haití, pagar una compensación muy elevada y concebir a la cultura haitiana, en específico al vudismo haitiano, como “prácticas antropofágicas o canibalescas y causa del regresión del país al primitivismo”¹⁰¹, un pretexto del Occidente, que Hurbon Laennec consideraría como “la obsesión por la destrucción del vudú”. Y según el autor, para el Occidente, los practicantes del vudú eran “salvajes y caníbales”, de tal forma que su “penalización era sin piedad”¹⁰². Para no precipitar, vamos poco a poco contextualizando los hechos históricos a partir de ejemplos concretos sucedidos durante algunos gobiernos haitianos postcoloniales.

Los gobernantes locales tenían la obligación de aplicar una política antivuduista para su legitimación ante las potencias occidentales. Y, por lo tanto, para que Haití entrara al mundo civilizado, lo primordial sería erradicar de la mente de los bárbaros, no-civilizados el vudú. Sólo así Haití sería reconocido en el sistema político a nivel internacional; una estrategia de trampa por la cual cayeron muchos gobernantes haitianos.

Sin embargo, obtener el reconocimiento como nación independiente para Haití fue un reto. El nuevo Estado tuvo que pasar por muchos procesos de negociación, puesto que su identidad era percibida como ilegítima. Para entender mejor este punto,

¹⁰¹ Hurbon, Laennec, op. cit., p. 86.

¹⁰² Ibidem.

consideramos más accesible estudiarlo a partir de hechos socio-históricos y políticos de la época reflejados en sus normas jurídicas.

En 1804, Jean Jacques Dessalines proclamó la independencia de Haití y se autodenominó emperador y jefe supremo del país. Redactó su propia Constitución, en 1805, en la cual permitió la tolerancia de cultos y no de una religión dominante. Según esta Constitución, “La loi n’admet pas de religion dominante; la liberté des cultes est tolérée (...)”¹⁰³ la ley no admite de religión dominante; la libertad de cultos es tolerada. Esta ley parecía favorable a la cuestión religiosa de manera general, pero en la práctica, era una ley que daría posibilidad de funcionamiento al protestantismo dejando fuera el vudismo haitiano y sus prácticas culturales; ya que a pesar de esta supuesta tolerancia de cultos, Dessalines fue a “la Plaine du Cul-de-Sac”, una valle ubicado alrededor de 10 kilómetros de la capital, lugar donde, en 1805, se reunían un grupo de vudistas por una junta, llegó Jean Jacques Dessalines y tras ordenar la dispersión de aquellos practicantes, mató a 50 de ellos¹⁰⁴. Mencionamos este hecho histórico como prueba de persecución de los vudistas bajo el régimen de Dessalines.

La política que Dessalines aplicaba para gobernar la isla, era el resultado de la continuidad de la dominación del sistema occidental que bajo el pretexto civilizatorio del catolicismo, había legitimado la esclavitud durante la época colonial por el bienestar y el progreso de la economía francesa. Paradójicamente, sin hacer prejuicio ya que, la historia lo confirma, este carácter déspota podría ser el fruto de dicha dominación.

¹⁰³ Bellegarde, Dantés, op. cit., p.100. Y Saint Paul, Jean Eddy, op. cit., p.19.

¹⁰⁴ Bellegarde, Dantés, op. cit., p.103

Al analizar el régimen de Dessalines notamos muchos rasgos coloniales como, por ejemplo, la prohibición de todo tipo de junta de carácter cultural o religioso, lo que causó en los hechos la persecución y la represión del vudú. Otro rasgo fue la aplicación de trabajo forzado para restablecer la economía del nuevo Estado-Nación.

Este fenómeno político no era nuevo, ya en 1801, Toussaint Louverture, en su afán por dotar a la colonia de Saint Domingue de una autonomía, redactaba una Constitución con una fuerte inspiración del modelo occidental que, ante todo, reconocía la religión católica, apostólica y romana como la de todo el pueblo y *el único culto público autorizado*¹⁰⁵. Pues bien, en el caso de Dessalines, no admitió una religión dominante, pero su desconfianza le llevaría a un nivel donde actuaba con un autoritarismo fuera de rango, matando a 50 practicantes vuduistas con sus propias manos, prácticamente este acto aseguró que el vudú fuera excluido; como afirma Bellegarde:

Dessalines vint avec un bataillon de la 8e demi-brigade dans la plaine du Cul-de-Sac, cerna le lieu où il se trouvaient réunis les vaudousants, ordonna de faire feu sur la case, les dispersa et en prit cinquante qu'il tua à coup de baïonnettes¹⁰⁶.

Así, el autor describe el escenario donde Dessalines ordenó disparar sobre las casas de los vuduistas durante la junta, para así dispersarlos y matar, con sus propias manos, a cincuenta de ellos a golpe de bayonetas, a pesar de que su Constitución toleraba el

¹⁰⁵ Franco, José Luciano, op.cit., pp.18- 40.

¹⁰⁶ Dessalines vino con un batallón de la octava media brigada en la Cul-de-Sac, rodeó el lugar donde se encontraron reunidos los vuduistas, ordenó disparar contra la casa, los dispersó y agarró a cincuenta de ellos y los mató a golpe de bayonetas. (Traducción personal). Bellegarde, Dantés, op. cit., p. 103.

ejercicio de todo tipo de cultos religiosos. José Luciano Franco comparte la idea de que Dessalines prohibió (...) las prácticas públicas para los seguidores del vudú¹⁰⁷.

Los cambios que el emperador emprendió, en cuanto a la política agraria para intentar constituir un Estado-Nación haitiano independiente, suscitaron más conflictos y crisis. Por ejemplo, la aplicación de su política agraria implicaba la separación de tierras entre mulatos y negros. Así, los mulatos, por tener sangre blanca, quedaban relegados de buenas tierras. Esta concentración de poder trajo muchos problemas.

Lo anterior, causaría el asesinato del emperador Dessalines, el 17 de octubre de 1806. En el artículo de la Revista titulada: *Revista Brasileira do Caribe*, Descourtiz afirmaría que: “les mulâtres ont procédé au meurtre du père blanc pour s’emparer de son bien”¹⁰⁸; es decir, la participación de los mulatos en la masacre del padre blanco era para acapararse de sus bienes, lo que nos ayudaría a confirmar que la aplicación de esta política agraria, de manera automática, convirtió entonces a Dessalines en enemigo de la clase aristocrática de su tiempo, a la cual pertenecían Henri, Christophe, Alexandre Petion etc; sin contar otros compatriotas de la guerra de la independencia como: Gedeón, Yayou, Gerin Etienne por citar sólo aquellos que, históricamente, se consideran como los principales responsables del asesinato de Dessalines.

Tras la muerte del emperador Jacques 1er (Jacques Primero), o Jean Jacques Dessalines, el país quedó dividido en dos regímenes políticos: El primero, el reino del norte, bajo el mandato del rey Henri Christophe que gobernaba de 1806 a 1820. El

¹⁰⁷ Franco, José Luciano, op. cit.

¹⁰⁸ Véase: <http://www.redalyc.org/pdf/1591/159144624005.pdf>, DESCOURTILZ, 1935, pp. 30-34 en Vertus Saint Louis.

segundo, la República del sur y oeste, bajo la presidencia de Alexandre Pétion de 1807 a 1818¹⁰⁹.

Esta división duró de 1807 a 1820; período en el que los dos gobiernos redactaron, cada uno, su Constitución inspirándose en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, sobre todo en cuanto al artículo primero, apartado décimo, que estipulaba que: “nul ne doit être inquiété pour ses opinions mêmes religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi”¹¹⁰.

El punto XI consideraba la libre comunicación de pensamiento y de opiniones como uno de los derechos más preciosos del hombre según la Declaración universal. Los gobiernos haitianos lo estipularon de manera similar en las constituciones de Haití:

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en el artículo 48 que estipuló lo siguiente: “La religion catholique, apostolique et Romaine étant celle de tous les haïtiens, est celle de l'Etat; elle sera spécialement protégée ainsi que ses ministres”¹¹¹.

Y en el artículo 49 permitía la tolerancia del ejercicio de lo demás cultos pero sin reconocimiento oficial.

¹⁰⁹ Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haití y la historia universal*, F.C.E, México, 2013, p.200. Y Franco, José Luciano, op. cit., p.31.

¹¹⁰ Nadie debe de estar preocupado por sus opiniones aun religiosas siempre que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”. Recurso bajado por: http://www.gameblog.fr/blogs/gandalfleblanc/p_103869_declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789. Revisado el 01-09-2016. (Traducción personal).

¹¹¹ La religión Católica, Apostólica y Romana siendo la de todos los haitianos, es la del Estado; Será especialmente protegida y sus ministros. (Traducción Personal).

Así, los gobiernos, de Henri Christophe y Alexandre Pétion abordaban la cuestión de la religión en sus Constituciones, priorizando la religión católica apostólica, romana como la del Estado. A diferencia de la Constitución de 1805 o de Dessalines, en la que no sea como religión dominante, sino toleraba a todos los cultos; pues prácticamente el vudú era excluido de las normas públicas por Dessalines, Petion y Christophe. Esta exclusión se manifestó, por un lado, a través la violencia que Dessalines ejerció sobre los vuduistas y la relación entre el Estado y el catolicismo en las constituciones de Christophe y Pétion reconociendo al catolicismo como la religión del Estado, tal como lo afirma el investigador Saint Paul Jean Eddy:

La constitución de Christophe, estipulaba que:

La religión católica, Apostólica y Romana es la religión del Estado. Será al igual que sus ministros, especialmente protegida (artículo 35). Si en lo sucesivo se introduce alguna otra religión no podrá a nadie, si se ajusta a las leyes, ejercer el culto religioso de su elección (artículo 37 en Mariñas Otero, 1968: 134).

La de Pétion afirmaba que:

La religión católica apostólica y romana es la única reconocida por el gobierno. Se tolera el ejercicio de las demás pero no públicamente (artículo 30).El Estado no provee en absoluto el mantenimiento de ningún Ministro de la Religión; pero fijará los emolumentos y retribuciones acordado a su ministerio¹¹².

La revisión de la constitución de 1806, realizada en Puerto Príncipe en 1816, muestra cómo fue priorizado el catolicismo como la religión oficial del Estado haitiano y de la

¹¹² Mariñas, Otero, 1968, p.154 en Saint Paul Jean Eddy, (Art. 32), op. cit.

mayoría de los haitianos mientras que el vudú se quedó como afirma Franco: “fuera del discurso jurídico”¹¹³. Este ejemplo que ponemos, nos permite sostener nuestro punto de vista sin hacer especulación y prejuicio de los hechos históricos de Haití postcolonial. :

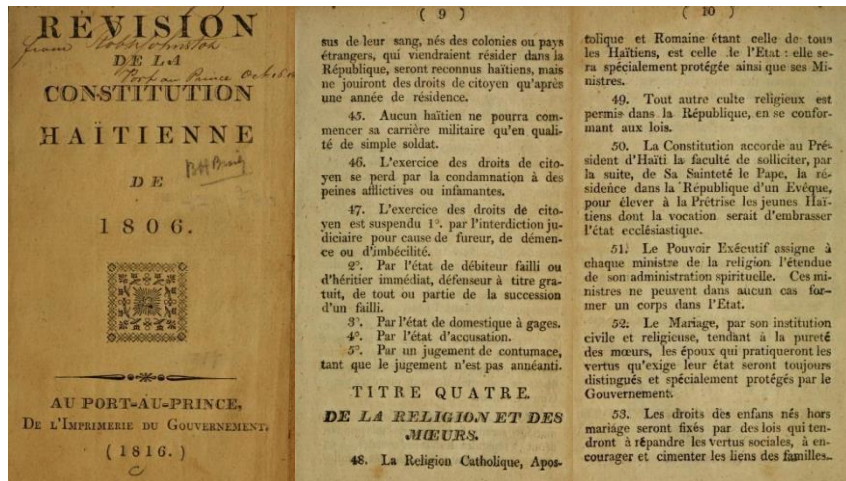


Fig.6 La constitución haitiana de 1806¹¹⁴

Por lo anterior, es posible decir que la presión de los países europeos en esta etapa de la historia de la nueva nación, obligó a los gobernantes locales a castigar y perseguir¹¹⁵ las prácticas vuduistas. Sólo así sería reconocida su legitimidad como dirigentes de un Estado naciente. Para sostener nuestra idea, nos resulta fundamental lo que afirma Buck-Morss en su trabajo de investigación, ya que, varias décadas después de la independencia, como afirma Buck-Morss:

Los líderes políticos haitianos persiguieron a los sacerdotes vudú aun antes de la independencia. (Bajo las órdenes de Toussaint, Dessalines masacró a más de 50 practicantes de vudú, pues sus definiciones de insurrección amenazaban el

¹¹³ Franco, José Luciano, op. cit., p.41.

¹¹⁴ Documento bajado por la página web: <https://archive.org/details/rvisiondelacon00hait>. Revisado el 10-09-2016.

¹¹⁵ Franco, José Luciano, op. cit., p.49.

monopolio del poder. La práctica vudú fue expulsada hacia los márgenes, era una vergüenza para las élites haitianas “modernas”, y sin embargo ha persistido como una manera eficaz de manipular al campesino pobre, y con ello se convirtió en una fuente de poder para las oposiciones políticas de toda creencia¹¹⁶.

Esta afirmación es un ejemplo que nos permite evitar todo tipo de especulación acerca de cómo, en las primeras décadas de la vida independiente, los gobernantes haitianos estigmatizaron jurídicamente al vudú; un acto que se ponía de manifiesto tanto en las constituciones como en las prácticas políticas. Sin embargo, gracias a estos hechos históricos fundamentales, podemos recuperar el pasado y hacer un análisis académico sustentable.

III.2- El concordato de 1860, el gobierno de Fabre-Nicolas Geffrard y la campaña contra el vudú

Anteriormente analizamos cómo, después de la independencia, es decir en los periodos de Dessalines, Christophe, Petion, Boyer etc. el nuevo Estado se encontraba en situaciones de crisis internas donde los gobernantes tenían una fuerte obligación de buscar medios para la consolidación y la protección de la nueva nación. Sin embargo, veremos cómo la pérdida de vidas de blancos, durante la Revolución, sería utilizada como pretexto del Occidente para causar el aislamiento de Haití en el contexto internacional, lo que forzaba a Jean Pierre Boyer, como presidente de Haití (1818 a 1843), a compensar a Francia por el reconocimiento de la independencia. Este supuesto acuerdo no ponía fin a la problemática. Entonces, para entender mejor este punto de vista, vamos analizando los fenómenos socio-históricos para darnos cuenta

¹¹⁶ Buck-Morss, op. cit., pp. 191- 192.

del fenómeno y aterrizar nuestro objeto de estudio en este apartado; en torno a la estigmatización del vudú por parte de los sucesivos gobiernos haitianos en la primera etapa de vida independiente.

Para el análisis de este apartado, nos interesa el periodo del gobierno de Fabre Nicolas Geffrard (1859-1867)¹¹⁷. Como ya lo mencionamos, la intención de este trabajo de investigación no se trata de redactar toda la historia de Haití, sino más bien hacer un análisis de algunos hechos socio-históricos y políticos que tienen que ver con la estigmatización jurídica y política del Vudú para después mostrar su influencia en la construcción social de la identidad nacional de Haití.

Ante todo, para facilitar una redacción breve, explícita, abordamos varios regímenes o periodos políticos, y para aterrizar nuestro objetivo, presentamos una tabla de sucesiones presidenciales para dar seguimiento al análisis de nuestro trabajo de investigación.

¹¹⁷ Saint-Paul, Jean Eddy, op. cit., p.26

Tabla de sucesiones presidenciales haitianas (1804-1867)

Jean Jacques Dessalines	1 de enero 1804 a 17 de oct. 1806
Henri Christophe (Norte)	17 de feb. 1806 a 8 de oct. 1820
Alexandre Pétion (oeste)	9 de marzo 1807 a 29 de marzo 1818
Jean Pierre Boyer (oeste)	30 de marzo 1818 a 13 de marzo 1843
Charles Rivière Hérad	31 de dic. 1843 a 3 de mayo 1844
Philippe Guerrier	8 de mayo 1844 a 15 de abr. 1845
Jean Louis Pierrot	16 de abr. 1845 a 28 de feb. 1846
Jean Baptiste Riché	1 de marzo 1846 a 27 de feb. 1847
Faustin Soulouque	1 de marzo 1847 a 15 de enero 1859
Fabre Nicolas Geffrard	15 de enero 1859 a 13 de marzo 1867

fig.6¹¹⁸

¹¹⁸ <http://haiti-reference.com/pages/plan/histoire-et-societe/notables/chefs-detat/>: Revisado el 28/09/2016.

De hecho, para resolver esa situación de crisis entre el nuevo Estado de Haití y las potencias occidentales, la compensación de Haití a Francia no fue suficiente ya que, para la civilización occidental en su estrategia política de “legitimar una política de conquista”¹¹⁹, consideraba Haití como “no civilizado y bárbaro”, a causa de sus prácticas socioculturales del vudú ya que, fueron consideradas como “la hechicería antropofágica”¹²⁰; según la concepción del Occidente. Entonces, para la legitimación de gobiernos haitianos postcoloniales fue someterse a un consenso con el Vaticano para, por fin, civilizar a los bárbaros haitianos antropófagos y este consenso era la firma del “Concordato del 28 de marzo de 1860” un concordato que tendría como misión moralizar la sociedad haitiana mediante luchas “anti supersticiosas” o el vudú, lo que vamos definiendo a lo largo de este apartado.

Hurbon en su libro rescata Tres códigos rurales, en los cuales sancionaron al vudismo haitiano (el de 1826 con Boyer, el de 1863 con Geffrard y el de 1962 con Duvalier)¹²¹; este fenómeno de estigmatización del vudú, lo veremos a lo largo de este trabajo de investigación; e iremos rescatándolo a través de análisis de otros autores como Dantes Bellegarde, Susan Buck-Morss, Laennec Hurbon etc. como una estrategia política de los gobiernos haitianos para asegurarse del “control y la fijación de la población campesina”¹²² y nos parece fundamental mencionarlo en este apartado.

¹¹⁹ Hurbon, Laennec, op. cit., p.18.

¹²⁰ Ibid. p.86

¹²¹ Ibid. p.90.

¹²² Ibid. p.90

Ahora ¿por qué nos interesa el gobierno de Fabre Nicolas Geffrard? Pues durante su presidencia rescatamos dos hechos fundamentales que habían ocurrido, y que nos ayudarán para sustentar nuestro tema: primero, la firma del concordato de 1860 y, segundo, la pena de muerte aplicada en 1864 sobre ocho personas acusadas de canibales. Vamos a desarrollar, poco a poco, estos hechos para darnos cuenta del nivel de la estigmatización del vudú en el territorio nacional haitiano.

El 28 de marzo de 1860, el presidente Fabre Nicolas Geffrard firmó con el Vaticano “el concordato” como acto que confirmaba la relación entre Haití y el “Saint Siége” del Vaticano, o entre el Estado haitiano y la Iglesia Católica; lo que facilitaría la entrada de Haití a la civilización católica del Occidente. En este concordato se estipularon varios artículos y obligaciones que los gobiernos haitianos tuvieron que ejecutar y aplicar: por ejemplo, el reconocimiento del catolicismo como la religión del Estado y de la mayoría de los haitianos, el mantenimiento económico de los ministros católicos¹²³, etc; según Hurbon, el Concordato de 1860 consideraba la Iglesia católica como un aparato del Estado¹²⁴ ¿Y cuál era la tarea de la iglesia católica en el ambiente sociopolítico y cultural de Haití? Al respecto Hurbon escribe lo siguiente:

Hay que esperar la llegada a la presidencia de Fabre Géffrard en 1860 para ver desarrollarse, con toda la obsesión que se reconocía en los inquisidores, campañas explícitas de lucha contra el vudú. La iglesia concordataria

¹²³<http://haiti-reference.com/pages/plan/religions/eglise-catholique/concordats/concordat-de-1860/>.
Revisado el 11-09-2016

¹²⁴ Hurbon, Laennec, op. cit., p.91.

generalmente recibe como tarea no solo la organización de la instrucción y de la educación, sino sobre todo la lucha por el desarraigo de las “supersticiones”¹²⁵.

