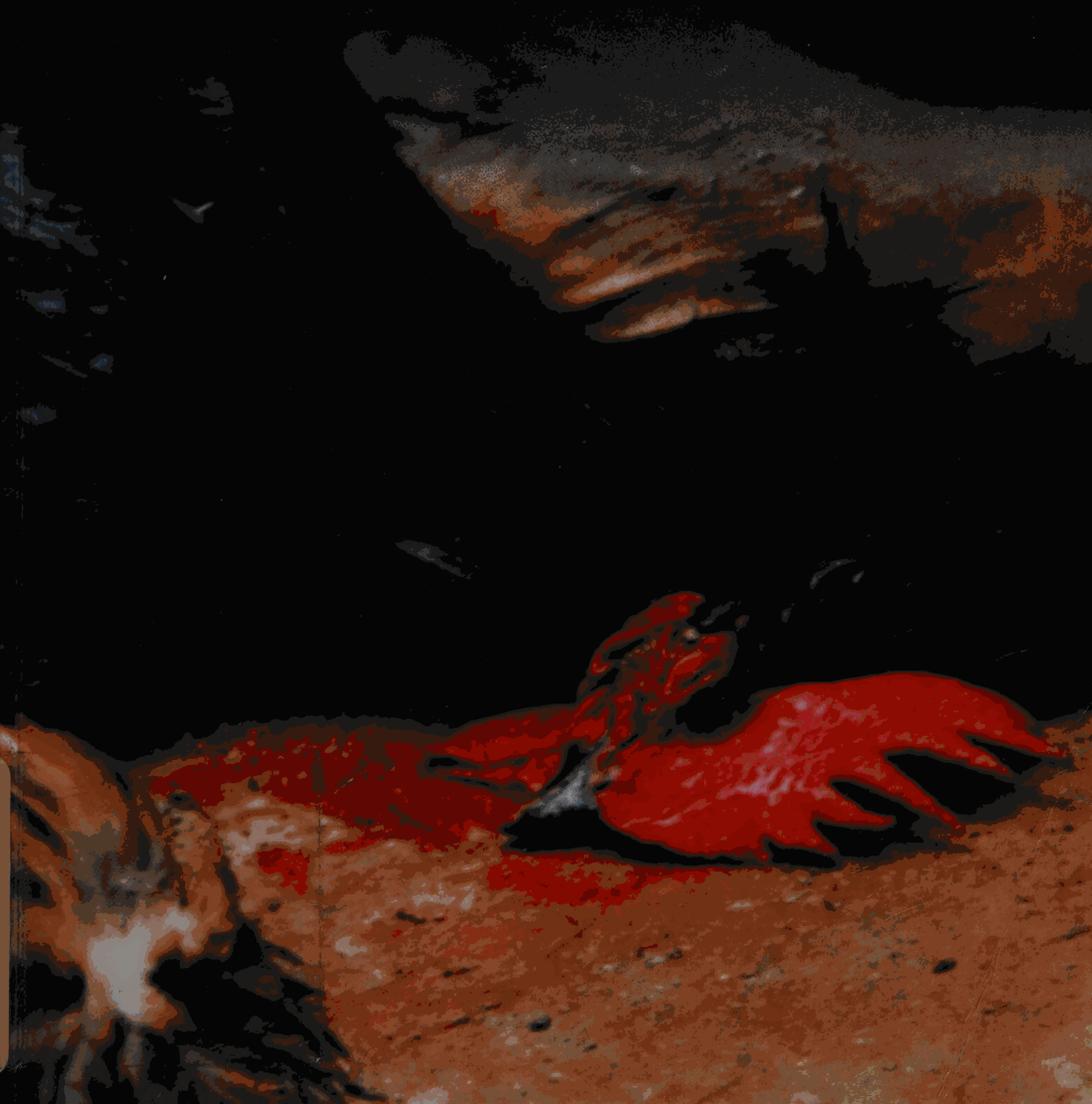


# El Vodú en Cuba

Joel James Alexis Alarcón José Millet





# EL VODÚ en cuba



# EL VODÚ en Cuba

Joel James José Millet Alexis Alarcón

**EDITORIAL ORIENTE**, Santiago de Cuba 2007

Edición y corrección: Asela Suárez  
Diseño interior: Orlando Hechavarría Ayllón  
Diseño de cubierta: Luis Antonio Casanella Cué  
Foto de cubierta: Mireille Alcais  
Composición: Virginia Pacheco Lien

Primera edición cubana, 1998  
Segunda edición, 2007  
© José Millet, Alexis Alarcón y herederos de Joel James, 2007  
© Sobre la presente edición:  
Editorial Oriente, 2007

Impreso en Colombia - Printed in Colombia  
Impreso por Gráficas de la Sabana LTDA.

ISBN: 978-959-11-0592-9  
INSTITUTO CUBANO DEL LIBRO  
EDITORIAL ORIENTE  
J. Castillo Duany, No. 356  
Santiago de Cuba  
E-mail: edoriente@cultstgo.cult.cu  
www.cubaliteraria.com

## **In memoriam**

*De Fernando Boytel Jambú, sabio  
santiaguero, pionero en los estudios de la cultura  
franco-haitiana en nuestro país.*



# AL LECTOR

*La primera edición cubana ha sido realizada a partir de la publicación que vio la luz en República Dominicana en 1992. El manuscrito que constituye la fuente primigenia de la misma, mereció el Premio de Investigación del Ministerio de Cultura de Cuba en 1995, y es la primera obra que sobre este tema se publica en nuestro país.*

*A tales efectos, creemos oportuno señalar que hemos sido rigurosamente fieles a las grafías de los nombres de divinidades y de otros vocablos propios del vodú que fueron aportados en el original y, por lo general, son transcripciones o aproximaciones fonéticas al créole haitiano. Así mismo, se ha mantenido la expresión propia de los informantes en los parlamentos testimoniales.*

*Cabe apuntar, además, que la traducción al español de las obras escritas en otras lenguas que fueron consultadas y citadas para la presente entrega, fue realizada por José Millet, coautor de la misma.*

LA EDITORIAL



# AGRADECIMIENTOS

Nuestra deuda mayor la hemos contraído con las autoridades políticas y del gobierno en Santiago de Cuba —y en particular, a través de sus direcciones de Cultura—, quienes han proporcionado el apoyo financiero y moral al programa de investigaciones de la Casa del Caribe. Sin ese apoyo, proyectos como el del estudio de diversas expresiones de la cultura popular no hubiesen podido llevarse a vías de realización. Idéntico espíritu de comprensión y aliento lo hemos recibido de la Dirección de Investigaciones del Ministerio de Cultura.

Justo es reconocer que, sin la obra colosal de don Fernando Ortiz y de otros investigadores que la continuaron, empresas de trascendencia no hubiesen contado con antecedentes tan firmes en que erigirse. Algunos colegas, en especial, estuvieron muy al tanto de nuestros trabajos aconsejándonos y dándonos aliento: entre ellos, cabría mencionar aquí a los ya desaparecidos Argeliers León, Isaac Barreal y Pedro Deschamps Chapeaux, por sólo citar a compañeros que nos resultan entrañables. No ha sido menos apretada y útil la relación de trabajo establecida con otros, dedicados a estudiar lo concerniente al impacto

de la inmigración antillana en nuestro país. Entre ellos están Alberto Pedro (+), Rafael García Grasa y Manuel Santana. Nuestro amigo Julio Corbea participó, entusiastamente, en las investigaciones de campo y en las discusiones en torno a los resultados de las mismas, por lo que reconocemos aquí su valioso aporte.

Pero los trabajos de investigación de campo de los que básicamente se nutre la presente obra no hubiesen podido sostenerse, aun contando con el referido apoyo oficial, sin el concurso generoso de muchos pobladores de los asentamientos cubano-haitianos del llano y de la sierra. A lo largo de todos estos años ellos abrieron, desde un inicio, sus casas y nos proporcionaron el necesario calor humano. Se haría interminable la lista con los nombres de los campesinos y obreros agrícolas haitianos y sus descendientes, así como de los paisanos que han compartido con nosotros estos años de pesquisas; pero en ella no podemos dejar de consignar, en expresión de agradecimiento, a Hildo Alarcón y su nutrida familia, en La Caridad; a Teresa y a Arsenio Martínez, *Pimienta* (+), en Barrancas, y a los integrantes de la familia Milanés, en Pilón de Cauto.

Un lugar especial lo tienen en esta obra la mambó Elena Celestien y los hounganes Nicolás Cazal (+) y los hermanos Pablo y Tato Milanés, gracias a cuyas valiosas informaciones hemos podido edificar nuestro libro. A estos amigos deseamos testimoniarles nuestro más profundo agradecimiento.

Faltaríamos a la gratitud si no consignáramos también los nombres de otros informantes no menos valiosos, como los de Tomás Poll y el resto de los integrantes de su familia; de Tinó (+), Alfonso Castillo, Miguel Fis Pascal, Marco Telémaco, Amalio Poll, Alfonso González Guerra, Clara Vidal, Carmen Rodríguez y Emilio Canino Semanat, estos últimos de Barrancas; de Néstor Milanés y de los integrantes de la familia Piet Landeaux, de Pilón de Cauto; de

Mario Pozo, Manuela Ciria, Antolino, Papo (+) y Tato, de La Caridad.

Para evitar cualquier posible omisión, vaya, finalmente, nuestro agradecimiento a todos los integrantes de los asentamientos cubano-haitianos estudiados.

El manuscrito original fue mecanografiado cuidadosamente por Ivonne Menéndez Angulo, quien aportó valiosas observaciones en ocasión de que el mismo fuese preparado para su publicación en Santo Domingo. A ella, corresponde el mérito de haber hecho aportes críticos que contribuyeron a enriquecerlo.

El amigo Juan Orlando Ferrer Pérez tipió en el ordenador el impreso dominicano, en el cual enmendamos faltas y suprimimos erratas con la intención de mejorar, en lo posible, el texto inicial, posteriormente entregado a la Editorial Oriente para su total proceso de edición. En lo esencial, salvo el Capítulo I, corregido por Joel James, la presente versión reproduce en buena medida, el cuerpo primigenio de la obra.

Esta nueva edición (2007) fue digitalizada cuidadosamente por Mario Pallerols.



# BAJO EL SIGNO DEL VODÚ

## A modo de introducción

Ante los ojos expectantes de la muchedumbre, hace su aparición una negra vieja que danza frenéticamente y canta, mientras agita, alrededor de su cabeza, un machete. La sacerdotisa, iluminada por los relámpagos que se ciernen sobre la noche de un bosque tupido, hunde el arma en la garganta de un jabalí, al tiempo que estallan truenos alrededor de la escena. Los conjurados entonces se precipitan al suelo y beben la sangre caliente del animal sacrificado. Bouckman, cimarrón de origen jamaicano, escapado de una plantación cercana a Morne Rouge, que dirigía la ceremonia, invoca en créole a un nuevo dios aguerrido que impulsaría al combate a sus seguidores:

El bueno Dios que hace el sol y que nos alumbra desde lo alto, que encrespa el mar, que hace mugir la tempestad; escuchadlo, el buen Dios está oculto en las nubes. Desde ellas nos mira y ve todo lo que hacen los blancos. Pero ese Dios que es tan bondadoso [el nuestro] nos ordena la venganza. Él va a conducir nuestros brazos y asistirnos. ¡Romped la imagen del Dios de los blancos que está sedienta de nuestras

lágrimas; escuchad en nosotros mismos el llamado de la libertad! [...] (Price-Mars, 1968: 49)

Después de ese juramento de sangre de agosto de 1791, los esclavos de la plantación Turpin —de la colonia francesa de Saint-Domingue— que se habían dado cita esa noche, inauguran una insurrección que, tras cruentas peripecias, daría al traste con el dominio colonial en esta parte de la vecina isla de La Española. Cuando se produce la ceremonia descrita, los ritos y creencias que la antecedieron habían alcanzado un nivel de cristalización tal que nos permite ubicar la forma definitiva del vodú en las décadas de la segunda mitad del siglo XVIII, justamente cuando cristaliza el pueblo haitiano. Haití, pues, “nació bajo el signo del vodú” (Coachy, 1982: 19). “Por ser [el vodú] el fundamento primordial de la vida de Haití, siempre ha desempeñado un papel decisivo en el destino del país. Siempre se ha encontrado en el centro de todas las grandes decisiones que han influido en la vida nacional [...]” (*Ibid.*: 21)

El vodú ilustra, como ninguna otra manifestación cultural del Caribe, la estrecha relación existente entre religión y conciencia nacional. Aquél cristaliza como religión a partir del enfrentamiento clasista que se produce en el interior de la sociedad esclavista que implantan los colonizadores europeos en Santo Domingo. Es una de las expresiones más fuertes de la cultura de resistencia que levantan los esclavos frente al sistema de extirpación de la cultura del africano traído a América para trabajar en el sistema de plantaciones:

La deculturación fue un proceso consciente aplicado a los esclavos para hacerles perder su identidad. Se les arrebató el nombre propio [...] se les extirpan sus modelos dietéticos, de vivienda, de vestuario, se persigue su música y religión, se les impone el idio-

ma del amo. Este proceso deculturador sólo podía ser resistido mediante la clandestinidad de los valores culturales originarios. Se inicia así una lucha entre la cultura dominante, que pretende ser un factor integrador y de sometimiento, y la cultura dominada, como factor integrador de la resistencia. Este es un conflicto dialéctico que será una de las fuentes de origen de la cultura caribeña. (Moreno F., 1981: 12)

El juramento de sangre de Bois Caimán, como acertadamente ha señalado Alejo Carpentier (1974: 6), aporta el verdadero concepto de independencia a la cultura latinoamericana. Este concepto será llevado a la realidad por el pueblo haitiano bajo la dirección del caudillo Toussaint Louverture, y las revueltas de Haití serán seguidas por las guerras de independencia de América Latina que coronarían en su separación de España, ocurrida en 1824.

Pero lo dicho no basta para explicar la preeminencia de una religión en la vida de un país, aun cuando éste sea el más pequeño de un continente. Cuando los especialistas más notables en el tema se acercan al origen del vodú, no hacen más que presentárnoslo como un culto sincrético debido al encuentro del legado africano con la cultura europea de los colonizadores. El primero que así lo vio fue Jean Price-Mars, quien ante la pregunta: “¿De dónde nos llega el vodú?”, que él mismo se formulaba, responde categóricamente: “Inquestionablemente del África”, y apunta acertadamente a renglón seguido:

[...] es el vodú por excelencia un sincretismo de creencias; un compromiso del animismo dahomeyano, congolés, sudanés y demás. Y si ha podido asimilarse las modalidades de todas esas variantes de creencias al extremo de darle una unidad aparente de ritos

y costumbres bajo una denominación común, es que el vodú resumía en sí lo esencial, substratum de todos los demás cultos y era, por añadidura, la forma más cercana de las tradiciones religiosas de las tribus diseminadas desde la Guinea septentrional hasta Cabo López, comprendiendo las costas de las Especies, de Marfil, de Oro, el reino de los Achantis, del Dahomey, etc... y yendo de la zona costera en el *hinterland* a la meseta sudanesa, hasta el grado 20 de latitud Norte.

El *vodú* era la expresión más cercana de las creencias de una gran categoría de pueblos con la serpiente como tótem y que, incluso cuando dichos pueblos le rendían culto, no ignoraban que era el animal epónimo de sus ancestros. (1968: 52)

Los esclavos africanos trajeron creencias religiosas y actitudes altamente desarrolladas, pero en muchos aspectos diferentes. Según Courlander (1985: 26), sin embargo, “en la extraña y nueva tierra que era Haití, los elementos comunes de sus creencias religiosas se acentuaron”. La dahomeyana, entre todas estas etnias, fue la que sirvió de marco para la conformación del nuevo sistema religioso, aun cuando, como señala Price-Mars (1968: 53), existía una fuerte base bantú cuya facilidad de hablar el criollo permitió al nuevo idioma que se estaba gestando asimilar los diversos idiomas africanos que entraron en contacto en un medio común.

El proceso que dio origen a una nueva cultura, como ha señalado, acertadamente, el historiador cubano Manuel Moreno Fraginals (1981: 13):

[...] no puede entenderse si partimos del esquema antropológico clásico prefijado que considera que en

estos casos se opera un proceso de “transculturación” o “integración”, mediante el cual los valores africanos se insertan en modelos europeos. La realidad de las islas del Caribe es otra. Desde sus inicios se trata de sociedades *nuevas* donde africanos y europeos llegan simultáneamente: los primeros en condición de pueblo sojuzgado en una guerra de rapiña capitalista y, los segundos, en condición de grupo explotador. No hay, pues, una sociedad preexistente que se impregna de aportaciones africanas. Hay fundamentalmente un sistema de explotación económica en que la clase dominante crea, recrea y actualiza, en relación con sus necesidades, con sus interacciones y con la utilización de sus productos, una cultura para sí misma y para la clase dominada. Naturalmente esta cultura está constituida por valores y patrones eurocéntricos, reelaborados, recreados y actualizados en estrecha dependencia con las contradicciones y posibilidades emergentes de la situación económica, política y social de las plantaciones. Frente a la cultura dominante hay una cultura de resistencia, que en un momento inicial partió de valores y patrones africanos que desaparecieron, se aceleraron o transmutaron en el proceso de lucha de clases, al enfrentar tanto la destrucción impuesta como sistema represivo que prefijaba religión, modelos de comportamiento, hábitos dietéticos, viviendas y sexo.

El sistema colonial desplegaba todos los mecanismos legalmente institucionalizados para lograr esterilizar los contenidos y expresiones de esa cultura en estado de formación. Así, el edicto de marzo de 1658 del denominado Código Negro ordenaba el bautismo, la instrucción en la religión católica de todos los esclavos; al mismo tiempo que declaraba ilegal y acto punible la práctica de cualquier

religión que no fuera la católica, apostólica y romana. Se hace más clara la tremenda carga de desafío y rebeldía de que estaba dotado el discurso de Bouckman en Bois Caimán.

Según se desprende de la observación de Price-Mars referida a la descripción de la ceremonia de que es testigo Moreau de Saint-Méry a fines del XVIII, ya para esa época habían cristalizado los mecanismos litúrgicos característicos del vodú. En efecto, para ese período

la primera parte de la ceremonia consistía en una interpretación hecha por el oficiante de los deseos de la divinidad simbolizada en la serpiente. A este servicio seguían danzas, cantos, desfallecimientos, excitaciones nerviosas intensas y algunas conductas violentas. En este punto, los elementos católicos en el ritual eran inexistentes. (Simpson, 1980: 236)

Para nosotros tiene mucha importancia lo apuntado. Esas nuevas sociedades mencionadas, necesariamente debían haber creado y transmitido nuevos productos en la superestructura ideológica los que, si bien en el período analizado no habían alcanzado un alto grado de elaboración, cristalizaron en valores patrones de comportamiento distintos a los que habían traído los esclavos africanos y que son el resultado de una primera confrontación o choque de culturas asimismo diferentes.

A pesar, pues, de los mecanismos represivos a que fueron sometidos, los esclavos africanos lograron romper con las falsas apariencias con que se rodearon sus creencias, eliminando de las formas exteriores en que éstas se expresan aquellos contenidos que intrínsecamente les resultaban afines. Usados clandestinamente por los revolucionarios, antes de desatar la insurrección, los ritos del vodú no sólo se afianzaron sino que se estandarizaron en esta confronta-

ción clasista. El vodú ha alcanzado un grado de normalización en el país, pero, a partir de los ciento cincuenta años siguientes, tanto las creencias como los cultos devienen “más elaborados; los componentes católicos se incrementan y se desarrolla la diferenciación por regiones” (Simpson, 1980: 237) del vodú, lo que tiende a complicar cualquier intento por encontrar una teología de este sistema de pensamiento mágico-religioso.

La independencia de Haití implicó también un acto de liberación social. La liquidación de la población blanca determinó el que ya no se tuviese que luchar de modo directo contra la imposición de la cultura occidental y, al mismo tiempo, contra el sistema de prejuicios raciales a ella aparejada. Se cortaron asimismo los lazos con África, lo cual traería como resultado, según Roger Bastide (1967: 133-137 y 201-202):

[...] la falta de centralización de una religión [...] estalló en múltiples sectas que, partiendo de un mismo punto, cada una ha evolucionado a su manera.

De hecho, hay tantas variedades del vodú como regiones en la isla y, aun dentro de una misma región, hay variaciones sensibles de un lugar a otro.

Al suprimirse la contradicción social fundamental, el sincretismo operado en el vodú con relación al resto de las creencias y actitudes religiosas provenientes de otras etnias, aflojó sus lazos e hizo que fuese más vulnerable a las influencias procedentes de otras religiones. También, por su parte, la esclavitud entendida como sistema deculturador hizo su contribución en este proceso desintegrador: le permitió a la clase señorial destruir y reestructurar los contenidos y formas de la cultura de la clase dominada. Esto le permite afirmar a Bastide que la

esclavitud transformó lo africano en negro, por lo que la religión “se forma como una totalidad sincrética más o menos autónoma”.

También subyacen, en la raíz de todo este proceso, los cambios económicos que se estaban produciendo en el país. Sobre esta base, lo africano y mestizo chocarían con el legado de la cultura francesa que habían aportado los colonizadores y, a partir de un proceso de mutuas interinfluencias, esto traerá por resultado que ya estemos en presencia de un sistema de valores y de una actitud ante la vida, en general, que ya no son africanos ni tampoco franceses. No sólo la formación de una psiquis sino de una conciencia nacional emergerán de este proceso creador y vivificante. En él cristalizaron el créole, lengua nacional haitiana, y el vodú, frente a los cuales, desde un principio, la elite dominante adopta una actitud de desprecio y hostilidad. En particular, la persecución y la represión se centraron en contra del vodú,

importantísimo componente de la cultura nacional [haitiana] y que constituye [según Métraux] “la religión de la mayor parte del pueblo, que le pide lo que los hombres han esperado siempre de la religión: remedios a sus males, satisfacción para sus necesidades y esperanza para sobrevivir”. Este sincretismo de creencias de origen africano y católico, ya desde la etapa de la colonización, aparecía como religión oprimida, como la gran fuerza cultural de que disponían los colonos para oponerse a todo [lo] impuesto por el esclavista blanco. Clandestino y oprimido, constituyó un factor subjetivo de cohesión entre las masas de esclavos. Después de la independencia, el vodú fue prohibido por las élites dominantes. Contrariamente al proesletismo religioso implantado por los cultos importados, nunca tuvo que luchar por exten-

derse, aun cuando fue atacado, justo porque “era la religión popular”. (Castor, 1987: 88)

Nunca tuvo que hacerlo porque respondía a las necesidades orgánicas de la clase oprimida y, en general, de una sociedad en emergencia. No obstante, como es conocido, en la misma medida en que el vodú se instalaba en las masas y se extendía en el país, aparecía una fuerza que se le oponía y que lo condenaba, la cual lo veía con muy malos ojos y como el signo visible de su fracaso. Los miembros de la clase que detentaba el poder se sentían sumamente preocupados por el éxito de este culto disidente y se limitaban a describirlo como “una manifestación del ‘diablo’ que trataba de minar la obra de evangelización de la iglesia suscitando esas contraversiones maléficas de la verdadera religión cristiana”. (Chesneaux, 1975: 255)

Capaz de haber unificado los diferentes grupos étnicos a los que pertenecían los africanos esclavizados llevados a Santo Domingo, el vodú se convirtió en la expresión religiosa del primer movimiento de liberación nacional victorioso de América Latina. Como ha señalado Chesneaux (*Ibid.*: 271):

[...] este movimiento está unido a la lucha de los esclavos negros por la liberación de Santo Domingo a fines del siglo XVIII y principios del XIX. El vodú reconocía un complejo conjunto de divinidades entre las cuales figuraban héroes negros de la liberación de Santo Domingo tales como Toussain Louverture o Dessalines, o figuras como las del esclavo Mackandal, arrestado por los franceses y quemado en la hoguera de Santo Domingo hacia 1785 por haber predicado la inminencia de la salida de los blancos, la inminencia del regreso a África.

No obstante haber sido proscrito tempranamente, a lo largo de la historia del pueblo haitiano, el vodú ha desempeñado un papel cambiante de signo en la política de ese vecino país caribeño hasta llegar al extremo de coexistir decenas de años con una de las dictaduras más ligadas al imperialismo norteamericano: la de la dinastía de los Duvalier (*Ibid.*: 287). No faltó en esta situación, es justo reconocerlo, una dosis considerable de manipulación política por parte del Estado totalitario macutista y de sus instituciones represivas. El más reciente texto al que hemos tenido acceso, el libro *Afroamericano soy* de Jesús Alberto García (1987: 25-26), del cual extraemos la cita que a continuación insertamos, atestigua que los títeres de la dinastía Duvalier penetraron

el culto vodú para lograr cierta “imposición religiosa mediante la cual los dioses y santos importados pueden ser objetos de publicidad abierta y sus sacerdotes autorizados a perseguir y difamar las deidades locales y sus seguidores”.

Estos dictadores [...] lograron manipular, chantajear a los houngan, imponer “loas” [o luases] como Ti Jean Quinto (deidad de los policías).

Con la caída del último “loa” [o luá] de la represión, Baby Doc Duvalier, los houngan (duvalieristas o no) comenzaron a ser perseguidos por el oportunismo catolicista. La prensa internacional informaba que en el año 1986, “las turbas han quemado o hecho trizas a por lo menos cien sacerdotes vodú [...]” Los “protestantes” entraron también en el oportunismo religioso, acusando a los houngan como seguidores de Duvalier y [los] Ton Ton Macutes.

Ese oportunismo se ensaña en los creyentes genuinos del vodú porque conoce sus potencialidades revolucionarias. No en balde en el proceso de movilización popular que condujo al descabezamiento de la tiranía duvalierista, muchos vodúistas desempeñaron un papel destacado. En el proceso de democratización que vive Haití a partir de ese cambio, en que las calles fueron tomadas por las masas y se sucedieron huelgas “seguro estamos, que los hungán y las mambós honestos están participando para recabar dignamente su lugar en la fe de ese pueblo que, tanto el oportunismo católico-protestante y los demócratas burgueses, están utilizando abiertamente para sus intereses” (*Ibid.*), como terminara por señalar el mencionado autor J. A. García.

Ese poder excepcional que le confiere a una religión la base firmemente popular en que se asienta, en gran medida, es responsable de que constantemente se le niegue, en especial, por la clase dominante. Por reflejo, las tergiversaciones, malinterpretaciones y demás deformaciones que ésta teje en torno a tal clase de expresión religiosa, a fuerza de repetirse, alcanzan a las esferas académicas. Sólo así es explicable el largo discurso que tuvo que urdir el doctor Price-Mars para que se reconociera al vodú como una religión.<sup>1</sup> En su obra *Así habló el tío*, escribiría:

El vodú es una religión porque todos sus adeptos creen en la existencia de seres espirituales que viven

<sup>1</sup> Existen numerosísimas definiciones de la palabra religión, entre ellas Maulana Karenga (1983: 160) expone la siguiente: “la religión puede ser definida como el pensamiento, la creencia y la práctica referidas a las cuestiones últimas de la vida. Entre éstas se encuentran las que conciernen a la muerte humana, la relevancia, el origen, el destino, el sufrimiento y las obligaciones con otros seres humanos y, en la mayoría de los casos con un Supremo o Último Ser”. Nos parece de un valor más práctico, por lo útil, la dada por Antonio Gramsci (1962: 277): “[...] en el concepto de religión se presuponen estos elementos constitutivos: 1) la creencia de que existen una o más divinidades personales trascendentes a las condiciones terrestres y temporales; 2) el sentimiento de

en algún sitio en el universo en estrecha intimidad con los humanos cuya actividad dominan.

[...]

El vodú es una religión porque el culto dedicado a sus dioses exige un cuerpo sacerdotal jerarquizado, una sociedad de fieles, templos, altares, ceremonias y, en fin, toda una tradición oral que es cierto que no ha llegado hasta nosotros sin alteración, pero gracias a la cual se transmiten las partes esenciales de dicho culto.

El vodú es una religión porque, a través del cúmulo de leyendas y la corrupción de fábulas, se puede entresacar una teología, un sistema de representación gracias al cual, primitivamente, nuestros ancestros africanos se explicaban los fenómenos naturales y que yacen de modo latente en la base de las creencias anárquicas sobre las cuales reposa el catolicismo híbrido de nuestras masas populares.<sup>2</sup> (1968: 37-38)

---

los hombres de depender de estos seres superiores que gobiernan totalmente la vida del cosmos; 3) la existencia de un sistema de relaciones (culto) entre los hombres y los dioses”.

<sup>2</sup> Reafirmando lo expuesto, ha escrito el norteamericano Leyburn (1941: 161): “El voduisimo es una verdadera religión, en el mismo sentido que el mahometismo, el budismo o el cristianismo son verdaderas religiones. Es decir, es un conjunto de creencias y prácticas que pretenden tratar con las fuerzas espirituales del universo, e intentan mantener al individuo en armoniosa relación con ellas, en cuanto afecta a su vida [...] Si se define la religión con el criterio más amplio posible, tratando de diferenciarla de la vaga superstición, puede decirse que es un conjunto de creencias sobre espíritus o dioses y su naturaleza; sobre el origen del mundo, sobre el bien y el mal, sobre la relación del hombre con el universo que conoce; ella comprende un conjunto de prácticas del culto; es una tentativa para graduarse del infortunio y alcanzar el bien; trata de lo que ocurre después de la muerte, es un sistema de buscar seguridad, el solaz y la protección frente a un supuesto sobrenatural. El voduisimo es todo eso”.

Hoy podríamos cuestionar cada uno de los principales argumentos expuestos por este brillante intelectual haitiano y, aún poniéndolos en entredicho, su aseveración inicial respecto al vodú quedaría en pie. Sencillamente es que hay que cambiar el punto de vista al analizar el fenómeno que nos ocupa: no se le puede medir con el mismo rasero de las *religiones institucionalizadas*, en las que sí cabría encontrar los tres aspectos exigidos por Bertrand Russell (1951: 9) a las religiones históricas, a saber:

1. una iglesia,
2. un credo y
3. un código de moral personal.

El primero de ellos implica un cuerpo sacerdotal jerárquicamente organizado y el segundo, un sistema doctrinal del que carece el tipo de religión al que pertenece el vodú.

Con mucha lógica la investigadora Davis (1987: 58) ha afirmado que el vodú no tiene dogma ni liturgia, no podría hablarse de un vodú ortodoxo, por la misma razón que surge de circunstancias locales que lo moldean constantemente y le imprimen una gran capacidad de variación. Para fundamentar sus asertos, esta autora cita las palabras del gran etnógrafo Alfred Métraux: “No hay que buscar coherencia en las creencias del vodú ya que han sido introducidas por prácticas de origen extremadamente heterogéneo”.

Como exponemos en el desarrollo del presente estudio, citando las palabras de Bastien Remy, al referirnos al vodú es imprescindible tomar muy en cuenta su sólida vinculación con la vida y las necesidades más perentorias de la comunidad en la cual emerge y halla su fuente de sustentación principal. De otro modo no se vería en él otra cosa que un conjunto de “supersticiones, de danzas exóticas y de magia negra”. Este es su modo primario de funcionar tanto en Haití y en República Dominicana como en Cuba. No

obstante, yerra quien ve en su valor práctico un basamento para hacer afirmaciones como la siguiente:

El vodú haitiano no es por eso una religión. Él deviene un modo de vida, desde que los haitianos acuden a él para consultarle las alternativas adecuadas que deben perseguir en la vida relacionadas con el cultivo y la cosecha, el nacimiento, el matrimonio y la muerte y de todo aquello que concierne al esquema total de la existencia. El vodú es nación, música y muerte; conocimiento de los dioses, la clase correcta de sacrificio y la observación del curso correcto de la conducta. Es también un lazo que ocurre durante la posesión, el venerador es capaz de recoger un conocimiento del sentido y la significación de la vida en sí misma. (Dathorne, 1984: 2-5)

En el desarrollo de algunos capítulos que integran el libro, volveremos sobre el tema anteriormente abordado. Ahora nos ocuparemos de bosquejar algunos aspectos de su contenido; pero antes aportaremos una información útil para comprender mejor el contexto histórico en que ha tenido asiento la presencia haitiana y la inserción del vodú en la cultura nacional del pueblo cubano.

La porción oriental de Cuba, con especial énfasis en las regiones de Santiago de Cuba, Guantánamo y Holguín, fue el escenario principal donde se radicó casi toda la inmigración provocada por la conquista de la isla vecina de La Española, inaugurando con ello una zona de intercambio cultural cuyo alcance aún no ha sido valorado en todas sus implicaciones.

En esta área geográfica y, durante la segunda mitad del siglo XVII, desplegó esa actividad una legión de piratas y corsarios que entonces establecieron sus bases en el mar Caribe. De las costas de Santiago de Cuba, en particular,

salieron numerosas expediciones de corsarios rumbo a Jamaica y a otras islas vecinas, con lo cual se desarrolló por este puerto —al igual que por Bayamo y el entonces Puerto Príncipe— un comercio de rescate que dejaría establecidas no sólo vías de comunicación entre estos dos puntos de la isla de Cuba y las Antillas, sino un poderoso medio de relación y de cohesión cultural.

La Revolución haitiana desencadena una corriente migratoria hacia Cuba que tendría como principal destino las regiones antes mencionadas y, entre ellas, las de Santiago y Guantánamo, donde la presencia francohaitiana dejaría una huella más firme, visible aún en diversos aspectos de nuestra cultura local.

Como consecuencia de este fenómeno político, a partir de 1791 y extendiéndose a los primeros años del XIX, se produce un flujo continuo hacia las costas de Cuba de plantadores francohaitianos junto a integrantes de sus antiguas dotaciones que incluían esclavos domésticos, negros y mestizos libres —en su mayor parte artesanos— y blancos de otras nacionalidades, cuyo monto ha sido calculado en, aproximadamente, 30 000 personas. Con su actividad económica, ellos desarrollarían el cultivo del café, así como el de la caña de azúcar, el añil, el cacao y el algodón; además de aportar conocimientos industriales más avanzados a los implantados anteriormente por los españoles en esta porción de la isla.

Durante todo el siglo XIX el área de intercambio cultural abierta entre Santiago y otras zonas del Caribe se ampliaría y consolidaría al extremo de que, a lo largo de todo el período, llegó a crearse en el sureste de la isla la conciencia de pertenecer o encontrarse inmerso en el Caribe. Hay factores históricos que contribuyeron de manera decisiva a conformar esta conciencia de caribeñidad, de pertenencia a esta unidad mayor con la cual nos sentimos identificados.

Las condiciones creadas, actuando como premisas históricas, prepararon el contexto donde tendría lugar, en las primeras tres décadas del siglo xx, la renovada trata negrera que condujo a Cuba a centenares de miles de braceros procedentes de Haití, Jamaica, Barbados, Granada, San Vicente y otros puntos de las Antillas, quienes se integrarían a la sociedad y a la cultura cubanas. Este nuevo flujo migratorio se produciría por necesidades de la economía de plantación, típica de la mayoría de los países del área desde hace más de cien años, institución de claro sello capitalista, aun cuando se basa en el trabajo esclavo en el siglo xix y en el asalariado, en el xx. El movimiento migratorio no se interrumpiría, sino que, por el contrario, habría de mantenerse, aunque con diversas proporciones, en correspondencia con las situaciones coyunturales y los fenómenos históricos que habían incidido en el área.

El historiador y demógrafo cubano Juan Pérez de la Riva (1979: 6), al referirse a las causas de la introducción de braceros antillanos de 1900 a 1931, señala claramente el factor económico como determinante cuando escribe que “desde la zafra de 1912, se planteó con urgencia el mismo problema que un siglo atrás, la necesidad —insoslayable en el marco de la plantación— de una fuerza de trabajo discriminada que una coerción extraeconómica mantuviese disponible en el momento requerido”. La necesidad de mano de obra barata de las grandes compañías norteamericanas que fomentaban los colosales centrales de azúcar en las provincias orientales se vio favorecida por la política de los países emisores, que estimulaban la emigración. En el caso concreto de Haití, por ejemplo, “los [ocupantes] norteamericanos impulsaron y animaron la salida temporal de los trabajadores agrícolas hacia los ingenios de Cuba y Santo Domingo; la medida constituía, a la vez, una fuente segura de lucro y una válvula de escape para aliviar la tensión interna de Haití”. (Castor, 1987: 59)

Los datos estadísticos nos ayudan a ilustrar el monto de esta inmigración y algunas de sus características. La inmigración antillana representó el 40 % de toda la inmigración que tuvo lugar en Cuba durante las tres primeras décadas del siglo xx. Jamaica y Haití, en conjunto, aportaron el 95 % de los braceros del primer tercio del siglo. De 1913 a 1930 entraron en nuestro país más de 500 000 haitianos, mientras que, de 1913 a 1921, lo hicieron 75 000 jamaicanos.

Los capítulos que integran la presente obra constituyen una primera aproximación al tema de la presencia haitiana en Cuba, el cual se inscribe en el programa de investigaciones El Caribe: estudio histórico cultural, que lleva adelante la Casa del Caribe. La información que sirvió de base para formular nuestras afirmaciones es fruto de un trabajo de indagación que data de más de quince años. Es evidente que con la fundación de esta institución, ocurrida en junio de 1982, estos estudios recibieron un impulso considerable y, sobre todo, se empezaron a realizar mucho más orgánicamente, al contar con investigadores profesionales que laboraron a partir de entonces en equipo. En enero de 1983 se emprendió un trabajo de microlocalización de asentamientos haitianos en la provincia Santiago de Cuba, lo cual se hizo conjuntamente con la Dirección Provincial de Estudios Culturales. Se amplió ostensiblemente el universo de estudio a partir de los resultados obtenidos.

En lo que concierne al Equipo de Estudio de las Religiones de la Casa del Caribe, compuesto por cuatro especialistas, concentramos el grueso de nuestros esfuerzos a estudiar las prácticas mágico-religiosas de los haitianos y sus descendientes, para lo cual tomamos como comunidad de base la existente en La Caridad, ubicada a escasos kilómetros de Ramón de Guaninao. La comunidad de Barrancas, distante unos treinta kilómetros aproximadamente de la ciudad de Palma Soriano, nos permitió seguir de cerca

lo que hemos denominado el proceso gradual de profanización de dichas prácticas. Finalmente la comunidad de Pilón de Cauto nos sirvió como sistema referencial para comparar las observaciones efectuadas en las dos anteriores. La primera y la última de las comunidades están ubicadas en lo profundo del macizo montañoso de la Sierra Maestra —vinculadas ambas con la producción de café—, mientras que la segunda abastece de caña de azúcar al complejo agroindustrial Dos Ríos y está enclavada en una zona llana. Las tres caen en la jurisdicción del municipio Palma Soriano.

Gran estímulo recibimos de otros compañeros que se incorporaron a nuestra indagación al calor, en gran medida, de los contactos que facilitaba el Festival de la Cultura Caribeña, en cuyo marco cada año realizamos conferencias, mesas redondas y otras actividades de índole académica. Fue así como conocimos al colega Rafael García Grasa, dedicado al estudio del gagá en la provincia de Camagüey, y a Manuel Santana, instructor de arte, a quien debemos un trabajo meritorio acerca del grupo haitiano de Dos Palmas. En los instantes que escribimos estas notas ambos compañeros no se encuentran vinculados a esta investigación, como no lo están otros que nos acompañaron en las largas caminatas de los frecuentes recorridos que hacíamos para acceder a las comunidades y en las interminables noches de jolgorio de las festividades con que los haitianos, cada año, honran a sus divinidades.

En la provincia de Camagüey y, más recientemente en la de Las Tunas, han aparecido nuevos interesados en la problemática que nos ocupa. En la Universidad de Oriente una diplomante discutió, en julio de 1987, su tesis de licenciatura sobre el aspecto del créole haitiano hablado por estos inmigrantes. Precisamente con el concurso de un grupo de estudiantes de ese mismo centro de estudios superiores, hemos podido aplicar encuestas y entrevistas

para caracterizar sociológicamente cada una de estas comunidades. Algunos de sus resultados son aludidos en el presente trabajo, donde no se incluyen tablas ni gráficos en razón del objetivo de síntesis que hemos seguido en la exposición. Más recientemente, Ivonne Menéndez trabajó en la elaboración de un vocabulario acerca del vodú que parte del que insertamos al final de la presente edición, pero ampliado y enriquecido de manera notable. Cuando las condiciones lo permitan, nos alegrará verlo publicado.

Tenemos la esperanza de que la publicación de estudios como éste provoque la aparición de otros con cuyo concurso se puedan validar las afirmaciones aquí presentadas, al permitir contrastarlas con datos obtenidos en investigaciones de campo que se lleven a cabo en otras comunidades cubano-haitianas existentes en Cuba.



# **I. CUBA Y HAITÍ EN LA HISTORIA Y LA CULTURA**

## **Acercamiento a los mecanismos de intercambio cultural entre cubanos y haitianos**

### **I**

Una primera pregunta sobre el tema sugerido en el título pudiera referirse al esquema conceptual capaz de orientar el análisis sobre el choque de dos culturas a partir del cual se establecen determinadas áreas de contacto permanente. Muchas veces se ha dicho que este contacto forma definidos fenómenos de intercambio, de préstamo y hasta de regalo y robo, y el estudio de estos resultados debe estar sostenido, como solicitud metodológica de rigor, por principios teóricos debidamente comprobados.

Situados en una perspectiva caribeña y para abordar las posibles explicaciones que pueden tener pertinencia en el análisis concreto de la acción recíproca cubano-haitiana en términos culturales, tendríamos que empezar por definir a qué concepto de cultura nos vamos a remitir. Podemos definir la cultura como el resultado de la acción creadora de los hombres y, al mismo tiempo, como los procedimientos para obtener estos resultados; pero, a los efectos del asunto que nos ocupa, preferiría remitirme al concepto de cultura en tanto esfuerzo humano por trascender más allá de la muerte, esfuerzo humano visto desde un punto de vista singular o individual al igual que desde un punto de vista colectivo o de comunidades portadoras.

El instrumental teórico solicitado estaría centrado entonces en la búsqueda de los procesos de aceptación —por imposición o por solicitud iniciales— de los valores sociales asumidos como necesarios para obtener o alcanzar esa trascendencia; valores entendidos como magnitudes de conciencia tanto como razones apriorísticas de conducta, al igual que como validaciones ulteriores de jerarquización dentro de la colectividad en que se vive.

Para una prudente aproximación a los mecanismos del intercambio cultural entre las inmigraciones procedentes de Haití y la población, en particular rural, cubana, parece importante que recordásemos algunos aspectos concretos de la historia de Cuba, no desde el punto de vista solamente terminal o factual, sino también desde el punto de vista de las aperturas; desde digamos, algunas de las formulaciones económicas o sociales capitales que como alternativas de movimiento pudieran ir apareciendo en el transcurso de sus varios siglos de historia. Parece aconsejable que hagamos otro tanto con la historia de Haití, para, uniendo ambos empeños, poder aprehender las circunstancias humanas más totalizadoras en que los inmigrantes haitianos y los residentes cubanos obraron entre sí.

Si nosotros nos fijamos en la historia de Cuba de finales del siglo XVIII hasta vísperas del año 30 del siglo XX, o sea, hasta el preámbulo de la gran crisis mundial del 29, nos daremos cuenta que la isla se mantiene, con altas y bajas, pero siempre tiende a hacerlo, en un sostenido proceso de expansión azucarera que en cierta forma la define como una región del mundo, simultáneamente, de llegada y de formación de capitales.

Esto ocurre de manera muy acelerada desde la Revolución haitiana del 1791 al 1804 que va a dar origen a una inmigración de un carácter, y portadora de unas manifestaciones culturales sustancialmente distintas a la que se

registrará en la segunda y tercera décadas del siglo xx proveniente también de ese país.

El desarrollo de la plantación en el occidente de la isla a partir de situaciones como el momento en que se decreta la libertad del comercio de esclavos; del hecho de que se establezca el libre comercio entre la isla y otros países; de que se liquide la prohibición de que los esclavos se vendan —en 1763 para ser precisos— a un precio más alto de aquél por el cual fueron adquiridos; y sobre todo, a partir del instante en que la tierra mercedada se comienza a considerar como realmente propiedad de sus, hasta entonces, poseedores en condiciones de usufructo, lo cual convierte a la tierra en mercancía puramente capitalista, va a marcar todo un devenir de acumulación de capitales que dibujará espectros sociales y económicos muy distintos, entre el oriente y el occidente de la isla; y que dibujará, también, determinadas circunstancias muy concretas del comportamiento social y político del cubano en todo el transcurso de las cinco o seis primeras décadas del siglo xix.

Esta condición de la isla como punto de llegada de capitales determina crecimiento, pero no determina desarrollo si aceptamos el crecimiento como una categoría que atañe más a los aspectos de orden material, más a los capitales constantes y a las referencias de orden tecnológico, y si asumimos el término desarrollo en tanto apunta preferentemente en un sentido de desenvolvimiento de la sociedad entendida como conjunto humano y, como tal, establece indicadores productivos.

Desde este punto de vista la isla, durante los períodos de rápida llegada de capitales, nos mostrará una profunda no correspondencia con una disponibilidad de fuerza de trabajo que fuese capaz de dar, como se solicita, una cabal respuesta a esta propia arribazón capitalista a su territorio.

En el siglo XIX esta no correspondencia conducirá al tráfico negrero, a la trata esclavista, que en cierta forma es uno de los más importantes factores de unificación del mundo moderno por parte del capitalismo, en tanto aproxima a Europa, a África y a América y en particular a la zona del Caribe.

Esta no correspondencia también dará lugar, en el primer tercio del siglo XX, a la entrada de centenares de miles de inmigrantes antillanos en condiciones de braceros para el corte de caña o la recogida de café, especialmente de inmigrantes de origen haitiano y de origen jamaicano. Es bueno señalar que tanto en el período correspondiente al siglo XIX como en el referido al siglo XX, junto con la emigración negra, bien de esclavos traídos directamente de África o bien de braceros provenientes de distintas islas del Caribe, y además de los asiáticos que va a llegar lo mismo en uno que en otro momento, van a concurrir también una fuerte inmigración blanca, mucho más notable en lo que al XX se refiere que en lo que al XIX atañe.

Sin embargo, esta inmigración blanca en ningún caso se va a aplicar marcadamente a la producción cañera en lo que a su aspecto agrícola se entiende; el inmigrante blanco, salvo excepciones, no se va a dedicar al corte de la caña. En el caso concreto de la primera mitad del siglo XIX, bajo los buenos augurios de algunos conformistas, se intentará llevar adelante una plantación cañera con trabajadores asalariados peninsulares que no logrará sobrepasar la primera zafra, ya que estos inmigrantes procurarán, y obtendrán, ocupaciones mejor remuneradas bien como campesinos o bien en otras esferas de la economía.

En el caso del siglo XX, siendo abrumadoramente mayoritaria la población inmigrante blanca de origen español, es palmario como buscarán derroteros de ocupación económica, sobre todo, en la esfera del comercio y en la de los servicios.

Todo esto parece ser una consecuencia, digamos deformante, de la propia condición, que antes apuntábamos, de la isla en tanto zona de llegada de capitales y, por derivación, de predominio sostenido del concepto de crecimiento económico sobre el concepto de desarrollo armónico que será, según creo ver, uno de los más importantes rasgos estructurales en la sociedad cubana hasta épocas muy recientes.

En cierta forma, una situación así calificada ofrece márgenes de utilidades en los servicios o en las esferas no directamente vinculadas a la producción, en especial aquéllas no articuladas de manera orgánica con la actividad productiva en las zonas rurales, superiores a las que la generalidad de nuestros economistas, en cada momento que les tocó vivir y analizar, pudo haber supuesto o comprendido.

Por otra parte, esto origina también toda una filosofía productiva, que en el xx reforzará una ética existente ya en el xix y denunciada por José Antonio Saco, en el sentido de rechazo al trabajo manual directo. Esta filosofía productiva fue de alguna manera vista y reconocida con cierto grado de certidumbre por el profesor Ramiro Guerra en la década de los 40 cuando, con una visión pesimista del futuro de la sociedad cubana, auguraba que no habría solución a nuestros graves problemas de ordenamiento social en relación con nuestros profundos conflictos de organización económica, como consecuencia de una tendencia valorativa del cubano, conducente a alejarse de la condición de sujeto productor, aferrándose con obstinación a la de consumidor.

Esto, según Guerra, conjuntamente con el hecho bien delimitado por él, de que la producción agrícola o agropecuaria en el trópico lejos de ser una cosa fácil —como se consideraba de manera generalizada— era algo difícil por el irregular régimen de lluvias y por el azote inclemente

del sol, inclinaba a pensar y a opinar en términos contrarios a una alternativa de progreso nacional ejercida con soberanía.

Llegados a este punto parece conveniente reconocer algunos aspectos sobre el esquema de los movimientos poblacionales que han tenido lugar en Cuba en el tiempo que nos vemos obligados a analizar, en tanto que inciden en el intercambio cultural cubano-haitiano que es objeto de estas consideraciones.

Hay un inicial poblamiento en el siglo XVI y comienzos del XVII, algo marcadamente en favor de la zona oriental del país, sobre todo hacia la costa sur de esa región, es decir, el ámbito abarcado por el valle de Santiago de Cuba y el valle del Cauto, incluyendo Manzanillo; algunas áreas del norte de la antigua provincia de Oriente como Tunas, y otras del centro de la provincia de Camagüey. Este poblamiento estaría centrado en lo fundamental en colonizadores españoles y sus descendientes, y en negros traídos en condición de esclavos o libres directamente de la península, o de pequeños grupos que arribaban a nuestras costas como esclavos desde África, facilitado por el dominio portugués sobre la costa centro-occidental de aquel continente, en mayor grado sobre la cuenca del gran río Congo. Estos factores determinan los perfiles étnico-culturales iniciales de toda esa región en las décadas que corren a partir de 1514 en que comienza en firme la ocupación española sobre la isla, con la fundación decisiva de las primeras siete villas, cuatro de las cuales se encontraron dentro de los límites geográficos ya señalados.

El poblamiento hacia la región occidental, además de estas propias concurrencias iniciales, se llevará a cabo a la altura de finales del XVIII y en el transcurso de algo más de la primera mitad del XIX, por la tremenda arribazón de los esclavos provenientes, sobre todo, de la desembocadura del río Níger y el golfo de Guinea.

Este poblamiento del espacio oeste de Cuba por la trata es, a no dudar, el componente demográfico y cultural de mayor importancia en toda la historia de la isla. La rapidez con que se produjo, el monto que alcanzó —en pocos años sobrepasó la cifra de blancos—, el carácter violento de su ejecución, la práctica económica por la que fue aceptada, así como sus implicaciones jurídicas, sociales y psicológicas, marcaron la nacionalidad y la cultura cubanas de manera irreversible.

La zona oriental del país vista en su totalidad y hasta comienzos del XIX quedará situada poblacionalmente dentro de los parámetros ya señalados, aunque aumentado, de manera accidental, el monto de sus habitantes por el atractivo del comercio de contrabando que tendrá lugar sostenida y crecientemente, entre las plazas de Santiago de Cuba y Bayamo y las colonias de Haití y de Jamaica, durante los siglos XVII y XVIII. Acontecimientos de disputas metropolitanas, como el dominio inglés sobre Jamaica, fortalecerán toda esa tendencia aunque lenta, de crecimiento demográfico; las migraciones de los españoles provenientes de esa isla, por ejemplo, será factor de importancia en el surgimiento y ulterior desarrollo del poblado —andando el tiempo villa y ciudad— de Holguín con lo cual se comenzará a dibujar una extraña e interesante rivalidad entre este nuevo núcleo urbano y centro económico y sus antecesores de Santiago y Bayamo.

Ahora bien, casi paralelamente a las grandes oleadas de esclavos que desembarcan en occidente, el poblamiento hacia el este del país crecerá debido a movimientos migratorios que van a resultar sucesivos y distintos en razón del desencadenamiento de la Revolución haitiana y de los cambios, casi siempre convulsos, dentro del propio desenvolvimiento de esa revolución que, en momentos diferentes, conducirá hacia los puertos de Guantánamo y Santiago de Cuba, primero, colonos franceses y sus esclavos

domésticos; luego, mulatos libres con sus esclavos domésticos o rurales; y, finalmente, propietarios españoles de la parte hispana de Santo Domingo con sus esclavos domésticos y rurales también.

Ambos poblamientos son forzados y violentos pero no son iguales; el componente de criollidad ya lograda, presente en el proveniente de Haití, más el hecho mismo de las vivencias de la confrontación revolucionaria que trae consigo, marcan señaladas diferencias entre la inmigración hacia el oriente —por otra parte mucho más pequeña— y hacia el occidente.

Estos componentes poblacionales y culturales distintos contribuyen a acumular diferencias en las dos partes de la isla; a veces, diferencias en términos tan contradictorios, que sugieren la existencia de dos entidades humanas no integradas sino distintas.

Afortunadamente las guerras por la independencia de Cuba, la del 68 como agente de unificación social y la del 95 como factor de integración psicológica, crearon la totalidad insular de Cuba. Si España hubiese sido vencida —como pudo serlo— sólo en la mitad oriental en cualquiera de las dos grandes guerras, con toda probabilidad Cuba no sería el país único e indivisible que es hoy.

La Revolución de Haití repercutirá de inmediato y en dos espectros distintos sobre Cuba. La destrucción de la gran riqueza agrícola haitiana por las guerras continuadas y el urgente reclamo de sustitución por parte del mercado mundial, acelerará el crecimiento capitalista en el occidente cubano; las convulsiones sociales, causa y resultado al mismo tiempo de esas guerras, darán lugar a las migraciones hacia el oriente.

Haití repercute sobre el oeste de Cuba no con el envío de seres humanos sino en términos de una nueva circunstancia, de apertura al mundo mercantilista y competidor; sobre el oriente, en cambio, en términos de un poblamiento muy vinculado a la tierra y a la tradicionalidad.

Vale la pena apuntar como, simultáneamente con el esquema así planteado de los movimientos poblacionales, irá apareciendo una suerte de confrontación entre un intento de, llamémosle así, acumulación originaria capitalista, por parte del patriciado criollo residente en La Habana, que utilizará en su favor el monopolio de la Real Compañía de Comercio en parte del transcurso del siglo XVIII, y otro equivalente por parte del patriciado residente en las villas de Santiago de Cuba y Bayamo que aprovechará en su beneficio el comercio de contrabando. Si Francisco de Arango y Parreño será, andando el tiempo, el teórico del primer partido de criollos capitalistas, Nicolás Joseph de Ribera lo es muy tempranamente del segundo. En esta confrontación la porción oriental resultará rezagada y, hasta cierto punto, explotada por la occidental pese a múltiples esfuerzos en contra. Un mejor conocimiento de los detalles de esta interesantísima contradicción puede ser obtenido a través de los estudios de la doctora Olga Portuondo.

No aparecerán nuevas líneas conductoras de importancia referidas a movimientos poblacionales, hasta el final de nuestra Guerra Larga; hasta los últimos disparos de nuestra primera contienda por la independencia que se inició el 10 de octubre de 1868. El hecho de que en los términos del Pacto del Zanjón se decretase en la práctica la abolición de la esclavitud para la parte insurreccionada de la isla, que equivalía a decir para las antiguas provincias de Camagüey y Oriente, y no así para occidente, propiciará que ocurran desplazamientos de agrupaciones humanas de alguna significación, las cuales, como una especie de cimarrones que casi nadie persigue, escaparán de las plantaciones de occidente para acogerse al status legal establecido en virtud de las conversaciones entre el general Martínez Campos y el Comité del Centro de Camagüey, sustituto de la Cámara de Representantes insurrecta.

Con posterioridad, al decretarse la abolición oficial de la esclavitud en octubre de 1886 por las Cortes españolas,

sucedirá un reforzamiento de esta tendencia con el movimiento de muchos antiguos esclavos occidentales hacia la zona oriental de Cuba, alentados por las circunstancias de que la competencia, en términos ya de obreros asalariados, será mucho más difícil hacia el occidente, donde había más esclavos, que hacia el oriente donde, con un desarrollo inferior de la plantación azucarera, eran menores las dotaciones de esclavos y paralelamente existían más tierras vírgenes. Esto ha sido señalado con mucho acierto por el investigador Argeliers León, en lo que a la influencia cultural de los descendientes negros se refiere, en relación con determinadas variantes musicales en la región de Guantánamo.

En general todo esto determinará adicionalmente una peculiaridad poblacional distinta entre oriente y occidente en Cuba, en el sentido de que las masas negras de occidente predominan en el ámbito urbano, mientras que las poblaciones negras hacia el oriente de la isla, incluyendo Camagüey, predominan en un sentido rural; esta característica será subrayada, precisamente, por las inmigraciones de antillanos que tendrán lugar por el auge azucarero de las primeras décadas del siglo xx hacia esas propias zonas.

Debe decirse de paso, que estos procesos diferentes en esa suerte de nuestra azarosa acumulación originaria de capital, que son procesos encontrados y en ocasiones apuntan hacia un antagonismo difícil de salvar, tempranamente conducen a una toma de conciencia por parte de algunos sectores blancos orientales que ya se reconocen como cubanos, que protagonizarán hechos como el pronunciamiento liberal del general Lorenzo, como el Gobierno Ilustrado de Vargas Machuca, a la altura de 1853, y como el propio inicio de nuestras guerras de independencia.

¿Cuáles pudieran ser los batientes de mayor influencia en la historia de Haití que guardan correspondencia con

estos que hemos visto en la historia de Cuba y que, obrando conjuntamente unos y otros, determinan el marco general de peculiaridades sociales, económicas y hasta psicológicas, dentro del cual se producirán los movimientos migratorios de braceros hacia nuestro país en el xx?

El Haití contemporáneo no surge de la colonización española, sino todo lo contrario, de medidas de descolonización forzosa dictadas por la corona para crear una situación consumada de tierra arrasada que —al menos éste era el propósito— significara el final del contrabando. No lo será en absoluto, porque no lo podía ser, porque para poder lograr este propósito hubiese sido necesario aplicar igual medida en la zona sur-oriental de Cuba —que es lo que se pretende en ocasión del viaje de Suárez de Poago—, pero ello era irrealizable por la existencia pujante ya de un patriciado criollo en estos últimos lugares, que obrará con conciencia de sí y para sí. Este patriciado será tan fuerte y tan importante, que entrará en inteligencia y llegará a acuerdos con las más altas autoridades religiosas en el establecimiento de un frente común contra las medidas metropolitanas. Tal es la razón de la presencia del obispo Altamirano en la aventura que se relata en el *Espejo de paciencia*, singular testimonio de todas estas circunstancias que atraen nuestra atención ahora.

Así pues, las devastaciones en el occidente dominicano que luego sería Haití independiente, dará lugar, en realidad, a una tierra de nadie ocupada con rapidez por una cada vez mayor población de bucaneros —en parte trasahumante, en parte sedentaria— que, contradictoriamente fortalecerá el comercio de rescate con el valle del Cauto en Cuba; perfeccionará los sistemas de navegación entre una isla y la otra y propiciará el crecimiento poblacional en todo el oriente de la mayor de las Antillas de acuerdo con las características que ya se han referido.

Luego de estos acontecimientos a comienzos del xvii, que prefigurarán la floreciente colonia plantacionista francesa

de Saint-Domingue con sus tremendas potencialidades de teluricidad social y cultural, no tropezaremos con algo de semejante importancia hasta la gran rebelión anticolonialista de esclavos a fines del XVIII, victoriosa a principios del XIX.

La Revolución haitiana a partir de la entrada de las tropas de Dessalines en Puerto Príncipe el 1.º de enero de 1804, fue evidenciando, cada vez más, las agudamente encontradas tendencias que se contenían dentro de ella y que fueron obrando sobre ella y casi siempre contra ella, en relación con las determinaciones internacionales de un período particularmente convulso de la historia del mundo. Si las dotaciones de esclavos fueron capaces de tomar el poder en lucha contra las potencias más grandes del globo de aquel entonces, no serán capaces, en cambio, de organizar un estado viable en lo económico. Parece aconsejable suponer que esta ineficiencia en la base originaria del Haití independiente se debe a algunas razones muy poderosas:

1. La psicología de un esclavo liberado no se transforma en la de un proletario sin que medie muchos años, e incluso una o más de una generación entera.

2. Al no cristalizar nunca de manera permanente una alianza, cabalmente asumida como tal por ambos términos, entre negros ex esclavos y mulatos ex esclavistas, se impidió la aparición de probables alternativas de desarrollo o al menos de un encauzamiento aceptable de la vida social.

El acontecer ulterior al triunfo revolucionario en Haití demostró que, para las condiciones dadas en aquel momento del desarrollo capitalista en la región, la plantación con fuerza de trabajo esclava era la única posibilidad factible de reproducción ampliada en el Caribe. Haití se encuentra así trágicamente apresado en una contradicción insoluble: la realización de la justicia social impedía el crecimiento económico.

La revolución, entonces, deja de ser revolución para convertirse en su contrario, en un proceso de conservadurismo casi represivo dentro del cual algunos sectores sociales perseguirán la autosuficiencia y la seguridad económicas en términos casi precapitalistas, y otros sectores perseguirán un encumbramiento, con ropajes monárquicos, al precio de entronizar en todo el cuerpo social una práctica que remedaba, en mucho, bien la propia esclavitud o bien la servidumbre de la gleba.

El carácter convulso en la formación de las estructuras económicas y sociales haitianas se manifestará así en toda su fuerza subrayando la naturaleza accidentada presente en el arranque del Haití colonial cuando, según acabamos de ver, en el alborear del XVII resultó despoblado por la fuerza de las autoridades españolas, en un intento por liquidar el comercio de rescate, que sólo condujo al surgimiento de una “zona franca” de bucaneros hasta su definitivo dominio por Francia en ese propio siglo.

Si el Caribe sintetiza al mundo, como se ha repetido, pudiera decirse también que Haití sintetiza todas las tensiones y entrecosques de fuerzas en el Caribe desde la conquista hasta las guerras anticolonialistas por la independencia.

Se nos presenta con alguna claridad una posible periodización de la historia del Haití postrevolucionario, concebida en los términos siguientes:

- a) Intento de transformación de la conciencia popular en conciencia nacional.
  - 1. Períodos de Toussaint-Louverture y Dessalines.
  - 2. Período de Christophe y Pétion.
  - 3. Períodos de Boyer.
- b) Inmovilismo. Regresión social, cultural y económica.  
Período de 1843 a 1903.
- c) Intervención yanqui. Resurgimiento, por rechazo, de una voluntad nacional.  
Período de 1914 al 34.

d) Escamoteo por la reacción de los recursos de dignificación nacional.

Período de 1935 en adelante.

Si Louverture y Dessalines constituyen los padres de la Revolución haitiana, básicamente en un período de insurgencia, Christophe y Pétion, en tanto ambos lugartenientes del último y representante, uno de la tendencia de los negros ex esclavos y otro de los mulatos libres —tendencias que, contrarias en un inicio, se habían ido acercando en el transcurso final de la guerra— pudieron haber significado un punto de unión que, probablemente, se hubiera traducido como un momento de salvación nacional.

Pero no fue así. Estas cuatro primeras figuras se enfrentan a la doble contradicción de que ya hemos hablado, derivada de la imposibilidad de alcanzar y mantener la independencia sin aperturas a la justicia social, por una parte, y de realizar ésta manteniendo un avance capitalista acorde con los requerimientos del mundo de la época, por otra.

Louverture y Dessalines procurarán romper este trágico enfrentamiento de fuerzas antagónicas restableciendo en forma encubierta la esclavitud, fortaleciendo de manera hiperbólica el aparato militar y entronizando el carácter monárquico en un Estado sin definición precisa que emergía, por raro contraste, de un poderoso movimiento popular con perfiles muy bien dibujados. La descripción del asesinato de Dessalines que dividirá a Haití en dos partes, el norte y el sur, puede aproximarnos a las abisales disonancias entre las necesidades públicas y las psicologías individuales y sociales presentes en este momento. Nos dice Juan Bosch, en un artículo aparecido en el órgano del Partido de la Liberación Dominicana:

Ardouin cuenta que Dessalines ya había caído bajo su caballo cuando éste fue abatido por un disparo de

fusil, y que con él lo fue un coronel de nombre Charlotin a quien el emperador le había pedido su ayuda. Ardouin dice que los soldados le cortaron a Dessalines los dedos de las manos para cogerle los anillos, que lo despojaron de su uniforme “dejándole nada más su camisa y sus ropas interiores”; que se llevaron sus armas, sus revólveres, su sable, su puñal. Un general ordenó que el cadáver fuera llevado a Puerto Príncipe, la capital del país, pero fue tirado en el camino y de todas partes acudía gente a verlo y darle sablazos y golpes de piedras y machetes que lo mutilaban y lo convirtieron en irreconocible. El gran guerrero, que había derrotado a los ejércitos de Bonaparte, murió a los 48 años, que eran pocos para una vida tan llena de acontecimientos históricos.

Fue muerto, pudiéramos agregar nosotros, por su propia escolta y el pueblo que profanó su cadáver era el mismo que él había conducido en la lucha por la liberación nacional.

Henri Christophe I en el norte del país procurará organizar su reinado de mayoritaria población negra, sobre los postulados de su antecesor de levantar la producción plantacionista a partir del trabajo compulsado por la fuerza; con menos xenofobia y algún grado de suavidad en las relaciones personales y sociales en general, obtendrá notables resultados en ese sentido. No obstante, la psicología antiproductiva de la masa de ex esclavos originará trastornos políticos en su reino que lo conducirán a la postre a darse un balazo de plata en la cabeza dentro de sus habitaciones reales.

Alexander Pétion, en el sur de Haití, en un contexto poblacional básicamente mulato, desarrollará de forma paralela un modelo de organización social, política y económica

totalmente diferente a los que hemos visto, centrado en los puntos siguientes:

1. Republicanismo reconocido.
2. Creciente distribución de la tierra.
3. Ausencia de una política social basada en prejuicios raciales.

Pétion, de hecho, renunciará a restablecer la economía de plantación y se refugiará en una política económica de iniciativa privada, que en razón de la ya indicada psicología antiproduktiva de los ex esclavos, el limitado ámbito territorial del país y la inevitabilidad del minifundio por sucesivas parcelaciones, redundará a la postre en una pobre economía de subsistencia. Pétion se equivoca por no conocer cabalmente a su pueblo y por considerar que su capacidad de iniciativa, sus deseos y su voluntad —aspectos todos inherentes a él como hombre libre e ilustrado— emergerían de forma espontánea —y simultánea— en toda la sociedad haitiana tarde o temprano.

Desde la posición de los fisiócratas y el romanticismo de Rousseau, Pétion se adelantaba al pensamiento de Henry George —que tanto influyera en Martí—, únicamente que perdía de vista que el predominio de la pequeña propiedad sólo es económicamente válido en condiciones en que la tierra, dada la densidad poblacional, no es factor restrictivo. Y en Haití sí lo era.

Con la reunificación del Estado haitiano al principio del gobierno de Boyer, luego de la muerte de Pétion, se continuará la política social y económica de éste con la importante diferencia de que, al limitarse las tierras disponibles en Haití y urgido por obtener niveles de viabilidad económica —sobre todo en lo que al comercio exterior se refería—, Boyer invadirá y dominará la parte española de la isla, rehaciendo el propósito louverturiano de una isla única e indivisible.

Con un Estado haitiano agrandado hasta el triple, Boyer, en realidad, contaba, con formas factibles de desarrollo

capitalista de haber entrado en inteligencia con la población hispanoparlante, asociándola a un programa orgánico de desarrollo y, además, de haber sacudido lo que objetivamente, para aquel momento, era una rémora: la prohibición constitucional a las entradas de capital extranjero, sobre todo, para la explotación agropecuaria. Lejos de esto, Boyer hizo algo que sometía definitivamente a su pueblo a una economía de subsistencia: compró el reconocimiento de la independencia por parte de Francia, a un precio exorbitante, pagadero durante muchos años en plazos rigurosos.

La Revolución haitiana comenzará a debilitarse el propio día de su triunfo —el 1.º de enero de 1804— y entrará en una caída final al no ganar para sí el sentimiento pronacional de los hispanoparlantes, como lo indica la guerra de los dominicanos contra los haitianos, que conducirá a la retirada de éstos y a la solicitud de los primeros de anexión a España. Desde esos momentos quedó muy claro que los destinos de ambos pueblos —artificialmente separados en virtud de la práctica colonialista— se encontraban estrechamente vinculados y que sus acciones políticas y sociales, a mediano o largo plazo, se encontraban también, asociadas por predeterminación histórica.

No obstante, en favor de Pétion y de Boyer debemos de señalar un extremo nada deseable. En todo proceso de transformación de una conciencia popular en una conciencia nacional, el sentimiento de vinculación a la tierra, el amor hacia la pequeña propiedad, es un factor de primera importancia. Así pues, pudiera afirmarse, que Dessalines y Christophe procurarán construir un Estado viable económicamente, posponiendo a la consolidación económica el surgimiento de una conciencia colectiva de haitianidad. En este aspecto triunfaron. Y esa conciencia estará presente en los braceros que llegarán a Cuba —legal o ilegalmente— setenta años más tarde.

Por otra parte, y obrando en dirección exactamente opuesta a esta que acabamos de ver, nos encontramos con que el minifundio, creciente en cantidad de parcelas cada vez más pequeñas, limita, como dijimos, el crecimiento económico; impide, además, con ello, el natural dibujamiento en ascenso de las clases sociales, todo lo cual conduce a que se proyecten las luchas y diferencias de clases de manera, a un tiempo trágica y fantástica, en espectros de contradicciones en el ámbito racial —entre los negros y los mulatos— y en el ámbito religioso —entre la rama radá y la rama petró del vodú—; con lo cual Haití retrocede, desde una perspectiva dialéctica de largo alcance, más allá del universo espiritual esclavista prerrevolucionario.

Los años entre 1843 y 1859 serán definitivos en la consolidación de una tendencia regresiva. En su transcurso se cimentarán, y casi para toda la historia de Haití hasta la actualidad, el poder de la burocracia estatal en manos de los mulatos ilustrados y el poder militar —y casi siempre con él el ejecutivo— en manos de los negros analfabetos o semianalfabetos.

En una suerte de caprichosa transacción histórica, la antigua división entre el norte donde reinaba el negro Henri Christophe y el sur, presidido por el mulato Pétion, se traducirá en una unión artificial y con hemisferios profundamente encontrados entre las dos áreas del sector privilegiado gobernante. Si la exaltación imperial de Dessalines podía estar compuesta por la voluntad y por el significado de seguir de cerca los gestos de la burguesía continental europea, la cual había llevado al rango de emperador a Napoleón I en Francia luego de cuarenta y un años de república, la coronación como emperador de Soulouque en Haití no alcanzaba a ser más que una miserable caricatura de la restauración borbónica a la sombra de la Santa Alianza en el viejo continente.

Todo país que se inmoviliza, retrocede. La historia es una corriente que no lleva o conduce por inercia sino que hay que remontar, con un esfuerzo humano aplicado y consciente. Hasta mediados de la segunda década del siglo xx, con la intervención norteamericana, el decursar de Haití será un constante tropezar por las luchas entre hombres de uno y otro color o de una u otra creencia. La presencia de la infantería de marina yanqui en suelo haitiano, sin embargo, hará que despierten las zonas más escondidas, y hasta dormidas, del patriotismo haitiano, lo que originará tanto un movimiento de rechazo a la invasión —que adquirirá en su forma más avanzada expresiones prolongadas de lucha guerrillera— como toda una preocupación intelectual de fundamentación conceptual de los valores culturales haitianos.

C. L. R. James en su libro *Los jacobinos negros* nos dice:

En 1913, los incesantes golpes provenientes de plumas extranjeras fueron reforzados con las bayonetas de los infantes de marina norteamericanos. Haití tuvo que buscar un punto de unificación nacional. Lo buscaron en el único lugar donde podían hallarlo: en casa, y más exactamente, en su propio patio. Descubrieron lo que se conoce hoy como negritud. Ella [...] en su origen y desarrollo, es antillana, y no puede haber sido otra cosa sino antillana, el producto peculiar de su historia.

Y más adelante agrega:

Los mulatos que eran propietarios tenían sus ojos en París. Librados a sí mismos, los campesinos haitianos resucitaron en un grado considerable las vidas que había vivido en África. Sus métodos de cultivo, sus relaciones familiares y sus prácticas sociales, sus

tambores, sus cantos y su música, el arte que practicaban, y sobre todo su religión que se hizo famosa —el vodú—, todo esto era África en las Antillas. Pero era haitiano, y la élite haitiana se entregó a ello. En 1926, el doctor Price Mars, en su famoso libro *Así habló el tío*, describió con amoroso cuidado la vida del campesino haitiano. Rápidamente, se formaron sociedades doctas y científicas. El modo de vida del campesino haitiano se convirtió en el eje de la creación literaria haitiana.

Éste es precisamente el período en que vienen mucho más de medio millón de haitianos a Cuba. Vienen con un profundo sentimiento de nacionalidad —se sienten haitianos— pero sin ninguna convicción de referencia a nación —Haití no existe, hace rato que no existe y menos ahora que está ocupada por los yanquis.

¿Este movimiento migratorio debilita lo que hemos denominado resurgimiento de una voluntad nacional? Ciertamente la inmigración hacia Cuba drena las posibilidades de formación en un momento de urgencia histórica de una clase obrera consciente en Haití y, con ello, de una, a largo plazo, posible vinculación orgánica entre ésta y la intelectualidad nacionalista y de izquierda.

Pero, por otra parte, ese éxodo era de todo punto inevitable debido al específico acento capitalista que se estaba dando en ese momento en el Caribe; más de ciento diez años después Cuba seguirá beneficiándose de la ruina económica que acompañó a la Revolución haitiana de 1791 a 1804.

La intervención yanqui dejará, entre otras, consecuencias como:

1. Autorización para la introducción de capitales extranjeros, pero que hasta bien entrada la década de los 40 no modificará la tendencia minifundista de la tierra.

2. Reducción al mínimo de las fuerzas armadas, con lo que se desplazaría a los negros del poder en favor de la aristocracia ilustrada mulata.

Aún cuando ya nos estamos apartando algo del tema que nos ocupa, quisiéramos dejar apuntado que la imposibilidad de una alianza funcional entre la izquierda intelectual y la clase obrera en formación, por migración de ésta, conduce a que el autorreconocimiento de la conciencia de haitianidad no culmine en un espíritu nacional sino que fuese derivando, primero, hacia solamente ejercicios científicos, investigativos y de pensamiento y luego hacia el encapsulamiento de los conceptos centrales definidores de la haitianidad que, en manos del intelectuales negros reaccionarios, sirvieron como pivotes en el surgimiento del duvalierismo que constituyó, de hecho, el restablecimiento de la continuidad de:

a) la supremacía excluyente de los negros en el poder ejecutivo,

b) la supremacía de los cuerpos armados —ahora paramilitares— sobre el resto de la sociedad,

c) un nuevo episodio entre las pugnas internas del vodú.

El duvalierismo se levanta como una antropología del poder, y al mismo tiempo como la extrema expresión reaccionaria de la negritud, sobre la afirmación central de que el negro o es totalitario y absolutista o es, simplemente, esclavo.

¿Qué impulsará la inmigración haitiana hacia Cuba y cuáles serían las características sociales más relevantes de las regiones receptoras en este país?

El resultado final de nuestras tres guerras de independencia, la Guerra del 68, la Guerra Chiquita y la Guerra del 95 por último, con la intervención interesada de los Estados Unidos en ella —sin quererlo ninguno de los centros patrióticos que dirigieron en cada caso la insurrección contra España—, propiciará el crecimiento azucarero

sobre la porción este de la isla, no a partir de como había sucedido hasta ese momento en el occidente con capitales españoles o mixtos de españoles y cubanos, sino, sobre todo, a partir de la arremetida de capitales norteamericanos. Esto es así porque las guerras destruyeron básicamente a la burguesía nacional cubana y ello propiciará entonces, el surgimiento de una supuesta burguesía nacional en condiciones de precariedad que se traduce en condiciones de dependencia, o de asociación inferiorizada, en relación con los capitales norteamericanos.

En el siglo xx, en las circunstancias que la Primera Guerra Mundial inaugura para todo el mundo, la necesidad de mantener en alto la producción azucarera cubana por parte de los Estados Unidos, impulsará el gran auge del desarrollo azucarero en la parte oriental del país; irán abajo los grandes bosques y esa región de la isla se verá en la misma situación en que se vio la sacarocracia cubana encabezada por Arango a finales del xviii y primera mitad del xix en occidente: posibilidades de utilización de capital, posibilidades de implantación tecnológica, pero ausencia casi total de fuerza de trabajo para las labores agrícolas que le fuese correspondiente a las exigencias del capital instalado y de la tecnología aplicada.

Esto dará lugar a que entre 1915 y 1929, aproximadamente, pase por territorio de la zona oriental de Cuba —estableciendo para ella como límites un poco artificiales, desde la antigua Trocha de Júcaro a Morón, que como medida defensiva habían levantado los españoles desde la Guerra Larga, hasta la Punta de Maisí— cerca de un millón de braceros antillanos.

La intervención norteamericana en Haití, en estos años, la inmigración caribeña a Cuba y el acelerado desarrollo azucarero con capital estadounidense en el oriente de la isla, son variables paralelas y articuladas funcionalmente. Así vemos como entre 1903 y 1928 las inversiones

norteamericanas en el azúcar ascienden de 25 000 000 a 800 000 000 de dólares, en el ámbito geográfico ya señalado.