La religión católica, mediante el concordato de 1860, no ejercía sólo su poder en el ambiente socio-religioso del país, sino también en las instituciones políticas haitianas. Esto significa que el catolicismo tuvo una influencia capital en los asuntos de Haití, a todos los niveles de la vida nacional, en la política, la economía y las actividades socioculturales del país. Sin embargo, la lucha para erradicar el vudú de la sociedad haitiana o la “extirpación del vudú”¹²⁶ generaría más conflictos y violencia.

Hannibal Price en Hurbon, Relata dos hechos donde en primer lugar, Geffrard “hacía arrestar y encarcelar como caníbal o antropófago, a todo individuo reputado, con o sin razón, de papa-loas o de mama-loas”, y el segundo, la condena a muerte de “las ocho personas acusadas de canibalismo ritual”¹²⁷. Hurbon rescata el artículo del 20 de febrero de 1864, escrito por el director del periódico oficial de la República de Haití (*Le Moniteur*), donde el Estado consideraría las prácticas del vudú, como:

un crimen abominable, un festín de carne humana y ante el gobierno los practicantes eran considerados como devoradores de carne humana, salvajes del interior, viviendo lejos de todo contacto de civilización, idólatras, antropófagos; en este mismo artículo agrega lo siguiente: (...) El vudú (...) no es simplemente una

¹²⁵ *Ibíd.* p.82

¹²⁶ *Ibíd.* P. 84

¹²⁷ Nota: Detectamos un error de traducción en la versión castellana del trabajo de Hurbon editada por el Fondo de Cultura Económica pues utiliza el concepto de Papa-ley y mamá-ley para referirse a los papa-loas y mama-loas (papa-*Lwa*, mama-*Lwa*) que son “los hounsans y las mambo” siervos de los espíritus protectores o sacerdotes en el vudú. Hurbon, p.82.

secta (...) es más bien un culto. Ese culto bárbaro nos fue importado de algún rincón de África, por la trata de esclavos. Destruid el culto, hemos dicho, y destruiréis entonces la antropofagia que es su consecuencia (...) ¹²⁸

Este artículo, según Hurbon, describe la decisión del Estado haitiano sobre el veredicto de la condena de las ocho personas acusadas de canibalismo ritual por el gobierno de Geffrard. Según el asunto, que se conoce como “l’affaire de Bizoton” ¹²⁹, la historia reportaría la desaparición de una niña de nombre Claircine en la noche del 27 de diciembre de 1863. Resulta que, días después, la sacrificarían en un culto ritual, el 31 de diciembre; y según Aníbal Price en Hurbon, el director de “Le Moniteur” en su artículo afirmó que: “una niña fue degollada, destazada, cortada en pedazos, adobada como se haría con un cordero, con un cabrito, y con ella se hizo un horrible festín en el que tomaron parte el tío y la tía ¹³⁰. Tras una investigación discreta llevada a cabo por las autoridades del gobierno de Geffrard, arrestaron a 14 personas y condenaron a muerte a ocho que fueron consideradas culpables de “sorcellerie, de cruautés, de meurtre” ¹³¹, como afirma J. C Dorsainvil; la ejecución de los acusados se llevó a cabo el 13 de febrero de 1864.

Desde nuestro punto de vista, el objetivo del Occidente, a partir de las leyes del “Concordato de 1860” que facilitó las luchas antisupersticiosas o antivuduistas, no fue realmente “civilizar o moralizar” a los haitianos, sino, generar una coyuntura de crisis

¹²⁸ Hurbon, Laennec, op. cit., p.83.

¹²⁹ Bizoton es una localidad ubicada al sur de la capital Puerto Príncipe, se encuentra alrededor de 20 minutos del palacio nacional.

¹³⁰ Hurbon, Laennec, op. cit., p.82

¹³¹ De brujería, crueldad y asesinato. Véase: <https://issuu.com/scduag/docs/pap11077/82>. Revisado el 29/09/2016.

con el fin de, como afirma Saint Paul Jean Eddy, “ancrer leur religion dans la mentalité et l'imaginaire des haïtiens”¹³².

Sin un sentimiento de perjuicio, consideramos estas prácticas, es decir; las campañas o cruzadas antisupersticiosas, las luchas para erradicar el vudú en la sociedad haitiana fueron una filosofía política aplicada por el Occidente para recuperar la antigua colonia francesa de Saint Domingue. Quizá si el objetivo era “moralizar o civilizar”, el clero aplicaría ciertas éticas o principios de valores morales en sus disposiciones jurídicas que le permitiría actuar con más humanismo sin violencia, sin prejuicios, ni pretexto de justificación de sus crímenes, sin perjudicar, ni atribuir el concepto de canibalismo y antropofagia al vudú, sino promulgaría un ambiente socio-religioso con una pluralidad de creencias y una mejor convivencia de diversidad cultural. Por lo contrario, este análisis nos guía más bien hacia actos concretos de violencia, escondidos tras el Concordato que sirvieron de pretexto para legitimar su injusticia mediante la lucha inquisidora contra el vuduismo haitiano.

Si la presión de la época colonial no debilitaba el movimiento del vudú como construcción identitaria de los antiguos esclavos, mucho menos cuando los nuevos libres, ya tenían en manos su destino.

Bertrand Russell, en *Religión y ciencia*, afirma que la religión considerada socialmente es un fenómeno más complejo que la ciencia¹³³. Avelino de la Pienda, Jesús en su percepción afirmaba lo siguiente:

¹³² Saint Paul, Jean Eddy, op. cit., p.25. implantar, consolidar o imponer el catolicismo en la mentalidad y el imaginario de los haitianos.(Traducción personal).

¹³³ Bertrand, Russell, *Religión y ciencia*, F.C.E, México, 2003, pp.9-10.

La religión es un hecho histórico cultural evidente¹³⁴. Un problema. Un problema como término y como contenido. Un problema personal y un problema social. Un problema filosófico y un problema científico. Un problema político y un problema cultural. Es incluso un problema para sí misma, es un problema teológico. Y, ante todo, es un problema vital al que el hombre no puede escaparse y al que tiene que dar siempre una respuesta¹³⁵

Consideramos la postula de los autores cuando afirman que la religión es “un fenómeno vital problemático”, ya que en el caso de Haití, vemos cómo el catolicismo occidental, con su objetivo de “moralizar y civilizar” al pueblo haitiano del primitivismo del vudú, llegó a generar conflictos en el ámbito social y político del país, percibía el vudú como “prácticas antropofágicas o canibalismo ritual”.

El Occidente presentaba el catolicismo como la religión que aporta la civilización a los bárbaros. Los gobiernos postcoloniales de Haití estaban en una situación, donde, a pesar de sus inquietudes y desconfianza frente a esta supuesta civilización, tenía que negociar un consenso de soluciones, quizá, para la protección de la independencia o el interés del nuevo Estado. En este consenso Haití fue obligado a compensar a Francia la suma de ciento cincuenta millones de francos que tuvo lugar el 17 de abril de 1825¹³⁶ y la firma del “concordato de 1860” con el Vaticano; lo que extendería represión y causaría tanto crimen sobre los vuduistas o vuduizantes haitianos en la sociedad post-colonial hasta siglo XX.

¹³⁴ Avelino de la Pienda, Jesús, *El problema de la religión*, Editorial síntesis, SA. España, 1998, pp.9, 21.

¹³⁵ *Ibíd.* p. 21

¹³⁶ Bellegarde, Dantés, *op. cit.*, p.131

III.3.- La dictadura Duvalierista (Papa - Baby Doc) y su relación con el vudú.

Antes de la llegada de François Duvalier al poder, hubo dos grandes campañas de luchas contra los adeptos del vudú, denominadas “cruzadas” o “antisupersticiosas” la del 14 de marzo de 1896 con el presidente Tiresias Simon Sam (1896-1902), y la de 1942¹³⁷, con el presidente Elie Lescot (1941-1946), pero la más importante fue ésta última cuando: el presidente Elie Lescot permitió al clero católico destruir los templos de los vuduistas con el pretexto de proteger la nación haitiana contra “la barbarie y extirpar el vudú de la cultura haitiana”¹³⁸ ya que, desde la campaña anti-supersticiosa de 1896 el vudú fue considerado como “un deshonor”¹³⁹.

Aunque el vudú y sus practicantes fueron víctimas de prejuicios y de estigmatización durante años por las elites gobernantes; la lucha del vudú para construir la identidad nacional del pueblo haitiano, nunca cesaba. Constantemente se manifiesta a través el comportamiento de cada haitiano y en particular en sus adeptos. La estigmatización del vudú generaría, dentro de la elite intelectual haitiana, todo un proceso de concienciación a tomar posición por la defensa de la identidad nacional a “raíz del movimiento etnológico de los años veinte”¹⁴⁰, como afirma F. Moya Pons en su libro *Historia del Caribe*. De estos grupos encontramos por ejemplo: Dr. Jean Price-Mars, al Dr. J.C. Dorsainvil etc. creadores de un pensamiento que sería una inspiración que empujaría a varios jóvenes intelectuales como el etnólogo Lorimer Denis, el médico

¹³⁷ Hurbon, Laennec, op. cit., Pp. 84, 150. Y Saint Paul, Jean Eddy, op. cit., p.26

¹³⁸ C'est ainsi qu'en 1942, quand il permit au clergé catholique de détruire les hounforts des vaudouisants sous prétexte de protéger la nation haïtienne contre la barbarie et d'extirper cette pratique de la culture haïtienne. Saint Paul, Jean Eddy, op. cit., p. 26

¹³⁹ Hurbon, Laennec, op. cit., p.84

¹⁴⁰ Moya Pons, Frank, et al. *Historia del Caribe*, Crítica, Barcelona, 2008. p.261.

François Duvalier etc. a “promover el movimiento folklórico y cultivar una forma más comprensiva de abordar la religión vudú”¹⁴¹.

Esta influencia dio surgimiento al grupo “Les Griots”; un grupo de intelectuales que se dieron a la tarea defender la cultura haitiana. Para ese grupo, afirmaron François Duvalier y Lorimer Denis en F. Moya Pons, que “el vudú no era magia ni superstición, sino la obra de una espiritualidad que volvía a un pasado legendario... la expresión trascendente de la consciencia de una raza ante los enigmas de este mundo”¹⁴², este movimiento impulsó en los intelectuales un sentimiento nacionalista de luchar contra el eurocentrismo que consideraría el vudú como regreso al primitivismo.

El impulso de Lorimer Denis como etnólogo y defensor de la cultura haitiana, hizo que François Duvalier se incorpora a este círculo intelectual que dio origen al “noirisme”, una ideología política que se caracterizó por la defensa de la raza negra y la cultura vudú como la herencia africana para promover el folklore haitiano y abordar el vudú desde una concepción diferente del occidente.

La llegada de François Duvalier (*Papa Doc*) al poder no fue ninguna casualidad. Antes de analizar la política que aplicaba para tener el control del país e imponer su autoritarismo, vamos a hacer una breve narración biográfica de *Papa Doc*; esto nos facilitará saber quién era y nos acercará a entender su estrategia política de dominación sobre la población de Haití.

Dr. François Duvalier nació el 14 de abril de 1907, en Puerto Príncipe, de una familia humilde. Duvalier terminó sus estudios clásicos en el liceo Petion y entró a la

¹⁴¹ Ibid. p.259

¹⁴² Ibid. p.261

escuela de medicina en 1928, donde se graduó como médico. El Dr. Duvalier participó en el programa de salud por la lucha contra enfermedades en las zonas rurales, donde más tarde adquiriría el nombre de *Papa Doc*. Fue director de servicio de salud bajo el gobierno de Dumarsais Estimé en 1946, subsecretario de Estado y de Trabajo en 1948 y ministro de Trabajo y Salud Pública en 1949¹⁴³. Muy interesado por la cultura vudú, se juntó con su amigo Denis Lorimer etnólogo y especialista del vudú quien le presentó a Daniel Fignolé, fundador del movimiento de los obreros campesinos “Mouvement des Ouvriers Paysans” (MOP) y presidente efímero de Haití del 25 de mayo de 1957 al 14 de junio del mismo año; en ese partido, Duvalier ocupó el puesto de secretario general. El reconocimiento de Duvalier como “etnólogo aficionado”¹⁴⁴, fue detonado a partir del movimiento intelectual, “el indigenismo”, de Jean Price Mars, J. C. Dorsainvil entre otros; con la creación de la “Revista Les Griots” como fuente de motivación donde *Papa Doc* centrará sus investigaciones sobre el vudú.

Según Moya F. Pon, Duvalier era “muy callado y discreto”¹⁴⁵. Tras el golpe de Estado sobre el gobierno de Estime, siendo ministro de Trabajo y Salud Pública, se retiró para volver como candidato en las elecciones del 22 de septiembre de 1957 y salió victorioso sobre Louis Dejoie, gracias al gran apoyo de la clase media.

Siendo presidente, Duvalier no tardó en implantar su dictadura en Haití; fue reelecto en 1961¹⁴⁶. Como trabajaba con los campesinos, buena parte de su poder se basó sobre la cultura vudú, por otra parte, aplicaba mucha represión. Duvalier fue

¹⁴³ *Ibíd.* p.259.

¹⁴⁴ *Ibíd.* p.260

¹⁴⁵ *Ibíd.* p.259.

¹⁴⁶ *Ibíd.* pp. 265

descubriendo que a través de la cultura, podría ejercer un mejor control político de la población. Tras el tentativo golpe de Estado, creó un grupo de voluntarios de la seguridad nacional “Les volontaires de la Sécurité Nationale” (V.S.N); un cuerpo de milicia, creado por “*Papa Doc*” que la sociedad haitiana denominaba los “Tontons Macoutes”¹⁴⁷, que F. Moya Pons considera como: “instrumento de terror y de vigilancia”¹⁴⁸.

Es interesante analizar cómo Duvalier utilizó sus conocimientos etnológicos, los mitos de la vida cotidiana de la población haitiana para reproducir el terror mediante el estereotipo del “Tonton Macoute”. La palabra “Tonton Macoute”, literalmente significa el “Tío del morral”, ya que en creole haitiano *tonton* es tío y *macoute* significa saco o morral en español.

En la cultura popular haitiana, ese estereotipo se refiere a una leyenda popular de un hombre extraño con el que los papás amenazaban a los niños traviesos para transmitir temor y tener cierto control en ellos. De hecho, es la equivalencia al mito mexicano del “robachicos” con el que las mamás amenazan a los niños con alguna figura de autoridad que se los va a llevar si no mejoran su conducta, diciendo: “si no te portas bien, te va a llevar el hombre del costal”. Esta leyenda pretende disciplinar a los niños tanto en Haití como en México, sin contar otras culturas, que la utilizan para controlar física y mentalmente a los pequeños. Hoy en día es común usar la policía

¹⁴⁷ Fue un cuerpo paramilitar o grupo de espías leales y omnipresentes que Duvalier creó para imponer el terror, la represión y el miedo sobre la población haitiana con el objetivo de proteger su poder y permanecer mucho tiempo como presidente vitalicio.

¹⁴⁸ Moya Pons, Frank et. Al, op. cit., p.264.

como figura de autoridad para controlar a los niños: “Si no te portas bien, le voy a decir al oficial (policía) que te lleve”.

Un caso que encontramos en los ranchos de los abuelos, es el de Alcious, un hombre con discapacidad mental que, de vez en cuando, llegaba con su morral o costal a pedir limosna, era como el estereotipo de un “Tonton macoute”, ya que la famosa leyenda del “robachicos” se aplicaba en las familias para controlar a los niños de que si hacen travesuras el señor “Alcious” los iba a llevar a su casa y con esto, las mamás encontraron la manera perfecta de transmitir ese temor y tener el control de sus hijos.

En todo Haití existían casos similares, la leyenda del tío del morral es nacional. Con esto, podemos darnos cuenta de un gran conocimiento de Duvalier sobre la cultura popular de la vida cotidiana haitiana tanto como médico rural como por su afición a la etnología, y también de su agudeza política y etnológica para usarla en su estrategia de control y dominación. Desde nuestro punto de vista, esta operación psicológica fue la infantilización del pueblo haitiano de parte de Duvalier.

Dr. François Duvalier (*Papa Doc*) controló a sus hijos con la amenaza del hombre del costal, los “Tontons Macoutes”. El doctor que cura al paciente, el pueblo que vio en él un papa salvador¹⁴⁹. Y por último su postula como el Barón Samedi, fue la zombifica de la población haitiana.

Sobre este último hay que explicar la percepción cultural de Haití sobre el cementerio para entender el temor de la población haitiana frente a *Papa Doc*, donde transformó en un tipo de zombie al pueblo mientras se hizo pasar por el “Barón

¹⁴⁹ Moya Pons, Frank, op. cit., p.266.

Samedi". Ahora bien, en el imaginario haitiano, el "Barón Samedi" es la máxima autoridad de los panteones o cementerios haitianos su color es negro. Independientemente de su edad o rango social, el Barón es la primera persona enterrada en un panteón o cementerio. Es un poder jerárquico ilimitado donde el Barón gobernará para siempre. *Papa Doc* como estereotipo de Barón, se autodenominaba "president a vie" (presidente vitalicio)¹⁵⁰, con la misma intención de gobernar hasta su muerte, en 1971.

Duvalier François al vestirse de negro y con sombrero; es decir, como Barón Samedi confirma nuestro análisis al respecto. Como ya lo mencionamos anteriormente, Duvalier conocía muy bien la cultura popular haitiana, incluso todas las leyendas del imaginario haitiano; en resumen diríamos la vida cotidiana del país. Entonces consideramos que, en gran medida, esto fue lo que le permitió a Duvalier tener el control político de la población y poderla dominar durante 14 años, hasta su muerte el 21 de abril de 1971.

De hecho, los mitos juegan un papel eminente en la vida nacional de cada pueblo, presentaremos, para consolidar nuestro punto de vista, lo que Brenda Isabel Tovar García afirma al respecto:

El mito es un elemento constructor de "[...] praxis, creador de gestos o de ritos, es suscitador de novedades sociales. El mito, al estar inserto dentro de la propia dinámica social le confiere sentido y esteticidad no sólo al discurso político, sino a las mismas prácticas políticas. Por ello, el mito se convierte en uno de los elementos clave para entender la compleja dialéctica que se teje entre lo social y

¹⁵⁰ *Ibid.* p.266.

lo político-cultural, entre la dominación y la resistencia.[...]. El aciago periodo de la dictadura duvalierista se caracterizó porque a la dominación económica y política se le sumó también la simbólico-cultural, al incorporar a algunos elementos variados de la religión vudú como un instrumento más de dominación y control.¹⁵¹

En ese trabajo de investigación la autora muestra cómo Duvalier se apropió de la cultura popular haitiana al usarla como estrategia política para tener el control y la dominación de la población.

Tras la muerte de *Papa Doc*, el equipo del régimen duvalierista nombró a su hijo Jean-Claude como sucesor tal como *Papa Doc* lo había preparado. Aunque Jean-Claude Duvalier era un joven de menos de 20 años, que nació el 3 de julio de 1951, en Puerto Príncipe, fue el sucesor de su papá a pesar de que esto provocaría conflictos.