De igual manera las principales compañías inversionistas de Estados Unidos estarán concentradas entre las provincias de Camagüey y Oriente. Jacinto Torras nos ofrece una muestra al respecto:

**UTILIDADES NETAS DE ALGUNAS COMPAÑÍAS  
AZUCARERAS NORTEAMERICANAS. MILLONES DE PESOS**

| <b>Compañías</b>             | <b>Período</b> | <b>Utilidades Netas (\$)</b> |
|------------------------------|----------------|------------------------------|
| Cuban Atlantic, Sugar Co.    | 1935-57        | 78,5                         |
| Central Violeta Sugar Co.    | 1937-57        | 12,5                         |
| Manatí Sugar Co.             | 1938-57        | 10,8                         |
| Cuban American Sugar Co.     | 1935-57        | 2,8                          |
| Francisco Sugar Co.          | 1937-57        | 13,1                         |
| Guantánamo Sugar Co.         | 1937-57        | 9,5                          |
| Vertiente Camagüey Sugar Co. | 1938-57        | 38,5                         |
| <b>Totales</b>               |                | <b>165,7</b>                 |

A esta lista tendríamos que sumar, entre otras, la United Sugar Company, que controlaba gran parte de la actual provincia de Holguín. Es un ámbito geográfico y social de profunda influencia haitiana y caribeña; y son riquezas que se escapan de los límites del país en beneficio yanqui, amasadas con el sudor de cubanos e inmigrantes antillanos.

Cuando se dice que todo eso propiciará la llegada de cerca de un millón de braceros antillanos —la mayor parte haitianos—, no quiere decir que un millón de braceros antillanos se hayan avecindado en Cuba, sino que era una fuerza de trabajo fluctuante, que iba y venía, y que los cálculos realizados con mucha rigurosidad tanto por el desaparecido historiador cubano Pérez de la Riva como

por el también ya fallecido Fernando Boytel, así lo afirman. Los censos que arrojaron luz sobre el montante final de los braceros que habían quedado viviendo en Cuba indican que no sobrepasan la cifra de 250 000 personas. Esto nos hace pensar, solamente como indicador —no es un elemento que sea de obligatorio cumplimiento para todos los casos, sino solamente como indicador— que por cada bracero que se quedó viviendo en Cuba se realizaron cuatro viajes entre Cuba y zonas cercanas de las Antillas.

Así pues, tenemos dos cifras: cerca de un millón de antillanos pasan por Cuba en el transcurso de aproximadamente quince años y de ellos un cuarto de millón se queda residiendo en el país; ¿qué importancia puede tener el hecho de que algo menos de un millón haya pasado por territorio cubano?

Es lógico suponer que esta importancia radica sobre todo en la imagen que de Cuba puedan tener otras regiones del Caribe, en particular otras regiones del Caribe insular. Testimonios como la novela *Gobernadores del rocío* pudieran ilustrarnos este hecho; Cuba es un elemento de referencia muy fuerte hacia esta época para los pueblos de los países vecinos, sobre todo de las islas cercanas; y de esta forma Cuba resulta ser un centro gravitacional muy atractivo para todas esas regiones. Sobre sus últimas implicaciones no es presumible que estemos en condiciones de poder hacer un análisis. Tendríamos que realizar estudios de casos en cada lugar, por ejemplo en Haití, en Jamaica, en algunas de las Antillas Menores para poder rastrear la imagen que de Cuba se pudo tener en aquel entonces por las personas que estuvieron en el territorio nacional y que pudieran haberle trasladado esas impresiones a sus descendientes; y rastrear además la evolución que esa imagen pudiera haber sufrido ulteriormente.

De todas maneras ese tránsito dentro de las fronteras cubanas es un evidente factor de acercamiento que se

enlaza con los factores de acercamiento que ya existían desde el siglo xx —basta recordar solamente el periplo de nuestros libertadores por las regiones del Caribe en el período entre la Guerra Larga y la Guerra del 95, para imaginarnos lo estrecho que era ese vínculo—; este acercamiento da lugar a una conciencia de cercanía que fue rota por redireccionamiento de la economía cubana, causada por el dominio de ella por parte del imperialismo norteamericano en años posteriores. Sería bueno recordar cómo el grado de acercamiento que había entre Cuba y otros lugares del Caribe, especialmente Haití, alcanzaba hasta el punto de que en las tropas del general Antonio Maceo, luego de firmada la Paz del Zanjón y luego de la Protesta de Baraguá, lo que predominantemente se hablaba era el francés que entre nosotros se denomina *patois*; algo que está muy bien recogido por algunos historiadores o cronistas como el coronel Fernando Figueredo Socarrás.

## II

Ahora bien, ¿qué sucede con esas 250 000 personas antillanas que oficialmente están recogidas en nuestros censos como residentes en Cuba? Debe decirse que, en su mayor parte, son haitianos, se reconocen como haitianos y constan así en las cédulas oficiales. Esta masa humana estará sometida a una doble discriminación:

1. La discriminación por ser negro, que era una discriminación largamente conocida en nuestra isla,
2. la discriminación por no ser cubano sino haitiano.

Podríamos añadir a esta doble discriminación el hecho de que el inicio de la llegada de los haitianos —y de personas provenientes de las Antillas en general— a Cuba a mediados de la segunda década del xx, está muy cercano al levantamiento racista de 1912, encabezado por el Partido

Independiente de Color que presidían Evaristo Estenoz y Pedro Ivonnet y que en cierta forma constituye una respuesta racista, extemporánea, a la esclavitud, aunque, en cierta forma también, existen elementos que la expliquen y la hagan más o menos comprensible. Llegan pues, en un momento en que en amplios espectros de la sociedad cubana se han exacerbado los prejuicios raciales.

Hay, además, todo un manejo politiquero con esta inmigración. Los presidentes Menocal, Zayas y Machado jugarán con decretos y disposiciones gubernamentales referentes a repatriaciones para presionar a los hacendados nacionales y extranjeros, que necesitaban mucho la fuerza de trabajo de los inmigrantes antillanos, para obligarlos a que participaran con donaciones económicas a las campañas electorales al uso.

En el caso concreto del Gobierno de los Cien Días, posterior a la caída de Machado, y de la ley del 50 % dictada por el presidente Grau y el secretario de Gobernación y Defensa Antonio Guiteras, ley que está muy asociada a nuevas formulaciones de los decretos de repatriación forzosa, todo este asunto de la inmigración tiene otro carácter y debe ser visto con otra luz.

La lucha contra Machado fue, en primer lugar, una lucha de reivindicación nacional en el sentido social, en el sentido de adecentamiento de la vida pública; muy impregnada de una connotación antimperialista y, de manera muy particular, muy penetrada de un afán de oponerse a determinadas expresiones fascistoides existentes en Cuba y portadas por la dirigencia, que no por el grueso de la militancia, para ser justos, de la organización clandestina conocida por ABC. De todas maneras, esta ley y estas determinaciones gubernamentales se pusieron en práctica en una situación que no dudaría en llamar trágica; es decir, desde el punto de vista de los intereses nacionales, desde el punto de vista del combate cubano contra el im-

perialismo, esta ley era necesaria; pero desde el punto de vista de la consolidación, de la maduración como clase social de nuestro proletariado, considero que estas medidas eran profundamente injustas porque tan obrero era el obrero cubano, como el inmigrante obrero español, como el inmigrante obrero jamaicano, como el inmigrante obrero haitiano.

Toda esta práctica era legal pero también coercitiva y represiva, a partir de las directrices oficiales de repatriación forzosa, y originó una verdadera y cruel persecución en Cuba comparable, no en términos de igualdad, pero sí en términos de semejanza, a la práctica de los rancheadores durante el período de la esclavitud; y aun pudiera decirse que se equivalía mucho más con la práctica que se puso al uso durante el fatídico año de 1844, el año “del fute”, el año de “la escalera” en la zona de Matanzas, durante el gobierno del general O’Donell.

En realidad detrás de todo ese intento de repatriación y de todo ese intento de abrir, supuestamente, nuevas fuentes de trabajo para los cubanos, lo que se escondía entre otras razones, era el interés de la Guardia Rural de la República de repartirse los precarios bienes de los inmigrantes caribeños, en especial, los de los haitianos que residían en nuestros campos: su punta de maíz, su conuco de yuca, sus cerdos, los pocos ahorros que hubiesen podido tener, sus casas y muebles.

Esa repatriación está, pues, vinculada en nuestra historia, en primer lugar, con el robo y con el atropello; pero no sólo con el robo y el atropello, sino también con el genocidio. La historiografía cubana no ha recogido de manera oficial, porque no hay documentos para poder recogerlos pero sí testimonios orales, el hecho de que muchos barcos cargados de negros haitianos y cuya repatriación se pagaba en los puertos de Nipe, Nuevitas, Santa Cruz o de Santiago de Cuba a tantos reales, o a tantas pesetas, por cabeza

de repatriado, nunca llegaban a las costas haitianas, sino que sus cargazonas humanas sencillamente era —tal como lo fueron el siglo XIX cuando los buques negreros eran acosados por los cruceros británicos— lanzadas por la borda para ahorrar combustible y para ahorrar tiempo de viaje e iniciar una nueva cacería.

Aquí ocurre una cosa muy curiosa y es una situación en apariencia contradictoria, en la cual extremos que por definición son antagónicos resultan, en cambio, en virtud de un caprichoso gesto de la astucia de la razón universal hegeliana, no antagónicos, sino aliados. El interés de los colonos cubanos orientales y camagüeyanos coincidía con el interés de los braceros antillanos. A los colonos cubanos de estos lugares no les interesaba que a los haitianos se les repatriara por la fuerza, porque esto los obligaba entonces a contratar a obreros cubanos por un salario mayor del que estaban acostumbrados a pagar a los haitianos y, por otra parte, a los propios braceros haitianos no les convenía ser repatriados por la fuerza, en primer lugar, porque iban a regresarlos a un lugar de donde habían huido; en segundo lugar, porque iban a ser desposeídos de lo que ellos podían haber acumulado en el transcurso de su estancia en Cuba; y en tercer lugar, porque corrían el riesgo de ser maltratados o sencillamente de morir.

Esto da origen a que muchos colonos, grandes y medios propietarios cubanos, que equivale a decir latifundistas que no son propietarios de centrales, sino que son subsidiarios de ellos, o personas que tienen posesiones en que cultivan caña para ser cortada en beneficio de los centrales, cojan apreciables cantidades de inmigrantes haitianos, los escondan dentro de sus tenencias de tierra más resguardadas —generalmente ocupadas por bosques—, dediquen estas colectividades humanas al desmonte de esas áreas durante años, los apliquen después a la roturación para la siembra de la caña y posteriormente a

su corte y a su manipulación con destino a la molienda, cuando ya las condiciones legales, en razón de la Ley de Coordinación Azucarera dictada antes del año 40, vísperas de la Segunda Guerra Mundial, haya hecho que disminuya la presión en favor de la repatriación forzosa.

De cierta manera el colonato cubano, incluso el alto colonato cubano, desempeña un papel salvador en favor de muchas decenas de miles de inmigrantes haitianos. Éste es el caso concreto del surgimiento de poblados como el de Barrancas, casi en el centro de la antigua provincia de Oriente y de conspicuo sello cultural en todo el país e incluso fuera de él.

Subrayo esta peculiar alianza, por llamarla de algún modo, entre los colonos cubanos y los inmigrantes antillanos, en particular haitianos, como hecho de suprema importancia y como una expresión más del carácter pronacional que en determinadas circunstancias y en determinados momentos de formación nacional, asume el sector de los propietarios rurales en la dirección de crear un sentimiento de sujeción y hasta de amor por la tierra que puede expresarse como un sentimiento en favor la nacionalidad y la sociedad del país.

Señalo, de paso, que en el Archivo Nacional de Cuba existen decenas de solicitudes y súplicas de agricultores cubanos dirigidas a la Presidencia de la República, en favor de detener el proceso de repatriación de haitianos, argumentándose que para la explotación caficultora ello entrañaba serios perjuicios.

El investigador Manuel de J. Santana, en su proyecto de grado realizado en la región de Dos Palmas, en la Sierra Maestra, logra recoger en forma muy atinada, relevantes testimonios sobre todo ese proceso de repatriación forzosa que, aun con antecedentes desde 1917, durante el gobierno del general Mario García Menocal, entra en una fase cada vez más virulenta desde los finales de 1933.

El mencionado investigador comienza entrevistando a un tristemente destacado auxiliar de la guardia rural —práctico le llama él aunque más se parece, a ratos, a un denunciante y, a ratos, a un paramilitar con capacidad de iniciativa propia— en todos esos lamentables menesteres.

Ese fenómeno fue aquí en la zona de Dos Palmas. Aquí se apareció, de Santiago de Cuba, de la capitania del Moncada, un guardia llamado Maceo, con uno de aquí que se llamaba Salvador Santana. Vinieron buscando unos prácticos que supieran donde vivían los haitianos o los terratenientes que tenían haitianos trabajando en sus fincas.

El informante se trataba de un hombre, de setenta y tres años y con cuarenta y tres de ellos vividos en la mencionada región de Dos Palmas, en la misma cordillera; es de señalar que el guardia rural de apellido Maceo a que se hace referencia lo veremos luego, en éste y otros testimonios, con notable recurrencia. En realidad dentro de los cuerpos armados en la región oriental de Cuba existieron en todos estos años elementos especializados, por decirlo así, en el productivo negocio de caza de los braceros haitianos.

El entrevistado accede a servir de guía y nos cuenta:

A donde primero lo llevamos fue a la finca de Julio Vallar en Resurrección. Allí cuando llegamos, nosotros los prácticos primero, en ese momento había una pelea de gallos, era una pelea clandestina.

Los guardias se quedaron acampados y cuando hicimos la señal convenida se desmontaron de los caballos y aquello se formó un desastre, una corredera que hasta un señor llamado José Montejo que vivía

en la zona corrió más que de aquí a donde vive Salvador Binajera y se fue, no lo pudieron coger, porque lo que nosotros buscábamos no eran a los cubanos sino a los haitianos. No los pudimos coger a todos, muchos se escondieron en el monte y no salieron hasta que pasó la recogida y ahora usted los puede ver por ahí desandando.

Es curioso apuntar un hecho inferible de esta cita: la razón de la injerencia de la guardia rural dentro de las colonias se desconoce y de ahí la confusión con la pelea de gallos clandestina.

Por otra parte es de notar que, muy claramente, se opera o no, contra los colonos cubanos; ello constituye el punto de referencia por excelencia para el hallazgo de los haitianos que son perseguidos sin anuncio previo, sin darle tiempo a preparar su partida y con ello, a vender sus bienes. La ineficiencia parcial de estas persecuciones se evidencia, y se evidenciará aún más en lo adelante, cuando se nos dice que muchos escaparon para refugiarse en los montes, donde vivirían, en condiciones de cimarronaje, hasta el término de la política de repatriación, es decir hasta cinco años más tarde.

Cabe preguntarse, qué se buscaba con más ahínco, ¿a los haitianos o a sus menesterosas propiedades? Continúa el testimonio:

Aquellos haitianos empezaron a huir y algunos se escondieron debajo de los bultos de paja de maíz y entonces los agarrábamos por los pies y los íbamos encerrando en la tienda. Luego, por la tarde, bajábamos con el lote de haitianos que llegaban como a unos treinta o cuarenta o cincuenta y lo encerrábamos en el patio del cuartel, donde ahora está el policlínico y los íbamos concentrando en ese lugar.

Puede imaginarse lo que semejante cuerda de negros, remedando la cuerda de cimarrones del siglo XIX que en ocasiones atravesaba la isla de oriente a occidente, podría significar dentro de la sociedad de aquel momento en todas estas regiones, en un doble y encontrado sentido: como exacerbación de los prejuicios raciales y como inclinación a la solidaridad humana hacia los apresados.

Así, acordonados, durante un lustro, bajaron por los caminos reales del este del país hacia los puertos de reembarque, principalmente Santiago de Cuba, Antillas, Nuevitas y Francisco Guayabal.

Al día siguiente volvimos a salir y fuimos a Bella Vista, la finca del francés Germancito Igué y éste formó una protesta porque él decía que los haitianos de su finca no se podían recoger; entonces Maceo le dijo: “Óigame, si usted no quiere que recoja los haitianos, a usted también nos lo llevamos preso”. Entonces éste tuvo que dejar que empezáramos a recoger.

Nos encontramos en el centro mismo del conflicto: los colonos —en este caso para hacerlo más relevante se trata de un descendiente puro de los inmigrantes franceses del XIX— defendiendo, porque con ello defienden sus propios intereses, a los braceros; en el polo opuesto la guardia rural que obra, al cumplir las órdenes superiores, en su propio favor al incautarse los bienes de los haitianos.

Allí vi que había una pandilla de cubanos y un español y otro cubano llamado Jesús y otro cubano más, que no recuerdo el nombre. Ésos andaban tratando de comprarles los animales a los haitianos, los machos, las gallinas, pero de pagarles era un engaño. El francés fue el único que no dejó que se cogieran los animales de los haitianos.

Está claro, ya la conciencia de la existencia de la persecución y la repatriación se ha corrido como pólvora encendida y los logreros procuran sacar beneficio de la precaria situación de los haitianos, presionándoles a que vendan sus pertenencias a precios bajos porque, en una contingencia o en la otra, huidos hacia el monte o repatriados, les era de mayor provecho el dinero que las propiedades abandonadas.

Ya ha surgido un elemento civil interesado en la repatriación que era ajeno a ella hasta ese momento: los interesados en comprar sus bienes a los haitianos.

Este elemento, por una parte, se encuentra compitiendo objetivamente contra la guardia rural, pero, por otra, coadyuva a la que la persecución se mantenga y hasta se haga más efectiva, creando estados de opinión favorables a ella y hasta ofreciendo información y delaciones.

Volvimos por la noche a bajar con otro grupo de haitianos. Al otro día se los llevaron para Santiago. Después fuimos a lo de Néstor Fabars, en esa finca recogimos como veinte o treinta haitianos y los dejamos ahí con uno que los custodiara y seguimos camino a La Palanca, allá a lo de Reyes Borlot; allá recogimos tres o cuatro haitianos que sabíamos eran colonos, había una haitiana que tenía como dos haitianitos, llegamos a aquella casa y no se veía a nadie y empezamos a buscar, y luego de tanto buscar por un lado y por otro, encontramos a la haitiana metida con los haitianitos en una bejuquera de boniato que había en el techo de una pollera que estaba en la parte de atrás de la casa. El haitiano, que al parecer andaba por el monte, cuando se dio cuenta de lo que estaba pasando, tuvimos que correr duro para alcanzarlo.

Cuando ya veníamos para Dos Palmas, cada guardia cogió a un haitianito y los incorporamos a la casa

de Néstor Fabars, luego regresamos para el cuartel de la Guardia Rural.

Se presenta ante nosotros un nuevo elemento, el haitiano que es colono; que llegó siendo bracero y en diez o quince años de abnegado trabajo se ha podido hacer de algunos cordeles de tierra para cultivarlos sedentariamente, abandonando su hasta entonces peregrinar de plantación en plantación, y con ello no sólo conseguir su sùstento, sino, en razón de sus mayores aptitudes y esfuerzos, acumular márgenes de beneficios adicionales. Estas colonias ¿qué eran?, ¿acaso posesiones en precario? Sus poseedores pudieron ser medieros, partidarios de otro tipo, arrendatarios de tierra o lisa y llanamente propietarios.

Es difícil que fueran aparceros, porque en ese caso, con toda probabilidad, el testimoniante no los hubiera llamado colonos; además, fijémonos en que los delatores fueron hacia ese punto sabiendo que esos haitianos eran colonos; me inclino a pensar en una suerte de propiedad que se adquiere amortizándose su costo al colono mayor con pagos sucesivos a partir de las cosechas.

Entonces, si es así, esas colonias, una vez repatriados sus propietarios, ¿en qué situación quedarían? Serían bienes mostrencos probablemente a reivindicar por el primer propietario. ¿Estaría éste, entonces, interesado en la repatriación? ¿Sería cómplice de ella? Son interrogantes que por ahora no tienen respuesta, como no la tiene lo relativo al destino de los dos niños arrebatados a su madre; probablemente hayan crecido como un apéndice, menospreciados por el colono cubano de ascendencia francesa en cuya casa quedaron.

Al día siguiente fuimos a Campo Rico a la finca de Eduardito Fernández, cuando llegamos allí nosotros los prácticos primero y después los guardias; Gollo

se “engrenchó” y dijo que no, que de una finca suya no se podían recoger a los haitianos, inclusive andaba con un revolvón en la cintura; cuando nos dijo esto, fuimos donde Maceo y le dije la posición que había asumido Gollo; Gollo era el papá de Eduardito Fernández, y entonces Maceo partió para allá y le dijo que él se llevaba a los haitianos y a él también se lo llevaba preso, entonces Maceo recogió a todos los haitianos y trajo al viejo Gollo preso para Dos Palmas y como éste se resistía lo llevó para Santiago en calidad de detenido, después vi que lo soltaron.

Éste es el caso más palmario, en estos testimonios, de lo que hemos denominado alianza entre los colonos cubanos y los braceros haitianos.

Con independencia de que haya sido puesto en libertad en Santiago de Cuba —a él no se le podía repatriar— el caso de Gollo Fernández, tratado como un haitiano más desde las montañas de Campo Rico hasta el cuartel Moncada en la capital de la provincia, es altamente elocuente.

El propio testimoniante da fe de lo que hemos venido señalando:

“Mire, toda esa gente que yo les digo o mencionado, en todas esas fincas, tan pronto cargábamos con los haitianos enseguida le metían mano a los animales de éstos”.

La solidaridad alcanzaba a veces hasta a los propios perseguidores; así el interrogado nos cuenta que:

En La Palanca habíamos recogido a unos haitianos que a mí me dio lástima, por cierto había uno que ya murió, era amigo mío y cuando íbamos llegando a Solís me dijo: “Óigame, García, si usted me deja volver para la finca le voy a regalar un gallo fino que tengo que me dan unos cuantos pesos por él” y yo le dije que no tenía necesidad de regalarme nada: “Vamos

a ver de qué forma cuando lleguemos a Solís tú entras en la tienda y te quedas para que te vayas para la finca”. Así lo hicimos y el haitiano escapó.

El ahínco con que se perseguía a los haitianos colonos, y el grado de fijación de éstos a su posesión, que les impedía, en ocasiones, huir, se pone de manifiesto en el siguiente fragmento del testimonio:

Después recuerdo que en Majagual había un haitiano que tenía una colonia, no recuerdo cómo se llamaba, a ése fueron a buscarlo dos o tres veces pero no lo pudieron coger. Entonces Maceo me llamó y me dijo: “Óigame García, ese haitiano de Majagual yo quiero que usted me lo traiga”, entonces yo pedí a un tal Valera que todavía anda por ahí con un morral y a uno llamado Ramón Martínez y nos aparecimos allá, llegamos a la casa y estaba cerrada con un candado por fuera. Yo le dije a Martínez que ese haitiano sabía que lo estábamos buscando y que no estaba allí y él me contestó que lo que pasaba era eso mismo y que el haitiano había cerrado la casa por fuera pero se había metido en otro lugar, rompimos el candado y entramos en la casa, lo buscamos por todas partes y el haitiano no aparecía, cogimos un candil, lo buscamos en una barbacoa que había y tenía unos frijoles arriba y nada, yo le dije: “Usted ve, compay, que no está aquí el haitiano”.

Entonces Valera que andaba con otro candil por el cuarto dijo: “¡Ay! Mírenlo aquí”, el haitiano estaba metido debajo de la cama, usted sabe que esas camas que ellos tenían eran de cuatro horquetas. Bueno el haitiano estaba en posición bastante molesta, tenía los pies en dos de las horquetas y las manos en las otras dos como una X con la espalda pegada al

colchón de paja y boca abajo, de ahí Valera le dijo que se pusiera la ropa y lo trajimos para Dos Palmas, así fue como terminamos con la recogida de los haitianos.

Esta nueva variante de rancheador con quien estamos conversando, se acerca, al final de su relato, a las razones aparentemente justificativas de su conducta.

Pero aquello fue un desastre, verdaderamente un abuso lo que se hacía con esa gente. Yo nunca fui allá donde los embarcaban, nosotros fuimos prácticos aquí en la zona.

La época aquella era una cosa muy dura, muy mala, inclusive yo me niego, yo fui brindado para recoger a los haitianos, porque los dueños de fincas tenían donjuán con los haitianos que ellos tenían, imagínese si los tenían todo el año trabajando y en la cantinucha de la finca le vendían a éstos la bazofia, la mierda, sí porque lo que le daban a los haitianos era la arenca, la yuca y el pedazo de boniato y de eso estaban viviendo, entonces yo que era cubano iba a buscar trabajo y me decían que no había trabajo, para mí no había pero para los haitianos sí, y por eso fue que nos brindamos a recoger haitianos. A ellos les pagaban menos que a nosotros, me refiero al dinero y después no veían plata nunca, y a base de vales que sólo tenían valor en el cantinucho del dueño de la finca. Pero aquí había haitianos hasta para hacer dulces.

De manera que:

- a) La repatriación fue un hecho abusivo.
- b) Se explica, o intenta justificar, en un sentido, por el alto grado de explotación a que eran sometidos los haitianos.

c) Se explica, o intenta justificar, porque la fuerza de trabajo haitiana desplazaba a la cubana.

En una primera aproximación los tres presupuestos son ciertos. Su concurrencia nos conduce a afirmar con el testimoniante: “La época aquella era una cosa muy dura”.

Termina diciéndonos nuestro interlocutor:

Yo recuerdo que había dueños de fincas que se prestaban o pagaban para ir a buscar haitianos y después los introducían en el país clandestinamente, sí, ilegal, aquello era una cosa miserable. Usted oía: ¿Cuántos haitianos tú quieres? Y así unos pedían veinte, treinta, en fin los que podían comprar, sí cómo no, yo llegué a ver eso. Aquí en esta zona no, pero en las colonias cañeras sí.

El investigador Santana tuvo la paciencia y la acuciosidad de rastrear la contraparte del rancheador que acaba de hablarnos y la encontró en la persona de Saturnina Piet Viut, de sesenta y nueve años, con una madre viva de ciento doce, casada con un haitiano; heredó de éste una finca de dos caballerías de tierra lo que nos afirma en la creencia de la capacidad de los inmigrantes haitianos para cambiar su posición social.

Interrogada sobre las contingencias del período que estamos viendo, dice Saturnina:

Bueno, yo era muy joven entonces, creo que tendría diecisiete o dieciocho años, ya estaba acompañada de mi Piet. Pero, cómo no lo voy a recordar.

Por aquí andaban unos señores, dos de ellos viven, ahí están, en Dos Palmas, pagando cuantas maldiciones les echaron los haitianos. Sí, yo sé los nombres de éstos: uno es Eloíno García y el otro es Valera,

ése, ése tiene que seguir arrastrando cadenas, del tercero no sé si se habrá muerto, pero sé que eran tres. Decían que ellos eran los prácticos de los guardias, pero qué clase de prácticos, si creo que eran más malos que los propios guardias. Muchas veces vinieron solos, sí, sin los guardias y se llevaban a cuanto haitiano podían coger, hasta con los pies descalzos y caminando desde donde fuera de lejos hasta Dos Palmas. Fíjese que había haitianos que tenían colonias, como mi esposo, y se las hacían abandonar.

Esta narración enfrentada a la anterior, adquiere casi perfiles dramáticos. La víctima, no por sí, sino a nombre de sus iguales, señala con el índice a sus victimarios. Hay algo de connotación mística, religiosa, en algunos extremos de estas líneas que acabamos de leer.

Se subraya, por otra parte, lo que hemos estado viendo: la alevosía adicional en la extorsión contra los haitianos propietarios.

¿Cómo su esposo pudo salvarse si ella lo pone como ejemplo de alguien que sufrió semejantes atropellos? Quizás el párrafo que sigue nos dé la respuesta:

“Por esto usted ve que muchos de los haitianos viejos que quedan aquí, están porque se metieron en el monte. Ni los trataban mal ni los trataban bien, era un poco de las dos cosas”.

Con toda probabilidad el cónyuge de Saturnina “cogió el monte”, regresó luego de pasada la tormenta y recuperó sus dos caballerías de manos de aquellos que, en ocasiones, se convirtieron en sus custodios, posiblemente el terrateniente inicial.

Ahora Saturnina nos aproxima a una referencia de primera importancia.

Me recuerdo que los cubanos sacaron un cantico que decía:

*San Martín puso una ley que debiéramos llevar.  
Recoger todos los haitianos y mandarlos pa su  
país enyugados como buey.  
Arriba con la ley de San Martín.  
Arriba con la ley de San Martín.  
Enyugados como buey pa'su país.  
Arriba con la ley de San Martín (bis).*

Hasta nosotros bailamos con la musiquita de esta cantica.

¿Qué se esconde detrás de este pequeño son? Se esconde la larga trayectoria de la lucha por la justicia social en Cuba, muchas veces redireccionada en los modos concretos de expresarse por los procesos paralelos de movimientos migratorios hacia nuestro país, y por el desarrollo un capitalismo tardío en la mitad oriental de éste.

Leyes de repatriación forzosa de inmigrantes caribeños hubo desde la primera intervención norteamericana, pero no es hasta 1917, en plena dictadura de Menocal, que esas medidas cobran cierto rigor oficial, pero siempre habían resultado neutralizadas en la base hasta la llegada de los años treinta.

Como vimos, por una contradictoria conjunción de circunstancias, la repatriación forzosa cobrará verdadera factualidad durante el programa revolucionario de Antonio Guiteras, dentro del Gobierno de los Cien Días, presidido por Ramón Grau San Martín a partir del 9 de septiembre de 1933, a quien se refiere la pequeña pieza musical popular en cuestión.

Así, la repatriación forzosa será una consecuencia, probablemente no esperada por Guiteras, de la Ley de Nacionalización del Trabajo que obligaba a que en cualquier

establecimiento laboral no menos del 50 % de sus empleados fueran cubanos.

Esta ley se dirigía, básicamente, contra el monopolio comercial español y hacia algunos renglones como el tabaco, también fabril, sectores en los cuales los propietarios aupaban y mantenían financieramente al ABC, la ya mencionada organización reaccionaria y fascistoide. Por otra parte dicha medida hay que analizarla en un contexto mucho más amplio, determinado, entre otras cosas, por:

a) El contenido nacionalista, ya señalado, de la revolución contra Machado.

b) La proclamación, por el Partido Comunista, de la supuesta existencia de una peculiaridad nacional predominante en la que en aquel entonces fue denominada *franja negra de Oriente*, distinta de la cubana, lo que constituyó un error de apreciación en todos los órdenes.

c) La presencia competitiva para los obreros cubanos de cerca de ochocientos mil inmigrantes españoles que llegaron a Cuba muchas veces llamados por familiares dueños de negocios, en estos mismos años que estamos analizando.

Las aristas reaccionarias en la aplicación de esta ley se intensificarían luego de la caída de Grau San Martín y durante casi toda la dictadura encubierta de Fulgencio Batista.

La Sierra Maestra como zona de salvación es evocada de nuevo por la testimoniante:

“A mi papá no se lo llevaron porque como vivíamos en la Maestra..., allá estas gentes no recogió haitianos, y cuando llegaron algunas veces, qué iban a encontrar en esos montes”.

Por último Saturnina nos da información sobre algunos aspectos concretos del renovado tráfico negrero:

Yo no vi muchas cosas, pero sí sé que aquello fue un abuso, sí, porque después que trajeron a las muchachas

haitianas haciéndoles creer que trabajarían cosiendo sacos en los ingenios, usted las veía de barracón en barracón sirviéndoles de mujer a los haitianos, por menos de una peseta y decían que las haitianas eran putas, pero nunca dijeron la verdad, hoy puedo darme cuenta, claro, si las traían niñas, imagínese usted esas muchachas desamparadas a qué más podían aspirar.

Es por eso que usted no ve casi haitianas, ellas se brindaron para que se las llevaran.

Hace algunos años pudimos recoger una serie de testimonios de parecido matiz, pero en la zona de Contramaestre, de los cuales tres nos llamaron fuertemente la atención por las situaciones tan especiales que narraban. El primero se refiere a un caso en que un haitiano en riesgo de ser deportado es defendido, nada más y nada menos, que por un mayoral que se opone a la repatriación, y consigue que la dejen sin efecto —en favor de una transitoriedad que luego se convertiría en permanencia— por el hecho insólito parece, que el haitiano le debía dinero.

El segundo nos relata como un haitiano logró sustraerse de la repatriación pero la mujer que era “pichona”,<sup>3</sup> o con las palabras del testimoniante, “la mujer mía es cubana nacida aquí”, fue apresada y embarcada por la fuerza, sin volver a tener noticias uno del otro.

El tercero es sobre un haitiano con dinero depositado en el Banco de Canadá en Santiago de Cuba; prisionero y a punto de ser deportado por Nuevititas le plantea a un rural la situación apuntada, añadiéndole que necesita hablar con un superior para que le permitieran extraer sus fondos. Puesto a escoger entre un capitán del Ejército Cuba-

<sup>3</sup> Pichón, pichona, voz que designa a los descendientes de la primera o segunda generación de los emigrantes haitianos introducidos en Cuba en el siglo xx.

no y el cónsul de Haití que vendría al día siguiente, el testimoniante responde:

“Con el cónsul yo no quiero nada; con el cónsul, nada. Ahora vamos a ver el problema ese con el capitán”.

El cónsul estaba, obviamente, en el negocio de la repatriación a través del expediente de la venta de concesiones a los dueños de buques; el capitán de la Guardia Rural podría ser, como lo fue, sobornado.

### III

Hemos estado preguntándonos acerca de qué podría haber sucedido con el cuarto de millón de haitianos y antillanos en general avocindados en Cuba. En medio de la persecución oficial expresada en todos los decretos, leyes y directrices gubernamentales en el sentido de la repatriación forzosa, este cuarto de millón de personas tenía que buscar obligatoriamente, y la buscó, la fórmula de fortalecer su unión con los sectores cubanos, estos mismos que hemos señalado, medios y grandes colonos, y con otros sectores cubanos integrados por pequeños agricultores y trabajadores agrícolas iguales que ellos.

Es interesante señalar el hecho —y con ello entramos por otros accesos en el terreno de la pregunta formulada al inicio de todas estas consideraciones— de que esta búsqueda es una búsqueda que no se hace de manera corporativa; ningún antillano en Cuba forma, salvo algunos casos de jamaicanos que se agruparon en organizaciones garveyistas, algún tipo o modalidad de asociación o de sociedades que propendiesen a las reivindicaciones de lo que ellos consideraban, y de hecho eran, sus derechos; sino que ellos procurarán obtener lo que quieren, y lo que necesitan obtener, a través de una filiación lineal con sus homólogos cubanos, o con los colonos cubanos que estén en disposición

de ayudarlos. Ésta es una peculiaridad de suma importancia. Una suerte de expresión pura de la sociedad civil.

En tal dirección van a procurar siempre:

1. No ocultar, sino fortalecer la condición suya de haitianos, como haitianos; y ya esto es un rasgo de mucha trascendencia cultural. El haitiano, para escapar de las persecuciones dentro del espectro de factores discriminantes que hemos explicado a que era sometido y al que estaba sujeto de manera técnicamente complicada, no se disfraza de cubano, sino que se subraya como haitiano. Sin lugar a dudas éste es un factor de tremenda fuerza caracterizadora.

2. Procurará establecer canales de unión y de comunicación que propiciarán una suerte de doble sentimiento nacional. El haitiano, que se subraya a sí mismo como haitiano, afirmando que es haitiano, nunca dejará de afirmar que al mismo tiempo es cubano y nunca dejará de aceptar a Cuba como tierra suya como no rechazará a Haití tampoco como tierra suya.

La búsqueda de las formas concretas en que se logran o que se procuran lograr estos dos objetivos que, repitémoslo, no son dos objetivos hechos colectivamente conscientes, pues no hay una voluntad colectiva ni una inteligencia colectiva que sobredirijan esta consecución, nos conduce forzosamente a establecer un, digamos, intento de inventario de mecanismos de interrelación entre la cultura cubana y la cultura haitiana inmigrante.

Pudieran mencionarse algunos de estos recursos que parecen más sobresalientes:

1. Matrimonios o uniones consensuales entre haitianos hombres y preferiblemente mujeres cubanas, cosa esta adicionalmente reforzada por el hecho de que la inmigración haitiana estuvo centrada fundamentalmente sobre los varones y no sobre las hembras, como bien dejó señalado Saturnina.

2. Ostentación del bilingüismo, es decir, ostentación de la capacidad de hablar lo mismo en español que en *patois*; ostentación esta que podrá reducirse en uno de sus extremos según la presión social indique. Si la presión social indica que se debe hablar español, se hablará en español; si la presión social indica que se debe hablar en *patois*, se hablará en *patois*.

3. Propensión a facilitar las uniones entre los descendientes, es decir los llamados pichones, no con otros descendientes, no con otros pichones, sino con cubanos; tendencia esta que se corresponderá —fortaleciéndola— con la primera dirección indicada.

4. De forma correspondiente, ostentación de una mayor eficiencia productiva. El haitiano demuestra, y hace ostentación de ello, que puede lograr el máximo en un uso económico de espacios limitados, de disponibilidades de tierra reducidas. Esto no le resulta difícil en razón de que el haitiano viene de un país donde hay muy poca tierra disponible para la agricultura, debido a la práctica, primero, del minifundio y, después, del latifundio que redujo al minifundista a precarista; viene de un país en que hay que cultivar prácticamente en el patio de la casa. De esa manera el haitiano será capaz de trabajar en huecos abiertos dentro de la roca viva, mientras que el cubano está acostumbrado a arar la tierra en territorios amplios, desbrozados, recién descubiertos de bosques, con mucha fertilidad.

5. Es prudente mencionar también la ostentación por parte de los haitianos de poseer mayores habilidades con las herramientas de trabajo, en particular con el machete, y la ostentación de trabajar en horarios encontrados a los que, en ese momento, eran habituales para el agricultor cubano; laboran en horas de la noche, cuando el cubano rechaza trabajar o al menos no suele hacerlo.

6. En el intercambio entre la música tradicional cubana campesina y el complejo musical haitiano que conocemos

como gagá, que en cierta forma se corresponde con el complejo conocido en el XIX como tajona, también proveniente de Haití, hay una suerte de resultado favorable al complejo musical del gagá, en tanto es menos exigente en su realización musical y en tanto es menos exigente en su realización danzaria. Es más fácil el acceso a su instrumentación y a su realización musical; son más libres sus pasos en su variante de marcha y en su variante estacionaria, que lo que a la música tradicional campesina cubana se refiere.