El gobierno de Jean-Claude fue un sistema político de “doubleure” (marioneta), que la elite económica utilizó para gobernar de manera indirecta, con el objetivo de administrar sus intereses, ya que con el gobierno de Jean-Claude, “se restringieron las actividades de los macoutes y el poder de los antiguos duvalieristas.”¹⁵² Este cambio desembocó el crecimiento de los mulatos en el poder y sabemos que con *Papa Doc* era la promoción de la ideología del *noirisme* (negrismo) en el poder político; es decir, los mulatos no tenían tanta influencia en el poder político; ahora con el hijo era el contraste de lo que aplicaba *Papa Doc*

¹⁵¹ Fuente: Pacarina del Sur - <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/234-una-aproximacion-al-pensamiento-etnologico-sociologico-e-historico-duvalierista-una-revision-del-racismo-la-leucologia-y-el-cientificismo>. Revisado el 16/10/2016.

¹⁵² Moya Pons, Frank, op. cit., p.268.

En 1980 su matrimonio definió su política. El presidente Jean-Claude Duvalier se casó con Michelle Bennett, la hija de un comerciante de la clase mulata llamado Ernst Bennett. Entonces se convirtió en una marioneta o (doublure).

Esta forma de política generó la pérdida del control cultural que construyó Papá Doc y el mal gobierno de aquel momento que suscitaron conflictos sociales a todos los niveles de la vida nacional y en las reivindicaciones populares. Por ejemplo, la lucha contra la corrupción gubernamental, detenciones arbitrarias, la violencia política, la represión del gobierno, la matanza, etc. fueron temas claves que impulsaron a varios sectores a tomar posición contra el gobierno. Diversos intelectuales, mediante escritos y obras de teatro atacaron, de manera indirecta a la política haitiana, por ejemplo Frank Etienne en su obra “Pèlin tèt” expresó de manera explícita la realidad socioeconómica y política del país para atacar al régimen. Otros grupos fueron los católicos, los protestantes y voduistas que se dieron el papel fundamental de exigir el cambio del régimen político duvalierista y motivaron al pueblo a participar en las reivindicaciones sociales, políticas del país, por la caída y el exilio de Baby Doc el 7 de febrero de 1986¹⁵³. A partir de esa fecha el Consejo Nacional de gobierno, “Conseil National du Gouvernement” (CNG) se encargó, mediante los militares, del poder político a través del general Henri Namphy.

El 29 de noviembre de 1987, año después de la caída de Jean-Claude Duvalier, el régimen militar bajo el mandato del general Henri Namphy intentó organizar las elecciones presidenciales sin la participación de los antiguos duvalieristas, para definir el próximo presidente, pero los mismos militares llegaron en plena fila de las votaciones

¹⁵³ Moya Pons, Frank, op. cit., p.276.

a masacrar a los votantes debido a que el consejo electoral provisional (CEP) rechazó la candidatura de algunos macoutistas como: Clovis Désinor, Claude Raymond, Alphonse Lahens, Edouard Francisque¹⁵⁴ por citar solo estos. Tras algunas represiones de terror en contra de la organización de las elecciones de 1987, que no llegaron a impedir las, finalmente fue el día 29 de noviembre, en la fila de las votaciones de la escuela nacional “Argentine Bellegarde” ubicada en “Ruelle Vaillant”, que los militares llegaron a concretar su descontento, balaceando alrededor de 20 votantes¹⁵⁵. Pues bien esta represión militar fue la que causó la eliminación de las elecciones de 1987.

La masacre de los votantes de la “Ruelle Vaillant” tuvo consecuencias nefastas, tanto en las elecciones de 1988, como en la presidencia de Leslie F. Manigat que duró poco tiempo ya que, desde nuestro punto de vista, consideramos la matanza de la “Ruelle Vaillant” como la estrategia política del régimen militar para legitimar el fraude electoral de las próximas elecciones de 1988 e imponer su propio régimen político para poder seguir con el mismo poder hegemónico; es decir, bajo el mandato de los militares.

A pesar de que las elecciones de 1988 fueron profundamente criticadas, el régimen de los militares pasó el poder a mano del Profesor Leslie François Manigat a quien derrocaron cinco meses después. Esta vez fue el general Prosper Avril, quien se

¹⁵⁴ Según el artículo 291 constitucional que prohibió la candidatura de los duvalieristas en las elecciones del 29 de noviembre de 1987. Fueron en total 12. Véase el artículo en línea:

¹⁵⁵ Ibidem. Este artículo explica la masacre de la “ruelle Vaillant” y pone algunas represiones previas de parte de los “tonton macoutes” con la intención de impedir las elecciones de 1987.

*Ruelle Vaillant en español se traduce como calle “Vaillant” es una localidad de Puerto Príncipe. <http://www.forumhaiti.com/t2831-chronologie-explicant-le-massacre-de-la-ruelle-vaillant>. Revisado el 15/11/2016.

encargó de la presidencia presidente y luego Ertha Pascal Trouillot, la primera mujer presidenta de Haití. Se encargó de la presidencia para organizar las elecciones de 1990, donde el ex-Sacerdote salesiano Jean-Bertrand Aristide ganó el 67 de los votos populares lo que le dio el privilegio de ser primer presidente democrático de Haití o más bien el primer presidente electo democráticamente en toda la historia de Haití.

III.4.- Jean Bertrand Aristide, la búsqueda de la democracia y el reconocimiento oficial del vudú.

La caída de Jean-Claude, aunque no permitió la transición a la democracia, debido al permanente conflicto entre las clases sociales haitianas, facilitó el retorno de varios exiliados del régimen, lo que fomentó la influencia de la lucha por la democracia en Haití, una lucha que está en proceso de construcción hasta hoy en día; es decir, desde hace ya 30 años después de la caída de la dinastía duvalierista en 1986. De esos grupos encontramos, por ejemplo, al profesor Leslie F. Manigat presidente de Haití, en 1988, bajo unas elecciones criticadas por fraude además de un proceso de represión militar por parte del régimen político de la época. Manigat fue fundador del partido: “Rassemblement des Democratres Nationaux Progressistes” (RDNP), otros exiliados fueron: Serge Gilles del partido “Fusion des Sociaux-Democratres haitiens”, ex-senador y candidato a la presidencia en 2005; Marc Bazin candidato a la presidencia en 1990, ex-ministro, entre otros.

Todos esos exiliados del régimen duvalierista y fundadores de partidos políticos se encontraron con los no exiliados y líderes, como por ejemplo el pastor de la confesión protestante Sylvio Claude que pertenecía a la democracia cristiana, el salesiano Jean

Bertrand Aristide con su “teología de la liberación”¹⁵⁶ y otros más. De hecho, no vamos a rescatar toda la historia, sino lo que tiene que ver con la relación vudú/Estado/Iglesia para así aterrizarlo con el reconocimiento oficial del vudú por el gobierno del presidente Aristide en 2003.

Para distinguir quién es Aristide, y cómo llegó al poder, veremos algunos rasgos biográficos. Jean Bertrand Aristide, o “Titid” como le dicen los fanáticos, nació el 15 de julio de 1953 en Port Salut, Aux Cayes, era sacerdote salesiano y portavoz de la teología de la liberación; político y fundador del partido “Fanmi Lavalas”, fue el primer presidente constitucional de Haití en 1990, cargo que iba a tomar, según la Constitución haitiana, el 7 de febrero de 1991. Pero desgraciadamente, después de siete meses de presidencia, el 30 de septiembre de 1991 recibió, por parte del ejército haitiano, un golpe de Estado encabezado por el general Raoul Cedras, quien fue apoyado económicamente por los Estados Unidos. Este eventual golpe de Estado provocaría un “Embargo”¹⁵⁷ a Haití por las potencias mundiales y la ocupación militar de la Organización de Estados Americanos (OEA) en 1994.

Tres años después del golpe de Estado militar, el 15 de Octubre de 1994, Aristide volvió a terminar su mandato acompañado de una tropa multinacional de los Estados

¹⁵⁶ Es una corriente teológica cristiana o movimiento ideológico que se desarrolló en América Latina por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez Merino en 1973, en la cual el objetivo era la defensa de las causas de los pobres es decir optar por el cambio de la crisis socioeconómica de los pobres. Pero la praxis es en realidad un movimiento social a carácter político. Vease la pagina: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2010-2011/CursoTeologiaGustavoGutierrez2010-2011.pdf>. Y <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art08.pdf>. Revisadas: 20/11/2016.

¹⁵⁷ Por definición es la suspensión de la exportación de uno o más productos a un Estado como castigo también es la prohibición del comercio y transporte de armas, materiales de guerra o determinados productos, decretada por un gobierno contra un país., en el caso de Haití fue un embargo económico donde prohibieron completamente a Haití todo tipo de ayuda y relaciones comerciales con los demás países.

Unidos. En 1995 Aristide disolvió al ejército nacional de Haití, tal vez para evitar otros golpes, ya que siempre estaba en contra de los militares por los abusos de poder y los crímenes cometidos sobre la población. La disolución de las fuerzas armadas de Haití “Forces Armées D’Haiti” (F.A.D’H), fue vista por diferentes sectores políticos como un acto dictatorial ya que, F.A.D’H era una fuerza militar constitucionalmente regida según el capítulo II de la Constitución de 1987 en vigor, Título XI del artículo 263¹⁵⁸.

Sus luchas anti-duvalieristas provocaron varias tentativas de asesinato, de 1985 a 1988. La narrativa popular relata que Aristide se salvó de varios intentos porque se transformaba, mediante un poder místico, en otra especie

De hecho, Aristide como ex-sacerdote católico y portavoz de la teología de liberación, tenía el apoyo mayoritario del pueblo haitiano; una masa marginada que veía en él, no sólo un representante también como: “pastor de los pobres”¹⁵⁹, sino también a un salvador, que podría sacarla de la penosa situación socioeconómica a la que se tenía que enfrentar cotidianamente.

Se percibía que Aristide vivía con el pueblo, compartía su sufrimiento, sus lágrimas, sus penas y dolores, lo que le daba el poder y hace que pueblo le tenía confianza, aunque no pertenecía a un partido político. Sus mensajes o predicaciones, se parecían más a discursos políticos que a la concienciación de la ética religiosa del catolicismo, lo que causó su expulsión de la Iglesia católica. Según los salesianos y el

¹⁵⁸ *Constitution de la Republique d’Haiti*, Artículo 263 a 274. pp.48 a 50.

¹⁵⁹ Afirmación de: Mejías, Sonia Alda, MEJÍAS, en su artículo, *HAITÍ: EL INTENTO FALLIDO DE CONSTRUIR UNA DEMOCRACIA SIN ESTADO*. file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-Haiti-1394943.pdf. Revisado el 06/11/2016.

vaticano sus actividades políticas o sus luchas provocarían el odio y la violencia, lo que no le correspondía como sacerdote¹⁶⁰.

Sin embargo, en todas las sociedades, la cultura es fundamental, para, no solo conmover los sentimientos de una población, también crear situaciones míticas, realidades populares y subjetivas, ya que esas realidades son lo que el pueblo piensa, imagina, lo que vive en su cotidianidad.

La cultura tiene el poder de arropar o “invulnerabilizar” a cualquier individuo en el que el pueblo se confía y es lo que pasó con Aristide. Vemos cómo el pueblo haitiano, mediante la cultura vudú, atribuye poderes sobrenaturales a Aristide y le arropa con la narrativa de que se transformaba en otra especie; un mito popular típico del sistema simbólico haitiano, dicho de otro modo, del sistema simbólico del vudismo.

La confianza del pueblo haitiano en Aristide fue el resultado de sus predicaciones a través su teología de la liberación, lo que aumentó su popularidad, su poder político e hizo de él, según la narrativa popular, un hombre místico lleno de poder sobrenatural. Esta narrativa nos remonta a tres períodos similares de la historia de Haití, que ya analizamos anteriormente en este trabajo de investigación: François Mackandal 1758, Boukman 1791 y François Duvalier 1957, que fueron, en tiempos remotos, mistificados por narrativas parecidas de la mitología popular haitiana.

Esto, quizá, explicaría el interés de Aristide por oficializar el vudismo haitiano en su segundo mandato. Esto lo analizaremos en los siguientes párrafos, pero antes de

¹⁶⁰ https://es.wikipedia.org/wiki/Jean-Bertrand_Aristide. Revisado el 20/11/2016.

abordar este punto fundamental, queremos contextualizar los hechos históricos, ya que sin estos hechos, nuestro tema de investigación sería incomprensible académicamente.

En 1996 de manera constitucional, Jean Bertrand Aristide pasó el poder a su primer ministro René García Préal quien lo regresaría en 2001. Esto fue cuando estalló el caos en el país (crisis económica, política y social). Aristide, a la manera de Papa y Baby Doc, quienes fueron sus principales adversarios, creó su grupo paramilitar llamado, en el lenguaje popular haitiano, los “chimères”¹⁶¹, (Los quiméricos o sicarios del partido “Fanmi Lavalas”), para bloquear e imponer el terror en las luchas de oposición contra su gobierno. Los *chimères* bien armados actuaron, aún peor que los “Tontons Macoutes”. La represión del régimen “Lavalas”, la inseguridad, la guerra civil, entre otras fueron la causa del fracaso de la democracia que buscaba imponer Aristide. Como lo hemos mencionado, no vamos a profundizar; preferimos dejar este tema para otras investigaciones que esperamos realizar próximamente.

El 4 de abril de 2003, año primordial de la oficialización jurídica del vudú como religión, no fue tan fácil, ya que en un ambiente de crisis política, de guerra civil, bajo demandas de varios líderes y sacerdotes vuduistas como: Max Beauvoir ex-jefe supremo o Ati nacional, Hérard Simon, Dany Danache entre otros grupos de practicantes e intelectuales, el gobierno de Aristide oficializó el vudismo haitiano como

¹⁶¹En español se traduce: “Quimera”: Es un estereotipo que la población haitiana atribuye a los grupos armados o “gangs” del partido “Fanmi Lavalas” de Aristide, este estereotipo viene a partir de una película. Esos grupos de individuos armados funcionaron o jugaron el mismo papel que los llamados “Tonton Macoute” que Aristide utilizaba para aterrorizar principalmente a los opositores de su gobierno. El estereotipo proviene de la película: Misión Imposible II (2000), donde el protagonista trata de evitar una epidemia mundial provocada por el llamado virus mortal: “chimère” o Quimera en español. vease [:https://es.wikipedia.org/wiki/Misi%C3%B3n:_Imposible_II](https://es.wikipedia.org/wiki/Misi%C3%B3n:_Imposible_II). Revisado el 30/10/2016.

[:https://www.youtube.com/watch?v=SnoHgd4eAfo](https://www.youtube.com/watch?v=SnoHgd4eAfo). Revisado: 30/10/2016. En minuto 30 aparece el nombre del virus. Pues a partir de ese momento el concepto fue apropiado en la cultura popular urbana para referirse a los grupos paramilitar de Aristide.

la religión popular de los haitianos al mismo derecho de ejercicio que el catolicismo, el protestantismo y otras religiones.

En el decreto oficial se declaró que el vudú haitiano era reconocido oficialmente como una religión con los mismos derechos de ejercicio que todas las demás religiones del país. Haciendo mención de varias leyes y con base a esto consideraba al vudú, como la religión ancestral, como un elemento constitutivo y esencial de la identidad nacional. En el decreto se considera que es parte de la obligación del Estado proteger el patrimonio cultural de la nación. Desde nuestro punto de vista consideramos que el vudú representa la base estructural del patrimonio cultural haitiano. Se hace mención también de que el vudú está presente en una porción considerable de la población haitiana así como en la formación social, política y moral del pueblo. Puntualiza: “es importante tomar medidas para evitar toda tentativa de inquisición y de exclusión para salvaguardar la integridad nacional, defender los intereses generales de la República, promover el orden, asegurar la paz y el bienestar de toda la población”¹⁶². Esto es un extracto de lo que estipula el decreto de 2003.

Según nuestro análisis personal, consideramos que el decreto del 2003 facilitó no sólo la inclusión jurídico-política del vudú sino también permitiría ajustar a los haitianos en un ambiente cultural hacia un proceso democrático en el respeto y tolerancia de consentimiento personal de cada ser. Este acto, desde nuestro punto de vista, fue un gran paso por Haití en su transición a la democracia además, marca una nueva era en el porvenir del país.

¹⁶² En esta página se encuentra el documento o el decreto de 2003 donde el gobierno de Aristide, por un decreto, oficializo el vudú como religión popular haitiana: http://www.haiticulture.ch/haiti_decret_vodou_religion.html. Revisado el 15/11/2016.

A pesar de la resistencia de Aristide frente a la presión de las potencias (Estados Unidos, Francia entre otras) para salvaguardar el poder, los factores, el abuso de poder de los “chimères Lavalas” que favoreció y dio puertas abiertas a reivindicación de movimientos sociales, incluso las manifestaciones de los estudiantes, causaron su caída. Tras la celebración del 200 aniversario de la independencia de Haití, en 2004, la situación de crisis del país obligó la presión de los Estados Unidos a exigir a Aristide a renunciar como presidente y a exiliarse a destitución de Sudáfrica donde se quedó hasta su regreso en 2011.

Como lo hemos mencionado, el reconocimiento oficial del vudismo como religión popular de Haití, fue criticado por otros sectores religiosos como el catolicismo, el protestantismo, ya que no tardaron en expresar su descontento; sin embargo, a través de cadenas de radio y de televisión de la capital haitiana, sin contar escritos publicados que expresaron la postura de estos grupos religiosos en contra de esta decisión acerca del decreto presidencial de 2003, a favor del reconocimiento político-cultural del vudismo haitiano.

El descontento del sector protestante no impidió que el pastor Jean Fils-Aime de esta confesión cristiana hiciera su tesis doctoral en teología sobre el Vudú y el cristianismo, a partir de esa idea escribió libros que abordan el vudismo haitiano, desde una concepción teológica más objetiva por la manera en que concibe los demás sistemas de creencias y evita los prejuicios de valores. Encontramos dentro de sus títulos: *Vodou, je me souviens*, donde afirma que la visión del mundo del haitiano protestante queda vuduesca, por lo tanto según él “todos los haitianos tienen un

vuduizante en ellos sin importar su religión y su fe cristiana. Y en *Et si les loas n'étaient pas des diables*, propone una controversia acerca de la diabolización de los loas (*Lwa*) para afirmar que: “Si los cristianos tienen a sus ángeles, por qué los vuduisantes no podrían tener a sus loas (*Lwa*)¹⁶³. Estos libros tienen, desde nuestro punto de vista, una perspectiva más académica u objetiva que subjetiva, por la manera que el autor, a pesar de su confesión de fe cristiana, opta a la defensa del vuduisimo haitiano, y lo aborda sin prejuicios ni sentimiento de confesión de Fe sino con una conciencia de ética y de valor humanista.

Otros hechos fundamentales que en esa década favorecieron la práctica del vudú, además del reconocimiento oficial como religión popular haitiana, fue la creación de movimientos por la estructura política del sistema vudú actual es decir: la “Fédération Nationale des Vodouisants” (FENAVO), la “Commission Nationale du Vodou (CONAVO) que es una comisión de estructuración y la “Konfederasyon Nasyonal Vodou Ayisyen” (KNVA). Esos movimientos tienen como objetivo fundamental, institucionalizar el vuduisimo haitiano y clasificarlo como una de las tres religiones del país es decir: junto al catolicismo y el protestantismo.

También el movimiento del primer día del mes de enero de 2008, a pesar de que es el día de la proclamación de la independencia de Haití, fue una fecha fundamental para todos los vuduisistas, ya que tanto los creyentes y practicantes de Haití, como los de la diáspora haitiana, se motivaron para organizar una junta nacional por la elección de

¹⁶³ <http://stepleader.blogspot.mx/2007/09/dbat-dides-sur-le-vodou-entre-me-osner.html>.

http://www.renaud-bray.com/livres_produit.aspx?id=958377&def=et+si+les+loas+n%27%C3%A9taient+pas+des+diables%2C+jean%2C9782980986512. Revisado el 10/12/2016.

un jefe supremo del vudismo. En esa junta votaron al químico profesionalista Max Gesner Beauvoir como el primer “Ati” nacional o jefe supremo, hasta su fallecimiento el 12 de septiembre de 2015¹⁶⁴. ¿Quién fue Francois Max Gesner Beauvoir? A continuación daremos una pequeña descripción biográfica para presentarlo a nuestros lectores, ya que lo vamos a retomar en el próximo capítulo. Max Gesner Beauvoir nació el 25 de agosto de 1936, en “Petionville”, era bioquímico de formación, guía espiritual y Ati nacional de la religión vudú. Antes de morir, el “Ati nacional” hizo un trabajo de investigación que dio como resultado una recopilación de cantos y oraciones transformadas en dos libros que él dejó como un patrimonio nacional, no sólo a los vudistas, también a la nación de manera general. De esta investigación encontramos: *Le grand recueil sacré* (el gran relato sagrado) y *la priyè ginen* (la oración de guinen)¹⁶⁵. Precisamente la descripción de estos trabajos será revisada de manera breve en el siguiente capítulo.

¹⁶⁴http://www.radiotelevisioncaraibes.com/nouvelles/haiti/le_oudou_en_deuil_-_l_ati_national_max_gesner_beauvoir_est_mort.html. revisado el 11/10/2016.

¹⁶⁵ Para la biografía de Max Beauvoir vease la pagina: <https://www.youtube.com/watch?v=TknkuDoN568>, o la pág. de la nota al pie: 101. Revisado el 11/10/2016

Capítulo IV- El vudismo del Haití contemporáneo

Le vaudou c'est le ciment de la culture haitiana

El vudú es el cimient de la cultura haitiana

Price-Mars, Jean

En este capítulo analizaremos al sistema actual del vudismo haitiano como el resultado de un proceso histórico de construcción identitaria nacional del pueblo haitiano. Para entender este fenómeno social es importante iniciar nuestro análisis a partir de la descripción de mitos, prácticas y rituales actuales. Abordaremos también los fundamentos que sustentan las creencias de los “vuduizantes o vuduistas”¹⁶⁶ así como los principales aspectos, espíritus o (*Lwa*) loas¹⁶⁷ que conforman el sistema vudú y las diferentes funciones que ocupan en el imaginario haitiano.

Para un análisis comprensivo y sustentable, consideramos necesario describir exhaustivamente algunas de las prácticas socioculturales del vudismo haitiano como estrategias de convivencia que contribuyen en la construcción constante de esta sociedad tales como: la ritualidad dedicada a los muertos en los panteones, el Rara o el carnaval tradicional y su ambiente festivo, la “dans” (danza) y los rituales familiares en honor a los gemelos o “marassa”.

Laennec Hurbon concibe el vudismo como “el cimient de la familia” haitiana donde cada individuo aprende: “le respect des morts et des ancêtres et de l'héritage

¹⁶⁶Vuduista es el término que usamos para referirnos a los que practican o creen en la doctrina del vudú haitiano o el “vudismo haitiano”. “Vuduizante” es la versión de la lengua francesa que significa: quien practica el vudú.

¹⁶⁷ “LWA” es el término del criollo haitiano que se refiere a los espíritus o entidades espirituales en el vudismo y la versión francesa lo escribe: “LOAS”

légué par eux”¹⁶⁸. De hecho, esta dinámica vuduista de generar el respeto a los ancestros y al patrimonio que nos han dejado o transmitido, sino también a la naturaleza o al sistema ecológico¹⁶⁹, nos resulta fundamental en la construcción de Haití como nación lo que vamos, poco a poco, a ir describiendo en este capítulo.

También es importante, en este caso, describir algunos elementos de la música, incluso de la artesanía y de las características de las iglesias vuduistas (peristil), mostrando los símbolos sagrados como por ejemplo el hounfort¹⁷⁰, el Vèvè¹⁷¹; esto para entender esta convergencia de pensamiento y de mitos que se manifiesta, día a día, en el imaginario cultural del haitiano a pesar de la pluralidad religiosa que existe actualmente en Haití. Todo se concentra y se guía hacia el vudismo, sin importar el contraste ideológico de cada individuo en particular.

Finalmente nos interesa, a partir del propio Max Beauvoir, dar una definición más concreta y sistemática del vudú describiendo su praxis actual a través de la noción propuesta por Luis Villoro entendiéndolo como “una comunidad epistémica” que lleva toda una corriente de ideología tanto objetiva como subjetiva, con “sujetos epistémicos que comparten un marco conceptual común, un número determinado de razones y de creencias básicas”. A partir de este capítulo nos daremos cuenta de que, a lo largo de la historia de Haití, el vudú siempre estuvo presente para aportar, mediante su

¹⁶⁸ Hurbon, Laënnec “Liberté des cultes et démocratie en Haïti” en *Comprendre Haïti:Essai sur l'état, la nation, la culture*, Les Éditions Karthala, Paris: 1987. p.151.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ En: *El bárbaro imaginario*, de las páginas 59, 61, 65, El Hounfort es el templo del vudú. (Hurbon, Laennec, op., cit.)

¹⁷¹ Véase en el glosario, Hurbon define Vèvè como el dibujo simbólico de los *Lwa*, trazado alrededor del *poteau-mitan* durante una ceremonia vudú. (cada *Lwa* es representado por un Vèvè). Poteau-mitan es el pilar situado al centro del peristilo es el camino por excelencia de los espíritus. Hurbon, Ibid. p.217.

influencia en lo social, lo político y lo cultural. Sus contribuciones en la construcción del país y su identidad nacional son evidentes.

IV-I. Rituales de la vida nacional haitiana

En la cultura popular haitiana hay dos momentos primordiales en el calendario festivo, y aún vigentes, en su construcción cultural e identitaria. Estos dos momentos marcan el simbolismo vuduista actual. Antes de abordar los periodos mencionados, queremos agregar lo siguiente: el pueblo haitiano es un pueblo tal vez marginado por la concepción católico-occidental, pero aun así en cada acto ritual que analizaremos, encontraremos una re-confirmación de una cosmovisión simbólica compleja inevitable del ser haitiano vuduista.

El primer periodo del ciclo festivo haitiano tiene como pretexto festejar o celebrar el periodo anterior a la semana santa un periodo que tiene que ver con el Rara o el carnaval tradicional haitiano. Y, el segundo periodo que estudiaremos, se refiere a los dos primeros días del mes de noviembre que se disponen para honrar a los difuntos. Lo que vamos a hacer es ofrecer esta descripción del ciclo ritual de los difuntos en Haití como una práctica simbólica adoptada en el vudú, y tiene una importancia significativa en el imaginario de la población haitiana; se refiere al ritual del día de muertos llamado “Fèt Guedé”¹⁷² y agregaremos a este apartado otros dos rituales fundamentales la “dans” y la ceremonia tradicional del “manje marasa” para, finalmente, ajustar la propuesta de Luis Villoro en el contexto actual del vuduismo; es decir, definirlo como una “comunidad epistémica”.

¹⁷² Se celebran los dos primeros días del mes de noviembre, significa que el día de muerto o el halloween es llamado *fèt guedé* una connotación que se apropia a la cultura haitiana, para honrar a los difuntos o *Lwa guedé*.

IV-I.I. El Rara haitiano (carnaval tradicional)

El periodo del Rara en Haití empieza el miércoles de las cenizas para terminar el domingo. Según la tradición, cada grupo Rara nace y pertenece a un “Lakou”¹⁷³. El Rara viene del vudú. Un día de Rara en Haití es marcado por la paz, la tranquilidad y la alegría. Es donde, en un ambiente de colores significativos, mezclado de danza o baile, sonido, recuerda al pasado taíno del grupo arawak¹⁷⁴ y africano de esta región caribeña. El Rara se presenta como un “konbit”¹⁷⁵ que impulsa la esperanza a través de ritmos tradicionales típicos y canciones que expresan el cotidiano haitiano, así como sus problemas, sus denuncias, entre otros.

En un desfile de Rara la curiosidad se centra, por lo regular, sobre una multitud que expresa su alegría mediante la música, el baile y canciones de denuncia. Es un conjunto de ritmo tradicional haitiano acompañado de banderas e instrumentos como tambor, bambú (un tronco de bambú que se usa como un instrumento de viento) o tal vez y dependiendo de la zona se sustituye el bambú por un PVC sobre todo en la capital haitiana. Ese día, el “graj” (áspero), el tambor, el *tcha tcha*, las cornetas (cornet) dan un “rabòday”¹⁷⁶ de melodía combinado en una armonía de sonido compleja que

¹⁷³ El Lakou, literalmente se traduce como el patio. En francés es la cour, como afirma Hurbon, es el nombre dado a una asociación de familias cuyas casas están a menudo edificadas en forma de herradura y dispuestas alrededor de una casa principal, la del patriarca. Hurbon, pp. 152. En algunas familias se trata de matriarca.

¹⁷⁴ Las primeras poblaciones indígenas o amerindias que habitaban las antillas en la época precolombina.

¹⁷⁵ Es, en la agricultura, una forma tradicional de trabajo de cooperación donde los campesinos haitianos se ayudan entre ellos, es decir un trabajo colectivo y solidario en el cual los campesinos se juntaron en equipo para ayudarse entre ellos ya que, la extensión del trabajo no permite que lo hagan de manera individual. Esta forma de trabajar la tierra en los campos de Haití se hace de manera cíclica, periódica o gradual ya que, es una cuestión de te ayudo hoy, mañana me ayudaras y pasado mañana le tocará a otro y así sucesivamente.

¹⁷⁶ Es una mezcla de sonido y de ritmo tradicional haitiano.

muchas veces provoca toda una cacofonía por la cual expresa la alegría de los haitianos tras un año de acumulación de anécdotas comunes.

El Rara es dirigido por un coronel, con su “fwèt kach” (látigo), produce ruidos para impresionar al público, unos malabaristas de palo (majors jonc) que giran sus palos con sus dedos al tiempo que bailan y unas reinas que cantan y bailan.

El sacerdote vudú Maurice Théard Fils afirma, en un trabajo publicado por la MINUSTAH (Mission des Nations Unies pour la Stabilisation en Haïti), que el Rara es típicamente haitiano, inspirado del vudú y recuperando parte de la población indígena con la cultura de los esclavos africanos para dar algo propiamente haitiano que surgió en el siglo XIX. El investigador en antropología Norluck Dorange define el Rara como una “manifestación cultural” y afirma que la coincidencia del ciclo festivo del Rara con el calendario cristiano de pascua, tiene que ver con la celebración del tiempo de la siembra¹⁷⁷. La idea de Dorange coincide con el documental de Peter Joseph titulado: *Zeitgeist*, un concepto alemán que significa “espíritu de una época”. Este documental explica las coincidencias de las celebraciones mundiales y, sobre todo, nos enfocamos en la parte que explica, por qué las religiones comparten los mismos rasgos mitológicos y astrológicos que nos dejan, en la actualidad, tantas similitudes y coincidencias; como por ejemplo, en las fechas de celebración de las manifestaciones culturales a nivel mundial, tales como: la fecha pascua que coincide con el comienzo de la siembra; los días de muertos con la cosecha y el 25 de diciembre con el nacimiento del sol o Cristo, que es en nuestra era la navidad, entre otras fechas¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Véase: <http://minustah.unmissions.org/le-rara-rythme-vaudou>. Revisado el 04/12/2016.

¹⁷⁸ Véase el documental: <https://www.youtube.com/watch?v=N7RXic-aUis>. Revisado el 10/10/2016.

Con este ejemplo, no tenemos la intención de abrir un debate sobre las similitudes que comparten los grupos humanos del hemisferio norte respecto del ciclo agrícola, sino para darnos cuenta de que las similitudes no son casuales, más bien, obedecen a un orden astronómico universal.

El Rara, como patrimonio cultural de Haití, es el espacio o periodo donde el pueblo reafirma su identidad a través de la música, la danza entre otras sin importar las coincidencias o similitudes de fechas. A pesar de las múltiples circunstancias provocadas por las catástrofes naturales e incluso tantas crisis sociopolíticas y económicas actuales y pasadas en la región, aun así, cuando se trata de rara, la vulnerabilidad de la población haitiana se pasa a un segundo rango.

Particularmente en Léogane, al oeste de Puerto Príncipe, que es reconocido como la cuna del Rara tradicional haitiano, se sabe que “depi se dat Rara tout fanm kite mari yo”¹⁷⁹ esto significa que los haitianos ni siquiera piensan en obstáculo cuando se trata de “danse Rara” (bailar el Rara).

Aunque el Rara haitiano surgió en el siglo XIX, pero, según el profesor y antropólogo, Jean Coulanges, se remonta ya desde el periodo de los arawaks¹⁸⁰ antes de la llegada de los españoles a la isla a finales del siglo XV¹⁸¹. Pues, a decir verdad, en la manifestación del Rara tradicional haitiano se puede anotar rasgos de ambas culturas tanto de los arawaks como los esclavos originarios de África.

¹⁷⁹ Cuando se trata de Rara, las mujeres dejan a sus esposos. Una expresión para mostrar que ante el Rara haitiano no hay obstáculo. Traducción personal.

¹⁸⁰ Como se vio en el capítulo uno, se trata del pueblo originario ocupante de la isla antes de la llegada de los europeos al continente y al Caribe.

¹⁸¹Véase la pagina: <http://www.alterpresse.org/spip.php?article12657#.WEBLobLhCM8>. Revisado el 25/11/2016.

La coincidencia con el periodo de cuaresma (periodo previo a la semana santa) es decir tras el periodo del carnaval, no quiere decir que el Rara tiene el objetivo festejar o celebrar la muerte o la resurrección del Cristo como el catolicismo. Es un festín popular haitiano que representa no solo, el pasado de los antiguos tainos de la Isla sino también el de los esclavos africanos sin olvidar su pasado colonial. Para el antropólogo haitiano Jean Yves Marie Blot, coordinador y profesor de la facultad de etnología de la Universidad Estatal de Haití (UEH), “el rara es una herencia mixta: de los primeros habitantes de la isla y de África¹⁸². En el aporte del profesor Blot, se rescatan tres dimensiones que encuentra en el Rara haitiano actual: el primero para él, es el carácter lúdico que abarca el lado de la festividad; el segundo, es la dimensión social donde a través de las canciones los participantes denuncian a las personas y sus prácticas; o sea, es la parte de la fiesta en donde se representan los chismes de la vida cotidiana haitiana. La tercera dimensión es la parte espiritual del enlace entre el vudú haitiano y el *Rara*¹⁸³. Esas tres dimensiones que sostiene el profesor Blot nos parecen importantes en la combinación del Rara haitiano ya que, desde nuestro punto de vista, estos tres aspectos fundamentales son la base que permite recuperar, aun sustentar la importancia del Rara tradicional haitiano en la actualidad.

A pesar de que el *Rara* se transforma con el transcurso del tiempo, queda el carnaval tradicional del pueblo haitiano. Una manifestación tradicional de expresión donde, de manera dinámica, los haitianos intentan superar su vulnerabilidad, recordar su pasado y poder reactivar su presente por un futuro diferente.

¹⁸² <http://www.alterpresse.org/spip.php?article12657#.WEyCzNXhC9I>.

¹⁸³ *Ibidem*. Le professeur Blot décèle trois dimensions dans le Rara: le caractère ludique couvrant les festivités, la dimension sociale touchant ce qu'on appelle « *lave entèl nan rara* » (dénoncer quelqu'un, ses agissements) et la dimension spirituelle révélée par le lien entre rara et vodou.

En este análisis el Rara es presentado como un hecho social, una actividad cultural, una memoria histórica y colectiva de Haití; un patrimonio nacional y una reafirmación de identidad. Aunque las fuerzas mercantilistas impriman un notable impulso sobre el Rara tradicional, pero las manifestaciones culturales que constituyen en el Rara la identidad nacional del pueblo, resisten a través su relación con el vudismo y sus intereses en el desarrollo sociocultural, económico y político del país. El Rara como ambiente social de debate sociopolítico permite al pueblo haitiano denunciar la injusticia política, los chismes de la vida común y corriente entre otros fenómenos sociales y prácticas mal vistas en las comunidades haitianas. Para entender los mensajes, es importante escuchar y analizar los gestos y cada frase que circula en las canciones, ya que relatan las prácticas y costumbres de la cotidianidad de cada haitiano.

Sin embargo, las tendencias del Rara se manifiestan aún en el carnaval importado que el gobierno haitiano organiza anualmente en febrero justo antes del Rara. Un festín laico que, según Jean Maxius Bernard, “es un producto colonial, organizado en la Edad Media para poner fin a las actividades del año nuevo”. El movimiento del Rara se infiltra en el pensamiento de los actores sociales de Haití y le transforma en un festín en forma de debate donde, el punto fundamental es denunciar todo tipo de prácticas injustas que se ocurriría en la sociedad haitiana. Y lo notamos de manera regular en las canciones que denuncian a los candidatos, funcionarios públicos o privados, el conjunto del gobierno y sin excepción, todas las clases sociales de Haití son denunciadas en lo que consideraríamos como el Rara/carnaval haitiano. Insertamos algunos versos de canción como muestra, que relatan la realidad cotidiana del país, para demostrar que el

dinamismo del Rara, no es más que un periodo de reflexión a pesar de que los coros se centran en los abusos, las prácticas sociopolíticas y económicas de lo vivido tal como estos.

<p>Creole:(Autor:Lélé) koté moun yo ooo M pa wè moun yo ooo. (2 veces) Koté moun kap palé m mal yo oo M pa wè moun kap pale m mal yo ooo Woy woy woy wo ooooooo (2 veces) Gen devanm byen, dèyèm mal ooo.</p> <p>Otro.(Rara:Jacmel en los 80, 90) Ifanie oo koté w te ye Ifanie “Se nan somèy mwen te ye” woy woy Ifanie ou se granmoun oo woy woy (2) E se frè Petion kap mete milye wooo Andrélie pran “yoyo” a anmwe ooo.</p>	<p>Castellano: Dónde Está la gente OOO No veo a la gente ooo. (2 veces) Dónde están los que me calumnian Oo No veo a los que me calumnian OOO Woy woy woy wooo (2 veces). Hay delante de mí, soy bueno pero atrás de mí me calumnian ooo</p> <p>Ifanie oo donde estabas Ifanie En mi sueño estaba woy woy Ifanie estás anciana Woy Woy. (2 veces) Y hermano Petion pone los frenos woo Andrélie te gano el “yoyo” anmwe oo (“yoyo” se refiere a la parte genital del hombre).</p>
<p>Creole: Setan yo genyen Vagabond kap pale sou do mwen Setan yo genyen (bis)</p>	<p>Tienen tiempo Los vagabundos que me calumnian Es porque tienen tiempo (bis)</p>
<p>Creole: Rele oooooo Lamizè pa dous oooooo Rele oooo Lamizè pa dous oooo (bis)</p>	<p>Grite ooo La miseria no es dulce ooo Grite ooo La miseria no es dulce ooo</p>
<p>Otro:(carnaval haitiano importado) foli pouvwa fe moun chanje</p>	<p>La locura de poder hace que la gente cambie</p>

<p>Bliye pwomès yo te konn fèèèè (yon bann san konsyans) Foli boujwa fe moun panse poul rich li dwe yon atoufèèè (yo pèdi bon sans) Yon bout viza fè moun danse Ranpe devan anbasadèè (Sa se lib inyorans) Foli supesta fè moun poste Tout vye foto pou yo fe wèèè (sa se endesans) (Fo tann jou pa w, tann jou paw 5veces). (Del grupo:Barikad crew, 2017)</p>	<p>Olvida sus promesas (un montón de inconscientes) La locura de ser burgués hace pensar Para ser rico debe ser un criminal (perdieron la conciencia) Una visa hace que la gente baile Se arrastre ante los embajadores (esto es ignorancia) La locura de superestrella hace que la gente publique cualquier foto para ser vista (esto es indecencia) (Hay que esperar tu día, espera tu día) (5 veces).</p>
---	---

En el primer coro, el autor pregunta a los calumniadores, después de que su situación había cambiado, ¿Dónde están? Es una manera de ironizarlos y animar a los calumniados a seguir luchando ciegamente por un futuro mejor.