7. Por otra parte tendríamos que marcar un intercambio, también favorable a los inmigrantes, entre el vodú que traen los haitianos que llegan a Cuba en el siglo XX, en relación con los sistemas mágico-religiosos cubanos que estaban en uso, o que se practicaban, en las zonas rurales donde ellos fueron o resultaron avecindados. En este punto sería importante subrayar algunos aspectos.

De ninguna manera puede interpretarse lo dicho en el sentido de que el vodú traído por los haitianos a Cuba tuviese en sí mismo mayores potencialidades que los sistemas mágico-religiosos cubanos, sino quiere decir que en las circunstancias concretas en que los portadores del vodú, los haitianos practicantes, resultaron insertos y puestos en relación con las comunidades rurales cubanas, el vodú ofrecía márgenes de eficiencia dentro de la vida normal de los creyentes —fueren estos haitianos o cubanos— superiores a los sistemas mágico-religiosos cubanos. Esta afirmación daría lugar a un tratamiento particular sobre este tema concreto, que no es el caso abordar en profundidad ahora; baste solamente señalar algunas concurrencias, como el hecho de que el vodú es un sistema mágico-religioso abierto, en contraposición a los sistemas mágico-religiosos cubanos que suelen ser cerrados o al menos con mucho más alto grado de rigidez que el vodú, lo cual desde el punto de vista de su cosmovisión, de su perspectiva trascendente del mundo, le permite officiar con una mayor fa-

ilidad que aquella con la que el cubano podía hacerlo en las propias zonas rurales en las cuales estaba en compañía, o en confrontación, con los haitianos.

En Cuba hay señaladamente cuatro sistemas mágico-religiosos; hay más, pero hay cuatro que son los más importantes a los efectos de lo que estamos tratando. Éstos son, como se sabe, la regla de ocha o santería, derivada de la influencia yoruba; la regla de palo monte o conga; el propio vodú y el espiritismo de cordón. En este momento hay mucha influencia recíproca, variados elementos de unos presentes en otros, pero de todas maneras los caracteres centrales que los diferencian siguen existiendo.

El vodú procura obtener la invulnerabilidad del creyente por consustanciación de éste con la divinidad superior. De esa forma el creyente procura, tiende, o pretende identificarse con la deidad o con las cosas divinizadas, para hacerse invulnerable como es la divinidad misma. Otro rasgo prevaleciente del vodú hace que en el aspecto formal éste tenga un elemento que lo diferencia de todos los otros sistemas mágico-religiosos presentes en Cuba; es una práctica religiosa que no está cerrada a la aparición de nuevos loas. En el vodú pueden aparecer en cualquier momento nuevos dioses, cosa totalmente inimaginable en cualquiera de las otras religiones.

En la regla de ocha lo que se procura es, a sabiendas de que el santo u oricha es algo diferente o superior al creyente, obtener la simpatía de la divinidad, poner al santo de manera tal que proteja al creyente, por medio de ofrendas, velamientos, saludos, cantos, bailes, etc.

Los preceptos congos, por su parte, persiguen acrecentar la fuerza personal del practicante con procedimientos mágicos, traducibles a veces como una vinculación por ósmosis con la naturaleza. En el caso del espiritismo de cordón lo que se procura es establecer una comunicación con el familiar difunto para que éste proteja al vivo, y al

mismo tiempo para que el vivo pueda ayudarlo en las contingencias que pudiera estar enfrentando en el más allá. Sería el equivalente de la regla de ocha, pero no referido a los dioses, sino referido a los muertos.

La diferencia conceptual profunda de cada sistema mágico-religioso pudiera encontrarse en las materias divinas o divinizadas, que a cada cual le son inherentes, y al específico tipo de relaciones que entre ellas existe o se establezca.

Así pues, al haitiano no le resultaba difícil adoptar nuevos loas en su panteón, mientras que al cubano sí; al haitiano no le resultaba difícil modificar determinadas modalidades de sus ritos o ceremonias, según los había conocido en Haití, para adaptarlas a condiciones concretas de la vida corriente a que se enfrentaba en Cuba sin desmentirse a sí mismo, ni sus creencias, mientras que el cubano no podía hacerlo por la menor agilidad de sus creencias sincréticas y porque su condición de nativo y no de inmigrante le permite menos licencias con los códigos convencionales propios y heredados.

De todo esto se derivará el surgimiento de algo muy importante —y muy complejo— que habrá de tratarse con la profundidad requerida en otro momento: el nacimiento de una variante cubana del vodú que nosotros hemos denominado *ogunismo*, por el predominio de la familia de los ogunes, de la familia de los loas —o luases según el término utilizado en República Dominicana— vinculados al monte, dentro del panteón voduísta asumible como convencional.

8. Por otra parte, integrando también este inventario de mecanismos de interrelación cultural, en favor del haitiano se encuentra el hecho de su mejor dominio de la medicina vegetal, que se emparenta mucho con la práctica de la medicina vegetal del cubano, y que estará dado, entre otras cosas, por un menor desarrollo de las prácticas médicas

científicas en Haití en relación con Cuba, incluso en el período en que la inmigración se produce.

9. En otro sentido, favorece al haitiano toda una leyenda casi hagiográfica, de sublimación, del Haití de donde proviene; Haití se convierte entonces en una referencia geográfica que respalda y dignifica. En los relatos de los haitianos, que son relatos nocturnos en los bateyes de los cafetales o de las colonias cañeras, se habla de una tierra de promisión, donde todo es riqueza y donde todo es bondad, que se llama Haití y que ellos provienen de allí y que por tanto ellos son, en cierta forma, como elementos mesiánicos de una mejor vida y esto, dentro de la ignorancia imperante en los años de la república mediatizada en Cuba, constituía un elemento de superior atractivo.

10. Se trataba páginas atrás de la doble, triple y hasta la cuádruple discriminación del haitiano —por pobre, por obrero agrícola, por negro y por haitiano—. Todas estas discriminaciones sucesivas y concurrentes, en cierta forma vestían al haitiano de un halo de misterio; es un brujo, es una entidad capaz de cualquier cosa. El haitiano cobra conciencia de esto y utiliza este misterio —que es un misterio producido por la reacción contra él— en favor suyo, en favor de su reafirmación social; lo utiliza en su propio provecho. Lo utilizará en esa dirección valiéndose de los mecanismos derivados de las prácticas mágico-religiosas para hacerse sentir como un sujeto respetado; con el haitiano nadie se puede meter, porque el que se meta con el haitiano es hombre muerto.

Nosotros hemos recogido a lo largo de varios años de trabajo de campo muchos testimonios de terratenientes, de caficultores, de dueños de fincas, que no tenían a menos, sino todo lo contrario, facilitar las ceremonias públicas religiosas de los haitianos que les servían como ayuda e incluso como guías espirituales. Normalmente eran casos en que, desde el punto de vista civil, la mujer del dueño

de la finca bautizaba a los hijos de los haitianos, pero que, desde el punto de vista religioso y desde el punto de vista médico, los hijos de esa propia mujer, se atenían a los valedictos que los haitianos podían dar sobre los problemas que su descendencia podía presentar, materiales o no.

A partir de los razonamientos que quedan hechos hasta aquí, con propiedad podríamos enunciar una suerte de principio rector que considero obra con rigor de ley: en los encuentros coyunturales, circunstanciales, entre las manifestaciones culturales portadas por los haitianos y las portadas por los campesinos cubanos, las primeras, es decir, las portadas por los haitianos, siempre prevalecen; y digo siempre de manera categórica.

Sin embargo, a nivel de toda la cultura cubana vista en su conjunto, como hecho humano totalizador, la cultura nacional cubana vence a las influencias haitianas, al ser capaz de asumir como suyas las manifestaciones culturales de los inmigrantes. En este punto debemos detenernos; el mecanismo de asunción por parte de la cultura cubana de las manifestaciones culturales provenientes de Haití, no es susceptible de analizarse solamente a través de los procesos de transculturación o sincretismo, puesto que la cultura cubana es capaz de asumirlas como simple adición. No predomina la mezcla; no predomina la transferencia de valores, sino que las manifestaciones haitianas se asumen tal como son; como un elemento más, como un aditamento más, como un factor más concomitante con los demás factores integrantes de la cultura nacional cubana y no hay rechazo a que esto sea así, por ninguno de los polos en contacto.

¿Por qué estas dos afirmaciones pueden ser hechas? ¿Por qué pueden predominar las manifestaciones culturales haitianas en un momento determinado frente a las manifestaciones culturales rurales cubanas? ¿Y por qué la cultura nacional cubana en su conjunto puede asumir,

enriqueciéndose, las manifestaciones culturales de origen haitiano?

Pienso que esto es así, en lo que al primer aspecto se refiere, por el hecho de que los haitianos se encuentran en Cuba en una posición más claramente defensiva que en su propio país de origen y, obviamente, más cerradamente defensiva que el cubano que se sentía, pese a todos los mecanismos de explotación que pudiese estar sufriendo, un poco más seguro y un poco más desahogado; esta circunstancia de tener que defenderse para salvarse en su identidad movía al inmigrante al gesto culturalmente agresivo de ostentación, de ostentación repetida, antes referido, que se traducía en una eficiencia comunicativa mayor.

Por otra parte, la cultura cubana en su conjunto puede asumir, más por añadidura que por transculturación o por sincretismo, a las manifestaciones culturales haitianas por el simple hecho de que el carácter de nación, en lo que a Cuba se refiere, por razones diversas, tenía un grado mucho más alto de cristalización que aquel que Haití pudiera, menguadamente por desgracia, evidenciar. Y digo por desgracia porque en un futuro más temprano que tarde Haití habrá de terminar el superior periplo de su formación nacional que un día, hace casi dos siglos, hubo de iniciar heroicamente en el continente.

## IV

Hay algunas otras razones de peso nada despreciables que pudieran servirnos para explicar esta, digamos superioridad relativa de las manifestaciones culturales de los haitianos en relación con sus equivalentes rurales cubanos.

Subrayo rurales porque la confrontación cultural, que casi nunca tiene lugar, entre el haitiano o las manifestaciones haitianas y cubanas en términos urbanos, no se

presenta con el mismo resultado, sino que en estos últimos casos, las manifestaciones cubanas prevalecen.

El haitiano llega a Cuba con un grado de sentimiento de totalidad desde el punto de vista del ámbito geográfico dentro del cual él se podía mover, superior al grado de totalidad equivalente que podía tener el cubano campesino u obrero agrícola que le pudiera ser correspondiente.

Este hecho resulta, a mi modo de ver, adicionalmente enfatizado por el elemento de que el inmigrante haitiano es una fuerza de trabajo trashumante, mientras que la población campesina que con él se relaciona es una población fundamentalmente estable y poco móvil.

Así veremos, por ejemplo, que el inmigrante haitiano hace una parte de la zafra azucarera en algunos centrales de Camagüey; hace otra parte de esa propia zafra en algunos otros centrales de Oriente; inicia la zafra del café en determinados lugares de la zona de Pinares de Mayarí y Monte Rus en Guantánamo, pongamos por caso, y terminará haciéndola en otros sitios de la Sierra Maestra, reiniciando de nuevo este ciclo por otra zafra azucarera en Camagüey.

Mientras tanto, la población campesina cubana eventualmente vinculada a él, se mantendrá en una economía estable, casi sin moverse de su lugar de residencia y producción; el haitiano será siempre una entidad que le trae noticias, que le dice cosas nuevas, que es capaz, por ejemplo, de traer un gallo que ha peleado en cien vallas, cuando el del campesino solamente ha peleado en diez.

Estos son elementos de relación con la exterioridad en la cual el haitiano a partir de su posición de inferioridad logra, realmente, una capacidad de expresión de superioridad en sus vínculos con la población campesina cubana con él relacionada. De cierta forma hay una idea de totalidad en el haitiano, sociológicamente, más funcional que la portada por el cubano; el haitiano del siglo xx llega a Cuba

con una idea de totalidad de Haití; éste es un presupuesto que termina en la frontera con Santo Domingo. De igual manera la idea de totalidad que reconstruirá en Cuba va a terminar sin alcanzar los límites geográficos de la isla.

El haitiano llega a Cuba y se encuentra con un marco geográfico muy parecido al de su propio país, aunque con diferencias notables; un poco más rico, muchos más espacios vacíos, mucha menos competencia económica; quizás más agua. Pero su idea de totalidad resultará también limitada por una frontera aparentemente natural, que será precisamente la delimitada por la antigua Trocha de Júcaro a Morón que habían trazado los españoles, que ya no será una frontera militar sino será una frontera económica. Él no traspasa los límites de Júcaro a Morón por una razón sencilla: no hay compulsamiento económico que lo lleve más allá y a partir de ahí nadie lo acepta como trabajador; por tanto, sucede en equivalencia algo parecido a lo que sucedía en Haití desde el punto de vista de la relación entre geografía y poblamiento. De esa manera, tal como sucede en Haití que en una orientación este-oeste hay una limitante fronteriza de tipo político-militar, en el caso cubano se da una limitante social-económica. El carácter de isla compartida que es uno de los elementos de mayor estatura en el haitiano promedio residente en Haití, será reencontrado en Cuba, en términos de equivalencia, por el haitiano inmigrante.

El ya referido estado trashumante le proporciona al inmigrante una movilidad superior a la que tenía el campesino y el obrero agrícola cubanos y ésta también será una razón de superioridad cultural; el haitiano no sólo conoce la totalidad de su ámbito geográfico sino que, además, lo usa, lo recorre, lo posee.

Cuando se habla de superioridad relativa hacia los sectores cubanos, no se está hablando de superioridad económica, sino en términos funcionales, de prestigio, de valores

en tanto iniciativas sociales; así al haitiano se le ve como un hombre con mucha autoridad porque es capaz de practicar el vodú que nadie conoce; que es capaz de curar enfermedades que nadie sabe cómo curarlas; que es capaz de moverse por terrenos y caminos por los cuales nadie sabe cómo moverse; que es capaz de saber lo que sucede en lugares con los cuales casi nadie está familiarizado dentro del mismo territorio nacional y que es capaz, al mismo tiempo, de saber cosas generalmente ignoradas, que sabe por sí mismo, o que le transmiten sus paisanos —los propios haitianos— pues todos ellos conforman una red de comunicaciones —establecida de manera no oficial— que permite que se informen unos con otros rápidamente.

Hay una pregunta que cualquiera que haya leído estas páginas pudiera formular, y es, ¿por qué la impronta, la huella de la cultura haitiana es mucho más indeleble en Cuba que la jamaicana? Creo no tener respuesta cabal para esa pregunta, pero pienso que pudiéramos buscar algunas alternativas posibles en tres direcciones:

En primer lugar, por la peculiar fuerza del vodú que está en los haitianos, y que nada equivalente poseen los jamaicanos; en segundo lugar, por las mayores habilidades productivas de los primeros, como resultado de una más larga y mejor experiencia de trabajo en minifundios en Haití que en Jamaica; y, en tercer lugar, por el hecho de que el jamaicano, en tanto ciudadano inglés, está oficialmente mejor respaldado que el haitiano y esto no lo obligaba a la pugna por imponerse en términos culturales. No obstante son tres direcciones por investigar, no creo que sean las únicas, ni creo que sean las últimas; es una respuesta que está abierta a los investigadores cubanos y a los especialistas caribeños en general.

Se habla tanto de la presencia franco-haitiana a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, como de la haitiana del siglo XX, en términos de procesos que tienden a abonar

relaciones íntimas, entre las culturas cubana y haitiana. Sin embargo, en ambos casos, constituyen fenómenos muy localizados geográficamente. ¿Puede aceptarse entonces una incidencia de rasgo nacional?

Se trataría de precisar si esas influencias —a pesar de que están presentes a lo largo de un importante período, en situaciones históricas tan relevantes como son las guerras de independencia— realmente están marcándonos como entidad nacional, o si sólo están marcando ciertas áreas del país, en figuraciones espaciadas, en lineamientos a primera vista locales y que luego no se revierten sobre el resto de la sociedad cubana, o no alcanzan a llevar a cabo una circulación nacional; en este caso el occidente, o sea, desde Ciego de Ávila hasta Pinar del Río, no se sentiría necesariamente afectado por esa señal, por esa influencia.

Con alguna propiedad estamos hablando supuestamente de dos polos que no se unen; dos modalidades que no se articulan, dos diversidades que no armonizan; dos manifestaciones regionales de una misma cultura que, por el contrario, no se comunican.

Ese planteamiento nos conducirá a preguntarnos cuándo se puede hablar de nación en Cuba. Se puede hablar de nación, obviamente, cuando haya nación. Mientras no la haya sólo se puede hablar de nación en términos de aspiración.

Hay nación en Cuba con la Guerra de los Diez Años, según se ha repetido muchas veces y no siempre con la acreditación debida desde que José Martí lo dijo por primera vez. Y después de la Guerra de los Diez Años, esta realidad se consolidará cuando la campaña autonomista unifique toda la opinión cubana al calor del recuerdo —y del espíritu— de lo que había pasado en Oriente, de la Trocha hasta Maisí, en el transcurso de la contienda.

Antes de que esto ocurra había, prácticamente, dos Cuba. Eran casi dos países distintos: uno en guerra y otro en

paz. Si puede marcarse una diferencia entre dos países es que uno esté en guerra mientras que otro esté en paz. La Trocha de Júcaro a Morón tendió a señalar, pues, dos países aunque no alcanzó a diferenciar dos culturas. Más tarde la campaña autonomista y las libertades que el Partido Autonomista logró basadas en las conquistas mambisas de la Guerra Larga, permitió que la isla se unificara dentro de una totalidad ideológica, de una totalidad de pensamiento que tenían los supuestos rectores de la contienda pasada como piedra angular. De aquí se desprende que la cultura nacional estaría dada por la suma de todos los factores que nos definen con nuestros contornos específicos diferenciadores, con independencia del alcance, en términos geográficos y en términos demográficos, que esos propios factores, en un momento dado, pudieran tener.

Ningún elemento que caracteriza a la cultura nacional cubana tiene por qué abarcar todos los 112 000 km<sup>2</sup> del archipiélago. El sucu-sucu es una manifestación de la Isla de Pinos pero ayuda a conformarnos nacionalmente; como el gagá de Oriente y Camagüey; como la regla arará que solamente se encuentra en Matanzas. Todas contribuyen a la formación de la cubanidad, del espíritu de lo cubano. Como el espiritismo de cordón que solamente existe en Oriente y no se da en ningún otro lugar del mundo.

Puede pensarse, y se estaría en lo cierto, que hay matices y diferencias. El son surgió en Oriente, ¿pero por qué el son circula nacionalmente? ¿Cuáles son las expectativas que determinan semejante comportamiento? ¿Cuáles son las necesidades expresivas de la población que le da ese rango? En términos de sentimientos, de ideas, en un ámbito concreto de la espiritualidad de nuestro pueblo, aparecen las necesidades de nuestra sociedad que esas manifestaciones culturales son las que llenan totalmente. Pero, ¿cómo puede afectar a alguien de Santiago las parrandas de Remedios, cómo a alguien en Holguín, la conga de Los Hoyos?

No siempre los procesos de formación cultural son visibles —o reconocibles— en aquellas magnitudes que puedan entenderse como resultados. Inmovilizar los intercambios en supuestas conclusiones ha sido una forma positivista de ver y analizar la sociedad y la historia de nuestro país, derivada de muchos estudios de orden folclorista antecedentes, aunque muy cercanos a los momentos actuales.

Es necesario darles su justo valor a los procesos inconclusos, no solamente a los procesos terminales. Porque los términos de transculturación, de simbiosis, de sincretismo remiten siempre a resultados y dan la idea de un proceso lineal, de un proceso de laboratorio, donde las cosas entran en intercambio y resultan en proposiciones terminales; pero en la vida real esto no es así; en la vida real se dan corrientes que confluyen, chocan; unas se insertan, otras se rechazan, pero siempre dejan algo y si no dejan nada de su naturaleza, por lo menos dejan algo por el acto mecánico de chocar; un redireccionamiento de las tendencias, un cambio en las velocidades de cristalización.

Así que a la hora de analizar la cultura nacional, esto no se puede hacer teniendo en cuenta solamente los procesos terminales, sino también los procesos formativos. Dicho en otras palabras, los procesos formativos están presentes aunque no sean visibles en los fenómenos terminales.

A esto me refiero cuando en algún lugar anterior afirmo que los factores procedentes de inmigraciones distintas, africanas o no, resultan ser opacados por los procesos terminales de las grandes cristalizaciones del sincretismo yoruba-cristiano. Es decir, el sincretismo yoruba-cristiano crea un espectro, crea un universo de orden cosmogónico, o de orden teológico, que dificulta la apreciación de una multitud de procesos independientes que, sin embargo, obran como microorganismos dentro de la construcción de la cultura nacional cubana.

Ahora bien, ¿qué cosa es la cultura nacional cubana? Esa sería la pregunta clave. ¿Es una psicología social? ¿Es

una unánime manera de ver al mundo? ¿Es una actitud ante la muerte? ¿Es una actitud hacia la exterioridad? ¿Es una actitud hacia la vida? ¿Es un criterio del tiempo o una forma de utilización del espacio? En la búsqueda de una definición, con toda probabilidad ninguna respuesta coherente sobraría.

En una primera aproximación pudiera decirse que la cultura nacional cubana es un entretejido funcional de muchas manifestaciones de culturas locales. Algo que puede representar en la práctica a la cultura nacional cubana es el hecho de que una persona de Oriente y otra que nació y vive en Pinar del Río, pongamos por caso, se sientan con un alto grado de solidaridad entre ambos sin necesidad de ser presentados. Se puedan sentir con conciencia de cubanos; creen en la existencia de una totalidad supraindividual que los abarca y los aproxima al tiempo que los predetermina. Es pues, entre otras cosas, una actitud, una mentalidad, previa al propio conocimiento humano factual y recíproco.

Para la existencia de esa totalidad supraindividual ha contribuido cada componente con diversas fuerzas, con diversos códigos. El español contribuyó con el idioma que es una contribución de primer orden, y contribuyó en una gama mucho más amplia de concreciones de carácter más extendido en todo el territorio en virtud de que, durante siglos, fue el factor político y social dominante.

Pero no se pueden desechar los elementos de orden canario que pueden estar presentes en Sancti Spíritus, o en Pinar del Río, como tampoco menospreciarse los elementos de origen haitiano que están presentes en Camagüey u Oriente; todos conjugan y todos se interrelacionan.

Parece prudente proponer como elemento rector entre concurrencias tan diversas, que la razón de la conciencia de nación estriba en la seguridad de un futuro común, lo cual presupone la convicción de un pasado común.

Si se mezclan estas dos magnitudes: seguridad de pasado común y seguridad de futuro común, con independencia de cualquier otra diferencia, porque pueden existir otras diferencias, incluso idiomáticas, estamos en presencia de una cultura nacional.

De todo esto se desprende algo de tremenda importancia para el tema que estamos intentando tratar. Lo haitiano en Cuba se autorreconoce y se hace visible en sus contornos concretos, dentro de sus especificidades precisas, cuando se inserta en la cultura nacional cubana, popular y revolucionaria. Nunca antes.

Al abrirse las oportunidades para la inserción, en términos orgánicos, de la masa de haitianos y sus descendientes en la sociedad cubana, la cultura generada y portada por ellos se hace reconocible —como categoría, como valor diferenciado— tanto para los cubanos como para ellos mismos, en trance de devenir en cubanos de manera indiscutida. Para los cubanos se hace reconocible dentro de una mecánica de acrecentamiento de la propia sustancia cultural, y humana, que les resulta más inherente y definidora; para los inmigrantes y sus descendientes se hace reconocible en tanto su cultura comienza a dejar de ser exclusivamente suya, con los atributos de lo exclusivo, para transformarse en un componente más de una magnitud mucho más amplia y generalizada que dibuja una zona común de concurrencia en los cubanos.

Hay en el proceso de esa inversión y ese superior reconocimiento —que es un proceso rapidísimo— en la masa de haitianos y sus descendientes, una suerte de pérdida que es al mismo tiempo una suerte de extrañamiento hacia aquello que, hasta ese momento de cambio, se consideraba y defendía con carácter de exclusividad, de riqueza no compartida ni compartible.

Esta pérdida, y ese extrañamiento, redibujará el espectro del intercambio cubano-haitiano y hará posible que el

mismo se explicita con aceleración, en los años posteriores al 59 hasta culminar, diríamos que más o menos recientemente, en una amalgama única e indivisible.

De manera que el cambio en esa categoría, en virtud de la cual el haitiano se sentía diferente y distanciado del cubano, hace que éste se le presente ante sus ojos, como alteridad, en términos de algo con lo cual es posible, y hasta fácil, la consustanciación.

En la perspectiva de los haitianos y sus parientes al prevalecer —en una composición de lugar de inmediatez dentro la cotidianidad— el mecanismo de orden local, son las manifestaciones por ellos portadas las que penetran, sobredeterminando dentro de la cultura cubana.

La cultura es también la síntesis, en la conciencia de los hombres, de valores tenidos como verdad que, en cierta forma, predispone el comportamiento de los integrantes de una comunidad.

Hay una serie de normas, de reglas tácitamente aceptadas y que prefiguran o anticipan una conducta social e incluso individual determinada, que permite que el cubano se comporte en relación con el trabajo, con el juego, con el odio, con el amor, con la alegría, la tristeza y la muerte, con matices distintos a como lo haría otro individuo en un contexto diferente.

En esta dirección tendríamos que indagar en los procedimientos de identificación que obran entre todas las personas que se consideran cubanas. Es presumible que un individuo es cubano, o llega a serlo, cuando participa de una idea de destino similar o equivalente al resto de los cubanos. Claro, se habla de destino no en el sentido esotérico del término, sino en un alcance dentro del cual se asume el futuro, o al menos parte del futuro, de los demás como propio.

Hay tensiones derivadas de esta naturaleza categorial porque los haitianos van a llamarse a sí mismos haitianos

y van a llamarse también a sí mismos cubanos. Esto no es nada insólito si se lee el diario de campaña de Máximo Gómez, el dominicano general en jefe del Ejército Mambí, encontraremos que nuestro ilustre patriota constantemente dice cosas como: “Yo, como soy extranjero... yo, que soy dominicano... en este asunto no me meto porque considero que solamente es de los cubanos” y, ¿puede haber una persona más cubana que Gómez con décadas de pelea por la independencia de Cuba?

De manera que el grado de inserción dentro la cultura nacional puede ser un elemento objetivo al margen de la propia apreciación del individuo portador.

Toda la disquisición en torno al concepto de cultura conduce a revelar que en última instancia su elemento central constitutivo con fuerza aglutinadora es un sentimiento de solidaridad. Claro, el sentimiento de solidaridad es universal, pero comienza siendo local primero, nacional después, y termina con una apertura internacional en expresión altísima de la propia condición humana que es lo que conduce a Martí a afirmar: *Patria es humanidad*.

## V

Llegados a este punto resulta necesario volver, brevemente, sobre algunas consideraciones de más alcance elaboradas hasta ahora.

Todo encuentro es enfrentamiento. En el encuentro de las manifestaciones culturales de origen haitiano con manifestaciones culturales netamente cubanas de filiación campesina, las de origen haitiano sobredeterminan, prevalecen, excluyen en alguna medida, como ya se ha dicho.

Esto es así en sentido práctico y, entre otras cosas, por la presencia de elementos espectaculares en la conducta social del haitiano.

Ya se mencionó la especificidad del vodú en relación con la santería, con los congos, etc.; las mayores habilidades manuales que tienen los haitianos y su adaptabilidad para vivir a la intemperie y enfrentar un amplio espectro de dificultades, pues están acostumbrados a sobrevivir en Haití en condiciones más precarias que las existentes en Cuba.

El haitiano hace ostentación de aquello con lo cual, objetivamente, según se ha visto, se puede imponer al resto de la comunidad dentro de la cual se encuentra viviendo; y aquí imponer es equivalente a decir ser aceptado.

De ello se deriva que en el sentimiento de haitianidad nos esté encubriendo realmente un sentimiento —y una voluntad— de cubanidad tan fuerte que llega hasta el punto de conducir a la expresión reiterada de un conjunto de manifestaciones en extremo audaces, las cuales no se ejecutan por el solo hecho de ser haitianos sus actores sino para poder ellos insertarse dentro de lo cubano; es decir, que la aparente contradicción no es tal. Lo espectacular es un medio para que lo acepten, para evitar que lo rechacen y para obligar al dueño de la finca, que le paga poco, a que venga a su bohío para mojarlo él con la sangre del chivo sacrificado, porque en ese momento el haitiano inmigrante es el más poderoso. Este recurso que aparentemente es de reafirmación de la haitianidad, en realidad es un recurso de introducción dentro de la cubanidad.

Pero, como también queda dicho, si en el enfrentamiento local lo haitiano sobredetermina en relación con lo cubano, en términos nacionales la cultura cubana es lo suficientemente ágil, liberal y democrática, como para sobredeterminar asumiendo todo lo haitiano. Esto debe ser visto así en su doble relación que alcanza una estatura definitiva como tensión. O sea, que en lo local sobredetermina lo haitiano, pero en el nivel macroscópico no, porque la cultura cubana es tan abierta, es tan flexible, es tan progresista, que deja sin dificultad espacios para nuevos componentes.

Tendremos por otra parte que el haitiano hombre prefiere casarse con cubana y las hijas de haitianos prefieren casarse con cubanos. Existe, pues, una voluntad de inserción conscientemente expresada y donde hay una voluntad de inserción hay siempre un sentimiento de solidaridad que es, en definitiva, la expresión de una cultura común.

Como quedó señalado también, el que el haitiano sea más trashumante que el cubano es un factor de suma importancia. Así el haitiano poseerá una conciencia de la totalidad oriental de la isla superior a la del cubano de la misma época y la misma zona, aun cuando el cubano va a tener conciencia de totalidad insular a la cual no alcanza el haitiano. Y esto es un hecho contrastante nada despreciable.

Visto en conjunto, todo este universo de intercambios que hemos tratado, forma un sistema de tensiones muy complejo y muy poco estudiado; pero hay además una tensión que es quizás de las más interesantes y que de alguna manera no podemos dejar de tocar rápidamente, que es la existente entre los resultados de la primera migración haitiana del XIX y los de la migración del XX.

Las preguntas serían entonces, ¿por qué es tan débil la comunicación entre descendientes? ¿Por qué los descendientes de haitianos del XIX se consideran a sí mismos como franceses y rechazan que se les defina como haitianos? ¿No será que los haitianos del XIX rechazan a los haitianos del XX porque éstos les van a discutir, sin quererlo ni proponérselo, la razón de su particularidad dentro de la sociedad cubana? O sea, aquello que les era exclusivo para los del XIX, que les significaba una razón diferenciante dentro de la comunidad cubana, comienza a ser discutido por la segunda migración haitiana, la del XX, la de los braceros destinados a los cortes de caña, tanto más cuando en la perspectiva cubana lo francés y lo haitiano tienden a confundirse. Porque para los haitianos del XIX el llamarse a sí mismos franceses y no haitianos, no es sólo una forma de

establecer una diferencia con los cubanos, sino también y sobre todo con los haitianos mismos.

Un compañero director de cine me dijo en una ocasión:

Esas experiencias yo las tuve con los integrantes de la Tumba Francesa de Guantánamo. Los reuní para hablarles de su participación en una película y cuando supieron que se trataba de la presencia haitiana en Cuba se negaron argumentando que ño tenían nada que hacer para la película porque ellos no eran haitianos sino franceses. Así quedó la cosa. Eso resultó interesante.

Esa tensión, de mucha importancia sociológica, está diciendo que tanto unos como otros tienen la voluntad de insertarse dentro de la cultura y dentro de la sociedad cubanas pero exigiendo, cada cual por separado, aquellos valores que considera exclusivos, particulares y únicos.

Hay un marcado sentimiento de, llamémosle así, aristocracia entre los haitianos del XIX y su descendencia, que no existe en absoluto entre los del XX.

Ahora bien, no puede olvidarse que integración no quiere decir abandono de los elementos originarios que sirven para dibujar una específica personalidad.

Los hijos de los catalanes, por ejemplo, pueden sentirse muy orgullosos de ser hijos de catalanes y son cubanos y viven en Matanzas, como cualquier matancero. Los hijos de los gallegos igual y los de los chinos también. Cada cual tiene su forma de definirse como una particularidad. No puede verse la integración como una alternativa en que se pierden fatalmente las razones originarias. Hay que ver qué componente es el que sobredetermina.

¿Quiénes son los haitianos que vienen en el XIX? En su mayor parte esclavos domésticos de las dotaciones francesas; ¿con qué sentimiento vienen? Con el sentimiento, equi-

vocado o no, de que en Haití matan. ¿A quiénes matan según ellos? A los franceses y a los esclavos más vinculados a los franceses. Más tarde, claro está, sus descendientes recibirán este sentimiento y estos prejuicios.

Por otra parte el inmigrante del xx viene ya con un grado de conciencia nacional del cual carece el del xix porque, sencillamente, éste emigra en un momento en que la nación haitiana está surgiendo.

Detengámonos en una referencia muy curiosa: cuando el general Flor Crombet, combatiente de las tres guerras independentistas cubanas del siglo pasado, que es cubano pero hijo de haitianos, organiza una compañía de mambises la denomina La Francesita, no La Haitianita, y Flor Crombet es un revolucionario y por supuesto tenía una visión muy buena, acertada y justa, del levantamiento de haitianos y de la independencia de Haití; sin embargo la denomina de esa forma. Cuando se hacen los contactos entre los enviados —de un tipo u otro— del Gobierno haitiano y la gente que está en disposición de levantarse en Cuba contra España o lo están haciendo ya, esos contactos no se llevan a cabo con las dotaciones de esclavos de terratenientes franceses; se hacen con individuos como Aponte en La Habana, o se hacen con los negros libres que no son los que vinieron de Haití.

El esclavo recién liberado y considerándose seguro, suele generar —y es algo perfectamente entendible— una psicología de disfrute irrestricto de su libertad personal expresada en términos de holganza, indolencia y molicie. Muchos casos o situaciones de ese tipo son visibles en el sur de Estados Unidos, en Brasil y en Cuba en especial luego de 1886.

Sin embargo los braceros que vienen a Cuba no responden a ese retrato. ¿Qué ha sucedido, máxime cuando la pintura antes expuesta se reitera, contumazmente, hasta las décadas iniciales del siglo xx?

Sólo puede encontrarse una respuesta por lo demás validada por los trabajos de campo realizados en Cuba por diferentes equipos de investigación: los que emigran hacia Cuba son obreros agrícolas y no minifundistas; son los segundones, los hijos que se saben sin derecho a herencia; aquéllos para quien la sociedad haitiana, ya en ese momento, carece de espacio.

Esta condición de obreros, subrayada por la situación en que se van a ver en Cuba, facilitará una cierta toma de conciencia al respecto por la vanguardia revolucionaria de aquel entonces; Juan Blanco, un veterano luchador comunista, nos dice:

Tal vez mi vida revolucionario comenzó aquel lejano día del año 1925 cuando escuché a Julio Antonio Mella, en el pueblo de Banes, denunciar la penetración imperialista en nuestro país. Recuerdo su figura atlética, sus encendidos ojos, su palabra certera al condenar también el maltrato dado a los inmigrantes haitianos, encadenados por las muñecas y conducidos así, en vagones de carga, hasta los barracones, donde eran tratados como esclavos.

En términos domésticos entonces, ¿cómo se hacen cubanas las manifestaciones culturales que traen los braceros haitianos?

Obviamente en la misma medida en que los haitianos se cubanicen y ello se irá obteniendo en dos fundamentales agrupaciones de tendencias:

a) Por los descendientes de haitianos, los llamados pichones, casi siempre tenidos con cónyuges cubanos.

b) Por relaciones de subordinación económica a propietarios rurales cubanos, que se proyectarán, de rechazo, como relaciones de subordinación cultural en favor de los haitianos de la mayor parte de la comunidad en que se

desenvuelvan —y que incluye a los propios propietarios— sobre todo un ámbito religioso y laboral.

El descendiente haitiano cobra de esa manera una relevante importancia como vector, como vehículo de unión tanto desde el punto de vista sociológico, como desde el punto de vista psicológico.

Sociológicamente es de primera importancia que la familia de haitianos en Cuba esté centrada básicamente en la mujer cubana, que es cónyuge de haitiano y madre de pichones; que las uniones de esa mujer suelen ser varias a lo largo de su vida fértil, con lo cual su descendencia en muchas ocasiones será de padres diferentes; y que, al unirse inicialmente con un haitiano resultará víctima del sistema de discriminaciones de carácter excepcional que hemos visto obrar sobre éste, lo cual la conducirá, como recurso de defensa, a estrechar sus vínculos con el marido haitiano inicial o con los ulteriores. A contrapelo de lo que se pudiera imaginar, en medio de las agudas circunstancias de precariedad económica sufridas durante muchos años, la familia que así se genera con la madre cubana como centro, no es una familia disgregada o con débiles vínculos de solidaridad, sino todo lo contrario, una agrupación humana en la cual todos sus componentes concurren como en un sistema de apoyo y ayuda recíprocos, sin excluirse ni rechazarse.

El descendiente, el pichón, estará muy penetrado psicológicamente, pues, de factores tan precisos como:

a) Profundo sentimiento de solidaridad familiar y social.

b) Orgullo de su, llamémosle así, binacionalidad; orgullo este alimentado por el propósito y la voluntad, de reivindicar socialmente a sus progenitores.

Ambos factores, obrando de consuno, construirán una personalidad en los descendientes de haitianos muy bien dibujada, de gran seguridad en sí mismos y con una gran capacidad de acción e iniciativa social.

Los movimientos migratorios antillanos hacia Cuba, en el transcurso de la segunda y tercera décadas del xx, se encuentra entre los más importantes que hayan tenido lugar en Cuba y en toda el área del Caribe.

En quince años deambulan por las antiguas provincias de Camagüey y Oriente cerca de un millón de inmigrantes lo que establece una proporción de uno a uno con la población total cubana de esas regiones.

Pero si tenemos en cuenta que los inmigrantes habitan casi exclusivamente en áreas rurales, llegaremos a la conclusión de que en muchos puntos de las zonas productoras de café y caña de la mitad oriental de Cuba, los inmigrantes constituyeron mayoría absoluta, lo cual coadyuva fuertemente para la supremacía cultural local que hemos señalado varias veces.

Puede afirmarse que en la interacción entre los haitianos y sus descendientes y la población rural cubana en la zona en que se avecindan, los términos de la búsqueda de la trascendencia, individual o socialmente vista, y la consecución de las razones de unión con los cubanos, resultan indisolublemente vinculados e intercambiables.

Así en la necesidad de la trascendencia y los ejercicios que se ponen al uso para lograrla —y son necesidades y ejercicios que se traen de Haití— puede residir una apreciable parte de los mecanismos de establecimiento de la unión con los cubanos; y estas razones y estos mecanismos, una vez intuitos y puestos a prueba, obrarán incentivando y marcando de espectacularidad la propia búsqueda de la trascendencia.

Siempre cabe la posibilidad de un déficit en la integración, no ya por algún gesto de rechazo por parte de la sociedad cubana, sino por circunstancias personales asaz diversas: individuos retraídos de por sí, enfermos o baldados, que envejecen y quedan sin familia, cosa esta última que pudo resultar más frecuente por la práctica de las

repatriaciones forzosas que en innumerables ocasiones dividió familias. Con cierta frecuencia, entonces, en comunidades de mayor presencia de haitianos y sus descendientes, pueden encontrarse hombres viejos que viven en soledad.

Es una soledad que tiende entonces a lo contemplativo y sugiere una cierta semejanza con la psicología propia de la post-abolición, que valora por encima de cualquier otra actitud humana, el descanso y la abulia. En cierta forma la soledad de algunos haitianos en Cuba hace recordar la del esclavo guardiero después de la abolición en 1886, que permaneció viviendo en su vara en tierra de siempre, a la vera del mismo camino, alimentando a sus gallinas, cantando, en una voz que apenas él oía, a sus dioses, cuidando del fuego bajo el alero, esperando la muerte.

Esto es así sólo en apariencia. Tan pronto hurgamos en la realidad de ese haitiano solitario encontramos que él mismo se encuentra rodeado y protegido por una profunda solidaridad comunitaria; la soledad resulta así compensada con expresiones solidarias adicionales que alcanzan dimensiones semejantes a los lazos de familiaridad o parentesco.

Pudiéramos entonces a la luz de todo lo dicho, establecer en forma triangular un sistema de afirmaciones que gráficamente articularía de la siguiente manera:

Vértice a) La nación cubana alcanza su plena expresión con la Revolución de enero del 59 que permitirá la incorporación, en forma orgánica, a nuestra sociedad y a nuestra cultura de los inmigrantes caribeños.

Vértice b) Las manifestaciones culturales haitianas predominan sobre las rurales cubanas con quienes entran en contacto directo.

Vértice c) La cultura nacional cubana sobredetermina a las manifestaciones haitianas porque las inserta dentro de sí misma.

Todos los mecanismos de intercambio cultural cubano-haitiano y todas las tensiones que se derivan de ellos están dentro de este triángulo. Estas tres afirmaciones son las cardinales para definir conceptualmente la naturaleza del intercambio.

Los haitianos y sus descendientes —directos o no— constituyen el último segmento poblacional que se integra a la sociedad y a la nación cubanas, gracias a la Revolución socialista.

Se integran, además, hablando en términos de clases, como obreros, agrícolas en su mayoría, o como campesinos con propiedades muy reducidas.

Esta es una incorporación clasista activa que tendrá expresiones muy claras en la participación en el movimiento huelguístico azucarero en la zona de Camagüey a fines de los años 40; en la incorporación a la insurrección contra Batista; en la participación en el proceso de mecanización de la agricultura; en la ayuda internacionalista, militar o no, a diferentes países del Tercer Mundo.

Aparece así con plena claridad una curiosa secuencia de equivalencias.

El surgimiento de la nación cubana con la Guerra de los Diez Años en el siglo XIX, se corresponde con la cristalización final de la nación, ocurrida con la Guerra de Liberación del 53 al 59 y el ulterior enfrentamiento al imperialismo yanqui. Si en el primer caso, la incorporación de los esclavos como hombres libres, en virtud de las leyes abolicionistas de la República en Armas a la sociedad cubana es un factor de primera importancia; en el segundo, la aceptación de los inmigrantes y sus descendientes como cubanos, sin discriminación de ningún tipo, es un componente de estatura parecida.

En el proceso de formación nacional cubana los términos de su principio y final se corresponden.

## II. ASPECTOS GENERALES DE LA ORGANIZACIÓN Y EL RITUAL DEL VODÚ EN CUBA

### A. Aspectos jerárquicos voduyistas

#### 1. Jerarquías sacerdotales

Como acertadamente ha apuntado Coachy (1982:53) en el vodú “no existe, como en otras religiones, un sistema jerárquico entre los sacerdotes por lo que cada *hungán* [y diríamos nosotros cada mambó también] administra su comunidad como le plazca”. Esto no quiere decir que el vodú carezca de unidad, “sobre todo en cuanto a los aspectos rituales; tampoco está desprovisto de normas u obligaciones”. El sacerdote es el encargado de la dirección del culto y jefe máximo del o de los altares consagrados a los santos vodú y a la vez, “es intérprete de la voluntad de los *loas*”.(García, 1987: 23) En Haití, según Coachy

cualquier persona puede ser *hougan* o *mambó* siempre que cumpla con los requisitos fundamentales como: ser adepto, conocer a la perfección la liturgia del vodú, los atributos de los dioses, sus símbolos [...] y, sobre todo, pasar por los ritos de iniciación (*kanzó*) o sea tomar el *asson*. Generalmente son las divinidades las que, mediante la posesión o el sueño, designan al futuro sacerdote [...] El sacerdocio puede ser también el fruto de una herencia, el padre cede sus poderes a su hijo. En realidad, herencia y designación

se confunden en varios casos; muy a menudo son los dioses los que nombran al heredero. (*Ibid.*: 54)

*Mambó* es el nivel jerárquico equivalente al de *hungán* y es ejercido por una mujer. El *hounguenikón*, “jefe del coro de una sociedad voduista” (Métraux, 1958: 327), puede ser hombre o mujer y es el encargado de reemplazar al sacerdote principal del culto cuando éste está en trance ritual o poseído por un loa. El *la-place*, otro elemento de la jerarquía de esta religión, puede asumir la función de maestro de ceremonias si el *hounguenikón* se encarga de anunciar a los luases interpretando el canto ritual que le corresponde a cada uno de ellos. “Él es quien abre las procesiones y, haciendo bailar su machete, saluda a los ‘espíritus’ que van apareciendo”. (Coachy, 1982: 56) En el último peldaño de la escala están los *hounsís* (*hunsís*), quienes pueden ser de uno u otro sexo y son aquellas personas que han pasado por los ritos de la iniciación, lo que les permite poder asistir al *hungán* o a la *mambó* (Métraux 1958: 327), y se encargarían del orden y limpieza del templo y de la preparación de las ofrendas. Pero su tarea más destacada es la de formar el coro.

Métraux menciona además los *hounsí-kanzó*, a quienes define sencillamente como aquellos que han pasado los ritos de iniciación. Coachy, por su parte, habla del *confiance* o administrador del templo y de un gran sacerdote: el *papaloo* (o *papaluá*) “sumo dignatario del culto vodú [quien] tiene en el *Badgigan* a su principal ayudante”. (1982: 56) García (1987: 23) añade la *mamaloo* o *mamaluá*. Pero antes de seguir adelante, debemos tener muy presente que hablamos de una religión popular. Una religión que está opuesta, hasta cierto punto, a la función básica de la Iglesia la cual se sostiene, según Max Weber, en “fundamentar y delimitar sistemáticamente la nueva doctrina victoriosa, o defender la antigua contra los ataques proféticos, establecer lo que tienen o no valor sagrado, y hacerlo

penetrar en la fe de los laicos”. (*Apud* Bourdieu, 1967: 168) De ello se encarga el “cuerpo sacerdotal” en propiedad, elemento del que carecen otras expresiones de la religiosidad no institucionalizada.

El hungán está más próximo al brujo que al sacerdote, a causa, desde nuestro punto de vista, de la intrínseca relación de la magia con la religión existente en el culto que practica. Es por ello que muy a menudo se acusa al primero de trabajar o “servir a dos manos, o, en otros términos, de practicar la hechicería” (Metraux, 1958: 77). En este último ejemplo se pone de manifiesto la tensión entre el sacerdote y el brujo:

El sacerdote denuncia “las revelaciones del oráculo” y el espíritu sistemático”, en suma, el espíritu profético y “de vaticinio” del brujo; el brujo denuncia el arcaísmo y el conservatismo, la rutina y la rutinización, la ignorancia pedante y la prudencia mezquina del sacerdote. Los dos están en su papel: de un lado, el orden y del otro el desorden. (Bourdieu, 1967: 170)

Y en efecto, como veremos en el capítulo dedicado a tratar la relación del vodú con la magia, el brujo voduísta —denominado *boccor* (o *bocó*)— está dotado de poderes excepcionales que pueden ser utilizados en contra del prójimo o de sus bienes. Pero la palabra hungán designa genéricamente al oficiante, sea *boccor* o no. Éste se distingue de aquél en que hace curaciones pero practica la brujería. La diferencia entre ambos, según Coachy (1982: 97), “se establece a nivel de prácticas y obediencias pero no de conocimientos”. Entre los dos se sitúa el *divinor* o *divinó*, según este autor, quien establece su función esencial en los siguientes términos:

[...] en cuanto al *divinor*, él no “sirve” a ningún loa, o sea que sus relaciones directas con las divinidades

africanas se mantienen a través de terceros, generalmente los fieles; ni practica la brujería. Cura a enfermos. A primera vista descubre la causa y la naturaleza de la enfermedad que generalmente logra curar “con la ayuda de Dios”. La ciencia del *divinor* es una herencia de los dioses de las aguas con quienes ha vivido durante siete años. Un collar de perlas que le entregan los dioses, simboliza sus relaciones con ellos y también su poder [...] (*Ibid.*: 98)

La mayoría de los oficiantes del vodú que hemos estudiado en Cuba —y, por supuesto, nos estamos refiriendo a aquellos que poseen determinado rango jerárquico en el culto— se sitúan en el linde, impreciso, entre el *boccor* y el *divinor*: lo mismo realizan curaciones a diario que esporádicamente actos de hechicería, puede ser de manera inconsciente, dado que los procedimientos mágicos de los que se valen para lograr estos últimos designios “existen de ordinario más bien bajo la forma de hábitos que dirigen la conciencia, en sí inconscientes”. (Bourdieu, 1967: 173)

El sacerdote voduísta denominado en Haití *houngan*, aquí se designa con la palabra *hungán* nasalizada. En la explicación que dan de su significado, los informantes parecen incluir también el de curandero (*divinó*); en todo caso, ambos términos no son excluyentes. Poniendo en evidencia, en la esfera lingüística, el intercambio del vodú con los sistemas mágico-religiosos cubanos, definen al *hungán* como un *santero*. A “la persona que influye dentro de los seres” la designan con la palabra *mambó famí*, pero esta función sacerdotal puede ser ejercida por un individuo del sexo masculino que se denomina *mambó gasón*. A la mujer que ejerce la función de curandera le llaman *divinel* o *diviné*.

Parece no existir precisión en estas denominaciones debido a la mezcla de funciones ejercidas por las personas

designadas. Así, una “persona centro” en el culto voduista o hungán ejerce en la práctica como médico tradicional con el auxilio de sus loas y la curandera asume las funciones de sacerdotisa en la realización de las ceremonias de una cofradía voduista. De todos modos, sí ha quedado claro que el hungán es un individuo que posee muchos “misterios” que le proporcionan poderes excepcionales; sus conocimientos y experiencias lo sitúan por encima no sólo de los miembros de su cofradía, sino en ocasiones de los de toda una región. Como acertadamente lo definió un informante, el hungán es “un santero fuerte”.

Ésta parece ser la jerarquía sacerdotal superior en la actualidad, aunque parece haber existido otra por encima de ella: la de *yeneral*. Así se le llamaba al hungán Tomás Poll, el más famoso de los que hayamos conocido y cuya jurisdicción abarcaba a las antiguas provincias de Oriente y Camagüey. De sitios lejanos venían a consultarlo otros sacerdotes voduistas y él sancionaba la realización de sus fiestas, una vez que había discutido sus pormenores con aquéllos.

## **2. Poderes y atributos de las jerarquías**

El orden jerárquico establece determinadas atribuciones entre los sacerdotes. Para acceder a cada uno de los niveles antes mencionados, se necesita cumplir con objetivos bien delimitados. Así, un hungán debe ser capaz de poseer una cantidad elevada de luases (unos informantes dicen que su número es 101). Esta aptitud les posibilita montar altar para atender sus espíritus y trabajar con ellos bien con fines espirituales o bien con fines exclusivamente curativos; además, puede dirigir las ceremonias, dado lo elevado de sus conocimientos y habilidades.

Tanto el hungán como la mambó pueden llevar la maraca (*assón*) y la campanita en los diferentes tipos de cultos voduistas. Mas, sólo el primero está facultado para “tener y otorgar cuchillo”, es decir, el arma con que se realizan los sacrificios rituales. Uno y otro pueden iniciar en el culto a nuevos adeptos. Por ello es que en el altar, invariablemente están presentes el cuchillo o el machete, que no podrán ser empleados sino después de un prolongado proceso de aprendizaje, una vez hecha la iniciación.

Es por tanto, algo significativo que, en el transcurso del culto, el sacerdote sea el factor de dirección central y en muchas ocasiones sabrá ejecutar ceremonias o tareas muy difíciles o complejas. Él es quien planificará el conjunto de eventos rituales que serán realizados en días indicados del año y velará porque se efectúen según lo estipulado por las normas. Llegará, incluso, al extremo de indicar los detalles más íntimos y quiénes deben realizar los sacrificios y cuándo. Se le supone dotado de poderes excepcionales debido a su contacto perenne con los luases, con los que mantiene una relación permanente.

Sus poderes excepcionales capacitan a un hungán a traspasárselos a una segunda persona, si hubiese necesidad de ello. En cierta ocasión en que se estaba desarrollando una ceremonia, un supuesto lucumí-abicú hizo comentarios en público que ponían en duda si un oficiante voduista estaba “montado” por un luá. Después de emitir sus juicios críticos, dicha persona se puso a conversar con dos muchachos y, sorpresivamente, fue tomado por un hombro y levantado en peso por el oficiante que estaba bailando alrededor de una hoguera cuyos tizones encendidos pisoteaba con los pies descalzos. Para asombro suyo, y el de todos los concurrentes, fue casi dejado caer en medio de las llamas de las cuales se levantó, sacudiéndose los fondillos. Con ello el oficiante le demostró tener fuerza no sólo para meterse en el fuego, sino para meterlo a él sin que sufriera lesiones, como sucedió realmente.

Los oficiantes vodúistas haitianos muestran simplicidad en el vestuario y los atributos que insertan en él como claro referente religioso. No ocurre así entre sus descendientes que ostentan jerarquías semejantes, en quienes se observa, por el contrario, una sobrecarga en los elementos visibles. Así, muestran múltiples tipos de collares con cuentas de semillas con las que se hacen los que se venden en algunos establecimientos públicos. Entre ellas insertan otros objetos, como chapas de llaveros y las denominadas “lágrimas” de cristal de las lámparas de araña. En un collar observamos decenas de carreteles de hilos de coser de diferentes colores. Es evidente que a la función cultural se añaden elementos decorativos. No faltan en estos atributos medallas de oro con imágenes de santa Bárbara o de la virgen de la Caridad del Cobre.

Lo anteriormente expresado, no excluye el que cada uno de los elementos que nos parecen incoherentes tengan algún significado. Es característica la existencia de collares que ostentan, con un riguroso ordenamiento, cuentas con el color o la combinación de colores que simbolizan a una divinidad. En la mayoría de ellos se inserta un silbato que deviene un instrumento musical. Los rítmicos chiflidos del pito de un hungán pueden ir marcando situaciones climáticas de una ceremonia e indicar el momento en que la batería debe aumentar la intensidad de sus toques para posibilitar que alguien poseído por un luá, por ejemplo, ejecute el sacrificio de algún animal. Después que éste se ha realizado, la divinidad —sentada sobre su ofrenda— suele emitir cortos e intensos chiflidos con el silbato en señal de júbilo.

Es evidente la intención del sacerdote de subrayar su rango mediante la sobrecarga de estos atributos. A los mencionados, deben añadirse los pañuelos cuyos colores más usados son el rojo, el blanco y el negro, y sus combinaciones. Estos emblemas se colocan en el torso diagonalmente con respecto al eje vertical del cuerpo y se cruzan

por encima del hombre y por debajo de los brazos hasta hacerlos coincidir al frente, a la altura del diafragma, donde se anudan. En ocasiones, en la superficie de los pañuelos aparecen dibujos, letras o el nombre de algún luá.

Como en Haití, en las cofradías voduistas estudiadas en Cuba, el hungán y la mambó son asistidos por otras personas en la realización de las ceremonias. No existe aquí la misma organización jerárquica que comprende al la-place o maestro de ceremonia y los hunsís o asistentes del hungán y de la mambó. En algunos sitios no hay funciones institucionalizadas, es decir, permanentes para determinadas personas, sino que éstas pueden asumirlas según hayan obtenido una dosis apreciable de experiencia y habilidades. Traemos a colación ahora el caso del esposo de una mambó cuyo largo tiempo junto a ella lo dotaron de un caudal de conocimientos que lo han convertido en una de las personas más socorridas en el culto. Lo significativo del caso es que él nos confesó su descreimiento con respecto al vodú, pero que participaba en todo porque le atraía, divertía y, en cierto modo, estaba “amarrado” a él por vínculos irrompibles que lo unían matrimonialmente.

Un papel muy descollante lo desempeña el encargado de la despensa o almacén donde se acumulan, a lo largo del año, los bienes materiales destinados a los *manyé-luá* u otras celebraciones litúrgicas. Hemos comprobado asimismo que aquél no siempre es una persona avezada en el vodú. Se le exige que tenga buen sentido de la administración y que provea eficientemente todo lo que se necesita para la ejecución exitosa de las ceremonias. Cuando concluyen éstas, se reintegran a su actividad habitual y puede tener o no vínculos fijos con la actividad mágico-religiosa.

Con el coro de las hunsís —porque todas las que cantan a coro son mujeres, por lo general jóvenes— ocurre, sin embargo, algo interesante: en él ingresan muchachas no iniciadas y que con su participación en el culto cada vez se

sienten más involucradas con él. Estamos pensando ahora no sólo en las cantantes sino también en las porta-estandartes; entre éstas hemos conocido muchachas, incluso blancas, sin vinculación previa con la actividad vodúista, pero que fueron invitadas a tomar parte en ellas y por “embullo” aceptaron. La conclusión es que terminaron por hacerse creyentes.

Los tocadores casi siempre tienen una vinculación muy estrecha con el culto. Pero, a pesar de sus conocimientos musicales y sus pericias en la ejecución de los instrumentos, no se les considera como excepcionalmente dotados de gracia o poder. Esto es, en la función mágico-religiosa, se aprecia una independencia progresiva de la función artística. No obstante, los viejos inmigrantes siguen considerando sus cualidades musicales como un don otorgado por lo sobrenatural.

### **3. Plazas del culto**

#### **3.1. El santuario o *caye-mystère* (cai-misté)**

Un practicante vodúista puede haber llegado a adquirir la experiencia y condiciones exigidas para ejercer el oficio de modo independiente. En ese caso tiene que construir una casita (denominada en Haití *caye-mystère* (*cai-misté*)) destinada exclusivamente a los luases, separada de su casa de vivienda. Para su confección se emplean diversos materiales. En las zonas rurales lo más común es que este templo, por lo general pequeño, tenga paredes de tablas de palma o se empleen yaguas y techo de guano, es decir, sea un bohío. En los centros de culto vodú existentes en áreas urbanas, estas “casas de los misterios” o de luases son construidas con una variedad mayor de materiales que

va de las paredes de tablas o de mampostería hasta el techo de zinc o de hormigón.

No es usual que la casa de los misterios sea habitada por alguien. Sin embargo, conocimos una donde tenía su cama el hungán, justo a un lado del altar en el que oficiaba. Es el único caso conocido en que servía de casa de vivienda a un mismo tiempo que de centro de la actividad mágico-religiosa. Es frecuente encontrar en las casas de vivienda de los haitianos y sus descendientes pequeños altares levantados en un lugar poco visible de un dormitorio; en ellos los inmigrantes, por lo general, colocan imágenes de santos católicos, arbustos y otros objetos propios del vodú. En el suelo de esa habitación, cuando se trata de un oficiante, pueden observarse también sobre una alfombra de saco de yute o, en la superficie del suelo, objetos tales como carreteles de hilo de coser, monedas fraccionarias, etc., y tal vez una mesita con otros objetos rituales.

Como la mayoría de los componentes de las religiones no tradicionales de base africana, la estructura de los centros de cultos vodúistas puede ser simplemente la de un bohío independiente, casita anexa a la casa de vivienda principal del hungán o habitación en el interior de ésta. Sin embargo, dicha estructura puede ser algo más compleja. Veamos cómo se distribuye el espacio y con cuáles fines en este último caso:

1. Un primer espacio independiente de la habitación donde se coloca el altar y que está destinado a servir de despensa o almacén de los alimentos, bebidas, velas, etc., utilizados en la ceremonia.

2. Dormitorio del jefe de la despensa, encargado de administrar y suministrar la base material en ocasión de la realización de los manyé-luá.

3. Pequeña pieza con puerta de acceso, generalmente cerrada, que hace las veces de antesala de la pieza donde está instalado el altar.

4. Sigue a la anterior una segunda pieza, con otra puerta de acceso, en la que oficia el hungán y donde está emplazado el altar principal. Éste consiste en una mesa de madera encima de la cual se colocan las piedras o fundamento de los luases que posee el sacerdote, algunos recipientes y los atributos de los misterios entre otros objetos rituales. A un lado del primero, puede haber otro altar más pequeño cuyos componentes denuncian las creencias espiritistas o santeras de sus dueños. Este segundo altar es más bien común entre los descendientes de haitianos y pertenece a éstos o a sus esposas. El espacio de esta habitación puede admitir incluso un lugar donde se depositan las ofrendas y otro donde se sitúan la orquesta y el coro durante las celebraciones festivas.

En los altares existe un plato con agua o bebida alcohólica donde permanecen sumergidas las piedras que representan a las divinidades voduistas. El líquido de este recipiente será renovado cada cierto tiempo. A propósito, nos informó un oficiante voduista que su papá trajo de Haití una pequeña piedra que se tragaba al mismo tiempo que ingería ron; después de tenerla cierto tiempo en el estómago, la “devolvía” al exterior, o sea, la vomitaba. Ahora nuestro informante la mantiene en su altar dentro de un recipiente con ron y rellena esta vasija cada vez que observa que su contenido se volatiliza. No debe faltar en el altar la botella con el conocido *tifei*.

A modo de ilustración, describiremos en sus elementos fundamentales un altar voduista visitado en ocasión de un manyé-luá que tuvo lugar en la comunidad haitiano-cubana de Pilón de Cauto, ubicada en el firme de la Sierra Maestra, y que pertenece al municipio Palma Soriano. En la entrada y parte superior del templo “nos dan la bienvenida” varias calaveras de chivo. El altar ocupa el lugar central del *hunfó* y se aprecian en él los siguientes objetos: en su parte superior banderas rojas, blancas y negras;

en orden descendente, cadenas colgadas; varios pomitos, o sea, pequeños frascos de vidrio que pensamos contengan perfume y otras sustancias; una botella gigantesca de la antigua pepsi-cola familiar a la que se denomina por la bebida ritual que contiene *butei-gasine*; varias velas encendidas; machetes y cuchillos, dispuestos según su orden ritual y en el piso de la tierra apisonada, un plato con piedras chinas de río sumergidas en agua. También en la tierra, al pie del altar, han colocado varias fuentes con alimentos frescos (carne de chivo, ñame blanco y amarillos cocidos, diversos tipos de dulce de harina de los que normalmente venden en los establecimientos públicos). Por último, se aprecian cromolitografías de varios santos, como santa Bárbara, la virgen de la Caridad del Cobre y san Lázaro.

Pegado a la misma pared, y muy próximo al altar voduísta, hay un altar muy pequeño, con otras cromolitografías e imágenes de bulto entre las que se destacan la de san Lázaro y la de santa Bárbara. Un informante nos atestiguó que este último altar pertenecía a la esposa del “dueño de la fiesta”, es decir, del hungán, que es cubana.

Cuando penetramos en el recinto sagrado, el sacerdote estaba sentado en un taburete situado en uno de los extremos frontales del altar. En la tierra, justamente al pie de éste, había un caldero de hierro cuyo contenido no alcanzamos a distinguir por la oscuridad; además había un orificio de unos treinta o cuarenta centímetros de diámetro. Frente al altar y en los ángulos que hacen las paredes de la habitación, cavaron dos huecos grandes en los que recibían sus ofrendas un luá diablo (*Ibó-la-famí*) y otro miembro de su grupo. En señal de alegría, fuimos recibidos con el saludo ritual: nos dieron primero la mano derecha y luego la izquierda. Esta misma disposición de ánimo se materializó en un brindis con una de las bebidas rituales —el tifei—, aunque luego nos invitaron a beber aguardiente de caña, si lo deseábamos. Alguien nos dijo que a veces tam-

bién allí se ofrecen astillas de maderas olorosas como nuestra amistad.

### 3.2. La enramada

La casa de vivienda y la casa de los misterios, esta última independiente o anexa a la primera, son construidas de modo que quede un amplio espacio a través del cual se comunican orgánicamente, como si integrasen un mismo conjunto. En ese espacio se levanta una construcción hecha en ocasión de la realización de los manyé-luá o ceremonias de cumplimiento dedicadas a los luases. Como es lógico, hay variaciones en la manera de levantarlas o disponerlas, pero aun en los centros de culto voduísta ubicados en áreas urbanas, éste es el lugar donde se desarrolla la parte fundamental del culto público del vodú: los toques e invocaciones destinadas a llamar a los “santos”, las danzas y la mayoría de los sacrificios rituales.

No necesariamente, la enramada o peristilo tiene que situarse anexa al *hounfó*, ni en ella se desarrollan todas las ceremonias vodú, como afirma Métraux. (1958: 329) Sí está muy cerca de él, como ya dijimos pero generalmente más bien anexa a la casa de vivienda principal. Se trata de un espacio rectangular techado con pencas de coco o de palma y abierto completamente por todos los lados. Según hemos podido verificar, no se emplean medidas precisas en ella ni tampoco una cantidad fija de hileras de palos para sostener la techumbre ni de los palos más finos que se entrecruzan para conformar ésta. En la generalidad de los casos, una vez concluidas las fiestas, se procede a desarmar la enramada, aunque conocemos casos en que el peristilo permanece en pie todo el año.

### 3.3. El poste central o *poteau-mitán* (potó-mitán)

Es invariable que en el centro de la enramada se levante el poste central, “camino de los espíritus”, como lo define Métraux y, como tal, objeto eminentemente sagrado. A su alrededor, en la tierra, se trazan los *vévés*, dibujos que simbolizan a los luases y que sirven para invocarlos. Según las creencias de los voduistas, es a través de este palo que descienden los luases para hacer posesión de sus *caballos* en el transcurso de los cultos en que se les invoca mediante cantos y toques de tambores.

En su parte superior se coloca el vaso preparado en el rito del “amarre de los cuatro caminos” y, un poco más abajo, las banderas con los colores simbólicos de las divinidades cuya presencia se reclama y, en ocasiones, los pañuelos que las identifican. También suelen recostarse a él los instrumentos musicales de una determinada batería —radá o petró—, el recipiente con los materiales empleados para trazar los *vévés*, calderos con centavos quemados o jícaras con otros ingredientes, todos estos, objetos que intervienen en el culto. Encima del dibujo simbólico trazado alrededor de su base depositan los animales que se sacrifican en las ceremonias, como parte de las ofrendas destinadas a los loas o espíritus.

### 3.4. Otros lugares del culto

Determinadas divinidades exigen que su manyé se les realice en el monte. Son los luases o espíritus que comen al pie del árbol en que ellos viven y allí se les realizan los ritos, que incluyen las invocaciones y depósitos de las ofrendas. Aunque están en medio del bosque, esos árboles, en ocasiones, conservan las evidencias de lugares de culto por los restos de alimentos o de las velas que se colocan entre

las raíces o en su base. Por último, cabe mencionar las porterías, las encrucijadas o “cuatro caminos”, el *buá-la-famí* y las corrientes de agua como lugares en los que se realizan actos mágico-religiosos.

## **B. Aspectos del ritual voduísta**

### **1. *Manger-loa* (manyé-luá)**

Acabamos de mencionar uno de los aspectos más importantes de la práctica voduísta: el de la realización de las ceremonias conocidas como *manger-loa* (*manyé-luá*). Se trata de los eventos rituales de nutrición de los santos en los que se sacrifican animales y se depositan otros alimentos y bebidas en días y períodos del año determinados por el calendario voduísta. Estas comidas sagradas son ofrecidas por los miembros de una cofradía o por las personas de las cuales los espíritus se han posesionado, habiéndolas convertido así en sus caballos. Son éstos los organizadores de estas fiestas a las que por lo general, los luases invocados se presentan mediante actos de posesión ritual pública. El marco de estas festividades es propicio para que a ellas acuda una cantidad enorme de personas vinculadas con la religión, atraídas sobre todo por la espectacularidad de algunas de las actuaciones que tienen lugar a rostro descubierto o movidas por el sano interés de divertirse.

Los miembros de una cofradía mantienen una estrecha relación con los luases, la cual se prolonga en el transcurso del año. Entre el creyente y las fuerzas sobrenaturales se teje un mundo en que resulta imposible separar uno de las otras, en el momento de abstraer sus elementos constitutivos. Esta sólida trabazón está dada por el enorme valor

práctico que para el voduísta tiene su religión. En efecto, para él, según ha señalado Rémy Bastien acertadamente

[...] desde la época prenatal hasta su vida más allá de la muerte, los dioses y los espíritus rigen su destino. Tiene un concepto propio del alma y de sus poderes; los dioses lo protegen en su infancia; curan sus enfermedades; los ayudan en el cultivo de la milpa; les deben en cambio obediencia y ofrendas de las cuales la muerte no lo desliga, [ya que] sus descendientes heredan sus obligaciones. Así el vodú une generaciones, une los que han muerto a los que viven y a los por nacer. (1952: 147-164)

Las ofrendas, como hemos mencionado, son depositadas en ocasiones en los lugares del monte donde habita la divinidad. Pero lo más frecuente es que se coloquen en un altar rústicamente improvisado debajo de la enramada o en una mesa levantada o simplemente puesta en un rincón de una habitación de la casa de vivienda. En todos los casos, este acto se rodea de toda una atmósfera cuyos componentes esenciales son las invocaciones, cantos y toques, así como danzas rituales mediante las cuales se expresan los luases o misterios, una vez que se adueñan de la cabeza de sus servidores. Nadie que no sea un iniciado puede colocar en el altar ningún obsequio, sino que esta es función exclusiva de los sacerdotes y de sus asistentes o, a lo sumo, de un hijo de un santo (*piti-fei*) autorizado para hacerlo.

Hay practicantes que dividen los loas en espíritus que comen, es decir, reciben el *manyé* encima de la mesa, como el Luá Blanche, *manyé-lesans* y el *punié*; y el resto, que lo hacen en el suelo, sea el de la enramada o el del bosque. Existe un *manyé lesans* cuyos participantes comen también en la tierra, debajo de la mesa; imaginamos que se

trata de la comida dedicada a los ángeles, que se realiza simultáneamente a la dedicada a los santos blancos. Por último, debemos mencionar a las divinidades que reciben los obsequios en el agua y a los terribles, los *diables*, que lo hacen debajo de la tierra o al pie de determinados árboles.

Los obsequios se les ofrecen a los luases porque han cumplido bien con uno, trayendo mejoras físicas o espirituales, o para obtener ciertos frutos de su acción futura, o simplemente en pago de un compromiso contraído con uno o varios de estos seres protectores. Quizás sea esta última motivación la que está en la base del significado de ciertas expresiones del culto como “ceremonias de cumplimiento”, dichas por algunos informantes al referirse a las que sirven para materializar tales agasajos. A continuación veremos cómo una mambó se refiere al asunto:

Yo practico la obra. Usted padece un dolor y me dice: “Quiero que me mande una hoja, una raíz”, y le cojo la dirección al santo, le doy esa hoja: “Para fulano de tal que tiene un dolor”. Si esa hoja lo cura a usted, yo respondo hacerle al santo un obsequio: un dulce, un refresco, pollo; y le hago un arroz, su dulce. Ése es el obsequio que se le hace. Es igual [en vodú] como la promesa que se le hace [en otra religión] a la virgen: “Si mi hijo se pone bueno de esa enfermedad, yo lo voy a vestir de promesa un mes o dos o lo voy a llevar a El Cobre...”. Es igual.

Como una manera de remarcar la procedencia haitiana de las divinidades que en ellos se honran, en los manyé se les presentan estas comidas típicas de la cocina de Haití, como el arroz hecho a base de maíz molido o maíz de cabecilla, etc.; también dulces de fabricación casera con idéntico sello, como el *bombón*, y bebidas aromatizadas, como

el *liqué* y el *tifei*, típicas del rito voduísta. Todas estas expresiones de la cura material de ese hermano país caribeño están presentes en las prácticas mágico-religiosas que venimos bosquejando y se han conservado, en ocasiones, en un apreciable grado de pureza, como parte de las tradiciones celosamente atesoradas por los viejos inmigrantes y sus descendientes en su intento de preservar su identidad. En el caso que nos ocupa, ello se ha logrado debido a que el vodú ha permanecido vivo, a pesar de todo lo que se hizo en el pasado por erradicarlo.

## 2. Sacrificios rituales

Lo fundamental de las ofrendas, en casi todas las ceremonias de cumplimiento, es el o los animales que se le sacrifican a los luases y, de esas víctimas, algunas de sus partes. Los animales deben ser del color que la divinidad prefiere o exige y, para algunos informantes, en el color de su pelambre o plumaje radica su fortaleza. El sacrificio requiere de una preparación ritual previa que comprende la presentación de la ofrenda al fundamento del luá que se encuentra en el altar, invocaciones y oraciones dirigidas a éste y toques, como es natural; también, danzas con o sin el cuerpo de la ofrenda encima del ejecutante.

Los animales sacrificados nunca pueden haberse adquirido mediante el hurto o el robo; tienen que haber sido comprados o donados en dádiva desinteresada por los pitífei o personas devotas o no, que adquirieron por algún motivo un compromiso con el santo. Hildo, un campesino de la comunidad de La Caridad, nos contó que en un bembé —voz con que los habitantes cubanos de la zona identifican a las fiestas haitianas— fue rechazado por un santo un “gran chivo porque presumiblemente había sido obtenido fraudulentamente”. En un solo día pueden matarse

varias decenas de chivos, cerdos, aves de corral, etc., lo cual exige una economía muy bien sustentada por parte de los miembros de una cofradía. Con independencia de que éstos trabajan para las ceremonias de cumplimiento durante todo el año, sustentan esta prodigalidad en los donativos aludidos y en apoyo de otros oficiantes con los cuales mantienen lo que ellos llaman una “hermandad de santos”.

Según el informante Mario Puente, de ese mismo cuartón, es posible contar con tantos animales porque a los sacerdotes, a los que él denomina “los padrinos”, los ayudan. Además, manifiesta que, en el caso concreto de la zona donde vive, existe un particular acuerdo entre dos oficiantes que alternan anualmente sus fiestas: “un año la hace uno; al siguiente, el otro. El año que uno no la hace, tiene la obligación de asistir con toda su familia y ‘ahijados’ a la fiesta del otro”. Esto explica, en parte, la sustentación material de empresas de tanta envergadura económica como el ciclo de estas fiestas, pero es necesario en otro lugar referirnos a este aspecto con mayor detenimiento. Volvamos, por el momento, al asunto de que trata este epígrafe.

Hay quien se atreve a afirmar que fue testigo del sacrificio de animales —como chivos o aves— mediante el empleo exclusivo de oraciones. Hildo, a quien ya hemos mencionado, afirmó haber visto caer al suelo, fulminadas, unas aves mediante este procedimiento. A un hungán de mucha fama, en una de las comunidades estudiadas, se le atribuye el hecho de que “los chivos morían sin echar sangre”. Sus hijos exclaman ahora, apartándose bastante de su octogenario padre, y no sin cierto dejo de orgullo: “Eso era cuando papá era papá”.

### 3. Partes ofrendables de los animales

La totalidad del cuerpo del animal pertenece a la divinidad que se obsequia. El cuerpo de la víctima es un medio material que sirve al practicante para ponerse en contacto directo con el luá; le sirve, hasta cierto punto, para consustanciarse con éste. De ahí que los animales que se le destinan deban cumplir estrictas normas de las que hablaremos más adelante. En el caso de los animales astados —como el chivo— se les coloca una vela encendida en uno de los tarros o en los dos y se les da de comer parte de los alimentos que descansan en la mesa o en algún lugar del altar. El acto de nutrición antes del sacrificio incluye también el ofrecimiento a la víctima del tipo de bebida preferida por la divinidad.

Sólo algunas partes del animal constituyen, en propiedad, las ofrendables por excelencia. La mayoría de nuestros informantes coincidió en señalar que la sangre del animal constituye el principal elemento de la ofrenda. Pudiese entonces encontrarse cierta contradicción en lo que se nos afirmó referente al sacrificio incruento, anteriormente aludido. Se establecen claras diferencias entre los luases en el modo de apropiarse de ese líquido vital. Eso está en dependencia, incluso, del lugar donde tiene su habitación el luá.

Hay divinidades a las que se les deposita la sangre del animal en una cazuela, jigüera, o en un plato. Este recipiente se le coloca en un lugar específico: en él es donde ellos la ingieren cuando se sienten débiles y proceden a “fortalecerse”. Ese lugar puede encontrarse al pie de un árbol situado en el monte o en otro más cercano donde se le inició o se le entrega habitualmente su alimento. Hay otros que prefieren tomarla directamente en la herida del animal, “en el momento mismo de la derramazón”. Entre estos últimos se encuentran los miembros de la familia

de los Ogún y los Ibó. Repárese el hecho de que, en ambos casos, la sangre tiene como función el fortalecimiento o revitalización de espíritus o luases.

Además de la sangre, otras partes ofrendables del animal son la cabeza, las cuatro patas, el rabo, las tripas y los genitales. El resto del cuerpo de la bestia puede ser enterrado —es el caso de algunos *diables*— o cocinado para posteriormente ser ingerido por todos los participantes en la fiesta. La elección de esas partes está muy relacionada con la clase de divinidad de que se trate. Hay informantes que han añadido a las mencionadas, las siguientes: un pedacito de hocico o de las orejas del animal. En este último caso se encuentra un *luá mondongue*, recientemente descubierto por nosotros en uno de los asentamientos bajo estudio y cuyas partes ofrendables coinciden con las descritas por los autores clásicos sobre el tema. (Cfr. Courlander, 1985: 17; Métraux, 1958: 104, 151)

Debe observarse que a algunos luases o santos muy fuertes —o sea de la familia de los petró— se les sacrifican chivos y cerdos “enteros” y viejos, denominados verracos, de los cuales se les ofrendan, además de algunas de las partes mencionadas, especialmente los genitales. La fuerza excepcional de tales luases, se incrementan con el poder que les otorgan esos animales en pleno dominio de sus dotes naturales. El que estos animales se prefieran viejos, se corresponde con el grado de ascentralidad o poder decomunal de algunos luases a los que se les consagran. Se trata, por lo general, de aquellos que pertenecen al panteón africano y que los haitianos mencionan como *guiné*.