El segundo coro surgió en Bernard, una localidad cerca de Dekouze del departamento Sureste (Jacmel). Es la historia de una pareja. El coro cuenta el engaño del esposo de Ifanie (papa Bel) que tuvo otra mujer (Andrelie), a partir de este engaño escribieron el coro para denunciarlos en el Rara, ya que es algo común y es el objetivo final del Rara haitiano.

El tercer coro fue de una banda de Rara en Leogane (*cuna del Rara*), este coro denuncia a los vagabundos o chismosos y calumniadores que, en lugar de preocuparse por sus vidas, se meten en los asuntos de los demás.

En el cuarto coro, se nota como la población denuncia la miseria diciendo a los responsables políticos que la miseria no es dulce, puesto que ellos no la conocen, ya que ellos viven una vida de lujo.

El quinto coro aun, denuncia las actividades o la mentalidad de varios que piensen que para llegar a tener una vida mejor o vivir bien, ser famosos sería una cuestión de hacer cosas contrarias a las normas legislativas, es decir, olvidar la noción de conciencia y de dignidad humana por el dinero sucio.

Estos coros que son formas de lucha, representan, denuncian y censuran lo negativo de la vida cotidiana del pueblo haitiano por: la miseria, la falsedad, el chisme, el engaño, la violencia, el crimen organizado, el dinero fácil y la fama. Lo opuesto de todo esto se determina bajo el criterio de valores morales que son modos o *ethos* de vida, son valores que no se enseñan ni por el estado, ni por la ciencia ni por la religión, sino por la razón, la soberanía y la moral del pueblo, durante el Rara/carnaval. Por lo tanto, mediante ese canal, la gente exige lo positivo es decir: lo bueno, lo directo, lo pacífico, lo digno, lo justo. Podemos notar que no está presente ni la política, ni la religión y tampoco la ciencia, ya que es una filosofía popular no religioso-política que tiene que ver con unos valores morales, que se determinan el Rara/carnaval como parte de la filosofía del vudú y de la *espítème* comunitaria. Y esta filosofía popular hace del vudismo haitiano una comunidad que construye y reconstruye constantemente su identidad a través de *ethos* de vida y valores morales.

En el rara o el carnaval, el pueblo expresa su pensamiento, su alegría, sus disgustos, se aprovecha para “voya pwen”, lo que para el profesor Blot sería “Lave entel nan Rara” lavar a alguien en Rara; es decir, denunciarlo en el Rara. (Véase nota al pie

182). En Haití, el Rara o el carnaval, es como una forma de terapia para los haitianos. Nosotros proponemos entenderlo como una escuela callejera, en donde se enseña historia, cultura y filosofía propia. En el Rara está contenida la sabiduría del pueblo haitiano construida por siglos. El rara contiene la revolución.

Con los grupos de “rasin” (raíces), Compas, Rap entre otros, es toda una polémica, se pasan por el portavoz del pueblo para denunciar la demagogia política, el anarquismo, los abusos y otros sectores de la sociedad. De sus temas más destacados encontramos por ejemplo palabras o expresiones como: “leta pèpè, prezidan pèpè, giyon, gran manjè, zonbi san manman, pèpè rabi”¹⁸⁴, son categorías que atribuyen a los políticos haitianos. Pues bien, la tendencia de chante pwen (cantos que denuncian). A decir verdad, es una influencia que presenta el vudismo como la esencia del pueblo haitiano, lo que impulsa su voluntad y su determinación en la construcción de una identidad nacional, colectiva y dinámica de un pueblo que sabe muy bien que “yo pa bay libète, ou pran!” (la libertad no se regala, se la toma), entonces sigue constantemente en lucha a pesar de las barreras a enfrentar.

IV-I.II. El día de muerte o “Fèt Guedé”

Además del control económico de este sistema, cada tribu, pueblo o nación tiene su concepción acerca de la vida y de la muerte, también tiene una explicación del más allá y una posible vida después de la muerte. A partir de esta lógica de creer que la vida continuará después de la muerte, se concibe la muerte como una transición del mundo

¹⁸⁴ *Leta pèpè (estado de segunda mano), prezidan pèpè (presidente de segunda mano), giyon (maldición), gran manjè (tragón), zonbi san manman (zombi huérfano o crueles), pèpè rabi (ropas usados perjudidos) son categoría inventado por la filosofía popular haitiana para denunciar y representar a los políticos como irresponsables e inconscientes, ya que no luchan por el bienestar del país sino por sus bolsas y su familia.*

físico al espiritual. En esta dinámica, cada pueblo dedica un espacio temporal para honrar y convivir con sus difuntos.

En Haití el día de muertos se conoce también como la “fête des guédés” o “Fèt *Guedé*” en criollo haitiano (día de los *Guedé*)¹⁸⁵. Esta connotación haitiana no afecta la esencia del festín, ya que sigue siendo un momento donde se dedica a honrar a los difuntos y a los espíritus ancestrales o “*Lwa*”. Según los haitianos practicantes, el día primero del mes de noviembre, que es también el día de los “*Guedé*”, es cuando celebran a los ancestros, ofreciéndoles: café, agua entre otras bebidas y comidas de preferencias de los difuntos. Las ofrendas se acompañan siempre de velas prendidas como símbolo de luz para guiar el camino a las almas de los difuntos. En cuanto al día dos, lo celebran como el día de los *Guedé* o *Lwa* “*Guedé*”, donde les ofrecen una ceremonia mezclada de ofrendas, canciones y danzas. Estos días se manifiestan como una forma de “*rabòday*”¹⁸⁶ que permite a los vudúistas re-confirmar su identidad a través rituales de difuntos en el objetivo de convivir con ellos y representar la muerte, desde su cosmovisión, como una transición de una vida a otra.

Así que, mediante un sentimiento fusionado de paz, de tranquilidad, se da el *cric..crac* o el “*tintim.. Bwa chech*”¹⁸⁷ a los seres espirituales, el tiempo de convivir con nosotros, compartir sus experiencias y disgustos. Es un momento que nos recuerda las

¹⁸⁵ Espíritu de los muertos o de los difuntos en el Vudúismo haitiano, según los practicantes del vudú provienen de los antepasados haitianos. Hoy se utiliza el término para distinguir el día de muertos occidental del ritual vudú de conmemoración a los difuntos. Los *Lwa Guedé* representan no solo la muerte sino también la vida, la sexualidad, la procreación

¹⁸⁶ Es una combinación de sonido o una mezcla de varios ritmos o género musical.

¹⁸⁷ En la simbología mítica haitiana se usan esas expresiones para contar cuentos, primero el que va a contar tiene que decir *cric* y los que van a escuchar contestan *crac* o la otra forma de pedir a que te escuchan es *tim tim...* y la respuesta es *bwa sèch*. También se utiliza *Onè... respè*, que significaría algo así como: ¿Se puede? y la respuesta: Adelante. Como forma para iniciar una narración.

noches de cuenta-cuentos donde todos, tanto abuelos, padres como nietos, tenían el derecho de compartir sus cuentos sin restricción alguna con la familia. Un momento de armonía que siempre empieza con un “cric o timentim” del miembro de la familia que va a contar el cuento en signo de pedir la comprensión de los demás, que le cedieron la palabra con un crac o bwa chèch así y sucesivamente continúa la convivencia familiar.

Por lo regular, la ceremonia del día de muertos tiene lugar siempre en los panteones o tal vez en un peristil (templo vudú), que se compone de dos espacios: el hounfort que es un espacio sagrado reservado a los hougan y hounsi, y la sala de ceremonia accesible a los participantes (los adeptos e invitados). Es todo un momento de convivencia, de alegría, de baile y de plática. Una ceremonia en la cual, sacerdotes, creyentes practicantes y asistentes se presentan frente a la cruz del jefe jerárquico de los panteones haitianos llamado “Baron”¹⁸⁸ para honrarlo. Aquellos asistentes que son poseídos por los “*Lwa guédé*”, se distinguen por el acto de bailar, tomar o comer pimienta y usarlo en los genitales, ya que los “*Lwa Guedé*” son unos *Lwa* muy sensuales y se consideran como *Lwa* de la vida, de la muerte, de la sexualidad y de la procreación.

Los practicantes se visten de colores apropiados (el negro, el blanco y el morado). Y los que tuvieron la oportunidad de ser poseídos por el espíritu del Barón usan un sombrero negro y lentes para presentar, de manera visible al público, el estereotipo del “barón” ya que, en la mitología haitiana se cree que el “baron” se viste de traje negro,

¹⁸⁸Es el *Lwa* de muerte y de la resurrección, se representa por una gran cruz en los panteones, es el jefe supremo de los panteones haitianos. Se cree que hay diferentes tipos de Baron como por ejemplo: baron samedi, baron la croix, baron cimetièrè, grann brigitte=la esposa del baron y la primera mujer enterrada en el panteón.

con un moño negro, una camisa blanca, un sombrero negro y unos lentes, tal y como lo mencionamos anteriormente con el estereotipo de *Papa Doc*.

Esta celebración asociada a los difuntos o *Lwa* *guedé* nos afirma que la muerte no es una simple transición de esta vida física a la nada, más bien, es mucho más compleja de lo que se puede imaginar. En la cultura haitiana a pesar de la adopción de fechas universales, la celebración en honor a los difuntos presenta mucha divergencia y similitudes en la interpretación, la explicación y el significado; son coincidencias que podemos encontrar en todos lados, por ejemplo en México es una celebración tradicional de origen mesoamericano en la cual se honra a los difuntos mediante un altar de ofrendas lleno de comidas, bebidas, flores, sobre todo flor de cempasúchil. Entre otras cosas valiosas se observa también en las calles gente disfrazada y niños con sus calaveritas pidiendo dulces. En lugares como los Estados Unidos de América es conocido como Halloween o “noche de brujas”. Esta fiesta tiene su origen de los pueblos celtas que adoraban a *Samhain* que es el dios de la muerte. Todo coincide a partir del periodo de la cosecha a finales del mes de octubre¹⁸⁹. Las similitudes son varias, ya que la idea universal es honrar a los difuntos y en los altares se encuentran coincidencias en la comida, bebida, flores y otros elementos.

En el caso de Haití, aunque presentan una ceremonia vudú de interés religioso, como el estándar del alma del pueblo, se pone de manifiesto el “barón” en honor a una convivencia de alegría y de paz, ya que para los vuduistas los “*Lwa Guedé*” nos recuerdan que la vida no se acaba con la muerte, sino continúa. Para atraerlos, se necesitan siempre bebida, chile en salsa, velas, polvo blanco y un bastón; estos

¹⁸⁹Fuente: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t26709.pdf>. <https://www.significados.com/dia-de-muertos/>. Revisado el 10/12/2016.

elementos simbólicos son importantes en las ceremonias. Los “*Lwa Guedé*” no tienen restricciones para hablar, dicen hasta groserías.

En el espacio mítico-cultural haitiano, la muerte es muy compleja, se considera como un rito de paso o de transición. El hombre en sí es un ser complejísimo. Para empezar, en la cosmología haitiana, se cree que el humano es un ser tricotómico a diferencia de otras concepciones como por ejemplo la judeo-cristiana que cree en la dicotomía humana. La percepción vuduista interpreta que el hombre se compone de tres partes fundamentales: el cuerpo físico, el astral o alma (*bon anj* o *zombi*) y el espíritu. El cuerpo físico para un haitiano es terrenal y, por lo tanto, se puede dominar por el hombre, podemos alterarlo, dañarlo, curarlo o destruirlo; así que al morirse uno, tiene que regresar a la tierra donde es destinado a quedarse o descansar.

La segunda parte también es de dominio humano. Es el alma o cuerpo astral de una persona, es su “*bonnanj* o su *zombi*” (alma, muerto viviente, o personas despojadas de sus capacidades humanas o estereotipo del esclavo), con la que, se supone, convivimos el día de muertos o “*Guedé*”. Según Max Beauvoir (jefe supremo o el *Ati* nacional de la religión vudú), la vida no es sencilla, el hombre no es sencillo. Por lo tanto, en la cultura haitiana la muerte de una persona implica un ritual de separación de los componentes que permiten a cada uno, vivir, pensar, caminar entre otros hechos sociales a realizar durante su tiempo en la tierra. Este ritual de separación es de peculiar importancia y se hace con el objetivo de despojarle al difunto de su alma o *zombi* para poder descansar. Por lo regular es obra de un sacerdote vudú o una persona que tiene conocimiento para eso. Ya que, el sacerdote, después de estar un momento a solas con el difunto, sale con un puño de sal que lanzará de un lado de la

casa y que debe de cruzar hasta el otro lado. En este momento se considera que el alma es atrapada para no estar como un espíritu errante. Sólo así, se cree que el cuerpo puede descansar y los miembros de la familia podrían estar tranquilos de que los malhechores o brujos no van a poder capturar el alma de su difunto para fines y usos personales, como usarla como guardia en empresas, campos agrícolas u otras actividades.

La tercera parte es el espíritu de cada ser humano, tiene un aspecto divino. En el vudismo haitiano se cree en la existencia de un ser supremo llamado “Bondye o Granmèt” que ha creado todo. Max Beauvoir explicó que la inteligencia del hombre es muy pequeña para entenderlo. La manera de entenderlo es mediante los espíritus o *Lwa* que son diversos aspectos del ser supremo o dios¹⁹⁰. Esa parte nadie, sino el ser supremo, tiene el poder de dominarla. Se regresa al más allá de donde se supone que venía, ya que es lo que nos permite actuar bien o mal y pensar antes de actuar.

Pedro Pitarch, en una investigación realizada con los tzeltales de Cancúc, estudió otra interpretación acerca del hombre. Según esta investigación, en Cancúc se cree que una persona tiene un conjunto de almas (ch’ulel) en el interior de su corazón, en lengua de los cancuqueros se dice mutil o’tan que se traduce como el ave del corazón. Afirmaría que el ave del corazón o el alma de los cancuqueros, es un ser diminuto que en la mayoría de los casos se imagina como una gallina en las mujeres y en un gallo en los hombres, idénticos a los que se crían y comen en las casas de Cancúc¹⁹¹. Según el autor, el ave es necesaria para la vida del cuerpo. Si por alguna razón abandona el

¹⁹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=TknkuDoN568>. Revisado el 24/02/2017

¹⁹¹ Pitarch, Pedro, *La etnografía de las almas*, México, 1996, p.32

corazón la persona puede morir, ya que si el ave está fuera del cuerpo se encuentra sin defensa, el cuerpo se indispone inmediatamente y en un brevísimo espacio de tiempo muere¹⁹². Este conjunto del alma que posee el cuerpo, cumple varias funciones, unas para controlar la palpitación del corazón, otras son responsables de los sueños, los temperamentos. Se creen también que sus ch'ulel viven en la montaña, lo que les hace creer que cuando los bebés lloran sin razón es porque sus ch'ulel son maltratados en la montaña. Podemos ver cómo la concepción acerca de la interpretación del ser humano cambia según la posición geográfica o la cultura de cada población. Tanto en Haití, México, Cancún y demás la perspectiva es completamente diferente, pero el denominador común a todas las interpretaciones es que el hombre se queda, un ser complejísimo.

En nuestro mundo, los hechos sociales vienen cargados de sentidos y significados, como diría Lévi-Strauss (1974): “la antropología debe buscar las estructuras que hay tras los hechos socioculturales, los fundamentos inconscientes de la vida social”. Esos hechos no son concretos tampoco son palpables, son formas superficiales a las sociedades de expresar sus realidades subjetivas, para Lévi-Strauss “no son realidades empíricas, sino inteligibles modelos sistémicos, inconscientes y universales”¹⁹³. Y cómo las creencias son subjetivas, para comprender e interpretarlas, es obligatorio optar por un análisis fuera del sentido común es decir objetivo y sin prejuicios.

¹⁹² Ibíd., p. 33

¹⁹³ <http://teoriaehistoriaantropologica.blogspot.mx/2012/04/levi-strauss-la-estructura-como-modelo.html>.
Revisado el 11/02/2017.

IV.I.III. La danza (buffet de los *Lwa*) y la comida de los gemelos (dans o manje *Lwa* y manje marasa)

En Haití independientemente de la confesión religiosa o de la creencia de cada uno, resulta inevitable pensar en sus raíces ya que, cada haitiano pertenece a una categoría que se compone de dos palabras de origen creole¹⁹⁴ haitiano: “*Lwa ginen*”¹⁹⁵. Literalmente, *Lwa* significa espíritu y *ginen* hace referencia al país de Guinea, pero, como no se trata de dar una explicación en el sentido geográfico del concepto, sino de la comprensión mítico-popular o sociocultural del imaginario haitiano, se deriva de *racine* en francés, que significa “raíces u el origen mítico de los *Lwa* haitianos (espíritu ancestral).

Cada familia que los adopta, tiene la responsabilidad de recibirlos anualmente mediante un ritual de ceremonia acompañado de música, danza, ofrendas y comida o “buffet de *Lwa*” tal y como lo expresa el profesor Jean Yves Marie Blot. Y que Jean Price-Mars lo describió como “una ceremonia de danza rítmica al sonido de un trío de largos tambores a la cadencia de los *assons* (campana), ejecutada en espacios sincopados que improvisa un corifeo cuya voz se hace un eco multiplicado por la asistencia emocionada”¹⁹⁶. Es una ceremonia por lo regular que puede durar hasta días, dependiendo de las exigencias de los espíritus o las posibilidades económicas de

¹⁹⁴ El idioma maternal de Haití, de varios países y Estado de ultramar del Caribe. Vease: <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/creole.htm>. Y <http://creoles.free.fr/Cours/mondes.htm>. Fecha de revisión: 23/01/2017.

¹⁹⁵Es una legión de espíritu familiar o ancestral que se conoce también como *Lwa rasin* (*Lwa* de las raíces o espíritu protector del vínculo familiar, según la cosmovisión haitiana) para la protección de cada miembro de la familia en contra de los espíritus malos que nos rodean.. Explicación a partir de mi experiencia personal.

¹⁹⁶ Price-Mars, Jean, op. cit., p.124.

cada familia. Además del lado social, religioso y cultural de estas ceremonias, permiten un convivio y/o una reunión familiar.

En las ceremonias *Lwa* se observa un ambiente de alegría, un festín familiar marcado por el baile, canto, convivencia, comida; y juntos se disponen en honrar a los espíritus protectores de las familias haitianas. Durante las noches de *dans*, se toca un ritmo propio del folklore musical haitiano; es decir, un reensamblaje de sonido de tambor, “kata”¹⁹⁷, “graj” (áspero), tcha tcha, “chante pwen” (denuncios) y demás, pone a cada miembro en una dimensión peculiar de alegría. De hecho, esta mezcla de sonido es lo que atrae la presencia de los “*Lwa ginen*”. Por lo tanto, en las bandas de Rara, el día de muertos y en otras manifestaciones socioculturales de la vida nacional de Haití, se encuentran los mismos instrumentos como parte fundamental que marca la identidad haitiana. A pesar del pluralismo cultural, el conjunto de ritmos que se presenta en las actividades sociales de Haití, hace que facilitar una dinámica de supervivencia para la apertura y la adaptación de la población haitiana en un mundo global de tantas similitudes.

El “manje marasa” (comida o buffet de los gemelos), por ejemplo, es otra dimensión que caracteriza una serie de valores culturales, cuya adopción repercute en la construcción constante y dinámica de la identidad de los haitianos. Se entiende por “marasa”, la gestación que da nacimiento a varios seres humanos al mismo tiempo puede ser dos, tres, cuatro y más, lo que en el sistema lingüístico francés se traduce por “jumeaux” o gemelos en español. Un par de marasa es como la bendición de una familia, tan importante, aun, es presente en la parte sagrada del vudismo por un *Lwa*

¹⁹⁷ Es el tocado del tambor con los palos o el pegamento del fierre que acompaña el ritmo.

(*Lwa marasa*) y una representación simbólica (*Vèvè marasa*). En Haití, perciben a los gemelos como un tipo de don, un marasa (gemelo) es alguien sagrado. Se cree que los gemelos tienen dos, tres o cuatro espíritus que les apoyan en sus actividades cotidianas. Cada marasa, según la mitología haitiana, se beneficia de un poder espiritual que le facilita, no sólo, la protección personal, también, poder actuar contra los espíritus malos.

Como ser sagrado, les deben rituales de honor; así como recibirlos con un buffet especial que implica varios tipos de comida (carne, palomitas, cacahuate, semillas, entre otros ingredientes), expuesta en una mesa en forma de altar. El buffet será planeado por la familia y celebrado mediante un ritual por un sacerdote vudú o una persona habilitada. En la noche después de haber sacado los platos de los gemelos tanto los físicos como los espirituales, ponen la comida sobre una mesa grande cubierta de hojas de plátano, por lo regular, donde los participantes van a comer usando las manos, pues los cubiertos están prohibidos, la cantidad deseada. Al terminar de comer, se dispone de un bote de agua para lavar las manos y, después, secarlas sobre la ropa de los padres de los gemelos. Ha sido una diversión y sobre todo un momento de convivencia familiar, que, mediante esta actividad familiar de carácter vudú, rescata los valores socioculturales del pueblo haitiano que construye y reconstruye constantemente su identidad colectiva como nación.

IV.II. La cotidianidad haitiana y el vuduismo

En este apartado, se describe el cotidiano haitiano y su relación con el vuduismo. Para complementar este punto, tomaremos algunas prácticas como: el escupir después de orinar para no dejar su energía, y el acto de tirar tres gotas de su bebida en el piso,

antes de tomarla, como signo de respeto a los invisibles. Al parecer se ven sencillas, pero son prácticas culturales muy complejas, llenas de interpretaciones y explicaciones.

Las prácticas culturales o dicho de otro modo, las creencias populares son de gran importancia para entender el cotidiano de cualquier sociedad. En Haití, por ejemplo, esas prácticas culturales o mitos son el símbolo fundacional y cultural del pueblo haitiano.

Entre las creencias populares que nos parecen fundamentales para explicar parte de lo cotidiano haitiano, encontramos por ejemplo: la visita de una mariposa negra, los sueños, la prohibición de publicar las fechas de nacimiento de los niños, decirle al niño que se va bautizar. Los ladridos raros de los perros, la luna llena, el besar la palma de la mano cuando tiene comezón, la prohibición de hablar lo que encontramos de noche, pegar a alguien con una escoba, barrer los pies de alguien, es prohibido cruzar cualquier cosa u ofrendas expuestas en las esquinas, dejar afuera las escobas (de noche), el morder la lengua, golpearse los pies en algo al salir, entre otros mitos y tantas explicaciones e interpretaciones que se les atribuyen. De hecho, para reunir tantas prácticas del folklore haitiano, ni siquiera un libro completo sería suficiente. Desde nuestro punto de vista, los pocos ejemplos aquí mencionados no son una muestra evidente para cuantificarlos en nuestro trabajo de investigación, sólo, los consideramos pertinentes para dar profundidad a nuestro análisis.

Ahora, vamos a ver la interpretación de los haitianos con respeto a estas prácticas míticas que son parte de su cotidianidad. El gesto de escupir después de orinar, además de cumplir con una necesidad fisiológica, tiene una interpretación cultural en el imaginario de cada haitiano, sobre todo en los menores de edad. En el campesinado

haitiano, es muy importante escupir después de hacer “pipi” para no dejar nuestra fuerza o alma; y si no lo hacemos, alguien ajeno podría acapararse de nuestra energía. Esto podría ser raro para otras culturas, pero no dejan de ser formas simbólicas y culturales que contribuyen en la construcción de identidad colectiva del pueblo haitiano.

Los mitos populares son importantes para entender el vudismo haitiano; tienen una función fundamental en la construcción de la identidad nacional y colectiva del pueblo. A pesar de la estigmatización para erradicar las creencias del vudú; esto como construcción identitaria resiste ya que, como dice Daniela Rawicz en su ensayo:

Frente a esta concepción esencialista, imposible de sostener, encontramos la concepción de la identidad como una construcción socio-histórico. Desde esta perspectiva, la identidad no es algo fijo, inmutable, por lo tanto no remite, necesariamente, a ninguna homogeneidad, sino que está haciéndose continuamente, en permanente construcción y reconstrucción, de acuerdo a los distintos contextos, situaciones históricas y proyectos de los sujetos colectivos.¹⁹⁸

El imperialismo colonial se enfoca desde siempre en generar crisis de identidad, desde nuestro punto de vista consideramos que nuestra identidad no depende de la interpretación que hacen los demás sistemas culturales y mucho menos la imposición tiene bastante fuerza para erradicarla de nuestro imaginario, sino le da, lo que Daniela Rawicz consideraría por un lado, como un “proceso de autodefinition donde quedan incluidos los esfuerzos por encontrar lazos comunes y proyectos de construcción conjunta” y, por otro lado, “ligados siempre a procesos de heterodefinition” lo que la

¹⁹⁸ Rawicz Morales, Daniela Marta, *Ensayo identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*, UCM, México: 2003. pp.17-18.

autora considera como “la mirada externa del otro”. En efecto, como sujetos colectivos e interconectados o sujetos de un solo universo preguntaremos si es posible verse sin el otro.

Otra práctica que nos interesa, es el acto de tirar al piso, por lo menos, tres gotas de bebida, antes de tomarla, como una manera simbólica vuduista en Haití, de manifestar el respeto hacia los invisibles.

Las coincidencias culturales no le afectan, ya que tanto Haití como cualquier otro país de este planeta, es parte integrante de un mismo universo. Para usar el concepto de aculturación, diríamos más bien que se trata de una cosmovisión universal humana inevitable.

Tomando esas dos prácticas para ejemplificar nuestro trabajo, no significa que tenemos la intención de presentar, de manera general, la realidad sociocultural haitiana en toda su integralidad, lo que nos parece casi imposible, sino más bien, dar evidencias concretas a nuestro trabajo de investigación.

Continuamos, con la interpretación y la explicación de los mitos populares o concepciones imaginarias del haitiano acerca de su cotidianidad cultural.

En Haití la visita de una mariposa negra se interpreta como “el mensajero o ángel de la muerte”, sobretodo, en una casa de una persona enferma; automáticamente lo interpretan a un mensaje malo de que posiblemente la persona se va a morir.

Los sueños por lo regular se interpretan como mensajes previos o una advertencia que los haitianos no toman a la ligera. La prohibición de publicar las fechas de nacimiento de los niños es para no provocar su muerte, ya que culturalmente se cree

que con la fecha de nacimiento es suficiente para dañarlo y tal vez quitarle la vida. Es también prohibido decirle al niño que se va bautizar. Esto provocaría mala suerte. La lógica observable de ocultamiento de un hecho tan fundamental para la continuidad de los colectivos humanos como lo es el nacimiento de los niños, es la de la protección de lo íntimo frente a los riesgos de la naturaleza, de la sobrenaturaleza y de la sociedad abierta.

Los ladridos raros de los perros son interpretados como malas noticias y como se cree que los perros perciben cosas, podría ser un mensaje de que alguien va a morir.

La presencia de la luna llena es productividad. Besar la palma de la mano cuando tiene comezón, es una manera de facilitar la llegada de dinero, ya que el hecho de que la mano se rasca significa que va llegar el dinero.

La prohibición de platicar lo que encontramos de noche es una forma de protegerse. No cruzar cosas u ofrendas expuestas en las esquinas es sinónimo de protección, porque al cruzar cosas nos pueden dañar y tal vez causarnos la muerte. No dejar afuera las escobas (de noche) tiene una explicación e interpretación, dado que la escoba nunca salió de la casa quiere decir que sabe todo y puede contar todo lo que está pasando en la casa de sus dueños, así que es mejor en las noches guardarlas al interior de la casa. Golpearse los pies en algo antes de salir se interpreta como una advertencia que podría ser mala o buena dependiendo del contexto sociocultural, ya que cada uno tiene un lado (pie) bueno y uno malo. Si se trata del bueno, mejor; en el caso contrario, con mucho cuidado, lo interpretan los haitianos.

Las leyendas populares son la memoria cultural, los registros, archivos míticos del saber de cada nación. No es una banal casualidad, el hecho de que la vida social

haitiana viene cargada de sentido, significación y explicación. Cada explicación facilita el mejor entendimiento de las culturas humanas. Es por eso, las prácticas haitianas de orinar y escupir, enseñan y muestran la importancia de nuestro ser a través del vuduismo en la comunidad haitiana. Pues en este caso, el papel del vuduismo es ajustarlas en el sentido cultural haitiano.

En el cotidiano haitiano las prácticas y los rituales son dinámicos en una población vuduista marcada por una constante construcción sociocultural e identitaria. El significado que atribuyen a las prácticas de tirar, por lo menos, tres gotas de su bebida al piso antes de tomarla como signo de respeto a los antepasados, es una confirmación que, no solo, recordar su presencia con nosotros también reafirmar nuestro lazo a la cultura vudú como el fundamento identitario nacional del haitiano. No vamos a atribuir, de manera categórica, esas consejas populares al folklore haitiano o como pertenencia típica a la cultura haitiana o al vuduismo, que sería un grave error en nuestro análisis.

Lo central aquí es la fuerza cultural que en el Haití contemporáneo mantienen estas prácticas cotidianas y que como vimos contienen la lógica de la protección frente a los riesgos. La identidad haitiana se encuentra bajo amenaza constante y una forma de preservarla ha sido mediante esta defensa cotidiana de lo propio.

IV.III. El sistema simbólico del vuduismo

La tradition du vaudou haïtien est une construction unique, qui recouvre la culture et l'esprit du peuple haïtien" [...]. Notre vaudou est composé d'esprits indiens, d'esprits africains et d'esprits haïtiens. Bien que le mot vaudou soit un mot africain qui désigne le grand esprit de Dieu, cette culture traduit pour nous une réalité profondément haïtienne. Notre approche est haïtienne, nos structures font

une place à tous les esprits qui constituent la nation haïtienne, dans sa dimension historique.” (Max Gesner Beauvoir)¹⁹⁹

Le symbolisme ouvre à l’intelligence humaine maintes portes dans les couloirs du savoir” (Saint-John KAUSS)²⁰⁰

Jean-Eddy Saint Paul²⁰¹recupera la idea de Lamartine Petit-Monsieur, que nos parece importante quien afirma lo siguiente: “Comme toute religion, le vaudou présente un côté exotérique ouvert au grand public et un côté ésotérique réservé seulement aux initiés”²⁰². Afirma que el vudu es una religión heredada de cultos ancestrales africanos, que trajeron los esclavos a la colonia de Saint Domingue.

Así como el catolicismo, el protestantismo, el budismo, el islamismo, el totemismo y otros sistemas religiosos, tanto antiguos como actuales, el vuduismo haitiano se sustenta sobre un sistema simbólico que lo rige, lo teje y lo forja en un espacio del mundo religioso, no como una recopilación de las demás prácticas culturales, sino

¹⁹⁹ Véase: <http://www.courrierinternational.com/article/2008/09/04/le-vaudou-se-donne-un-maitre>. Revisado: 15/02/2017. “La tradición del vudú haitiano es una construcción única, que abarca la cultura y el espíritu del pueblo de Haití” [...]. Nuestro vudú se compone de espíritus indios, de espíritus africanos y de espíritus haitianos. Aunque la palabra vudú es una palabra africana que significa el gran espíritu de Dios, esta cultura traduce para nosotros una realidad profundamente haitiana. Nuestro enfoque es haitiano, nuestras estructuras hacen un lugar a todos los espíritus que conforman la nación haitiana, en su dimensión histórica”. (Tradición personal).

²⁰⁰Véase:<http://www.potomitan.info/kauss/symbolisme.php>. Revisado el 10/02/2017. (El simbolismo abre a la inteligencia humana muchas puertas en los pasillos del saber). Traducción personal.

²⁰¹ Saint-Paul, Jean Eddy, *Pour une compréhension des pratiques religieuses en Haïti: une approche historico-sociologique de la laïcisation de la politique*, en “*Vaudou, santería, candomblé: Les pratiques religieuses dans la caraïbe*”, Paris, L'harmattan: 2007. pp.23.

²⁰² Como toda religión, el vudú presenta un lado exotérico abierto al gran público y un lado esotérico reservado solo a los iniciados. (Saint-Paul, 249). Traducción personal.

como una comunidad epistémica de carácter religioso que se integra en un ambiente geocultural²⁰³ diverso.

La cultura es dinámica y compleja. Las influencias son pertinentes y de gran importancia. Los símbolos son y representan los pilares y el fundamento de cada sistema religioso-cultural.

Además del Rara, la “Dans” y otras manifestaciones o fenómenos sociales, como rituales de paso, prácticas culturales que el vudismo haitiano produce, hay otras herramientas simbólicas que conforman su sistema cultural: el Vèvè, el hounfort, el poto-mitan y otros símbolos. Para entender adónde queremos llegar, presentaremos una breve descripción de lo que se entiende por: el Hounfort, el Vèvè y el poto-mitan (*Poto-mitan*) en particular.

El Hounfort es una especie de convento o monasterio. Es el santuario²⁰⁴ de los espíritus o el lugar sagrado de los espíritus o “*Lwa*”, comúnmente llamado en el lenguaje popular haitiano “*kay Lwa* o *kay mistè*” (casa de los *Lwa* o del misterio). Un misterio en el lenguaje común y popular haitiano, es un *Lwa*²⁰⁵ (espíritu), por ejemplo

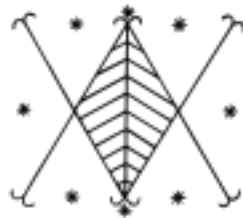
²⁰³ El concepto geocultura fue desarrollado por Rodolfo Kusch que contextualiza la cultura desde una perspectiva intercultural. Kusch considera que la geocultura implica la intersección de lo geográfico con lo cultural. Esto implica que todo espacio geográfico está siempre habitado por el pensamiento de un grupo, pero éste a su vez está condicionado por el lugar en el que habita. Así, geografía y cultura conforman entonces una unidad geocultural. Kusch inicia su análisis de la “geocultura del pensamiento” (1978) en función de los diálogos interculturales y supone que estos son problemáticos por poseer distintos códigos culturales. Se introduce a partir de estos interrogantes interculturales la noción de cultura y afirma que: *Cultura no es sólo el acervo espiritual que el grupo brinda a cada uno y que es aportado por la tradición, sino además el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia. Cultura implica una defensa existencial frente a lo nuevo, porque si careciera uno de ella no tendría elementos para hacer frente a una novedad incomprensible* (Kusch [1978] 2011: 252). Un extracto de un artículo redactado por: Federica Scherbosky, bajo el título: *GEOCULTURA: UN APOORTE DE RODOLFO KUSCH PARA PENSAR LA CULTURA DESDE UNA PERSPECTIVA INTERCULTURAL*. Véase: file:///D:/ser/4%20 Federica%2043-52.pdf. Revisado el 05/02/2017

²⁰⁴ <http://www.potomitan.info/kauss/dieux.php>. Revisado: 24/02/2017.

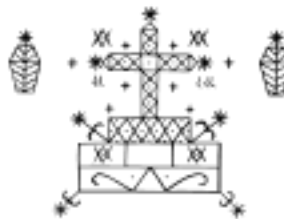
²⁰⁵ Price-Mars, Jean, *Ainsi parla l'oncle*, 1928, p.128.

cuando dice que el houngan (sacerdote vudú) “gen mistè nan tèt l’i”, esto quiere decir que el houngan es poseído por los “*Lwa*”.

Segundo, el Vèvè es la representación simbólica o el emblema de los espíritus en forma de diagrama. Según la escritora/pintora Nancy Tournier Férère, “es el arte ritual del vudú haitiano”²⁰⁶. Y como lo podemos ver en las imágenes, cada vèvè representa un *Lwa*. Lo que nos lleva a considerarlos como símbolos de representación de “*Lwa*”. Para sustentar nuestro trabajo de investigación, se presenta algunos Vèvè incluyendo el nombre del *Lwa* al que representan, para darnos cuenta del peso de los símbolos en el sistema vuduista actual:

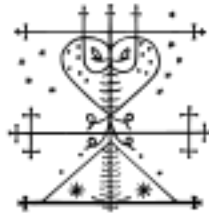


Vèvé d'Ayizan

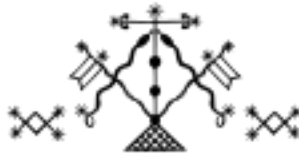


Vèvé de Baron Samedi

²⁰⁶ <http://www.potomitan.info/vedrine/Vèvè.php>. Revisado el 24/02/2017.



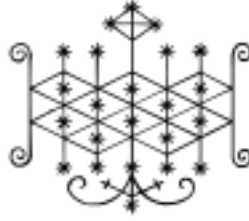
Vévé de Maman Brigitte



Vévé de Damballah Weddo



Vévé de Papa Legba



Vèvé d'Ogoun

Fig.6: <https://www.google.com.mx/search?q=vèvé>. Revisado el 24/02/2017.

El vèvé, aparentemente, es el arte de representar a los espíritus ancestrales en el vudú haitiano. Un Vèvé se dibuja en el piso, por lo regular con harina o polvo. Existe toda una técnica para trazar o dibujar un vèvé. Prácticamente, aunque es parte fundamental en las ceremonias vuduistas, no todos poseen esa habilidad o ese conocimiento. Dibujar o trazar un vèvé requiere todo un ritual, un conocimiento y un “savoir faire” (saber hacer). De hecho, al dibujar un Vèvé no hay confusión, aunque se parezcan, cada “Lwa” tiene su propio vèvé. Así que no se trata de un dibujo común, corriente y sin sentido; es todo un código, un arte y una ciencia que responde a las necesidades de toda una comunidad. En parte, para los adeptos es la imagen simbólica que facilita el contacto con los aspectos espirituales.

El observar este aspecto artístico, nos lleva a reconfirmar que la identidad de un pueblo no depende necesariamente de su espacio geodemográfico. Como acabamos de verlo, un pueblo construye su identidad a partir de su pasado. Tal como la comunidad vuduista de Haití, que, por medio de un dibujo, representa a sus antepasados, como una fuerza que le permite recuperar rasgos importantes de su memoria histórica, para forjar constantemente su identidad colectiva, haciéndose perteneciente de una comunidad cultural, epistémica propia y pertinente.

Muchas preguntas podrían surgir al respecto, como por ejemplo: ¿Por qué a cada espíritu se le asocia un dibujo?, ¿Qué sentido tiene cada uno?. En efecto, de manera superficial, diríamos que, como todo sistema cultural, es la manera en que el sistema vuduista da sentido a la vida sociocultural, responde a necesidades de sus sujetos e interpreta o explica los fenómenos sociales mediante la dinámica de los símbolos, en este caso los “Vèvè”. Lo que hace de este arte, un patrimonio nacional de importancia particular, aún evidente en los estudios académicos actuales de las ciencias sociales.