Hemos dejados para el final de esta sección uno de los aspectos más difíciles de analizar: los modos de realización del sacrificio ritual. Hay luases que sacrifican al animal, cabalgándolo, al cual degüellan en una especie de danza ejecutada a horcajadas sobre la víctima. En ocasiones, el acto anterior está precedido por una especie de juego entre el ejecutante y el objeto del sacrificio: entre ambos

se establece una lucha descomunal cuando se trata de las enormes y salvajes bestias que suelen presentarse; ruedan por la tierra, se embisten, hasta que por lo general el luá sale victorioso, esto es, llega a dominar al animal. Algunos luases, por el contrario, matan de un solo tajo preciso y medido, diríase que milimétricamente, empleando por lo regular el machete. Otros establecen un “diálogo” con el tambor principal de la orquesta antes de entregarse de lleno a este acto de carácter dramático.

Las posiciones, por ejemplo, las asumidas al danzar con la ofrenda viva encima o puesto a horcajadas sobre ella, los toques, el tajo, los objetos rituales con que se mata —cuchillo o machete—, en fin, el conjunto de todos estos elementos puestos en escena en medio de una atmósfera de ritmo *in crescendo* a veces con una celeridad que impide a los ojos percatarse de los detalles más imprevistos, conceden al sacrificio uno de los lugares más prominentes del culto vodú, en cualquiera de sus ricas expresiones o variantes.

#### **4. Ceremonia de fortalecimiento**

En general, en el fondo de las ceremonias que se ofrecen a los luases subyace el objetivo de fortalecer los lazos que unen al caballo o practicante con su santo. Es por eso que invariablemente, en casi todas se realizan sacrificios cruentos y son presentadas variedades de ofrendas. En su mayoría está presente el derramamiento de sangre y éste parece ser el factor que más poder proporciona. En particular, según algunos de nuestros informantes, la tradición traída de Haití ha consagrado “grades fechas” para realizar ceremonias especiales de fortalecimiento. Entre éstas señalan el 4 y el 25 de diciembre como las más apropiadas para realizar a todos los luases fiestas características en

que se les sacrifican animales, se toca y se consumen bebidas especialmente confeccionadas para la ocasión.

Mas, el término ceremonia de fortalecimiento parece más bien estar relacionado con su fundamento que con el santo mismo. Este tipo de evento puede realizarse fuera del calendario litúrgico voduista, es decir, de las fechas especialmente fijadas al año para honrar a las divinidades. Consiste en el derramamiento de la sangre de los animales que se sacrifican para la ocasión —pollo, paloma, chivo y ovejo— sobre la *prenda* o prendas que se presentan a los luases: digamos, un hierro si se trata de Ogún, o una piedra, etc. Encima de ellas se vierte, además, ron y alrededor del lugar donde están depositadas se esparce el humo de un tabaco que se enciende con ese propósito particular. Veamos a continuación cómo relaciona una mambó los objetivos de este evento ritual:

La prenda... hay un santo que usa un hierro y ese hierro hay que fortalecerlo porque, cuando llegue ese santo, él coge el hierro con la mano y con ese hierro puede vencer a cualquier enemigo. Y hay quien usa una piedra y esa piedra hay que fortalecerla para que cuando llegue ese santo él coja la piedra y pueda vencer a cualquier enemigo. Por eso se fortalece.

## **5. Ceremonia de levantamiento de santos**

Cuando un sacerdote voduista o dueño de misterios, por cualquier circunstancia, se ve obligado a cambiar de domicilio, consulta con sus santos y si éstos aprueban el cambio, tiene que realizar una ceremonia de levantamiento de dichos seres sobrenaturales. Una oficiante conocida vivió largo tiempo en una localidad distante varios kilómetros de donde tenía asentados sus santos a causa de que éstos

nunca habían aceptado su traslado. La sacerdotisa recurrió a un expediente muy astuto para resolver la contradicción: les ofreció la posibilidad de trasladarse a un lugar donde pudiesen convivir juntos. La proposición fue aceptada.

Para materializar lo acordado, la mambó les preparó una fiesta o comida. Como es de rigor en todo tipo de manyé-luá, fueron ejecutados toques, cantos y danzas con que ordinariamente se les convoca para recibir sus ofrendas. Hasta aquí todo parecía indicar que el culto transcurriría por los cauces acostumbrados, pero, precisamente en el manyé y en el orden ritual fueron introducidas importantes modificaciones.

En efecto, en la comida se colocaron cosas que no eran del agrado de sus divinidades: los alimentos fueron cocinados con grasa animal en vez de emplearse grasa vegetal; no se pusieron cubiertos en la mesa de algunos santos acostumbrados a usarlos; fue incluida bebida alcohólica para otro que la rechazaba y se llegó al extremo de colocar un animal ajeno al vodú: una jicotea. Estas evidentes señales estaban dirigidas a que los luases supieran que dentro de un tiempo prudencial se produciría la mudanza ya convenida. A partir de ese momento, ellos estaban en la inteligencia de que no recibirían allí ninguna comida de santo más de las acostumbradas.

## **6. Orden de las ceremonias**

Debido a que provenían de regiones diversas de Haití, nuestros informantes han proporcionado varios órdenes de realización del ritual voduísta. Según el divinó Tino, para hacer una comida de santos, el orden que debe seguirse es el siguiente:

1. Punié o comida de muertos,

2. manyé-lesans o comida de los ángeles,
3. manyé-Masá o comida de los Jimaguas y
4. la “comida grande”, de los santos completos, en la que se le rinde culto a Legbá, luego a Calfú, Ogún y a los guedé, etc.

Miembros de la comunidad donde residía este oficiante ya fallecido y que convivían con él, por separado, nos ofrecieron un orden algo distinto. Según ellos, el cumplimiento empieza con el manyé-lesans que se hace un domingo; ésta es la comida a los ángeles en la que se ofrenda café, huevos fritos, café con leche, etc. Por la tarde se produce la reunión alrededor de la mesa, donde se reza y se reparte la comida entre los asistentes. Le siguen la ceremonia al Luá Blanche, los Masá y por último el manyé-luá o comida del santo.

Según la mambó Elena, la primera ceremonia que se realiza es la de los Masá o mellizos, luego la del Luá Blanche y después la de Legbá. Con ésta termina el ciclo de los luases radá y se da paso a los de la familia petró, en los que se encuentra Criminel, Ibó, Gran Buá, Zaú Pembá y otros más. Estos son incluidos en una sola ceremonia o “gran matanza”, aunque pueden ser honrados por separado.

En cuanto a los días de la semana, existe aún mayor discrepancia. En lo que todos coinciden es en que el domingo nunca se emplea para hacer ningún culto voduista; porque es el día consagrado por excelencia a las actividades católicas, como misas, etc. Los santos del monte, del río y de caminos que son los luases no comulgan con esas formas de culto católicas. El lunes puede realizarse la ceremonia a los muertos o a Legbá, el martes a Ibó, el miércoles a los Masá, el jueves al Luá Blanche —aunque también puede hacerse ese día a Ibó—. Hay quien afirma que el sábado es el Día de la Virgen y debe dejarse pasar por alto, igual que se hace con el domingo.

## **7. Consultas a los luases para la preparación de las fiestas**

Debemos tomar muy en cuenta que, cada vez más, el vodú tiende en nuestro medio a encapsularse en células familiares, perdiendo incluso las líneas principales que lo definían como religión popular nacional en Haití. De ahí que, en el desarrollo del culto, encontremos una gama muy grande de variantes. Por lo general, los haitianos y sus descendientes tratan de acomodarse a lo que ellos denominan la “tradición de Haití”, pero cuando la llevan a la práctica aquélla sufre muchas modificaciones. Éstas, en ocasiones, están dadas por las direcciones personales que les imprime un determinado oficiante.

Ha sido frecuente que en el período de preparación de las ceremonias anuales o bienales, el jefe de la cofradía proceda a invocar al luá principal especializado en la organización de los cultos. El santo solicitado para la consulta era “el dueño de todo esto”, expresión con la cual parece indicarse que se trata del dueño de la cabeza del hungán. Ese santo proporciona todos los detalles que deben arreglarse para que las ceremonias tengan el éxito deseado; entre aquéllos se incluyen los animales que van a sacrificarse, lugares en que deberían ser muertos y cambios que deben realizarse para despistar a los enemigos que quisiesen dañar el culto.

## **8. El corte del vévé**

En toda ceremonia, al luá se le invoca empleando diversidad de medios, entre los que se destacan el dibujo simbólico que lo identifica y representa. Según Métraux (1958: 329), éste contiene sus atributos y se traza en el suelo con hari-

na de maíz, ceniza, borra de café o polvo de ladrillo. El dibujo sagrado denominado *vévé*,<sup>4</sup> según Courlander (1985: 20) se realiza sólo alrededor del potó-mitán y con harina. En Cuba, estas pinturas no poseen la riqueza plástica que tiene en el vecino país caribeño y se emplean para trazarlas otros ingredientes, como harina de castilla y ajonjolí; además, se “corta” en otros lugares, como al pie de los árboles donde se ofrecen los manyé a algunos luases. Empleando estos ingredientes, más cenizas de fogón (*farín guinée*) se atraen a todos los luases, lo mismo a los buenos que a los malos. Esas sustancias se van superponiendo una sobre otra, hasta completar los rasgos fundamentales del dibujo, aunque las líneas en determinadas ocasiones suelen hacerse empleando sólo uno de estos ingredientes. Vemos cómo se procedió a realizar dicho dibujo en la ceremonia del *arbre reposoir* (*arbe reposuá*) en una de las comunidades: se hizo un círculo alrededor del hueco donde se enterraría al palo; se repitió esta operación con ceniza, harina de maíz y ajonjolí, dentro de él se trazó una cruz y luego cada miembro de la familia derramó al pie tres sorbos de agua.

## 9. Rito de la calabaza y el huevo

En la primera de las ceremonias de un ciclo deben emplearse los trazos del *vévé* con que se invocan a los santos buenos y malos. Se trata de un acto envuelto en cierto

<sup>4</sup> Como en los cultos cubanos de origen bantú practicados en Cuba, el *vévé* puede emplearse además para realizar trabajos de hechicería. Tal vez este uso no está muy generalizado. Al menos no hemos podido comprobar su extensión en las zonas estudiadas. Como con la firma del palero se “llama al santo de la cazuela” y el santo viene a ella, creemos que ésta es también la función principal del *vévé*: hacer que el luá o espíritu acuda al llamado mediante el trazado de su representación simbólica. (Vid. Leovigildo López, 1961 y Barnet, 1983: 219, *passim*)

misterio, debido a su fortaleza. En él se presentan un gallo y una gallina sin plumas, pero lo fundamental es el empleo de una calabaza encima de la cual es colocado un huevo de gallina. Entonces se procede a abrir la calabaza y a picar el huevo en dos mitades idénticas mediante un certero machetazo.

## **10. El baño de los animales**

En Cuba no se siguen estrictamente los pasos pautados en determinados ritos que tienen lugar en Haití como la presentación de las ofrendas ante los cuatro puntos cardinales, aunque sí se arrojan porciones de ellas en distintos puntos del monte. Esta última operación se hace para que en él coman “todos los santos y espíritus”. Es evidente que sin hacerlo conscientemente hay actos que tienen en su base una cosmogonía común. El rito que vamos ahora a describir y el del epígrafe siguiente evidencian ese idéntico sustrato.

Los animales que se sacrifican en las ceremonias son sometidos a un proceso de purificación que tiene lugar un día antes o el mismo día en que se realiza la matanza. Éste es un requisito sin el cual no se puede presentar la ofrenda a la deidad. En esto creemos ver cumplidos dos objetivos: el inherente a todo acto de lustración y el de consustanciación del creyente con los dioses, al que hicimos alusión más arriba. Es por eso que este evento tiene como característica esencial la participación colectiva de todos los miembros de la familia del hungán, de la cofradía y aun de las demás personas relacionadas, de algún modo, con la religión o con el o los luases objeto de culto. Deben estar presentes hasta aquellas personas vinculadas a éstos por una promesa o por la entrega de algún obsequio que se hace en recompensa de un beneficio que ellos le trajeron, material o moralmente hablando.

No obstante, el énfasis especial está puesto en la participación de los miembros de la familia, que van desde el niño de menor edad hasta el anciano más viejo. Esto se percibe claramente en el hecho de que los muchachos son enviados a desatar, traer y sujetar a las víctimas, como un modo de vincularlos más a ese mundo al cual no son ajenos.

Los animales permanecen amarrados en los numerosos postes que sostienen la enramada. El sacerdote se sitúa acucillado, delante del potó-mitán, a través del cual se supone que los luases miran las operaciones que se realizan en su favor. Al pie de este poste central, se coloca la palangana con el líquido lustral y, al frente, la batería u orquesta radá. El contenido del recipiente es una mezcla de agua, perfume y varios tipos de hierbas, entre las que sobresale la albahaca. Una persona del coro situada alrededor de la orquesta, entona una plegaria cuyo comienzo dice así:

*Marí Magdaléne*  
*medisé*  
*etc.*

El hungán, a continuación, canta otra plegaria ya muy conocida en la cofradía:

*La cuiére*  
*etc.,*

a la que sigue un cambio en el toque de los tambores: el ritmo se hace más rápido, anuncia que las operaciones deben realizarse con mayor celeridad. Y, en efecto, la letra del siguiente canto es bien conminatoria:

*¡Bené, beñé!*  
*etc.*

Esto es, se solicita que se proceda al acto de lustración propiamente dicho. Se incrementa la intensidad del toque. Entonces son traídas las aves negras destinadas, pensamos que a Legbá, y todos los miembros de la cofradía las van lavando una a una con el líquido de la palangana. Luego son bañados los animales de cuatro patas; siempre se trae uno a la vez y, a cada uno, todos los participantes le pasan las manos por las plumas o la pelambre. Se logra una atmósfera de alegría. Luego de lavados, se les seca con una toalla o paño limpio y, en el caso de los cuadrúpedos, se procede a peinarles la pelambre con un peine también pulcro.

Como ya dijimos, este rito puede cambiar de fecha con respecto al acto de sacrificio y hacerse lo mismo de día que de noche.

No siempre se siguen moldes rígidos, aunque sí se realizan siempre las operaciones que acabamos de describir. Un baño de animales fue dirigido por un hijo de un sacerdote. Aquél realizó aspersiones de aguardiente con la boca en cuatro direcciones, luego dio de beber a un animal que ya había pasado por el rito y lo cabalgó, lo derribó sobre el suelo y allí trozó la lengua al cuadrúpedo con sus propios dientes. Le ataron al oficiante pañuelos rojos en el brazo y en el pecho: señal de que el luá Criminel, al que se había destinado la víctima, se había presentado al rito, aún sin haber sido invocado.

Por último, debemos aclarar un punto: no existe relación entre los animales que traen sucesivamente para ser bañados y el orden en que son sacrificados. Tampoco, que sepamos, se sigue en ello ningún plan jerárquico, es decir, no son lustrados en correspondencia con la relevancia que los vodúistas le atribuyan a los luases a los que son destinados.

## 11. Rito del amarre de los cuatro caminos

Después del baño de los animales, se procede a “asegurar” el poste central o potó-mitán y, con él, a envolver todos los eventos que se realizarán a su alrededor mediante un “misterio” o acto mágico conocido como el “amarre de los cuatro caminos” o, también, como el “misterio del vaso”. La mambó dirige la realización del rito: coloca un jibe en el suelo, al lado del poste central, y lo recubre con un paño blanco. Encima de su centro coloca un vaso de cristal vacío y, a continuación, un recipiente metálico con agua, una botella con ajonjolí macerado y latas con ceniza y harina comúnmente empleadas para cortar los *vévés*. Entonces se llama a todos los miembros de la familia y la cofradía para que, por turno, repitan individualmente las siguientes operaciones que ella hizo: primeramente echó en el vaso un poquito de agua, luego tres porciones de ceniza y otras tantas de harina. Cuando todos los hijos del altar lo hicieron, levantó el vaso sin derramar su contenido, lo tapó con un paño y lo fue envolviendo con él tratando de que el “vestido” quedase lo más ceñido posible al recipiente y pidió un cordel que resultó ser un fleco de una penca de un cocotero y con éste lo amarró. Entonces cruzó las puntas del paño en forma de un tejido, trajeron una soguita y ella colocó boca abajo el recipiente sin que tampoco se derramase nada de su contenido. Alguien amarró el extremo del paño que da al fondo del vaso, y con el mismo cordel, amarró el otro extremo, en la misma posición invertida y, finalmente, ataron dicho recipiente al travesaño de la enramada, justamente en el lugar más próximo al poste central. En ese lugar y posición exactos, el vaso permaneció mientras duraron los demás ritos y ceremonias que se realizaron en ese período. Un informante muy lúcido, nos manifestó que así “todo quedaba asegurado ante cualquier

contingencia enemiga: como el potó-mitán, por abajo y por arriba”.

## 12. Mecanismos adivinatorios

En un manyé-luá pueden producirse perturbaciones de diversa índole que obstaculicen el curso deseado de las cosas. Entonces podrán ponerse en acción algunos de los mecanismos adivinatorios propios del vodú. En una de las ceremonias a las que asistimos en 1982, el hungán se dirigió al público en voz alta y con la manera típica de hablar del haitiano hizo una llamada de atención de las que nos llegó la expresión: “no es lo mismo cubano que haitiano”. Se notaba una tensión creciente entre los oficiantes y un joven, vestido con los atributos de Ogún, se desplazó del peristilo al hunfó en varias ocasiones. En él quería manifestarse otro luá pero algo impedía la posesión. Existía un problema que interrumpía el curso de la ceremonia.

La mambó, el joven aludido y dos personas más abandonaron el escenario en dirección al bosque mientras hacían sonar estridentemente los silbatos. Cuando regresaron, la sacerdotisa irrumpió en el escenario montada por una divinidad y emitió como hipidos, muy parecidos a los que emiten las personas en trance practicantes del espiritismo de cordón. El hungán permanecía sentado en un taburetico muy pequeño, próximo al potó-mitán. Ella se sentó y se colocó encima de las piernas un jibe de yarey tejido en el que había un juego de barajas; de inmediato, tiró las cuerdas ante la vista del público, con lo cual intentaba adivinar la causa de la perturbación y, finalmente, al lograr su objetivo, hizo comprender al sujeto del público causante de la interrupción que no debía persistir en sus propósitos.

El hungán nos explicó que la fuente del conflicto la constituía una santera cubana que pocos días antes había dado un bembé cerca de allí; contra su costumbre, había asistido esa noche a la ceremonia y estaba usando sus poderes para interrumpirla. Los oficiantes voduistas se dieron cuenta del problema y apelaron a los mencionados mecanismos para ponerla en evidencia ante el público y neutralizarla. Cuando lo lograron, la fiesta transcurrió normalmente.

Las cartas también pueden emplearse para determinar si una comida ha quedado bien o mal. Son los propios santos los que se reúnen, en una especie de conferencia, para adivinarlo. Si quedó mal, la ceremonia tiene que repetirse y, en este caso, puede hacer de oficiante principal la misma persona u otra de mayor experiencia.

Además de las cartas pueden emplearse hojas de naranja, caracoles o piedras y aun el fuego para adivinar. Parece haber determinada predilección de la familia de luases por unos y otros mecanismos adivinatorios: así Ogún y Obbá Lomí son expertos en el uso de las cartas o las hojas de plantas, y Lacruá trabaja con el fuego.

### **13. Ritos de iniciación y bautizo**

Cuando un luá se posesiona de una persona puede emitir señales que evidencian su deseo de que ella se convierta en su caballo. Procede entonces a identificarse a la divinidad por su carácter y comportamiento, para luego “fijarlo” en la cabeza de la persona elegida a fin de que, cuando la divinidad “llegue”, lo haga con firmeza. Este último acto de fijación y acoplamiento entre el luá y el instrumento a través del cual él hará acto de presencia entre los seres humanos es el que garantiza la continuidad —por cierto, no ilimitada, en todos los casos— de la relación que a partir de entonces queda establecida entre uno y otro.

En el rito de la iniciación, que es más bien sencillo, deben participar oficiantes del vodú de experiencia para evitar cualquier tipo de problemas. Es conducido por un hungán y una mambó, quienes interpretan los signos manifestados por el luá y los dan por ciertos. No pueden tomar parte en el acto nada más que ellos y el candidato a iniciarse; de hacerlo otras personas iniciadas, sus luases podrían posesionarse de éste. En ocasiones se admiten como observadores sólo a gentes no iniciadas que no provoquen interferencias, como la anteriormente referida.

Los oficiantes sientan al que se va a iniciar en una mesa y le ordenan vestirse con la ropa ritual del luá; preparan una palangana blanca, que tiene que ser nueva, y la colocan delante: su contenido está compuesto por agua, perfume, albahaca y azúcar. Según los informantes, el azúcar “dulcifica” al santo y la albahaca sirve para “abracar”, esto es, darle firmeza a la unión. El hungán hace sonar la campana ritual y la mambó un sonajero hecho con una güira para dar inicio al acto; a continuación, ambos proceden a emplear otros recursos para invocar a la divinidad, como las plegarias y rezos correspondientes. El trance evidenciado en el candidato no se hace esperar y el luá acude así al llamado.

Se traen las prendas distintivas de la divinidad —pueden ser una güira, un pañuelo, un pito o una campanita— y se las presentan, conjuntamente con los animales y la bebida. Los oficiantes conversan con el luá y le muestran sus símbolos sagrados; el santo manifestará qué tiene que hacerse para solicitar sus servicios cuando los necesiten. El iniciado podrá comenzar a aprender allí mismo qué utilizará para llamarlo y qué hacer a su llegada. Es natural que el luá acepte las cosas que se le han presentado y tal vez solicite un frasco de perfume, una cadena, una anillo, un collar, una sortija o cualquier otro objeto que el iniciado portará como prenda suya, es decir, del luá.

Después que éste “llega”, se procede a realizar el bautizo: primero, para apaciguarlo, se emplea una jarra con agua azucarada, con lo cual se le está indicando que su conducta futura deberá ser siempre buena. Entonces se le lava la cabeza al iniciado con el líquido de la palangana y, acto seguido, mojado, se le colocan los atributos o las prendas, símbolos que identifican y representan al luá. Si a éste le gusta su caballo, muestra de inmediato su conformidad; si, por el contrario, no está de acuerdo con él, responde: “Bueno, vine de pasada, vendré después” y ello significa que hay que repetir la ceremonia. Ocurre entonces que este luá puede sugerir, antes de retirarse, el santo que quiere pasar por el iniciado, al cual se le cambian los atributos por los del luá sugerido.

Si al fin se produce la aceptación, el recién iniciado tiene que someterse a un retiro, en un sitio destinado al descanso; éste debe ser tranquilo y donde reine el silencio. Allí procurará no establecer relaciones con nadie, ni aun con sus familiares. La duración del encierro es relativa; si se realiza donde el santo está acostumbrado a “trabajar”—es decir, donde da consultas, indica remedios o curas—, entonces la reclusión podrá durar tres días. A partir de entonces el santo puede ser llamado al trabajo.

Si un luá ha sido iniciado para laborar, los sacerdotes le hacen saber que la mesa donde fue bautizado es el lugar que se le ha destinado para que trabaje, pero al mismo tiempo le indican el lugar donde morará. Así es como se marca el árbol donde concluirá el rito de la iniciación: al pie del tronco se lleva un recipiente con agua y se derraman varias porciones de ella mientras se reza. Con todas estas operaciones se le hará comprender claramente al santo la diferencia existente entre su sitio de labor y su morada o arbe-reposuá, sitios con los que él se relacionará habitualmente. El resto del agua de la palangana con la que se hizo el acto de purificación y que sirvió para el

bautizo se deja debajo de la misma mesa donde se produjo la iniciación, hasta que ella se consuma, es decir, se volatilice.

En el capítulo dedicado a los luases veremos que un santo puede cabalgar sobre una persona sin haber sido llamado, lo puede hacer hasta en un niño. Mas, en ese caso no se manifestará tal cual es ni hablará hasta que no se fundamente. La mambó Elena nos refirió que este fenómeno le sucedió a ella a los nueve años y sus padres se oponían a realizar la iniciación. En ese caso, el luá estaba como mudo. Después de iniciada, la señora tuvo que esperar a estar fuerte, dura, preparada para atender o estar en condiciones para “recibir” el espíritu y “entonces fue que éste habló y así pasé [nos refiere ella] a ser mambó”. Como es natural, el dominio de estos seres y del culto voduísta en su conjunto no se puede obtener si no es mediante un largo proceso de preparación y entrenamiento, en el que se comprende la instrucción y asesoría por experimentados oficiantes de esta religión. Éstos transmitirán no sólo conocimientos al iniciado, sino también habilidades y mañas que desarrollarán sus capacidades para hacer que se posesionen de él los luases y que lleguen a comunicarse verbalmente, lo cual hacen invariablemente en la lengua créole.

El bautizo o “lavado de cabeza” constituye el punto culminante de la iniciación. En este hecho existen detalles del culto voduísta en Cuba muy diferentes a los de República Dominicana. Aquí se emplean una jarra con agua azucarada, la palangana cuyo contenido es un líquido mezclado y una vela; como hemos dicho más arriba, con ese líquido lustral se frota la frente del iniciado y se le derrama en sus manos, al mismo tiempo que se reza. Después de realizadas estas últimas operaciones, se procede a partir un huevo cuyo contenido es derramado en su cabeza, con lo cual “el santo” queda bautizado.

Veamos cómo se realiza esto actualmente en República Dominicana:

Una parte importante del bautizo lo constituye la rotura de un huevo sobre la cabeza del iniciado, frotándose su contenido sobre su cabeza que luego se sumergirá en una tina y se le echará abundante refresco rojo y agua con muchas hierbas diferentes. A continuación se coloca una paloma blanca encima de la cabeza, que luego se deja ir libremente. Terminado el ceremonial del bautizo, entra el nuevo “caballo de misterios” en el primer trance, es un estado de suspensión sensorial o letargo en el cual los “seres” se manifiestan a través de éste.

Se habla de “subir”, pues se entiende que los seres suben de la tierra hacia el cerebro del médium en donde se alojan.

A partir de ese momento se convierte en un “caballo de misterios”, que estará en la obligación de servir para siempre a los “seres” sin poder arrepentirse de este compromiso. (Lizardo, 1982)

Hay santos que constituyen parte de una herencia familiar, por ejemplo, se transmiten de padres a hijos o de otros familiares a parientes muy cercanos. Según algunos de nuestros informantes, éstos son los únicos luases que no sufren todo el proceso iniciático que acabamos de bosquejar, sino sólo una parte de él. En efecto, cuando ellos “llegan”, en vez de utilizar el huevo, se emplea agua azucarada para amansarlos, nunca ron porque los enfurecerá o pondrá más inquietos. Si generan algún tipo de violencia, se conversa con ellos para persuadirlos de que su actitud bruta es incorrecta; se les invita a que hablen o pidan lo que deseen, tratando de averiguar la causa de su actitud,

que muchas veces se debe a que no se les ha realizado determinado “cumplimiento”. El espíritu, generalmente, le responde al sacerdote dándole a conocer su índole y su deseo o intención de alojarse en la cabeza del familiar en el cual hizo acto de posesión.

Antes de concluir, someteremos a análisis dos consideraciones. La primera se refiere al fondo filosófico de la actitud de aquellos que deciden iniciarse en religión; creemos que en el proceso y en los fines existe la misma actitud que en los hombres del mundo antiguo en el que existió una

forma de iniciación que pudiéramos llamar esotérica, pues estaba ligada a un pequeño grupo. Así, las religiones de misterio (Eleusis, culto de Atis, o de Mitra, etc.) iniciaban a sus neófitos con el bautizo, la presentación de los símbolos sagrados de la divinidad y, frecuentemente, con una comida sacramental que se consideraba como puerta de entrada a la inmortalidad. (Pike, 1960: 213)

En el vodú y en esta religión antigua hay evidentes puntos de coincidencia, como podrá apreciarse, comparando el contenido de la cita anterior con lo que acabamos de describir más arriba. No creo que en nuestros practicantes voduistas haya un deseo consciente de hacerse inmortales al ponerse en relación con los luases, pero sí de adquirir un poder que los sitúa por encima del resto de los hombres que los rodean, en tanto los invulnerabiliza.

La segunda consideración se refiere a las coincidencias existentes entre la iniciación en el vodú y en la regla de ocha. A modo de ejemplificación, solamente voy a referirme a la ceremonia de consagración de un babalao descrita por Lourdes López (1978: 28, *passim*). En ella hay los siguientes puntos de coincidencia:

1. el iniciado es confinado durante varios días para evitar todo contacto con el mundo circundante;

2. la parte principal de una ceremonia tiene lugar en un cuarto sagrado, donde el iniciado lleva las pertenencias rituales relativas a orichas o santos;

3. se realiza un acto de purificación, que incluye un baño con un omiero o líquido lustral;

4. se presentan animales que serán sacrificados más tarde a las divinidades implicadas;

5. se le hace un conjunto de operaciones en la cabeza con el fin de prepararla para recibir al oricha en que se iniciará la persona (en el caso del babalao, el oricha es Orula);

6. se produce la posesión del iniciado por parte de la divinidad en que se inició;

7. hay sesiones de instrucción del iniciado en todo lo concerniente a la jerarquía a la que accede; y

8. finalmente, el iniciado queda facultado para laborar en concordancia con el poder —en ocha se le denomina aché— que el santo o el oricha le otorga en adelante.

Si hurgamos más en la forma de la iniciación de otros sistemas mágico-religiosos, podríamos encontrar analogías como las señaladas más arriba. La información suministrada por la investigadora Gladys González Bueno en su breve artículo “Una ceremonia de iniciación en regla de palo” confirma este último aserto. El acto de rayamiento en palo, como también se conoce la iniciación en esta regla, se efectúa en el más absoluto secreto, en un recinto sagrado y en él también se produce una especie de purificación o baño que se le realiza a quien se va a iniciar; posteriormente, éste es aislado del mundo circundante. Como en vodú y ocha, se sacrifican animales y se ingieren bebidas alcohólicas. Concluida la parte fundamental del rito —cuyo centro lo constituyen las incisiones practicadas en el cuerpo del juramentado—, se le “da de comer a la prenda” o nganga y, al conjuro de cantos y bailes propios de esta religión, pueden producirse actos de posesión.

### III. LUASES PRINCIPALES Y SUS CARACTERÍSTICAS

#### 1. Los luases o santos del vodú

Hemos convenido en que el vodú llena, a la perfección, todos los requisitos de una religión. Mas, una de sus particularidades que atrae mucho la atención de los estudiosos e interesados en la cultura en general es la forma magistral en que este sistema mágico-religioso resuelve el problema de lo natural y lo sobrenatural: lo hace destruyendo las barreras que separan, en la concepción más tradicional, lo uno de lo otro. Entre ambos existe una posible continuidad y, si hay un elemento que ilustra fehacientemente este aserto, ese elemento lo constituyen, por excelencia, los seres espirituales a los que se les rinde culto en el vodú.

Con toda razón afirma Métraux que estos entes, a veces sin poseer siquiera un perfil mitológico definido —a los que vagamente se les designa con el nombre de genios o demonios, luá, misterios (*misté*) y, en el norte de Haití, santos o ángeles— constituyen

el objeto esencial en el vodú, aunque los loas no son las únicas fuerzas sobrenaturales que los hombres deben tener en cuenta. A un lado de ellas figuran los gemelos que tienen un gran poder. Los muertos que

exigen sacrificios. ofrendas y ejercen una acción directa sobre la suerte de los vivos. (1958: [71])

Tal vez no exagera Courlander cuando afirma que “el vodú está constituido sobre la premisa de las existencias de los luases y la posesión es el instrumento de contacto directo y de prueba constante de la inminencia de los luases”. (1985: 16) Algunos autores se apoyan en esto para calificar de ritualista el tipo de religión al que pertenece el vodú, no sin cierta razón y parecido. Pero lo que no pueden en ningún momento, es pasar por alto la realidad —social e histórica— de la cual esta relación hombre/divinidad es un vivo reflejo. Sólo de pasada mencionamos uno de los aspectos del fenómeno: el carácter antropomórfico de las divinidades haitianas.

El mundo de los haitianos está ocupado, casi en su totalidad, por elementos procedentes del mundo sobrenatural. Así es como en cualquier momento de su existencia, uno de los miles de dioses puede “bajar”

a un sendero de una rocosa montaña, o subir desde el fondo del mar, o salir de un manantial donde la gente bebe, para entrar en el hounfort del sacerdote vodú o en la más humilde choza de paja. Los dioses —llamados de diversas maneras: *loa*, *mystere*, *hounaié*, o *vodú*— pueden venir en momentos raros e inesperados a los más improbables lugares; aunque siempre que vienen se reconocen como lo que son. Las cosas que dicen y hacen, llevan la marca de sus caracteres y sus poderes especiales. Naturalmente, hay poco desacuerdo sobre su identidad. (*Ibid.*: [19])

Pero, aunque estos rasgos pueden ser los definitorios de una determinada clase de espíritus, no es menos cierto que cada adepto, respetando lo esencial del “modelo”,

incorpora rasgos propios de su personalidad. La trabazón existente entre uno y otro es tan intrincada y fuerte que genera verdaderos problemas para el investigador. De lo contrario, ¿cómo se le daría crédito a la siguiente afirmación de Lucien Georges Coachy?:

Se piensa que se está saludando a un amigo o que se está tomando un café con él. Resulta que inesperadamente, uno se encuentra en compañía de *Ogú* y de pronto llueven los consejos, los avisos contra los enemigos, las prohibiciones, las profecías y se levanta el velo sobre el pasado y el porvenir.

Esa convivencia de los dioses con los mortales no merma en nada sus grandes y temibles poderes. El dios se humaniza, se vuelve doméstico simplemente por compasión, por amor [...] y bondad hacia los fieles. Hacia los hombres en general. El dios se hace hombre. También el hombre se transforma en dios. (1982: [39]-40)

Nos enfrentamos aquí a una de las cuestiones más inquietantes y ricas de esta clase de religiosidad popular: la profunda e inextricable interrelación que ellas propician entre el practicante y las divinidades en las que creen. La denominada “crisis de posesión” voduista propicia que el individuo se transforme en dios. “Es el dios mismo con todos sus rasgos peculiares y cumpliendo con sus cometidos sobrenaturales”. (*Ibid.*: 64) Es por eso que cuando el individuo es “cabalgado” por un luá, sufre una metamorfosis psicofisiológica y se cree dotado de poderes sobrenaturales. Es el dios que lo posee y no el individuo quien es capaz de realizar hazañas extraordinarias, tales como pisar los tizones encendidos de una hoguera o cascos de botellas rotas; o maniobrar con una barra de hierro incandescente.

Después de retirarse el luá, el caballo objeto de su posesión no recuerda nada de lo ocurrido.

El mundo de esas criaturas vivaces que son los santos, vodús o luases, es una de las áreas más excitantes de esta religión. Dioses o divinidades, espíritus o demonios, estos seres no sólo mantienen una omnipresencia en la conciencia de los creyentes, sino que pueblan su espacio vital al punto de formar parte de su intimidad. Ellos son tanto reflejo fantástico de su imaginación, rica y diversa, como fuerzas que intervienen en la vida, prefigurándola e imprimiéndole un sello especial en su proyección.

Seres sobrenaturales o sobrehumanos, o fuerzas objetivas en tanto dejan huellas en la conciencia social e influyen en las acciones de los hombres, estas creaciones se presentan como entes individualizados dotados de poderes excepcionales. Personificaciones de fuerzas de la naturaleza, algunos de ellos como Agüe-Taroyo, dios del mar; Agaú Tonné, dios de las tempestades o Simbí, divinidad que guarda las fuentes acuáticas, sus propios comportamientos, en ocasiones, dependerán de las acciones que ejecuten los seres humanos en cumplimiento de las obligaciones contraídas con ellos o de sus propios designios. Entre ellos mismos, también, se establecen relaciones que a veces escapan a la observación no aguzada.

Aun cuando este universo sea un medio ideal e ingenuo, no deja de ser un medio habitado y lleno, ocupado por esas prolongaciones de la mente humana. La naturaleza es el ámbito habitacional de los loas: unos viven en el agua, sea dulce o marina; otros en los montes o lugares angostos como refieren las citas iniciales. Pero un gran número de ellos escoge como “vivienda” un determinado árbol, por el que siente particular predilección. Éste constituye su lugar de residencia, donde radica su fuerza. En Haití, se afirma que los santos (vodú) viven en África, o en la “isla bajo el mar”, o “bajo el agua”, o en una mística ciudad llamada “Ciudad de los campos”. (Courlander, 1985: [19]);

Métraux, 1958: 80). Los luases pueden adquirirse de modos diversos, pero, en aquel hermano país caribeño, muchos haitianos sostienen que cada niño nace con un *mait-tête* (*mé-tet*) o espíritu, que es amo de su cabeza.

Para nuestros informantes, cuando un luá se apodera de la cabeza de una persona, ésta se ve obligada a buscarle un lugar de residencia fija a la divinidad y, al hacerlo, se establece entre ambos un sistema de relaciones recíprocas muy complejo. Lo primero que tiené que hacer es someterse al acto de iniciación o bautizo y construirle una casita pequeña donde habitará el o los luases de dicha persona. Por lo general, se trata de una construcción anexa o cercana a la casa de vivienda del caballo y que en Haití comúnmente se denomina *caye-mystère* (*cai-misté*), como ya hemos visto antes.

Los lugares que ellos eligen como residencia condicionan su modo de presentación y carácter. Por dichos lugares se les individualiza. Los del monte eligen “palos”, según sus gustos, como un ciruelo, un aguacate una palma o una ceiba. Como se sabe donde habitan, los oficiantes voduis-tas pueden emprender su domesticación hasta lograr dominarlos y traerlos a convivir con ellos en la construcción antes mencionada. Pero las ofrendas o *manger-loa* (*manyé-luá*) se les depositan al pie del árbol, en el río o en la encrucijada donde se realizó la iniciación.

Estas criaturas del monte, del río o de los caminos se diferencian de los santos católicos en que no se les realizan misas, sino fiestas que no coincidirán con los días marcados por el calendario católico (se rechazan, por ejemplo, los domingos). En las ceremonias o *serví-loa* se sacrifican animales, en un local especialmente preparado para esta clase de evento. Hay luases —como los Ogún y los Ibó— que beben la sangre en el momento mismo del sacrificio. Pero hay otros que no proceden así. En ese caso se recoge la sangre en una cazuela o jigüera, luego se deposi-

ta en el lugar donde ellos acuden a fortalecerse cuando se sienten “flojos”. Hay otros que rechazan drásticamente todo derramamiento de sangre. Los Marassá o Masá o Mellizos no toleran siquiera cuchillos de mesa o tenedores, a causa de su gran susceptibilidad.

En ocasiones, a una fiesta se presentan los denominados Santos Silvestres, que son loas que no laboran, sino que, simplemente concurren a la actividad con el mero propósito de divertirse. Alcanzando su objetivo, se retiran. En otras, hacen su aparición los Man-Festé; concepto un poco ambiguo no localizado en la literatura de consulta. Se supone que se trata de espíritus que “vienen a echar a perder la fiesta y los trabajos”. Para conjurar éste u otros inconvenientes de mayor gravedad, el sacerdote que oficia una ceremonia puede invocar su luá tutelar para que lo instruya acerca del mejor proceder. O puede hacerlo para consultar todo lo concerniente a su mejor ejecución: animales para sacrificar, lugar de sacrificio y otros detalles. Este loa invocado, según uno de nuestros informantes, es el “dueño de todo”, expresión que tal vez se refiere al luá dueño de la cabeza del hungán.

## **2. Jerarquización: el luá cabecilla**

Un “servidor de misterios” puede poseer un grupo de luases, pero siempre entre ellos uno ocupará el primer rango jerárquico. A este último se le denomina el *loa cabecilla*, ningún otro puede hacer acto de posesión de su caballo “pasando por encima de él”, y es el primero que hay que consultar cuando se va a realizar una ceremonia, por cuanto es él quien guía su desarrollo. Según esta función, algunos informantes lo hacen sinónimo de “santo guía” y afirman que su posición privilegiada está dada por haber sido el primero en manifestarse en un oficiante. El santo cabecilla

o guía se presenta para dejar bien establecidos los arreglos antes de realizar cualquier rito.

### 3. Hermandad de santos

Cuando coincide la realización de una fiesta de un oficiante que mantiene “hermandad de santo” con otro, el primero puede posponerla para cumplir con su paisano. Pero si al año siguiente ocurre lo mismo con otro oficiante, la actitud de comprensión y flexibilidad varía: se verá en la obligación de realizar su fiesta aunque haya una simultaneidad de celebraciones. Resulta de mucho interés comprobar otro ángulo del problema: cuando a los santos se les acumulan animales que fueron regalados por sus adeptos. Esto constituye un compromiso para el “dueño del misterio”, que se siente en la obligación de entregarle sus ofrendas sin excusas. Según el sacerdote, apremiado por esta circunstancia, el luá exige la comida, pide que se cumpla con su compromiso y llega incluso a quejarse: manifiesta que él trabajó mucho durante un período, que ayudó en lo que se le solicitó y no se ve su “comida fundamental”. Y el oficiante termina por ceder a sus exigencias, que él interpreta como un compromiso ineludible.

De todos modos los oficiantes se ponen de acuerdo mediante una conferencia en la que se precisa cuál divinidad será la que recibirá su comida preferencialmente y otros detalles de la comida de muerto, *manyé-mort* (*manyé-mo*).

El caso más problemático es el de un caballo en que se manifiestan dos luases con caracteres opuestos. Entonces se les hará saber que el caballo pertenece por igual a ambos y que, cuando uno lo monta, el otro tiene que apartarse para no dañar la cabalgadura. Esto se logra mediante un acto de “dulcificación”: se les llama a que coman juntos, por supuesto, sabiendo cuál es su comida preferida.

Se le da de comer al primero que se presente y se vela hasta que lo haga su compañero. Se ofrece el alimento en el mismo plato. De modo que hay que esperar a que los dos se “monten” para poderlos hermanar.

#### **4. Traspaso de luases**

Cando existe una persona “débil” —esto es, desprovista de respaldo o de algún resguardo que haga “que no le entre nada”— se puede “fortalecer” traspasándole un luá. Éste tiene que estar posesionado de su caballo. Se procederá a entregarle los atributos de la divinidad, en primer término, el pañuelo, a la persona que se quiere favorecer. El espíritu entiende que su anterior caballo ya no lo quiere y se alojará en la persona que ahora tiene su prenda.

El caso se da en un caballo interesado en conversar con la divinidad que acostumbra montarlo. Debe esperar el momento que el santo lo haya posesionado para lograr ese objetivo. Basta con ponerle a otra persona, cualquiera de los atributos que lleva consigo la persona montada para que el santo se poseione de ella. De ese modo se logra que el caballo sostenga con el loa la conversación deseado.

#### **5. Relación luá/muerto**

Los informantes establecen una clara distinción entre los santos y los muertos: cuando éstos hacen acto de presencia, no despliegan la vitalidad de aquéllos, sino que, por el contrario, se les nota muy débiles. Por lo general, piden ver a su familia, agua y luz. Otras veces los muertos se distinguen al presentarse a una fiesta, porque lo primero que hacen es ponerse a santiguar. En ocasiones, a su llegada se produce una reacción de rechazo por parte de los miembros

de la cofradía: los chiflan, en evidente actitud de mofa. Entonces los muertos lloran y dicen palabras obscenas. Pero aquí los informantes parecen estarse refiriendo no a verdaderos muertos, sino a los genios de la muerte o guedé. Pueden encontrarse santos que lloren a causa de haber estado pidiendo su comida sin que se la hayan concedido. O porque ven un problema que le sucederá a su caballo y esa premonición le provoca dolor. El santo come, pero también labora, es decir, “da caridad”.

## **6. El cumplimiento**

Hay luases que cuando se presentan no hablan, parecen mudos. Eso se debe a que hace mucho tiempo se murió su caballo. O ellos se arrinconaron en un lugar hasta encontrar, al cabo de un tiempo de búsqueda, alguien en quien posesionarse. En su nueva “cabalgadura” irán nuevamente dando labores y ayudas hasta recobrar, mediante su acción, el nivel de conocimientos que habían sabido acumular anteriormente. Si no encuentran en quien posesionarse, primero permanecerán en el árbol o en la casita donde se les asentó cerca de la casa de vivienda y, finalmente, regresarán a su lugar de origen: al río, al mar o a la montaña.

Los luases piden que se cumplan con ellos después que laboraron mucho a favor de sus caballos y ayudaron en todo lo que se les pidió. También, cuando hay que entregarles ofrendas en recompensa por sus buenas acciones. Entonces ellos piden que se les realice la fiesta de cumplimiento o serví-luá. Estas ceremonias son calificadas así como consecuencia del compromiso que establece la persona con la deidad al ofrecerles algo a cambio de que resuelva un problema económico, material, de salud o de índole afectiva. De no cumplirse este compromiso, el luá, reaccionará castigándolo o provocándole los daños más diver-

sos, mediante un dolor, la repetición del mismo problema o con la aparición de otro distinto. En estas ceremonias se les ofrecen a los santos sacrificios de animales y otras comidas previamente convenidas con ellos.

Para determinar si una comida quedó bien o en el transcurso de su realización suscitó una perturbación, varios luases pueden conferenciar entre sí y recurrir a las barajas para adivinar de qué naturaleza es el problema y quién lo suscitó. Si ellos determinan mediante este recurso adivinatorio qué ha quedado mal, entonces hay que repetir la ceremonia el año siguiente.

Un luá puede posesionarse de una persona simplemente por simpatía o agrado. Indistintamente seres de esta naturaleza eligen a personas de sexo opuesto para manifestarse. Pero la manifestación puede producirse incluso en niños pequeños, digamos de ocho o nueve años. Siempre se determinará por una persona entendida en los oficios de vodú, si el ser es un *luá-racine* u otro cualquiera. Cuando se decida que debe realizarse la iniciación o bautizo —en este último caso— el lugar donde se realice una u otro, sea al pie de un árbol o en otro lugar, será donde normalmente viva la divinidad. Ésta protegerá o laborará desde ese momento a favor de su caballo y seguirá siendo dueña de su cabeza. El caballo contraerá compromisos muy serios con el luá a partir de ese acto.

El iniciado sabrá cómo invocarlo. La invocación se hará a determinadas horas establecidas: por ejemplo, a Zombí se le llama a las cinco de la tarde; a Gran Buá a cualquier hora, pero “llegará” si es para una “cosa” en la que él puede participar. A otros luases, como los petró, generalmente, se les invoca a las doce de la noche. Entre ellos se distingue Djab Montañe.

Hay luases que pueden manifestarse llorando como los espíritus de los muertos. Ya hemos explicado que se quejan porque hace mucho tiempo que estaban pidiendo su “comida”

y no se la daban. O porque anuncian un problema que le sucederá a su caballo. En República Dominicana se afirma que Metrisilí Dantó Pié —representada allá con la cromolitografía de la Dolorosa— siempre que se manifiesta lo hace llorando, porque recuerda un parto en que perdió la criatura. Hay luases que llegan a envejecer igual que las personas cuando han laborado mucho, por lo cual se manifiestan débiles o flojos. Es por eso que deben ser fortalecidos periódicamente con la sangre de animales que se les sacrifican y avivados mediante ceremonias, ritos y fiestas.

Se da el caso en que dos luases de un mismo nombre intervienen en una ceremonia. Por ejemplo, dos Togó que se presenten o intenten hacerlo simultáneamente. Puede ocurrir que uno no desee que el otro se manifieste y lo bloquee para que un tercer luá trabaje sólo con él. Esto lo hemos podido observar en una ceremonia, en que uno de los Togó bloqueó al otro para que Criminel lo acompañara en sus actuaciones. Debemos inferir que existe cierta jerarquía entre ellos o que simplemente triunfa el más fuerte.

## **7. Relación luá/caballo: el caso de los diablos**

Entre el luá y el caballo pueden establecerse diferentes relaciones de convivencia. Sólo aquí nos referiremos a una de ellas: la de un caballo con un tipo de luá denominado —en sentido genérico— *diablo*. Dado el poder descomunal y terrible que posee este santo, cada acto de posesión, en vez de significar fortalecimiento de la persona, lo que le produce es debilitamiento, hasta que, por actos de con-sunciones sucesivas, el santo se “come” a su caballo.

A los tipos de santos vodú denominados diablos —a los que dedicaremos un espacio— difícilmente se les puede

domesticar, como bien se desprenderá del análisis de sus características.

Algunos informantes piensan que ellos son los luases silvestres que viven en las cuevas, desfiladeros, abismos, en lo más intrincado del monte, o en lugares inaccesibles. Pudieran adelantarse los rasgos más relevantes de los diablos:

1. su ofrenda incluye invariablemente animales enteros y viejos (verracos por excelencia);

2. comen debajo de la tierra, esto es, hay que cavar un hueco y enterrarles el alimento;

3. tienen fama de “comedores de personas”, es decir, de beber sangre humana, todo parece indicar que esto se refiere al resultado de la relación luá/caballo: éste termina “consumido” por la divinidad;

4. poseen un poder descomunal que los relaciona con su capacidad de hechicería.

## **8. El sueño**

El sueño desempeña un papel relevante en la relación luá/caballo: es mediante el sueño que éste se comunica con la divinidad en muchas ocasiones. En cuanto al iniciado, el santo generalmente se le presenta en sueño y le manifiesta: “Tú eres mi caballo”, y, según un hungán: “Ahí ya tú sabes que él es tu protector”. Los luases, según él, lo defienden y lo prevén en cierto sentido de lo malo que le pueda ocurrir. Advierten de los malos caminos. “Hay gente que no es santero, pero traen un protector fuerte”. Los luases pasan de padres a hijos: “Tu santo viene contigo”.

Esta última expresión parece apuntar a lo que afirmábamos al referirnos a Haití: que cada persona nace con su santo en la cabeza.

Aludimos a que los santos se posesionan de personas de sexos opuestos al suyo: perfectamente Ercilí puede hacerlo en un hombre. Pero nuestras observaciones de campo indican que este fenómeno resulta casi excepcional. Lo habitual es que Ogún cabalgue en un hombre y no en una mujer. Otra cosa es el culto que le puede rendir alguien a determinada divinidad; puede haber en esto mayor flexibilidad. Pero hay informantes que expresan juicios muy tajantes incluso con respecto a este punto: dice que si un santo no se ha manifestado a alguien, no se le puede hacer ningún obsequio.

Las relaciones luá/caballo tienen otros ángulos de interés. Los santos no son invulnerables a la acción de los mortales. Ellos se valen de numerosas artimañas para no exponerse o someterse a peligros graves. Venancio (+), un viejo hungán, nos manifestó que hay santos que al “presentarse” dan un nombre que no es el suyo con la intención de despistar: con ello evitan que si cualquiera quiere atacarlos, pueda destruirlos.

## **9. Cómo se retira un luá**

Hay varios modos de hacer que un santo sea retirado de una persona que, por cualquier razón, no debe ser objeto de posesión. El primero de ellos consiste en echarle agua en las manos y sacudirle fuertemente los brazos. La persona que realiza la operación no debe estar montada por divinidad alguna. En una ceremonia, un hungán se llevó al altar a una adolescente que era presa de una crisis de posesión y le dio varias vueltas muy parecidas a las del espiritismo de cordón. Luego puso la espalda de la muchacha sobre la suya y, por último, la acostó en un banco. Hay dos procedimientos más: en uno se le dará con el cuenco de las manos en las orejas al poseso y, en el otro, se le echa aire en los oídos con la boca.

## 10. Luases localizados en Cuba

A continuación ofrecemos tres listas de luases: la primera corresponde a los localizados por nosotros en tres asentamientos cubano-haitianos que hemos estudiado. La segunda, al de los santos registrados por el investigador Rafael García Grasa en la provincia de Camagüey y, en la tercera, hemos unido ambas.

### LISTA No. 1

- |                           |                        |
|---------------------------|------------------------|
| 1. Aborí                  | 25. Guedé Nibó         |
| 2. Ayamá                  | 26. Ibó                |
| 3. Ballena, La            | 27. Ibó-buá            |
| 4. Baón                   | 28. Ibó-cai            |
| 5. Camino Largo           | 29. Ibó-la fami        |
| 6. Cemetière              | 30. Iyondel o Diyondel |
| 7. Cemiché                | 31. Lacruá             |
| 8. Ciclón                 | 32. Legbá              |
| 9. Clemel                 | 33. Lenglesú           |
| 10. Colé                  | 34. Lenglesú Damá      |
| 11. Colé-Cord             | 35. Lenglesú Guayá     |
| 12. Criminel              | 36. Lenglesú Vasensá   |
| 13. Culèv                 | 37. Lentó              |
| 14. Chal Ogún u Ogún Chal | 38. Luá Blanche        |
| 15. Damballah             | 39. Luá Calfú          |
| 16. División              | 40. Luá Chemín         |
| 17. Djab Montañe          | 41. Luá Guedé          |
| 18. Dossú                 | 42. Managuá o Mamá Guá |
| 19. Ercilí                | 43. Man Festé          |
| 20. Ercilí-Yeux-Rouges    | 44. Mondongue          |
| 21. Fam Dambalá           | 45. Obbá Lomí          |
| 22. Gran Buá              | 46. Ogún               |
| 23. Guasimé               | 47. Ogún Batalá        |
| 24. Guedé                 | 48. Ogún Buá           |

- |                       |                                |
|-----------------------|--------------------------------|
| 49. Ogún del Monte    | 57. Sirène o la Sirena del Mar |
| 50. Ogún del Río      | 58. Togó                       |
| 51. Ogún Guerrero     | 59. Tres Caminos               |
| 52. Ogún Palo Monte   | 60. Yudón                      |
| 53. Ogún San Paz      | 61. Zaú Pembá                  |
| 54. Santos Silvestres | 62. Zombí                      |
| 55. Senché            |                                |
| 56. Simbí             |                                |

### LISTA No. 2

- |                      |                     |
|----------------------|---------------------|
| 1. Agida o Aïda Wédo | 16. Loa Ibó         |
| 2. Atizó             | 17. Loa Masá        |
| 3. Agüé              | 18. Loa Nagó        |
| 4. Barón Cimitier    | 19. Loa Simbá       |
| 5. Barón Lacruá      | 20. Loa Zacá        |
| 6. Barón Samedí      | 21. Luá Blanche     |
| 7. Chal Ogún         | 22. Ogún (Guerrero) |
| 8. Criminel          | 23. Ogún Ferrai     |
| 9. Damballah         | 24. Omofegai        |
| 10. Ercilí Fredá     | 25. Osain           |
| 11. Legbá            | 26. Papá Guedé      |
| 12. Loa Ayisán       | 27. Petró           |
| 13. Loa Congó        | 28. Reine Agua      |
| 14. Loa Culèv        | 29. Tío Ma          |
| 15. Loa Dahomey      | 30. Zacatey         |

### CATÁLOGO DE LUASES LOCALIZADOS EN CUBA

#### LISTA No. 3

- |                      |                          |
|----------------------|--------------------------|
| 1. Aborí             | 7. Baón                  |
| 2. Agida o Aïda Wédo | 8. Barón Samedí          |
| 3. Atisó             | 9. Barón Lacruá          |
| 4. Agüé              | 10. Barón Cimitier       |
| 5. Ayamá             | 11. Camino Largo         |
| 6. Ballena, La       | 12. Cemetière o Cimitier |

- |                           |                             |
|---------------------------|-----------------------------|
| 13. Cemiché               | 48. Loa Dahomey             |
| 14. Ciclón                | 49. Loa Ibó                 |
| 15. Clemel                | 50. Loa Masá                |
| 16. Colé                  | 51. Loa Nagó                |
| 17. Colé-Cord             | 52. Loa Zaká                |
| 18. Criminel              | 53. Luá Blanche             |
| 19. Culèv                 | 54. Luá Calfú               |
| 20. Chal Ogún u Ogún Chal | 55. Luá Chemín              |
| 21. Damballah             | 56. Luá Guedé               |
| 22. División              | 57. Managuá o Mamá Guá      |
| 23. Djab Montañe          | 58. Man Festé               |
| 24. Dossú                 | 59. Mondongue               |
| 25. Ercilí                | 60. Obbá Lomí               |
| 26. Ercilí-Yeux-Rouges    | 61. Ogún                    |
| 27. Ercilí Fredá          | 62. Ogún Balendjó           |
| 28. Fam Dambalá           | 63. Ogún Batalá             |
| 29. Gran Buá              | 64. Ogún Buá                |
| 30. Guasimé               | 65. Ogún del Monte          |
| 31. Guedé                 | 66. Ogún del Río            |
| 32. Guedé Nibó            | 67. Ogún Ferrai             |
| 33. Ibó                   | 68. Ogún Guerrero           |
| 34. Ibó-buá               | 69. Ogún Palo Monte         |
| 35. Ibó-cai               | 70. Ogún San Paz            |
| 36. Ibó-la-famí           | 71. Omofegai                |
| 37. Iyondel o Diyondel    | 72. Osaín                   |
| 38. Lacruá                | 73. Papá Guedé              |
| 39. Legbá                 | 74. Petró                   |
| 40. Lenglesú              | 75. Reine Agua              |
| 41. Lenglesú Damá         | 76. Santos Silvestres       |
| 42. Lenglesú Guayá        | 77. Senché                  |
| 43. Lenglesú Vasensá      | 78. Simbí                   |
| 44. Lentó                 | 79. Sirène o Sirena del Mar |
| 45. Loa Ayisán            | 80. Tío Ma                  |
| 46. Loa Congó             | 81. Togó                    |
| 47. Loa Culèv             | 82. Tres Caminos            |

83. Yudón  
84. Zacatey

85. Zaú Pembá  
86. Zombí

## **11. Santos vodú principales: caracterización**

Pasaremos ahora a presentarles una caracterización sumaria de los luases localizados y estudiados por nosotros en los tres asentamientos cubano-haitianos ya conocidos. Algunos se presentan en sus rasgos esenciales, en tanto que en la parte del libro dedicada a las ceremonias se les ha brindado una atención detallada. Inevitablemente en algunos casos se repetirá la información, pero es necesario que se extraigan juicios acerca de estas divinidades en las situaciones en que ellas actúan y dan respuestas a los problemas a que se enfrentan. Acerca de algunos luases, se pudo obtener una información mínima debido a que han sido proporcionados casi exclusivamente sus nombres por ciertos informantes. Tratando de completar su “perfil” con otros, hemos podido constatar que se trata de seres pertenecientes a una región que está en proceso de creación, muy de acuerdo con el carácter totalmente abierto del vodú en cuanto a incorporación de nuevos elementos constitutivos.

### **11.1. La familia de los Ogún**

En el crisol de la cultura haitiana, el origen étnico de los Ogún ha sufrido mutaciones y cambios notables. Esto se debe a que según Métraux (1958: 50) “los vudúistas parecen conceder más importancia al carácter de un luá y a sus gustos personales que a las funciones específicas que la mitología le atribuye”. Este autor ejemplifica con Ogún su aserto: de herrero del mundo mítico en Dahomey, devino

en Haití en divinidad guerrera por excelencia, simbolizado en el hunfó por un sable enterrado delante del altar. Hay razones históricas que explican este cambio: baste sólo con hacer referencia a la célebre ceremonia del vodú de Bois Caimán, celebrada en 1791, donde a la sacerdotisa que blande el machete ritual, siguen las declaraciones de guerra.

*Fai Ogún, fai Ogún, fai Ogún, ¡Oh!*  
*Damballa m'ap tiré canon*  
*Fai Ogún, fai Ogún, fai Ogún, ¡Oh!*  
*Damballa m'ap tiré canon*

Según Carpentier en su novela *El reino de este mundo*, a este llamado a la acción se convocaban las divinidades de origen africano a que respaldasen la insurrección que en breve se desataría.

Ogún de los Hierros, Ogún el guerrero, Ogún de las fraguas, Ogún mariscal, Ogún de las lanzas, Ogún-Changó, Ogún-Kankaikan, Ogún Batalá, Ogún Panamá, Ogún Bakelé, eran invocados ahora por la sacerdotisa del Radá, en medio del griterío de sombras.

*Ogún Kagadú,*  
*General Sanglant*  
*Zaizi zi orage*  
*Quoscell'orage*  
*Ou fait kataum z'ecléi.*

Muchos elementos de su antiguo origen se han conservado en el hermano país caribeño: se le da el nombre de “forja de Ogún” al asta de hierro (pinza) clavada en el brasero y ella en ciertas ceremonias representa al dios.

Ogún tiene pasión por el fuego. Sus poseídos se lavan las manos en un ron inflamado. Los más malvados no vacilan en manipular barras de hierro incandescente. Al agua, la enemiga del fuego, le tiene horror. Por esta razón no se le ofrecen libaciones como a otros *luases* sino que se limitan a inclinar tres veces la jarra sin verter una gota de su contenido. (Métraux, 1958: 96)

No obstante, existe un Ogún que vive en el agua y, al emerger de ella, debe ser rociado constantemente: Ogún Balendjé.

Mas, creemos que de las siete formas en que en el panteón yoruba se presenta Ogún en África, la siguiente es la que ha dejado una huella más profunda en la conciencia social del pueblo haitiano: la de Ogún Ferraille, quien al materializarse

es el general y como tal lo reciben con pompas y honores: los tambores tocan una marcha, en el hantchant, los fieles se prosternan a sus pies, se agitan las banderas, sobre todo las rojas, que son sus emblemas.

Vestido de militar, el dios exhibe su marcial gallardía y su invulnerabilidad. Trata con toda su fuerza de hundirse un sable, que es su símbolo, en su vientre. La hoja se dobla en forma de círculo; se echa de un solo trago el contenido de una botella de ron. Agarra con las dos manos una barra de hierro incandescente [...] Dios guerrero, protector de las forjas, de los ejércitos, personifica la fuerza. (Coachy, 1982: 49-50)

Si observamos detenidamente algunos de los rasgos del comportamiento de los miembros de esta familia, notare-

mos que se corresponden con los del Ogún clásico que acabamos de referir. A falta de sable, el machete sirve para tipificar esta clase de divinidad, de ahí que Janheinz Jahn lo estereotipe como el tipo que blande el machete y, blasfemando, pide ron. (1963: 64)

Resulta significativa la manera asaz diferente en que se manifiesta esta divinidad en Cuba y en República Dominicana. En nuestro país aparece como un factor de riña permanente frente a Changó: el objeto de la disputa es Ochún, diosa del amor y del sexo. Él simboliza “la fuerza primitiva y la energía terrestre. Dios de los minerales, de todos los hierros, las montañas Oggué u Oké, y los instrumentos de trabajo: sus símbolos son el machete, las palas, picos, cadenas, martillos, llaves y demás objetos férreos. El *chiviriquí* o *alawedde* —conjunto de piezas de hierro que se tienen en la casa— también le pertenece”. (Barnet, 1983: 182)

En República Dominicana existen dos paradigmas de Ogún: el de Ogún Balendjé y el de Belié Belcán. Al primero se le considera el señor del rayo y las tormentas, de carácter austero y circunspecto. “Los voduistas lo ven como un militar distinguido, valiente, montado en un caballo blanco y protegido por un escudo. Suele enamorarse, fuma y bebe ron. Su color es el rojo y se especializa [...] en asuntos diplomático, sociales y familiares”. Algunos informantes aseguran que Ogún Balendjé “hace y deshace”, es decir, “tanto da como quita”. (Deive, 1975: 185) En cambio, el segundo, es uno de los “santos [misterios] más venerados” en República Dominicana (Davis, 1987: 128) y más famoso en su panteón voduista.

[...] se le considera un ángel y pertenece, por tanto, a la división del aire. Le gusta el tabaco y el ron. Su color es el rojo. Algunos informantes lo ven como un luá prosaico. Peñalguín lo describe como un luá de

proceder avieso, sin reflexión y de instintos sanguinarios. Para Patín, en cambio, se trata de una deidad simpática, de aspecto apolíneo y señorial, terrible cuando se encoleriza, amante de la sabiduría y la diplomacia y negado a actuar vulgarmente. Un informante de Sabana Grande de Boyá dijo que *Belié Belcán* anda siempre con un machete y un puñal encima, y que se le invoca para ayudar en los negocios y en los partos. (Deive, 1975: 184)

Nuestros informantes afirman que los miembros de esta familia se caracterizan por su porte marcial y porque eligen como lugar de residencia el bosque. Según ellos, existen diecisiete ogunes y todos visten y comen igual. En general, cuando hacen acto de posesión en un caballo, “llegan serenos, se muestran cordiales y les gusta conversar”. A menos que haya problemas graves, no emplean la violencia gratuitamente. Junto con los luases Ibó, beben la sangre directamente de la herida del animal que se les sacrifica. Gustan de la bebida y del tabaco. No obstante, hay integrantes de este grupo que rompen con los rasgos caracterológicos aportados. Veamos en detalle la personificación de los más relevantes:

### *Ogún del Monte*

Viste camisa roja —aunque en ella se observan motivos en negro— y pantalón azul marino. Sus atributos son un machete y una botella de aguardiente de caña, su bebida preferida. Los animales que se le sacrifican son el chivo y el pollo colorados. En su manyé luá se incluye todo tipo de viandas. Los colores simbólicos son el rojo y el negro; en Cuba, son el morado y el verde y *Belié Belcán* porta un traje verde con adornos en rojo. (Davis, 1987: 175)

### *Ogún Batalá*

Según nuestros informantes más autorizados, éste es el esposo de Ercilí; viste igual que ella —es decir, completamente de blanco— y no ingiere bebidas alcohólicas, rechazadas por la santa. Esta última característica sólo la tiene Ogún Blanco, en Haití (Courlander, 1985: 322); aunque al norte se registra la existencia de un Ogún Batalá, sin que se especifique su personalidad. (Simpson, 1980: 243) Deive (1975: 174-175) lo da como un luá dominicano y señala como “variantes morfológicas identificadas” las siguientes: Grande Batalá, Batalá y Obatalá.

Este santo vodú participa en el serví-luá dedicado a Ercilí, donde come la misma comida que ella. Se afirma que no es otro que Ogún Guerrero y se le representa con una espada en la mano y una gorra de plato.

### *Ogún Guerrero*

Se le representa según la popular cromolitografía de Santiago Apóstol o de san Jacobo el Mayor, con una gorra colorada en la cabeza y una espada en la mano. Se dice que es la verdadera pareja de Ercilí, por lo que habría entonces que identificarlo con el san Jacobo el Mayor que acompaña a esta divinidad en el servicio descrito por Courlander (1985: 53-56), para quien no es sino Ogún “el luá de la guerra y la forja”. Pero se diferencia de éste en que —creemos, al menos en la ceremonia del Luá Blanche— no ingiere bebidas alcohólicas.

### *Ogún del Río*

Es un santo acuático, como su nombre lo indica. Su elemento distintivo es el agua dulce. Cuando se posesiona de su caballo lo primero que pide es un vaso de ese líquido.

Como a Ogún Balendjé, debe echársele mucha agua encima, no importa que esté empapado. Su iniciación no tiene que hacerse necesariamente en un río, pero sí deben emplearse en ella como prendas, piedras de él que son bautizadas en nombre de la divinidad para hacerle reconocer que ya no vivirá más en el agua, sino que se le trasladará a otro lugar de residencia. Esas piedras son colocados en un plato que se sumerge en la corriente. Luego ellas permanecen colocadas en una palanganita blanca sin usar, que se llena periódicamente con agua clara y limpia.

### *Ogún Chal*

Se diferencia del resto de los ogunes por sus cualidades cleptómanas. Roba para compartir lo sustraído con sus hermanos.

### *Ogún Buá*

Es Ogún del Monte.

### *Gran Buá*

Se le considera el dueño del monte y, como tal, debe pedírsele permiso para realizar en él cualquier acto. Como Criminel y Togó, pertenece a la clase de luases a los que hay que darle su manyé-luá en “el centro de Guinea”, es decir, en lo profundo del bosque. Se distingue por su carácter hosco y huraño: al comer, “no mira a nadie”. “Es malo siete veces”, según algunos informantes, lo que lo sitúa —al igual que a los dos santos antes mencionados— en el grupo de los loas diablos. Su poder resolutivo es excepcional: lo que no resuelve él, muy pocos santos lo pueden resolver. Muy vinculado en Haití (Métraux, 1958: 207-210;

Courlander 1985: 65-67) a la actividad de la hechicería terapéutica, como la preparación de los polvos mágicos con que trabajan los hunganes, y las curas. En cuanto hace su aparición “coge palo”, es decir, necesita ponerse en contacto con la vegetación, en particular con los gajos de los árboles de los cuales se cuelga con gran eficacia: aquí se le conoce como el “señor de las horquetas”. Mientras se desplaza, hace mucho ruido. Se le ofrenda un macho entero o verraco, que debe enterrársele en un hueco clavado al pie del árbol donde habita.

### *Criminel*

El color simbólico de Criminel es el rojo: símbolo también de su gusto por la violencia. En efecto, haciendo honor a su nombre, tiene una marcada predilección por los derramamientos de sangre. Su personalidad se ajusta al panteón de Ogún proporcionado por Métraux (1958: 96). Tiene fama de bebedor incansable, fuma mucho y blande casi siempre un machete, con el cual realiza espectaculares juegos. Tiene porte de hombre decidido y brusco y, al hacer acto de posesión, se sube las piernas del pantalón a la altura de las rodillas. Vive en los árboles, por los cuales siente una especial predilección.

Sus poderes descomunales lo pueden llevar a revolcarse en el fuego de una hoguera o a introducir en ella a otra persona sin que ésta sufra lesiones. Cuando se encoleriza, puede ingerir aguardiente con picante (*kimanga*), frotarse picante en el rostro o agredir con él a terceras personas.

### *Togó*

Se le conoce como el “carnicero” por su predilección y uso de las armas blancas —por excelencia el cuchillo y el machete—. Al posesionarse de un caballo, lo hace con fuerza

descomunal y con fuertes ruidos. Se afirma que despliega tanta fuerza que rompería una cadena, si lo ataran con ella. Es muy solicitado en el momento del sacrificio de animales, por la gran destreza y precisión que despliega en ese acto. Hay que tener extremo cuidado cuando Togó participa en estas ejecuciones cruentas, porque con mucha frecuencia hunde el arma en su abdomen. Sus colores simbólicos son el rojo y el negro.

### *Senché*

A pesar de que nuestros informantes afirma que es hijo de Cemiché —que vive en el cementerio—, por sus rasgos y atributos personales lo consideramos otro miembro de la familia de los Ogún. Quizás su nombre sea una derivación de Ogún Saint Jean (Coachy, 1982: 27) o de *saint* Michel Arcángel, quien se presenta en una ceremonia y se le proporciona un huevo o una copa de agua para calmarlo. (Simpson, 1980: 267) Debe ser un santo muy capaz, por cuanto era el jefe de los luases que hacían las ceremonias de Tomás Poll.

Su manyé-luá no tiene fecha fija en el calendario litúrgico, como el de otros luases. Se le arma una mesita en el suelo, al pie del poste central de la enramada o *tonell*. Se le cubre con hojas de jobo y encima de ellas son colocados los alimentos (dulces, licor, etc.). El primer día tenía lugar la ceremonia en que Zombí le sacrificaba un cerdo y pollos; al siguiente, el propio Senché sacrificaba una parte de los chivos y Zombí la otra, en una especie de segunda parte de la misma fiesta.

Viste un pantalón azul de brillo y una camisa roja, con una pieza terciada con estos dos colores, igual que los propios de un general. También lleva charreteras en azul y rojo. Se distingue por el brillo que irradia de su vestuario.

Al posesionarse de alguien, “llega formal, conversa muy bien, aunque se le nota un poco tristón, porque dice que los mejores obsequios se le entregaron a su compañero de actuación: Yudón”.

### *Yodón o Yudón*

Según la mambó Elena Vidal, es un “santo [vodú] de labor”: no trabaja, sino que su función principal consiste en guiar a los demás santos. Cuandó se presenta, les pregunta qué trabajo están haciendo los demás luases e imparte indicaciones. Se le considera como el cabecilla de los santos de labor o de fuerza del hungán Tomás Poll, antes mencionado. Al “llegar” a una fiesta puede consultar y se le pueden ofrecer obsequios.

Su manyé consiste en una inmensa tortilla con 21 huevos, arroz blanco, licor dulce, vino tinto o seco pero endulzado. Se le sacrifican, además, un par de palomas blancas únicamente. Vive en el agua; sus prendas hay que tenerlas sumergidas en una tinaja con agua. Entre ellas se distingue un collar blanco. Hay quien afirma que es hermano de Senché: ambos comen de un mismo plato y participan en el mismo manyé, es decir, comparten la tortilla aludida. Los dos son generales. Yodón se distingue de Senché en que “llega” muy risueño.

Su vestuario es enteramente blanco. Porta una gorra de plato, con su “copa” encima. A su paso, se derrama mucho perfume.

Firma una especie de “pase” antes de empezar la fiesta y emplea para hacerlo un lápiz bicolor (azul y rojo). Luego moja los dedos en una tapita y hace como si estampara un cuño con ellos. Después hace una cruz y ese papel queda como constancia de que él ha pasado para autorizar la ceremonia.

## 11.2. Santos acuáticos

Aunque todo parece indicar que en vodú existe un debilitamiento en el culto a la serpiente proveniente de los antiguos whydah del Dahomey, en las prácticas voduistas observadas se aprecia un número considerable de luases con rasgos que denuncian el poderío de ese culto. Hay informantes que atestiguan que Gran Buá al desplazarse silba y hay varios santos que se cuelgan de las ramas de los árboles o se arrastran por el suelo como si fuesen un ofidio. Confirmamos el aserto del doctor Jean Price-Mars en cuanto a que nunca se usa una serpiente viva en dichas prácticas (*Apud* Jahn, 1963: 66). Entre los espíritus acuáticos se ponen de manifiesto los aludidos rasgos, a veces sutilmente.

### *Zaú Pembá*

Al presentarse, se echa al suelo y de inmediato hay que echarle mucho agua a su paso. Él prácticamente se arrastra por el fango, al tiempo que “canta”. Ingiere grandes cantidades de bebidas alcohólicas, lo que hace por botellas, de un solo sorbo. Así es como realiza su trabajo: al brindar, se dirige a los interlocutores para decirles francamente: “Yo no tengo amigos, no me relaciono con nadie”. Desaparece de la vista pública y se introduce en el río, donde es difícil de hallar, allí puede pasarse días enteros y reaparecer nadando. Es invocado a las doce de la noche. Como nunca existen condiciones para darle su manyé, él envía un miembro de su *escorte*. Parece estar de poderes prominentes en el orden de una inteligencia ordenadora, basado en la cual organiza y dirige las curaciones.

## *Damballah*

Igual que el Changó de la regla de ocha, algunas veces se presenta como hombre y, otras, como mujer. Cuando lo hace como santo, se dice que es el rey de los santos guerreros, Criminel o Togó. En su segunda variante, aparece como una santa vestida de blanco que pide, en vez de ron, agua de azúcar. Su alimento característico es el maíz tostado. Entra cantando tranquilamente, se muestra muy contenta con todo el mundo y santigua a los concurrentes. Según el hungán Venancio, cuando Damballah silba no cobra por el trabajo que realiza. En su ofrenda se incluyen chivos de pelambre amarilla, giro o colorado y viandas de todos los tipos.

## *Culèv*

Su ceremonia se realiza en el río. Los animales que se le sacrifican son los curieles, los cuales se introducen en una lata de donde son extraídos para matarlos con un cuchillo. Un poco de su sangre se echa en un frasco y se mezcla con perfume para el uso de los hijos del altar. También come fruta de pan. Es un santo que según los informantes fue traído de Haití.

## *Simbí*

En Haití se le considera el guardián de las fuentes y los mares (Métraux, 1958: 92). Según nuestros informantes, Simbí come en el río. Allí se le debe realizar su servicio. En su manyé se incluyen una pareja de pollos pintos y viandas (yuca, plátano, malanga, etc.) y un poquito de arroz blanco.

## *La Sirena y la Ballena del Mar*

La Sirena y la Ballena son dos divinidades marinas tan estrechamente vinculadas que se les venera juntas y se les celebra con el mismo canto. Unos dicen que la Ballena es la madre de la Sirena, otros que ella es su marido y, en fin, otros que esos dos nombres se aplican a una sola y misma divinidad. Se representa a la Sirena conforme a la tradición europea, pero cuando ella aparece en el santuario, la persona que es poseída por ella es solamente una mujer joven, coqueta, muy cuidadosa de su tocado [...] (Métraux, 1958: 91)

En una reciente investigación de campo realizada en la República Popular de Angola, constatamos un fuerte culto a la sirena —representada convencionalmente de la forma antes mencionada— de origen kikogo. Los informantes de las comunidades haitianas aseguran que esta divinidad es un santo blanco, hombre, que vive en el mar.