Y por último, el “*Poto-mitan*” (*Poto-mitan*), es el pilar central y sagrado del “*Peristil*” (templo del vudú). Se conoce como el pilar de “Legba”²⁰⁷. El “*Poto-mitan*” es también el pilar de los espíritus, mediante el cual llegan todos. Lo consideraríamos como el camino que religa el mundo espiritual con el mundo material.



²⁰⁷ En la mitología haitiana, papa Legba representa el espíritu o *Lwa* de la apertura y por medio de él, el hombre tiene contacto con los *Lwa* o espíritus. A decir verdad, es el mediador entre el mundo material y el espiritual. Jean Price-Price lo describe como el protector que defiende a sujetos contra los espíritus malos, pág. 157. Para Laennec Hurbon se trata del intermediario entre el universo espiritual y el universo terrestre, *Le culte du vaudou. Histoire- pensée- vie.* p. 26. De donde proviene el coro cantado por los vuduistass para empezar sus ceremonias religiosas: *papa legba ouvè baryè a pou nou* (*papa legba ábrenos la barrera o la puerta*), es decir permitamos entrar en contacto con el mundo de los espíritus o *Lwa*.

Fig.7. Fuente: <https://www.nathaniel-sorcier-vaudou.com/2011/02/03/poteau-mitan-poto-mitan>.

En esta imagen se observa el “*Poto-mitan*” rodeados de algunos objetos. El *Poto-mitan* es una columna por lo regular de madera pintada, que se ubica en el epicentro de un templo vudú (*Peristil*). Representa el centro que liga el mundo físico con lo espiritual o el camino que toman los espíritus para llegar al mundo o universo humano.

En la siguiente foto vemos el Ati nacional, Max Gesner Beauvoir en el centro y otros adeptos, dibujando un “*vèvè*” para una ceremonia ritual o un rito de paso; esta preparación es una manera de meterse en contacto con los “*Lwa*” o espíritus.

El Ati nacional Max Gesner Beauvoir en el centro frente a un *Vèvè*.



Fig.8.Fuente:

<http://haiticonnexion-culture.blogspot.mx/2013/11/la-fête-des-guédés-en-haïti-par-rapport.html>.

Para Saint-Paul Jean Eddy, como en el catolicismo en el que cada santo tiene un significado simbólico, en el vudú también cada *Lwa* tiene una importancia simbólica.²⁰⁸

El vuduismo haitiano, como acabamos de ver, es también un sistema religioso y cultural lleno de símbolos.

IV.III.1.- El vuduismo haitiano, una religión y una comunidad epistémica

Por cuestiones metodológicas, nos proponemos realizar el análisis de este apartado a partir de una idea clara del significado de “sistema de creencias o de representaciones”²⁰⁹, para hacer una categorización pertinente del vudú. Hablar de sistemas de creencias prácticamente nos lleva a pensar en el concepto de religión. No queremos anticipar, pero es casi imposible no tocarla y es primordial en este apartado definirla también para consolidar el tema.

El concepto de religión es muy complejo. Varios clásicos como: Lactancio, Santo Tomás, San Agustín etc. intentaron definirlo, desde el paradigma ideológico católico, mediante una concepción sinóptica impulsada por la filosofía de la teología católica que complicó el debate, ya que para ellos el fundamento del concepto de la religión se derivaría de los “poderes divinos”; ahí se centra la concepción sinóptica de estos autores. Para Cicerón la religión sería el “reconocimiento de la superioridad divina”. Lactancio, por su parte, veía la religión como el “compromiso con la divinidad como valor supremo”. Santo Tomás la definiría como “la relación del hombre con dios en el sentido de dependencia, de observancia y de adhesión”. Max Müller, como iniciador de

²⁰⁸ Saint-Paul, Jean Eddy, op. cit., p.23.

²⁰⁹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid: 1993, pp.39-82.

la ciencia de la religión, la ve como una “disposición del ánimo por la que el hombre percibe al infinito”²¹⁰.

Con la definición occidental que atribuyó a la religión un dios en específico, se hegemonizó el monoteísmo. Además, según el catolicismo occidental, la vida del hombre se inclinaría hacia dos caminos divergentes de destino: “el paraíso o el infierno”, introduciendo en el eje de la religión occidental la moralidad.

Ya desde un punto de vista exterior a la religión, la sociología aportó algunas reflexiones para precisar el concepto. Sociólogos de la religión tales como Emile Durkheim, Max Weber, entre otros, estudiaron los fenómenos asociados a la religión y de ellos retomamos algunas nociones, que nos parecen más apropiadas.

El análisis sociológico, en este caso, se hace de manera objetiva y el concepto de religión se define sin prejuicio y exclusión de ningún tipo de fenómenos o hechos religiosos, ya que estos autores la definen como manifestaciones, fenómenos o hechos sociales que se asocian a una “regla moral” o “ética económica” más que a un dios. Pues bien, este aporte académico, hace que nuestro objeto en cuestión “el vudismo” que es un sistema de creencias sustentado en los espíritus de los ancestros o *Lwa*, no quede excluido.

A continuación ¿qué son las creencias? En un trabajo de investigación publicado por la Dra María Fernández, afirma que las creencias poseen un sentimiento de adhesión a algo o a alguien de cuyo sentido es difícil dar razón. En este orden de ideas, se puede sostener que su contenido puede cambiar de una sociedad a otra, como

²¹⁰ Lucas Hernández, Juan de Sahagún, “Lo sagrado y la religión” en *Fenomenología y filosofía de la religión*, Madrid, 1999.

también entre los distintos sectores que la componen. Si presentan un carácter normativo, se las denomina “valorativas”. Si se combinan con otras, conforman “visiones del mundo”, las fundamentadas en la fe y la trascendencia son “religiosas”, y las “políticas” se hallan incorporadas en las ideologías. Pero en todas ellas existe un proceso de internalización individual y colectivo. Y constituyen el fundamento de la acción humana, a pesar de que en ocasiones es difícil dar cuenta de aquello que se cree. En efecto, su función es satisfacer la necesidad que tiene el hombre de comprender el sentido de su vida y del mundo que comparte con sus semejantes.²¹¹

Compartimos el mismo punto de vista con la autora acerca de la definición de creencia como un estado de adhesión firme e indudable, una convicción que se funda, no sobre un saber lógico y sujeto a verificación, sino sobre un sentimiento que reconoce el carácter práctico de una acción o el valor absoluto de unos principios.

Durkheim concibe todas las creencias religiosas como la división del mundo en dos dominios: lo profano y lo sagrado y define la religión como:

Un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos los que adhieren a ellas²¹²

Y explica también que el concepto de religión es muy complejo. El punto de vista de Durkheim evita la exclusión de múltiples hechos o fenómenos religiosos en el universo religioso. Ya que para Durkheim la idea de dioses o espíritus que tenemos como el paradigma que constituye su fundamento, puede “desempeñar un papel secundario o

²¹¹ <http://www.ciencias.org.ar/user/files/fernandez.pdf>. Revisado el 24/02/2017.

²¹² Durkheim, Emile, op. cit., p.65.

borroso”²¹³. Para proponer una definición ajustable al fenómeno religioso de manera generalizadora, toma el ejemplo de una religión primitiva (el totemismo) para explicar este fenómeno.

En el debate de los primeros autores, el caso del vudismo haitiano sería dudoso, pero la teoría durkheimiana nos ayudará finalmente a vislumbrar este punto de vista, ya que desde siempre el vudú, en sus prácticas, ha sido un sistema de creencias compartidas por los esclavos de ascendencias africanas para mantener viva su identidad colectiva de origen y más adelante, a partir de la explicación de Max Beauvoir comprenderemos por qué el suicidio o la muerte, para los esclavos, se consideraba como el retorno a África o una liberación.

Primero, vamos a analizar la explicación de Durkheim y veremos qué dice al respecto. Durkheim afirma que:

Una noción que pasa generalmente por característica de todo lo que es religioso es la de lo sobrenatural. Por ello se entiende todo orden de cosas que sobrepasa la capacidad de nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprendible²¹⁴.

A pesar de que los practicantes o feligreses vuduistas no sustentan su fe, sus creencias en el dios católico occidental, sí creen en un ser supremo llamado “Granmet”. El objetivo de cada religión es cumplir algunas funciones sociales y responder a necesidades humanas. En la interpretación y explicación que el Ati nacional Max Beauvoir, daría sobre la teología vuduista, nos hace entender que cada ser humano

²¹³ Ibíd. 73.

²¹⁴ Ibíd. pp.59-60.

vive varias veces para purificarse y llegar al ser supremo y ser como él. Según Beauvoir, el creador de todo el universo es inmaterial y se encuentra muy lejos de la realidad humana. Para contactarlo los practicantes tienen mediadores, que son los espíritus ancestrales.

Basándonos en la explicación de Durkheim acerca del fundamento religioso no es primordial impulsar la creencia en un dios; lo más importante es cumplir con su función como fenómeno social es decir, “traducir alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, sea individual o social”²¹⁵. La protección y la seguridad. En el contexto histórico del pueblo haitiano esa protección y esa seguridad tienen características muy particulares.

Alexis de Tocqueville afirma que: “Chaque religion est porteuse d'une opinion politique”²¹⁶ (cada religión es portadora de una opinión política) y como ya lo revisamos, a través de la historia sabemos que el vudú empezó en el contexto de un ritual religioso para planear la revuelta de la abolición de la esclavitud en Saint Domingue; en este caso el vudú como religión cumple con la función de ser un código portador y reproductor de una opinión política favorable a la liberación de los esclavos afrodescendientes.

Juan de Sahagún concibe dos elementos que consolidan el fenómeno religioso, ya que para él, la religión comporta un doble elemento constructivo: uno es subjetivo y otro es objetivo. Explica que el subjetivo está representado por la actitud humana de dependencia y el objetivo se refiere a un ser superior del cual se depende y este ser

²¹⁵ *Ibíd.* 27

²¹⁶ Fritz, Calixte et Edelyn Dorismond, *Liminaire pratiques religieuses afro-caribéennes et démocratie'' en "Vaudou, santería, candomblé: Les pratiques religieuses dans la caraïbe"*, Paris: L'harmattan, 2007, 10.

superior es Dios²¹⁷. Según el autor esta conciencia o sentimiento de dependencia del hombre, se manifiesta por toda una serie de hechos, como por ejemplo: los ritos, las creencias, oraciones, ofrendas, sacrificios etc. y ese ser que el hombre concibe como superior, puede tomar forma de santos o espíritus ancestrales.

En el caso de los vuduistas estos elementos que constituyen el sentimiento de dependencia, se representan mediante la creencia en los espíritus ancestrales, que poseen cierto tipo de fuerzas sobrenaturales o capacidades metafísicas; estos se conocen como *Lwa* o *Guedés* que según Max Beauvoir, Atí nacional (1936-2015) son aspectos distintos de representación de dios, ya que la “cabeza del hombre es demasiado pequeña para entender a dios en su totalidad, entonces lo representan por distintos aspectos”, pero que siempre terminan en uno que simboliza la unicidad a pesar de los diversos aspectos, por ejemplo los 401 *Lwas*, los 21 “nanchon”²¹⁸, etc. Son formas de materializarlo para entrar en contacto con él.

De manera paralela, tanto el dios del catolicismo como los espíritus de los ancestros, están socio-religiosamente al mismo nivel, aunque cada uno tenga sus propias denominaciones y dimensiones, a final de cuentas cumplen la misma función social. Los *Lwa* se consideran como seres superiores que transitaron de un mundo natural a un mundo sobrenatural; y como están en un estado sobrenatural, los consideran como protectores, no como divinidades, sino con una dimensión similar o casi paralela.

Jean Eddy Saint Paul, por su parte, afirma que:

²¹⁷ Juan de Sahagún, op. cit., p.93.

²¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=TknkuDoN568>. Fecha de revisión: 30/10/2016.

Le vaudou, la santería et le candomblé sont des systèmes de croyances symboliques qui, en vu d'habiter le monde, fait appel à une puissance publique capable d'aménager un espace pluriel favorable à leur cohabitation, à leur expression et à leur manifestation²¹⁹.

Cada sistema de creencias o de representación simbólicas, tiene como estrategia política implantarse en el mundo. Sin embargo, el vudú, desde África, el país de origen, manifiesta su papel como tal; es decir, como el sistema de creencias o de representaciones, que sustenta la fe de los practicantes o feligreses en el genio y los espíritus de los ancestros africanos. Este fundamento, a pesar de la larga y dura trayectoria de los esclavos africanos en los barcos negreros, perduró mediante esa fuerza pública y llegó a cohabitar y aún a establecer su autoridad en la Colonia de Saint Domingue, que era un espacio favorable a pesar del sistema colonial esclavista. El vudú, en un primer momento usó, la oralidad como estrategia o fuente favorable de transmisión de valores y creencias.

Así que, no creo que cometamos un error al agregarle un calificativo extra al vudú, desde su contexto socio-histórico, diríamos que el vudú de África occidental planteó características para aceptarlo como un "sistema de representación y de identificación" que defiende las creencias y el bienestar de las tribus africanas frente a la conquista de África y al establecimiento del comercio de esclavos de los siglos pasados que se emprendió en las costas africanas.

²¹⁹ El vudú, la santería y el candomblé son sistemas de creencias simbólicas que, para habitar el mundo, llama a un poder público capaz de diseñar un espacio plural favorable a su cohabitación, a su expresión y a su manifestación. (Saint-Paul, Jean Eddy, op.cit., p.14)

De hecho, al analizar el debate de los primeros clásicos que intentaron atribuir una definición al concepto de Religión, no nos serviría como teoría para categorizar al vudismo haitiano y otras formas religiosas como tal

Pero Max Gesner Beauvoir diverge de la idea occidental acerca de la vida del hombre en la tierra. Afirma que la vida es muy compleja, no es tan simple, y agregó que el hombre está en la tierra en perfeccionamiento y las experiencias que viven son tan múltiples, que necesita varias vidas. No cree en la existencia de una sola vida. Para él, el hombre tiene que vivir 16 veces, es decir, 8 (ocho) veces como mujeres y ocho veces como hombres para poder realizar todas las experiencias de la vida y llegar a la sabiduría. Una vez que alcancemos este nivel que nos permita mejorar el ser en bruto que fuimos antes, podemos, entonces, pasar a ser un ser espiritual o parte de dios ya que dice “la finalité de l'homme c'est d'entrer en dieu”²²⁰.

Esta teoría tiene un acercamiento a la doctrina de la reencarnación. La base de esta creencia se encuentra, según los vudizantes, en el espíritu de *Damballah* que se considera como el estereotipo de la reencarnación.

El vudú, además de ser una religión, se ajusta dentro de la propuesta de Luis Villoro como una comunidad epistémica. Veremos cómo, a través de su dinamismo y mecanismo, fue construyendo “razones convincentes” para “un conjunto de sujetos que comparten un marco conceptual común, el cual se expresa en ciertas creencias básicas acerca de la constitución ontológica de la realidad, que delimitan lo que podemos admitir como existente”²²¹. Aunque las teorías del vudismo acerca de la relación que

²²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=TknkuDoN568>. Fecha de revisión: 30/10/2016.

²²¹ Villoro, Luis, op. cit., p.147

existe entre el mundo espiritual y el mundo material no aparecen en ningún enunciado científico, fundan “creencias y razones” que permiten a los sujetos que comparten las mismas confesiones una capacidad de poder entenderlas y sustentarlas. Luis Villoro, para dilucidar su concepto de la comunidad epistémica, toma en cuenta otras teorías, como por ejemplo la explicación de Kepler sobre “los movimientos aparentes de los planetas [...], la trayectoria elíptica de los principios de la física”, para añadir que esas teorías o:

Las razones de Kepler son convincentes para cualquier sujeto que tenga acceso a las mismas razones a que tiene Kepler, [...] que tenga acceso a los mismos datos de observación, a los mismos argumentos, interpretaciones y explicaciones teóricas y comparta los mismos supuestos ontológicos a que tiene y comparte Kepler²²².

Pues bien, a partir de su propuesta, consideramos que el vudismo haitiano es “una comunidad epistémica”. Y como tal, el hecho de generar creencias, explicaciones e interpretaciones para los que tengan acceso y comparten el mismo sistema de ideas formado por las mismas razones. Un ejemplo lo tenemos con el Vèvè que es un arte ritual, para entenderlo como una representación simbólica de los *Lwa*. Luis Villoro, diría, además de tener acceso y compartir los mismos datos de observación, hay que “creer, saber” y *conocerlo* para poder dibujarlo.

Dibujar un Vèvè, no requiere necesariamente saber leer y escribir. Para adquirir ese conocimiento tradicional, más bien, es necesario tener acceso a las experiencias esotéricas del vudú, ya que este arte iconográfico de representar a los espíritus en el

²²² *Ibidem*.

vuduismo haitiano, es un medio técnico en forma de don reservado solo para el entendimiento de los sujetos vuduistas iniciados, a los que, siguiendo a Villoro consideraríamos como “sujetos epistémicos, ya que sus razones serían convincentes para cualquiera que tenga capacidad para entenderlas y juzgarlas, lo cual supone un nivel de saber previo”²²³.

La filosofía del vuduismo a través de sus prácticas culturales como el Rara, la Danza (manje-*Lwa*), el buffet de los gemelos o (manje-marasa), las creencias en los espíritus ancestrales *Lwa*, las razones y los saberes, sus rituales, su simbolismo y sus mitos que conforman su estructura actual, demuestran que el fenómeno vudú puede empatarse con las propuestas del filósofo mexicano; es decir, ajustarse como una “comunidad epistémica” que constituye “sujetos epistémicos”. A pesar de que es un sistema complejo, dispone medio o accesibilidad para que los que compartan las mismas creencias tengan la capacidad de poder entender y explicar e interpretar la doble cara del universo: lo cósmico y lo material e histórico.

²²³ *Ibíd.* p.146.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo de investigación, nos propusimos, a través de la historia de Haití, analizar el vudismo haitiano desde una perspectiva o dimensión que trascendiera su estudio como fenómeno religioso para entenderlo como elemento integrador de la identidad nacional. Esto nos facilita darnos cuenta que el vudú no es el eventual veneno o la maldición que bloquea el desarrollo social, económico y político de Haití, sino es todo lo contrario al paradigma colonial que lo pinta como superstición, magia negra, prácticas diabólicas entre otras connotaciones o categorías que se le atribuyeron en tiempos anteriores.

Nuestro análisis controversa los discursos del antiguo régimen religioso-colonial que categorizó al vudú como prácticas del canibalismo, para abordarlo como un sistema filosófico, político y religioso, una “comunidad epistémica” que crea constantemente códigos culturales, dispone medio o accesibilidad para los que tengan la capacidad de entenderlos, poder interpretarlos y explicarlos. Una estrategia de liberación o una filosofía política que permitió a los esclavos afro-caribeños recuperar su origen y romper con el colonialismo. Esta herencia o patrimonio cultural que sigue influyendo de manera dinámica y constante en la construcción social de la identidad nacional y colectiva de las generaciones actuales de Haití a través sus prácticas cotidianas, sus rituales entre otras actividades sociales de la vida nacional es la que identifica a los haitianos como una nación.

Para entender el fundamento de este análisis, sería absurdo, si por alguna razón estudiáramos todo el proceso de descolonización del actual Haití sin considerar el

aporte de la población originaria (Taínos) que habitaba la isla de “Ayiti, Boyo, Quisqueya” antes de la llegada de Colón y los europeos en 1492. Los taínos, por pocos que fueran, dejaron rasgos culturales evidentes al vudismo haitiano, por ejemplo la relación de los vuduistas con la naturaleza o el entorno medioambiental. A pesar de que los europeos calificaron a los taínos de pacíficos, bárbaros sin civilización, el estudio de la estructura política de los indígenas taínos demostró un lado contrario de la percepción europea, tal como el vudú presenta una dimensión fundamental diferente a lo que estamos acostumbrados a escuchar, ver en las películas y otros medios populares de comunicación hoy.

Para abordar esta dimensión del vudú haitiano y facilitar el entendimiento fue necesario analizarlo desde su origen, esto quiere decir, obligarnos un análisis historiográfico del vudú desde África, más precisamente en Benín, el antiguo reino de Dahomey donde surgió el vudú como principal sistema de creencias y prácticas culturales de los pueblos de Dahomey.

El colonialismo le dio un giro al mundo en el siglo XVI. Así que las nuevas formas de administración de las potencias europeas causaron cambios y transformaciones estructurales en varias partes del mundo. Estos cambios que surgieron, afectaban en las Antillas mediante el saqueo del continente africano por los colonizadores, en busca de negros para sustituir a la población indígena, que desapareció al no aguantar el trabajo forzado impuesto por los españoles. En menos de medio siglo, la conquista transformó categóricamente el sistema político y económico del mundo caribeño para sustentarlo sobre el esclavismo.

Sin embargo, es bien sabido que el siglo XVII, la principal fuente económica del sistema capitalista y colonial se sustentaba en el comercio de esclavos, ya que necesitaba mano de obra para trabajar en las colonias.

La práctica del comercio de los esclavos negros entre Europa, África hacia el Nuevo Mundo “América” facilitaría la llegada anual de miles de negros en las nuevas colonias, lo anterior dio un giro impresionante al sistema cultural caribeño aun incluso toda América. Se asistirá a la edificación de nuevas estructuras religiosas, políticas y sociales; así como por ejemplo las tribus se sustituyeron por ciudades, el cacique por amo, la libertad por el esclavismo, el politeísmo de los indígenas por el monoteísmo católico y más tarde el desarrollo del vudú en la población negra.

Una población negra que fue marginalizada como si fuera propiedad, bienes muebles o cosas por el “Code noir” (Código negro), un instrumento legislativo que legitimó las condiciones de vida de los esclavos en las colonias, así como sus castigos y penas. A decir verdad, Saint Domingue se convirtió en un infierno para los negros y un paraíso para los colonos. Aguantar al nuevo sistema no fue tan fácil. Las torturas llegaron hasta la muerte de los esclavos. Castigar mediante torturas hasta causar la muerte a gente de carne y hueso, son factores que impulsaron la práctica de cimarrones, un movimiento que surgió en las colonias por la fuga de los esclavos en las montañas. De los más destacados encontramos al legendario Mackandal uno de los pioneros y protagonistas del vudú.

El caso también revisado en este trabajo de Dutty Boukman sacerdote vudú, que, mediante una junta nocturna en el Bois-Caïman el 14 de agosto de 1791, con fundamento del vudú, llegó a despertar la conciencia de los marginados. El peso que

tuvo el catolicismo en la colonia como la religión de todos, nos hace pensar que las prácticas de la cultura ancestral de los esclavos africanos (vudú), fueron vigiladas y reprimidas; aun así alcanzó despertar el alma dormida de los esclavos, motivándolos a concretar la Revolución Haitiana que empezó el 22 de agosto de 1791 hasta el 18 de noviembre de 1803 en Vertieres, lugar en donde fracasó el ejercicio francés, que pagó el precio de su discriminación frente a las tropas de esclavos que consideraron la muerte como un alivio y un retorno a África.

A pesar de que Toussaint Louverture, jefe del ejército indígena y cabeza de la lucha por la autonomía de Saint Domingue, fue deportado a Francia por los franceses con el objetivo de bloquear toda tentativa de revuelta, pero esta estrategia no poseía bastante poder para frenar las ganas de “vivir libre o morir” de los esclavos. La potencia del vudismo transformó los hombres marginados en seres invencibles, cambió sus sufrimientos en un deseo de seguir su destino, ya que no tenían otra salida.

Esta filosofía política propia del vudismo de invisibilizar a los afrocaribeños con la idea de creer en que los espíritus ancestrales los protegen en sus revueltas, fue suficiente para hacer fracasar a cualquier potencia extranjera. La motivación, el deseo de optar por otro camino y de crear algo diferente son herramientas de influencia del vudismo haitiano, que permiten a esta potencia cultural de los negros de poner en el siglo XIX los fundamentos que constituye su identidad actual.

A partir de la influencia del vudú en los movimientos por la liberación de los esclavos, nos damos cuenta del papel fundamental y primordial que juega en la construcción social de la identidad nacional y colectiva de los haitianos. A pesar de varios intentos para erradicar el vudú, tal como la evangelización cristiana y católica, el

bautismo y demás, podemos ver también cómo esta misma política de erradicación favoreció al vudú y su estrategia como la del sincretismo religioso para ejercer de manera escindida sus rituales, con la mezcla de rituales católicos; un ejemplo tangible es que cada espíritu del vudú se refleja en los santos católicos una manera vuduista de engañar la vigilancia de los amos franceses pretendiendo ofrecer rituales al Dios católico.

Romper con la esclavitud no aseguraba el terreno plano al vuduismo haitiano. Medio siglo después de la Revolución, el vudú conocería periodos críticos de persecución. El caso del concordato firmado entre el vaticano y el estado haitiano, mediante la misión de moralizar a los nuevos libres facilitará una cruzada anti-supersticiosa para erradicar al vudú del seno del pueblo haitiano e imponer el catolicismo como la religión del estado de Haití, aunque permitía la tolerancia de culto. Sin embargo, el vudú se quedaba excluido y calificado de prácticas supersticiosas y antropofágicas o caníbales.

Podemos ver que la religión católica no tenía solo un papel religioso en la constitución del país, sino poseía una influencia importante en las instituciones y asuntos políticos del país. Estamos convencidos de que esto quiere decir que políticamente el vaticano colonizó también al estado haitiano.

Sin embargo, las luchas de resistencia del vuduismo haitiano para construir la identidad de los afro-haitianos siguieron en cada rincón de la vida cotidiana nacional. Y vemos cómo estas luchas, rituales, prácticas, mitos, actividades, culturales, entre otras, se utilizaron y se apropiaron por algunos políticos como filosofía política para tener el

control del pueblo haitiano, tal como lo hizo Duvalier François alias *Papa Doc* ya en pleno siglo XX.

La estigmatización de los vuduistas dio una dimensión transversal al vuduismo para que influyeran herramientas de construcción a la identidad haitiana como nación. Estas herramientas evidentes siguieron de manera dinámica en las partes más intangibles del ser haitiano, una estructura del ser y del hacer que le fomenta de fuerzas día tras día.

Pues bien, el proceso de construcción social de la identidad nacional y colectiva de Haití tuvo que pelear siglos para que el gobierno haitiano se diera cuenta de que es parte de la identidad haitiana. El 4 de abril del 2003 bajo las demandas del Ati nacional Max Gesner Beauvoir y otros más, el gobierno de Jean Bertrand Aristide oficializó el vudú como religión popular haitiano, pero consideramos que esta fecha no fue el fin de la lucha por el reconocimiento cultural sino al contrario, que esa lucha es una lucha que apenas empieza en los albores del siglo XXI.

Así, consideramos que la oficialización jurídica del vuduismo haitiano no es el factor que lo determina como constructo identitario y social del pueblo haitiano, sino es un requisito que facilita el legítimo respeto a las prácticas culturales y religiosas de los vuduistas.

La propuesta de este trabajo de investigación de entender y analizar el vuduismo haitiano como factor que influye en la construcción identitaria del ser haitiano, siguió la ruta de aglutinar su contenido a partir de una selección de prácticas cotidianas haitianas, para mostrar nuestra forma de ser, de pensar o actuar sustentada en los principios del vuduismo. Un análisis de esta dimensión ritual y cotidiana nos enseña que

todo eso es el reflejo de los procesos históricos de construcción y reconstrucción constante, dinámica y lenta, que, a través de una filosofía popular, una comunidad epistémica que se expresa a través del ritual como la dans, el buffet de los *Lwa* y marasa, o de pequeños rasgos como la práctica de escupir después de orinar para no dejar su vigor, los rituales de paso, las ceremonias en honor a los difuntos, quitarle al difunto su alma para que descanse en paz son herramientas que muestran los elementos que definen el pueblo haitiano como parte activa de un conjunto. No es fácil entender esta dimensión del vudú que contiene la sabiduría del pueblo haitiano construida por siglos y se influye en toda la vida nacional del pueblo. Estamos en el inicio.

Al vudú lo encontramos presente en todas las actividades sociales, culturales políticas del pueblo haitiano; a través de las representaciones simbólicas del folklore haitiano, presente en los *Vèvè*, el *poto-mitan*, el *hounfort* lugar sagrado de los espíritus en la mitología haitiana. El lugar de barón como jefe de los panteones haitianos, todo esto nos permite conocer lo que somos e identificarnos como parte viva de este universo nacional.

Finalmente, abordar el vuduismo como constructo social de la identidad nacional y colectiva de Haití con una dimensión inversa de la que estamos acostumbrados desde ya siglos, nos permite atravesar la percepción católica, con un nivel de reflexión objetiva, no para convencer sobre lo que el vudú no es, tal como lo han hecho en los tiempos de la colonización, más bien, demostrar con manifestaciones tangibles a través de la historia y el contexto actual, qué ha sido el vudú el pilar de esta primera nación negra del mundo. Lo miramos entonces como un factor de capital importancia en la

construcción identitaria del pueblo haitiano. Esto nos facilita la sensación de abrir un debate en los campos de las ciencias sociales es decir abordar el “vuduismo haitiano” además de verlo como una religión, cultura o prácticas socioculturales, también como una doctrina filosófica, política que influye constantemente en la construcción dinámica de la identidad de toda una población de gente con historia, cultura y filosofía propia o sabiduría lo que es la base fundamental de la controversia a la concepción colonial de los siglos pasados.

Tal como lo apuntamos antes, el objetivo de nuestro trabajo de investigación no era definir el vudú como religión, puesto que varios autores como Jean Price-Mars (1954), Alfred Métraux (1958), Coachy Lucien (1982), Hurbon, Laënnec(1987), Saint Paul, Jean Eddy (2007), entre otros, han trabajado esta dimensión del vudú. Lo que más bien intentamos hacer es demostrar a lo largo de la historia de Haití, a través las interpretaciones de mitos, mitología, la cosmovisión del ser haitiano y la explicación cósmica acerca del hombre y su relación con un mundo invisible, que el vuduismo haitiano y su comunidad epistémica constituyen el pilar de la identidad nacional actual de los haitianos.

Tras siglos de estigmatización política para erradicar el vudú en la sociedad haitiana sin éxito, sería absurdo seguir perjudicándolo como superstición, magia negra, brujería, prácticas antropofágicas o caníbales. Después de este estudio analítico, consideramos que negar la influencia del vudú en las luchas cotidianas por la liberación de la sociedad de Haití, negar su aporte en lo político, lo social, lo religioso o lo identitario haitiano, es como negar que el maíz, la tortilla, los tacos, el chile son parte de la identidad mexicana o negar que la muerte da sentido a la vida.

A fin de cuentas, el vudismo haitiano es el resultado de un proceso histórico vivido por el pueblo haitiano marcado por el conflicto y la opresión colonial, por lo tanto, mantiene estas características cercanas a la resistencia y las comparte con la identidad haitiana conformándola sustancialmente. Ya que siempre estuvo presente para aportar, mediante su influencia en lo social, lo político y lo cultural, sus contribuciones en la construcción social del país y su identidad nacional tal como la base que permite a los haitianos recuperar su dignidad humana.

Referencias bibliográficas

- A. Adu Boahen (dir.): *Historia General de África. Tomo VII: África bajo el dominio colonial (1880-1935)*, Madrid, Tecnos / Unesco, 1987.
- Avelino de la Pienda, Jesús, *El problema de la religión*, Editorial síntesis, SA. España: 1998
- Bellegarde, Dantès, *Histoire du peuple haïtien: (1492-1952)*, Port au Prince: o1953.
- Berger P. Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
- Bertrand, Russell, *Religión y ciencia*, FCE, México: 2003
- Braudel, Fernand, *Escritos sobre historia*, FCE, México: 1991.
- Buck-Morss, Susan: *Hegel, Haití y la historia universal*, FCE, México: 2013
- Cair, Archie, *La tierra y la fauna de África*, México: 1981.
- Cheikh, Anta Diop, *Naciones negras y culturas, de la antigüedad negro-egipcia a los problemas culturales del África negra de hoy*, bellaterra, Barcelona: 2012.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Barcelona 1968.
- Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, Alianza, Madrid: 2001.
- Fritz Calixte et Edelyn Dorismond, "Liminaire. Pratiques religieuses afro-caraibeennes et démocratie" en *Vaudou, santería, candomblé: Les pratiques religieuses dans la Caraïbe*, Harmattan, Paris: 2007.
- Galeano, Eduardo, *Ser como ellos y otros artículos*, siglo XXI, México: 1992, p. 27.

- Gasner, Joint, *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA, Roma: 1999. p. 17
- Georges, Coachy Lucien, *Culto vudú y brujería en Haití*, México: SEP, 1982. 143 pp.
- Giménez, Gilberto, *La identidad social o el retorno del sujeto en la sociología*, México: 1992.
- Giner, Salvador, et al, *Diccionario de sociología de la religión*, Madrid, Alianza editorial, 2004.
- Hernández, Lucas, *Juan de Sahagún, Fenomenología y filosofía de la religión*, Madrid, 1999.
- Hillmann, Karl-Heinz, *Diccionario enciclopédico de sociología*, Herder, Barcelona, 2001.
- Huntington, Samuel P., *El conflicto entre civilizaciones*, en "El Choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial", Paidós, Buenos Aires: 2001. Pp.205-206.
- Hurbon Laënnec : *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Payot, 1972.
- Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti: Essai sur l'état, la nation, la culture*, Les Éditions Karthala, Paris: 1987.
- Hurbon, Laennec: *El bárbaro imaginario*, México, FCE, 1993
- James, Cyril Robert Lionel, *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, FCE, México: 2003
- Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, parapsychology foundation, inc, New York, 1954.
- Ki-Zerbo Joseph, *Historia del africa negra, de los orígenes al siglo XIX*, Alianza, Madrid: 1980
- Lara Flores, Sara Maria, "Sexismo e identidad de género" en Revista Alteridades 1(2), UAM-I, México: 1989.

Luciano Franco, José, *Historia de la Revolución de Haití*, Editorial de ciencias sociales, La Habana: 2004.

Métraux, Alfred: *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, 1958.

Moreau de Saint-Méry: *Description de la partie française de l'île Saint-Domingue*, Philadelphie, 1797.

Moya Pons, Frank et Al, *Historia del Caribe*, Crítica, Barcelona: 2008.

Paul, Emmanuel C: *Panorama du folklore africain en Haïti*, Port-au-Prince, 1962

Pierre Bertaux: *África. Desde la prehistoria hasta los Estados actuales*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Pierre-Charles, Gerard, "Interpretación socioeconómica de Haití" en *Problemas dominico-haitianos y del Caribe*, UNAM, México: 1973.

Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'el: Una etnografía de las almas*, FCE, México: 1996

Rawicz Morales, Daniela Martha, *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano. Simón Rodríguez y Domingo F. Sarmiento*, UCM, México: 2003.

Revista Brasileira do Caribe, vol. XVI, núm. 31, julio-diciembre, 2015, pp. 95-124, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil.

Saint Paul, Jean Eddy, "Pour une compréhension des pratiques religieuses en Haïti: Une approche socio-historique de la laïcisation de la politique" en *Vaudou, santería, candomblé: Les pratiques religieuses dans la Caraïbe*, Harmattan, Paris: 2007.

Saint Paul, Jean Eddy, *L'Héritage du Noir, Mythe et Réalité*, Ed. Prés. Africaine, 1962.

Saint-Louis, Vertus, "L'assassinat de Dessalines et le culte de sa mémoire" en Père Labat : *Voyage aux Isles d'Amérique*, 1693-1705.

Universidad Nacional Autónoma de México, *Constitution de la Republique d'Haiti*,
Fondo de Cultura Económica, S.A de C.V. México, 1994.

Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México: 2011.

Weber, Max, *Sociología de la religión*, México, 1999.

Recursos de internet

- <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-Haiti-1394943.pdf>: Revisado el 06/11/2016.
- <http://haiti-reference.com/pages/plan/religions/eglise-catholique/concordats/concordat-de-1860/>:11-09-2016
- <http://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1801.htm>. Revisado el 22/11/2016.
- <http://www.forumhaiti.com/t2831-chronologie-explicant-le-massacre-de-la-ruelle-vaillant>. Revisado: 15/11/2016.
- http://www.haiticulture.ch/haiti_decret_vodou_religion.html. Revisado 15/11/2016.
- <https://archive.org/details/rvisiondelacon00hait>: revisado el 10-09-2016.
- <https://issuu.com/scduag/docs/pap11077/82>: revisado el 29/09/2016.
- <https://www.potomitan.info/vedrine/veve.php>. Revisado el 22/11/2016
- <https://www.youtube.com/watch?v=TknkuDoN568>: revisado el 30/10/2016.
- Mapa de África, recurso: <https://www.google.com.mx/Africa/occidental>. Revisado el 22/11/2016.
- Mapa de África, recurso: <https://www.google.com.mx/Africa/occidental>. Revisado el 22/11/2016.
- <https://salvajespalabras.wordpress.com/2015/10/12/vinieron-ellos-tenian-la-biblia-por-eduardo-galeano-y-desmond-tutu/>. Revisado el 30/05/2017.

Los anexos

Fort de Joux la cárcel donde murió Toussaint Louverture

Fuente: http://www.haitianphotos.com/spa/_files/spa_album/pic_4180.jpg



Escultura en homenaje a Toussaint en fort de Joux



Escultura de Toussaint entre la bandera de Haití y la de Francia en Fort de Joux.

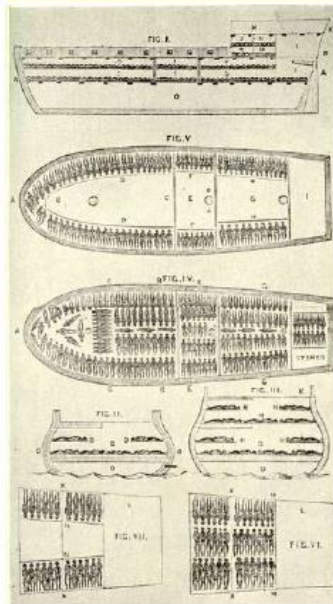


El legendario François Mackandal

(Escultura frente del palacio presidencial, Puerto Príncipe Haití)



El Barco Negrero



En el barco las condiciones eran incalificables, el hacinamiento, el hambre, la suciedad, la peste, el calor sofocante, la tortura, el dolor y el pánico lo inundaba todo. Este diseño, perteneciente al barco negrero *Brookes* cuya capacidad máxima era de 451 esclavos, destinando a cada uno de ellos un espacio de 183 cm. por 40 cm. (menos espacio para las mujeres y niños). Según acusaciones de la Asociación Abolicionista en 1789, el *Brookes* llegó a llevar "cargamento" de 609 esclavos. El transporte en estas condiciones llevaba consigo un alto índice de mortandad, que queda bien dramatizado en los siguientes datos de cuatro barcos negreros capturados durante el inicio de la prohibición de la trata en la década de los 30.

Buques	Embarcados	Muertos
Cintra	970	214
Brillante	621	214
Commodore	685	300
Explorador	560	300

Dutty Boukman.

Fuentes: <https://newafrikan77.files.wordpress.com/2016/08/boukman.jpg>