## *Ercilí o santa Cecilia*

En Haití existen dos Ercilí principales: Ercilí Dobá o Dogbá que es uno de los grandes luases del país, símbolo de la pureza, y Ercilí Fredá o Ercilí Freda Daromain que, como la anterior, se le identifica con la virgen María. Todas las demás divinidades son consideradas como hermanas de la primera, en cuya ceremonia se realizan aspersiones en la tierra y en el aire con perfume (Coulander, 1985: 15). Por sus veleidades y sensualidad, sin embargo, se le considera como una especie de Afrodita antillana (Métraux, 1958: 97), con lo cual se le asemeja a la Ochún cubana (Barnet, 1983: 189), “diosa del amor sexual y patrona de Cuba”. Pero si el color simbólica de ésta es el amarillo, el

de Ercilí es el blanco: se trata de un espíritu marino que se desgajó de su cuerpo acuático para devenir en signo cultural de alcance más vasto. Hay que consignar que, como ocurre con otros luases, hay otras Ercilí que se le contraponen en cuanto a rasgos caracterológicos.

En República Dominicana, esta divinidad recibe el nombre de Metrè Silí y tiene gran renombre. Posee muchos de los trazos de la divinidad haitiana: es muy débil a los perfumes, a las prendas y a los trajes lujosos y caros. Odia la bebida y se deja arrastrar por la atracción masculina (Deive, 1975: 185). Esta misma divinidad, en punto petró, es “la única metresa que se presta para recoger corrientes malas [...] cuando utiliza flores amarillas o de sol [...]” (Davis, 1987, 242)

Hemos podido registrar dos tipos de Ercilí en nuestras investigaciones de campo: una, de claro sello radá y otra, que bien puede equipararse con la Ercilí-Yeux-Rouges (Erzulie Ojos Rojos), de tipo petró (Courlander, 1985: 319). La primera viste enteramente de blanco, detesta las bebidas alcohólicas y delante de su vista no pueden realizarse sacrificios cruentos: además, tiene como pareja a Ogún Batalá u Ogún Guerrero, en su manyé-luá se incluyen palomas blancas, *cake* y bebidas dulces, entre otros alimentos. A despecho de esta primera clase de Ercilí localizada en las montañas de la Sierra Maestra, en la provincia de Las Tunas constatamos un culto a la Ercilí roja: en su ceremonia se producen sacrificios de animales y su caballo viste con este color simbólico.

### 11.3. Los guedé

René Depestre ha definido a los integrantes de este grupo como los “genios de la sexualidad y la muerte al propio tiempo” (*El palo ensebado*, p. 249). Métraux los sitúa en una posición marginal, al ser confundidos con las almas

de los muertos o los resucitados. Con sus vestimentas, sus poseídos se esfuerzan en evocar la imagen de un cadáver, como los describe un autor

los *guedé* forman un grupo de divinidades sumamente poderosas, por ser los genios de la muerte, se erigen, tal vez, como los dioses más fuertes del panteón [voduista] y también los más respetados, sobre todo de las otras divinidades que los temen y quieren evitar su jacarandosa compañía. (Coachy, 1982: 50)

Hasta donde nos fue posible indagar, los *guedé* no se materializan durante la posesión como lo describen los autores en Haití: vestidos de negro, con sombrero de copa, frac y chaqué. Llevan lentes estrafalarios, a los cuales a veces les falta un cristal. No nasalizan la voz como los zombí ni dicen obscenidades. Su comportamiento llama la atención, porque inmediatamente se tiran al suelo y se sitúan alrededor de la hoguera. Apresurémonos a decir, no obstante, que sus integrantes desempeñan un papel fundamental en la praxis voduista en Cuba: no hay *hungán* o *mambó* que no “trabaje” con uno de ellos en su labor cotidiana de consultas y medicinas tradicionales. Presentamos a continuación los miembros más relevantes de esta familia:

### *Guedé*

Es descrito como un santo que consume mucho picante y *tafiá*; bebe mucho y es muy fuerte. Según *Ti-No*, hay que guardar un respeto estricto cuando se le hace un servicio: “Si él tiene la comida, nadie puede tocar ni coger nada de ella”. Hace veintinueve años que este sacerdote de *Barrancas* no le hace un *serví-luá* a esta divinidad.

## *Lacruá o Lacuá*

Contradiciendo lo afirmado por Métraux, informantes haitianos nos atestiguan que Baón Lacruá es el espíritu de “la primera persona que se entierra en un cementerio” y al hablar de los guedé, los identifican con “los muertos”. Es así como afirman que Zombí y Lacuá son muertos, igual que Senché y Cemiché y sitúan como su jefe al Baón, es decir, a Barón Lacuá.

Para nosotros, se trata de un santo que pertenece a la familia de los guedé, a los que pertenecen Barón Samedi, Barón la Croix y Barón Cimetièrè, “el guardián del cementerio y una de las más importantes y poderosas divinidades del panteón vuduista”. (Coachy, 1982: 51) Tiene como símbolo la cruz y en la ofrenda se incluye un gallo negro. El extinto hungán Nicolás Cazal trabajó relación con él a raíz de la muerte de uno de sus hijos a manos de una haitiana bruja; la divinidad se presentó en el velorio del niño y ordenó abrir el féretro: de él salió volando una mujer. Este acto, según el sacerdote, simbolizaba la muerte inmediata de la hechicera. A partir de ese momento el luá se hizo su inseparable compañero:

Entonces se quedó aquí [nos manifiesta], hasta ahora Lacuá hace muchas cosas: [Es] el que manda. Él no camina [es decir, no ejecuta la obra]. Él no pide comida a nadie tampoco: *es un muerto cristiano*. Habla igual que si fuera yo, hace de todo. Tú estás comiendo cualquier cosa y le das y él come, lo único, que no va a pedirte: “Dame un trago de aguardiente”. Él hace de todo... Hasta un santero famoso me dio candela a mí para probar si Lacuá no quema.

Éste era el santo cabecilla del hungán, muy especializado en las labores de cura y adivinación: “habla con la

candela”. El mencionado sacerdote se refiere al trabajo de la adivinación con el fuego en los siguientes términos:

Si no tiene tres canciones mi cara no puede resistir candela. El fuego para darlo tiene que haber canciones; si no quemó. Un saco en el suelo tengo [en el recinto sagrado o hunfó], no tengo Barajas, ni na’; yo en el suelo dar candela para explicar a la gente que no cree en Dios, no me permite hacer nada. Yo digo lo que él dar. No tengo altar; el altar: el saco en el suelo, candela, candela en la cara mía y después yo canto las canciones con candela hasta que terminamos.

Este luá-muerto tiene facultades muy sensibles para detectar dónde hay mala intención, daño o maldad. No obstante, parece ser más bien un luá “cerebro” o que dirige las acciones de otros santos para que resuelvan los problemas localizados por él. Así ocurre con Gran Buá, por ejemplo en el caso de Nicolás. Gran Buá es el que ejecuta las curas que Lacuá recomienda en las consultas o citas de adivinación.

### *Zombí*

Su servicio hay que realizárselo en el tronco de un árbol, donde hace acto de posesión de su caballo, porque él vive en el monte. Venancio lo considera un santo cimarrón que gusta de vivir en cualquier mata, nunca en el exterior. Este sacerdote nos da una imagen muy poética de él: “Coge bejucos para tejer su ropa”. Es un muerto que no fue para el cielo y se quedó en el monte. Cuando alguien lo monta, sale “quitá” y al regresar viene forrado de zarza. Entonces se baña al caballo con aguardiente y se le van cayendo las

espinas. Nadie sabe cuándo llega ni nadie sabe cuándo se va. Se caracteriza porque “todo lo desbarata y resuelve”.

Su gran poder radica en que él es quien recibe a los muertos en el cementerio, su verdadera casa. En torno a él se levanta un halo de misterio: anda oculto, se desconoce el instante en que aparecerá y también cómo lo hará, por lo que se teme mucho al establecer un compromiso con él. Se dice que fue “en el ayer” un ser vivo, pero fue convertido en zombi, por lo que considera a todos los fallecidos como hermanos suyos.

Se le representa, antropomórficamente, como un viejito de cara muy arrugada que cambia de aspecto cuando se manifiesta en, o posesiona de, una persona. La posesión se realiza con calma, se limpia la cara con el pañuelo del caballo. Se le debe pedir y apaciguar y darle mucho aguardiente. Cuando al fin “llega”, lo primero que hace es tirarse al suelo y allí se sienta. Se le quitan los zapatos e inmediatamente hay que buscarle un sombrero ripiado al que le amarran una tira negra y se lo colocan en la cabeza. Se arremanga los bajos del pantalón.

Como los Ogún, le teme mucho al agua; así, para “bañarse” sacude las hojas de los plataneros, pero si se le mojan los pies, hay que encender una hoguera para calentárselos. Asimismo siente un miedo muy grande por los militares. Si alguno de éstos está presente cuando Zombí se posesiona de alguien, él se retira apresuradamente del lugar.

En su manyé-luá se incluyen boniato y arenca asados con aceite. Se le sacrifican un chivo y un pollo negros. Sus colores simbólicos son el negro y el blanco, “pero más negro que blanco”. Cuando se hace la comida de todos los santos, él se presenta y come. No es necesario, pues, depositarle su alimento aparte.

Se le caracteriza como un ser decidido y violento que se dedica a dar labores; muchos de sus “trabajos” nadie los puede ver, porque los hace de forma oculta.

## *Cemiché o Cimitier*

El nombre de este luá parece derivar de *cemetery* (cementerio) o camposanto, lugar de residencia del santo que nos ocupa. Se dice que entre Cemiché y Senché existe una relación de parentesco: el primero es el padre del segundo, pero en un sentido simbólico; el primero recibe los muertos en el cementerio y Senché los “apadrina”. O sea, según los informantes, justifica que la persona ha fallecido realmente y le echa la tierra encima. Después de esta confirmación, aparece Lacuá y le pone la cruz.

Se distingue por la labor específica que realiza: dar indicaciones, curas y consultas. No tiene un vestuario característico. Uno de nuestros informantes lo describe como una persona débil al “llegar”, como si fuese un anciano; pero no está seguro si se manifiesta así porque ésa es su figura o si se debía al largo tiempo que llevaba laborando con el caballo en que él se posesionó.

### **11.4. Luases de los caminos y entradas**

#### *Legbá*

“En África, Legbá es un dios fálico y joven. En Haití es una persona senil de barba blanca. Se le invoca para que abra las puertas. Recibe la primera plegaria en las ceremonias”. (Bastien, 1952: 156) Según nuestros informantes, tiene una figura muy parecida a la de san Lázaro: cojea como éste y lleva una especie de muletita en la que se apoya para caminar. En esto último se asemeja a la caracterización hecha por Métraux. (1958: 89) Su ropa es raída, muy usada, con la que demuestra sus trabajos como misionero, porque “su misión es muy dura”. Puede tomar picante y frotarse con él los ojos. Una sacerdotisa afirma

que Legbá “existía, pero al dar la caída se convirtió en luá, por lo que su comida desde entonces siempre se ha preparado así: asada”. En su manyé se incluye pollo invariablemente y, en algunos lugares, chivo, ambos de color negro, además de siete tipos de viandas.

Lo significativo que recibe de la ofrenda animal son las plumas, la cabeza y las tripas que son lanzadas al fuego de la hoguera, con lo que se hace saber que se entregó todo lo que le pertenece. Esa hoguera será encendida en la portería o entrada principal que dé acceso a la vivienda del dueño de la fiesta. Simpson (1980: 262) atestigua que no es costumbre en el norte de Haití encenderla e incluso dice que esto es válido para cualquier otro tipo de ceremonia consagrada a los luases. Debajo de la enramada permanece encendida una vela y en ella se sitúa inicialmente la orquesta. Luego la hoguera se rocía con agua azucarada, además se avivan las llamas con aguardiente. Poco después es encendida otra vela que se coloca al pie del fuego, levantada y puesta en el camino que desemboca en la portería.

Ésta es una ceremonia indispensable para el desarrollo del conjunto de ritos que se realizarán en cumplimiento de los demás santos y fuerzas sobrenaturales. Su función consiste en llamarlos, atraerlos y darles la bienvenida para que se presenten en la fiesta que se les ha organizado.

Con la carne de los animales y las viandas asadas —más pedacitos de bombón— se prepara una especie de pudín en una jigüera al que se le añade mucho picante y se reparte entre todos los concurrentes a la ceremonia.

Confirmando su preeminencia, un sacerdote nos atestiguó que Legbá es “el jefe de todos los santos; hay que hacerle la comida primero a él, antes que a los demás”.

### *Luá Chemín*

Luá de los caminos reales. “Trabaja”, da caridad. En su manyé se emplean diversas carnes, como la de cerdo para hacer una especie de ajiaco al que se añade todo tipo de viandas, menos la calabaza. Esta última no puede depositársele tampoco en su altar.

### *Luá Calfú*

Según Ti-No, Luá Calfú es el de los cuatro caminos. “Se le prepara su comida en cualquier lugar, pero siempre su altar tiene que situarse en un rincón pegado a la pared”.

### *Lentó*

Se conoce que trabaja sólo una vez al año. Habita en el marco de la puerta de acceso a la vivienda, donde ejerce una especie de “protección” a sus moradores. Lo posee un hungán del asentamiento de La Caridad.

### *Colé-Cord*

El nombre que ofrecemos responde a una pronunciación figurada nuestra, a partir de la información. Ellos nos atestiguan que el significado que más se le aproxima es el de “nudo” o amarre, situado a la entrada de una casa.

Es evidente que se trata —como en el caso de Lentó— de una expresión más de la brujería que circunda siempre al vodú. Las encrucijadas y caminos son “lugares encantados por los malos espíritus” (Métraux) y todas las entradas deben ser reforzadas para desbaratar los maleficios o daños dirigidos contra alguna familia. Con este santo se amarra.

## 11.5. Los santos Ibó

### *Ibó*

Según algunos informantes, a este luá no se le puede poner la comida junto con otros santos, sino separada. Digamos, en una esquina de la casa: “ese santo dicen que es caprichoso; no le gusta el juntamiento, lo de él es solo”. Se le sacrifica una pareja de aves —un gallo y una gallina colorados—. Es identificado con santa Bárbara o el oricha Changó de la santería cubana.

### *Ibó-buá*

Ibó que habita en el monte.

### *Ibó-cai*

Ibó de casa.

### *Ibó-la-famí*

Se trata de un santo de la clase de los diablos: recibe como ofrenda un verraco grande y viejo, que se le sacrifica al pie de un hueco y cuyas partes ofrendables luego se entierran en él. Puede incluirse en su manyé un chivo grande y viejo también, siempre un gallo y una gallina: todos los animales que se le sacrifiquen deben ser de color negro, que es su color simbólico. Su ceremonia se realiza cada veinticinco años.

## 11.6. Otros luases

### *Lenglesú*

Se autoidentifica cuando se posesiona de un caballo. Se caracteriza por ingerir grandes cantidades de ron, sobre todo de aguardiente de caña con picante. Su manyé-luá incluye un verraco y todo tipo de viandas. Ese animal es degollado, como si fuese un chivo. Se abre un hueco en la tierra donde se depositan una botella de ron, viandas y otras cosas que se le ofrezcan en la comida. Encima de ellas, se derrama la sangre del animal sacrificado. En dicho hueco se depositan, finalmente, las partes ofrendables de aquél: la cabeza, las cuatro patas, el rabo y el corazón. La comida confeccionada con el resto del animal puede ser ingerida por los asistentes a la fiesta.

Como ha podido advertirse, Lenglesú es un luá diablo. Así lo cataloga también Simpson (1980: 238), quien lo califica como “violento y maligno”. Cualquier compromiso establecido con él que se incumpla puede costar la vida. Métraux (1958: 87) atribuye la muerte de una niña que estaba siendo tratada por una mambó, al castigo infligido por este luá a su madre, al haber cometido ésta un robo sacrílego. Por otra parte, se aprecian diferencias en cuanto a las partes que se le ofrendan a este luá en Haití y en Cuba: en el hermano país caribeño se le incluye en el manyé parte de la lengua y de las orejas, así como las patas delanteras y la extremidad de la cola; los pedazos de carne no deben ser cocinados con sal (*Ibid.*: 157). Courlander presenta a Lenglesú como el luá del arco iris y atestigua que Blinginsú “marcha” o camina con él. (1985: 326)

Algunos de nuestros informantes aseveran que existen dos Lenglesú más: Lenglesú Damá y Lenglesú Vasensá, con rasgos o caracteres diferentes a los del primero.

### *Djab Montañe*

Como su nombre lo indica, se trata de un luá diablo: se le llama a las doce de la noche, en el centro del monte y se le ofrenda un macho sin castrar o verraco, de color grisáceo. Su ofrenda se cocina entera y se deposita donde vive; en ella se incluye una variedad común de viandas.

De figura llamativa, del tamaño de una palma, agita sus enormes y largos brazos cuando se mueve. No puede “montar”, pues, en el interior de una casa por sus descomunales dimensiones. Lo hace sólo en el bosque. Según algunos informantes, no se distinguen sus facciones al manifestarse, pero se ve que lleva una enorme cadena atada a la cintura.

### *Saint Michel Arcángel*

Santo que se utiliza en el hogar “como respaldo de la casa; siempre hay que tenerlo en la puerta”. Aparta o vence las “malas corrientes” que puedan ser dirigidas contra una familia. Simpson (1980: 267) registra su aparición en una ceremonia vodú realizada en el norte de Haití; según el canto que se le dirige en ella, es presentado como un intermediario de los zanges (los santos vodú), ante Dios y la virgen María.

### *Macuto*

Luá traído de Haití por el hungán Venancio, quien trabajaba con él. Es varón. Porta un machete y una jaba.

### *Ciclón*

Luá diablo que poseía el sacerdote Venancio, antes mencionado. Cuando se posesionaba de su caballo, se necesitaba

veinte o treinta personas para controlarlo, pero a todas podía levantarlas. Tal furia y poder descomunales desplegados por esta divinidad causaron la ruina de su “instrumento” físico de presentación. El hungán, ya cansado y sin fuerzas para soportarlo, nos manifestó que dejó de darle comida a Ciclón “para que se fuera”. Y en efecto, el luá lo abandonó.

### *Aborí*

También se trata de otro luá diablo del que carecemos de información.

### *Mamá Guá o Managuá*

Los informantes que nos proporcionaron el nombre de este luá sólo manifiestan conocer sus significado: equivale a mamá abuela.

### *División*

Según los informantes antes mencionados, en cada grupo de luases afines debe haber un jefe que los dirija: a ése se le denomina División. En el asentamiento cubano-haitiano de La Caridad, hay una practicante voduista, caballo de este santo. Se le identifica cuando se posesiona de ella por los cantos que le corresponden, uno de los cuales dice así:

*¡División mayí-colá-oh, oh*  
*¡División mayí-colá-oh, oh!*  
*¡División mayí-colá-oh, oh!*  
*¡División mayí-colá-eh, eh egué!*

## *Obbá Lomi*

Su vestuario es blanco e incluye una pañoleta de ese mismo color. Usa una falda larga y su bebida preferida es melosa, no alcoholizada. Para una mambó servidora suya, su vestuario se corresponde con el descrito, pero la pañoleta es blanca y negra y la lleva terciada en el torso. Porta como un atributo también un collar. Es la reina de la ceiba, árbol donde reside su poder. Según la mencionada sacerdotisa, éste es un palo muy respetado en todos los países, por lo que se comprenderá que esta santa, si no pertenece a la categoría de los luases diablos, guarda estrecha relación con ellos.

Como animales de sacrificio se incluyen en su manyé un chivo y un pollo negro. Los alimentos se le depositan en una canasta. Se trata de una antigua divinidad venida de África y que en Haití —según nuestros informantes— recibe el nombre de Congó Azuecá. Junto con los miembros de la familia de los Ogún, es especialista en artes adivinatorias y trabajo mucho con las barajas.

## IV. LA FIESTA ANUAL A DIVINIDADES QUE SE HONRAN ESPECIALMENTE EN CADA OCASIÓN

### 1. El culto a los Masá, Marassá, Gemelos o Mellizos

Afirma Courlander (1985: 23) que “los haitianos no tienen un sólido cuadro esquematizado del mundo sobrenatural. Es por ello que no establecen separaciones ni categorías rígidas para los seres que habitan”. Eso lo ilustran fehacientemente los Marassá, Mellizos o Gemelos: se trata de una categoría especial de divinidades, en cierto modo, según este mismo autor, “aparte de los otros espíritus”. Para Métraux:

[...] los gemelos (Marassá), vivientes y muertos, son investidos de un poder sobrenatural que hace de ellos seres de excepción. En el panteón vodú, un lugar privilegiado les está reservado al lado de los grandes misterios. Hay quienes pretenden que los *Marassá* son más poderosos que los luases. Ellos son invocados y saludados al comienzo de una ceremonia; después, en ciertas regiones, notablemente en Léogane, la presiden. (1958: 129)

En el servicio vodú cerca de Plaisance, descrito por Simpson (1980: 258, *passim*) se comprueba lo dicho por

Courlander en el sentido de que en una misma ceremonia son invocados por separado a los luases, a los muertos, a los Marassá y a Dios. En él, después de los preparativos del manyé y del trazado del *vévé*, los oficiantes dirigen su atención a los Mellizos. Según este profesor norteamericano, en el norte de Haití no existe un culto independiente para los muertos y para los Mellizos, a los cuales en ninguna ceremonia se les puede pasar por alto.

Desde que ambos [tipos de muertos] protegen y persiguen a los miembros de una familia, en correspondencia con el tratamiento que reciban, se ha hecho esencial que les sean dados en su honor elaboradas fiestas nocturnas, ritos funerarios, numerosos toques, misas católicas y ceremonias vodú. (Simpson, 1958: 250)

No obstante, los Gemelos son altamente reverenciados en vida.

A los efectos de poder notar los puntos coincidentes y las diferencias existentes entre el vodú haitiano y el que actualmente se practica en Cuba, es necesario que nos detengamos en la ceremonia descrita por Simpson. En ella los participantes se ponen sus ropas rituales, trazan el *vévé* y entonan esta canción:

*Haz el vévé para mí, por favor.  
La familia que toma sangre,  
¿No ves que son inocentes?*

El sacerdote se dirige a prepararles la comida a los Gemelos, toma dos o tres cestas cubiertas con paños blancos y mezcla maíz crudo, maní tostado, plátanos no cocinados o fritos, ñames, arencas, pan, confituras, berenjena, cereales, millo, coco, frijoles, mastuerzo de agua, todo tipo

de licores y café. Cuando todo está listo, comienza a cantar:

*¡La familia reunida!  
Dossú, Dossa, Gemelos-Marassá  
Si tú crees que he comido ya  
¡La miseria caiga sobre ti!*

El sacerdote invita a los Mellizos a asistir a la ceremonia y canta otra canción en su honor:

*Gemelos, aquí hay bebida y comida  
Dossú, Dossa, Gemelos-Marassá  
Mi vida está en las manos de Dios.*

Un tercer canto a los Mellizos es ofrecido antes de presentarles el manyé:

*Gemelos, Gemelos  
Dónde ustedes están comiendo.*

Mientras los tamboreros tocan a un ritmo, el oficiante pone parte de la comida dedicada a los Gemelos en un recipiente de calabaza. La ofrenda se deposita en los árboles, las corrientes de agua, las encrucijadas y en todos los lugares conocidos por ellos. Hecho esto se canta:

*Gemelos, he aquí la comida  
que les entregamos.  
Los Gemelos tienen la costumbre  
cuando a ellos se la da [la comida]  
de decir que no han comido.*

Después de este responso, se les implora que se retiren y dejen a la familia sola:

Váyanse, Gemelos,  
¡Gemelos del bosque, vuelvan a la floresta!  
Váyanse, Gemelos  
¡Gemelos del agua, vuelvan al agua!  
Váyanse Gemelos  
¡Gemelos de casa, quédense en casa!  
Váyanse, Gemelos  
¡Gemelos de las encrucijadas,  
Permanezcan en las entradas!

Cerca de las siete en punto, el hungán consagra los lugares arriba mencionados, que las entidades sobrenaturales gustan visitar, lo hacen con aspersiones de hojas de naranja sumergidas en agua bendita. Luego hace libaciones y lanza maíz al viento. Todo esto sucede al compás de los tambores y sólo recesa al dirigir el sacerdote a los presentes un breve responso, de corte protestante. Ahora él hace sonar la campanita y de inmediato sus asistentes tocan otros instrumentos y baten las banderas ceremoniales, lo cual constituye el saludo a los santos vodú. Siguen canciones, algunas de evidente sesgo católico, y toques, hasta que la ceremonia da paso a la invocación a Legbá, dios muy venerado por su edad y carácter y que debe ser el primero en acudir a ella.

Métraux (1958: 129, *passim*) nos ofrece un tipo de celebración muy diferente a la anterior. Afirma que la familia que tiene gemelos, vivos o muertos, deberá ofrecerles un manyé-Marassá una vez al año, el Día de los Reyes, el Sábado Santo o en Navidad. El sacrificio es el acostumbrado, con la única singularidad de que debajo del peristilo el número de platos de los Mellizos “puede llegar a ser fácilmente cincuenta. Se depositan aquí la sangre de las víctimas y las ofrendas de alimentos. Se sacrifican a los *Marassá* o *Masá* un chivo de pelo pardusco y gallinas pintas”.

La distribución de la cena debe ser muy exquisita, porque, de cometerse algún desliz en ello, levantaría la furia de alguno de los miembros de esta grey tan susceptible. Algunos comen en un plato. Otros prefieren que la comida descansa sobre una hoja de plátano o sobre una estera. “No pueden sufrir la vista de cuchillos, de tenedores o cucharas”, nos aclara el etnólogo suizo, quien a continuación nos da la clave para que realicemos una observación posterior al describirnos cómo concluye la comida:

[...] la comida de los Gemelos se termina con el mismo rito con que el que a veces cierra la fiesta para los muertos. Los restos de las ofrendas son mezclados en una calabaza grande o perol de madera. Una *hounsi* da tres vueltas al peristilo, luego [...] el recipiente que lleva sobre la cabeza y después de haberles preguntado si estaban contentos, lo deja a su glotonería. Ellos se echaron sobre esta pitanza como vuelo de pájaro y se disputaron su contenido. Se les ordena, sin embargo, no romper los huesos con los dientes. Si la comida es preparada para gemelos vivos, éstos son naturalmente los primeros en comer y solamente cuando están saciados, se ofrecen los restos a los invitados: se les aclama y no se cesa de preguntarles si están satisfechos [...] (*Ibid.*: 135-136)

A los manyé-Masá a que hemos asistido siempre se comienza con una ceremonia de cumplimiento destinada a los muertos, en especial dedicada al espíritu de algún difunto de la familia. En ella se sigue el formato de una misa espiritista, con la diferencia de que los rezos son realizados en créole y no siempre son los mismos. Pero no se mezclan alimentos algunos. Por otra parte, en una de las comunidades bajo estudio, un hijo de hungán tiene dos parejas de gemelos vivos: no se les dan los alimentos antes

que a los invitados ni tampoco se sigue la conducta anteriormente descrita por Métraux. Permítannos algunas consideraciones, antes de ofrecer los rasgos del tipo de manyé-masá que se realiza en Cuba.

Los Mellizos haitianos se odian mutuamente, igual que aquellos denominados Géminis en el zodiaco, cuyo símbolo —dos pedazos de madera juntos— “es figurativo del irreductible conflicto de procesos mentales contradictorios”. (De Vore, 1951: 450) Asimismo, como ya expresamos, están investidos de poderes sobrenaturales o excepcionales: se ofrecen numerosos ejemplos de su capacidad para realizar maleficios y encantamientos. En Cuba, a los orichas de origen yoruba conocidos como los Ibeji, y más popularmente como Jimaguas, hijos clandestinos de Ochún y Changó, se les estima por sus excepcionales poderes mágicos. En este panteón religioso cubano, a las divinidades gemelas se les incluye entre aquellas que han quedado, según Miguel Barnet, “en un segundo plano de relevancia” y se las caracteriza así:

[...] transculturados en San Cosme y San Damián son jimaguas; protegen a los niños, son niños ellos mismos, como hijos de Changó vencen fácilmente. Sus contiendas se desarrollan con artimañas infantiles y aguda picardía. Son glotones, amantes de golosinas y del vino de palma.

Cometen travesuras de todo tipo. Obbatalá los consiente mucho. Se visten como su padre Changó, de blanco y rojo. (Miguel Barnet, 1983: 195)

En los manyé-Masá observados, se les ofrece una atención particular a los niños, en los que se ponen de manifiesto las evidentes analogías existentes entre ellos y los mencionados orichas. Las características de éstos se asemejan bastante a las de los Masá, según los testimonios

de otros autores que hemos estado bosquejando en el presente estudio. Por último, observamos que, al final de la ceremonia que vamos a describir, se lanzan restos del manyé u ofrenda en algunas direcciones del bosque, con el objetivo de que coman de él los santos vodús, los espíritus ancestrales y demás seres sobrenaturales.

El manyé dedicado a los Masá, como son designados en Cuba los gemelos, es una de las comidas ceremoniales más atractivas del vodú, tal vez por el lugar jerárquico tan elevado que ocupan estos santos y por la estimación que se les tiene. Esta ceremonia posee rasgos particulares que deben ser destacados.

### *El altar y la ofrenda*

En la mañana del día de la “comida” principal, se dispone el altar en uno de los dormitorios de la casa de vivienda de la familia. A la entrada de la pieza se coloca en el suelo y justo en la esquina derecha un recipiente con agua. Cuando uno accede a la habitación, se observan los componentes de la ofrenda próximos a las paredes de tablas y otros objetos litúrgicos. Ofrezcamos los detalles de esta ceremonia.

A la izquierda, encima de unas hojas de plátano han sido colocados dos huevos, cacao, yuca y otras viandas y, a continuación en la misma dirección, *maí mulé*, arroz crudo, una planta cuyo nombre no pudimos conocer y arroz con leche; a la derecha, un jibe cubierto con una tela blanca encima de la cual hay panes, café, leche, arroz con leche y otro recipiente cuyo contenido no se distingue, y, a continuación diversos dulces, como turrone de maní, otra vez arroz con leche y al final algunas rebanadas de pan. Al lado izquierdo del jibe han depositado un pequeño recipiente con “agua bendita”. Al igual que a ambos lados del improvisado y rústico altar, se destacan dos jarros gran-

des de aluminio con agua, aunque uno de éstos contiene, además, azúcar. En la parte superior del altar permanece encendida una vela.

Son las diez de la mañana. El hijo del hungán ordena que se levanten y lleven a la habitación a todos los niños. El resto de los familiares se coloca alrededor del altar y el sacerdote se sienta en su pequeño asiento frente a él. Los niños entran y salen con un margen muy grande de espontaneidad; el hungán, en ocasiones, les da dulces del canastillo.

El grito de ¡*Abobó!* que pronuncia el hijo del sacerdote marca el comienzo de la ceremonia. El coro le responde con otro ¡*Abobó!* De ahora en adelante, como es habitual, se mantendrá esta estructura antifonal en el canto: el solista pone el primer canto.

*La peurillé, poulá'é est bien  
je demandéz pardó...*

cuando el coro le responde, dice:

*La peurillé, pour les Masá...*

El joven, mientras canta, agita la maraca ritual (o assón) rítmicamente. Con ello se significa que es él quien conducirá la ceremonia.

En cuanto al aspecto musical, el único instrumento acompañante es la guataca, percutida con un tornillo (*triyán*). Uno de los hijos del hungán que toca este instrumento es quien, precisamente, “pondrá un canto” que da inicio al sacrificio.

En medio del canto el oficiante da órdenes de “bambolear” las aves. La mayor de las hijas del hungán les va arrancando a cada una de ellas las plumas, y las arroja al altar. Luego les da de comer y vuelve a bambolear los

animales alrededor del altar. Mientras, el joven que conduce la ceremonia, corta los extremos de las yucas y hace con ellos un montoncito. El hungán reparte los dulces entre todos los niños que lo rodean.

No se debe dejar de consignar algo muy significativo, al conjuro de los cantos y toques, y en general de la atmósfera creada, el joven sacerdote se ha convertido en la cabalgadura de un luá: en Criminel. Éste es quien ordena a todos ponerse de pie. Es evidente que el húngán también es poseído por otro luá, Lacuá, y es él quien ayuda a dar de comer a las aves, se las pasa por el cuerpo y danza con ellas. Luego se las pone en la cabeza y las sostiene allí verticalmente.

El oficiante más joven le hace una incisión en el cuello a un ave y derrama la sangre en una jiguera; luego le va dibujando una cruz en la frente a cada uno de los participantes con la sangre tomada del cuello del animal que hirió. Dibuja ese mismo símbolo en el horcón situado en la esquina del altar, al fondo. Finalmente, arrojan las aves sacrificadas encima de las hojas de plátano y el joven sacerdote esparce sobre ellas agua azucarada y café. La mambó vierte asimismo agua en el centro y los costados del altar, con esto se da paso a una de las partes de la ceremonia que requiere de una explicación ulterior: la del “sacrificio del dinero”.

El joven sacerdote está cantando una canción en tono triste que invoca la asistencia de luases que no se han presentado; le arranca lágrimas y entonces pide que reúnan a los niños. Surge la letra de otra canción:

*La famí bien piesa  
La famí bien piesa  
¡Oh, la famí  
c'est luá Masá...*

Automáticamente cada uno de los miembros de la cofradía va depositando un billete con valor de un peso sobre las viandas y luego el dinero se echa en el altar. El joven oficiante clava el cuchillo del sacrificio en el suelo, justo frente al altar, mientras el viejo hungán canta una canción lúgubre, sumido como en un sueño meditativo. Se escucha un canto:

*Ye dilá c'est Jamué  
Ye dilá c'est Jamué  
c'est demain ú tatá  
je dit u pad prend.*

Evidentemente, el viejo hungán sirve de cabalgadura a los Masá, loas a los que se les ha realizado el servicio.

Éste incluye la confección de una sabrosa comida que debe ser servida en pedazos de yagua o ingerida sin usar cubiertos, es decir, empleando las manos u otros objetos que replacen a aquéllos. Este pasaje genera un ambiente festivo y de participación colectiva y tiene lugar en la tarde.

Sin embargo, hay un detalle muy significativo: hay una parte de la comida que se confecciona sin sal y ésa está destinada a “darle de comer a otros santos en el palo”, mientras que parte de la que tiene sal se deposita en el altar. Finalmente, observamos que se repite en este manyé una operación frecuente en otras comidas: algunos miembros de la cofradía lanzan al monte fragmentos de los alimentos con la clara intención de que coman de ellos todos los espíritus.

## **2. Ceremonia del culto radá: el Luá Blanche**

Los estudios clásicos acerca del vodú haitiano apuntan la existencia de una cohorte de luases o divinidades conocida

como Erzili o Ezilie en cuyo centro sitúan a Ezilie Doba, Dogba o Erzulie.<sup>1</sup> Esta es la diosa de la blancura y la pureza. Su color simbólico es el blanco y en su servicio se realizan

un barrido y rociado de la tierra rituales, así como un perfumado del aire; la comida [*manger* luá] que se le ofrece incluye harina de maíz y huevos. Las mujeres “caballos” de Ercilí a veces están unidas a ellas por un matrimonio místico y obligadas a guardar absoluta abstinencia sexual en ciertos días que pertenecen a la diosa. (Courlander, 1985: 314)

Junto a esta divinidad existen otras, entre las que se destaca Ercilí Fréda o Ercilí Daromain (Dahomey), a la cual se le atribuyen los mismos calificativos de la primera y se le identifica como la virgen María.

Una cantidad considerable de nuestros informantes identifica al Luá Blanche con Ercilí y explican al hacerlo que ésta no es otra que santa Cecilia, cuyos rasgos fundamentales coinciden con los de Ercilí Fréda Daromain. En otras palabras, ubican al Luá Blanche en el panteón voduísta y, al igualarlo con la diosa de la pureza, remarcan su pertenencia al campo de los luases radá o espíritus benévolos. Esta observación es importante por cuanto existen numerosas Ercilí que pertenecen a la categoría de los petró cuya crueldad y gusto por el mal los ha hecho merecedores del epíteto de diablos. Entre estas últimas, el etnólogo suizo Alfred Métraux menciona a Ercilí-Ojos-Rojos, esposa de Simbí-Yan-Jézo; Ercilí Mapiang, Ercilí Corazón Negro, Ercilí-Boumba y Ercilí-la-Encogida. (Métraux, 1958: 103)

<sup>1</sup> Para evitar confusiones utilizamos en el presente estudio el nombre de Ercilí, incluso al citar a los autores consultados en cuyas obras es notable la diversidad de nombres con que se designa a la “santa blanca”.

Ercilí Fréda se desgajó del grupo de los espíritus marinos para convertirse —según Métraux— en personificación de la belleza y la gracia femeninas. Los rasgos de esta Afrodita caribeña son semejantes a los de su homóloga dominicana, Metré Silí:

una metresa de mucho renombre en Santo Domingo. De ademanes y comportamiento similares a los de una gran dama, siente una irrefrenable pasión por los perfumes, las prendas y los trajes lujosos y caros [...] odia la bebida, pero su mayor defecto consiste en coquetear con los hombres. Su color preferido es el blanco. (Deive, 1975: 185)

Confirmando su antigua pertenencia al grupo del que se separó, Ercilí Fréda Daromain porta un collar de color azul y exige que los animales que se le ofrecen en sacrificio sean del mismo color que el de los ofrecidos al resto de los espíritus marinos, esto es, blanco. En cuanto a los espíritus marinos, el mencionado etnólogo suizo parece identificarlos con los “santos blancos” al referirse a sus ofrendas rituales:

[...] los alimentos preparados para loas blancos —Damballah, Agoué, Grande Bossine, etc.— deben ser en la medida de lo posible de este color [blanco]. Esto puede juzgarse en el menú de un ‘*manyé*’ ofrecido a Maitresse Ercilí: arroz con leche con canela, huevo frito, bananas fritas con azúcar, torta de maíz, maní, mangos y un vaso de agua.

Cada luá tiene su brebaje preferido [...] Ercilí en su calidad de luá blanco y de “mujer mundana”, es aficionada a los licores blancos y melosos [...] (Métraux, 1958: 158)

En República Dominicana a las metresas radá —entre las que se ubican Metr -Sili y Ana sa— les gusta el bizcocho y les encanta la cerveza y la sidra, en especial a la segunda. Para ellas estas bebidas poseen un significado particular por el color amarillo; finalmente, fuman cigarrillos, en lugar de tabacos, más propios de los seres masculinos. (Davis, 1987: 319) “La  nica metresa que se presta para recoger corrientes malas es Metresil  en punto petró, cuando utiliza flores amarillas o de sol”. (*Ibid.*: 242) Una caracterización que contrasta con la Ercilí “pura” nos la ofrece Carlos Esteban Deive al referirse a Ana sa como

una metresa muy popular entre los voduistas, que la conocen como la Afrodita del Olimpo Criollo o Diosa del Amor. Alegre, amiga de la diversión, la bebida, el baile, las galas y los perfumes, pasa por especialista en asuntos amorosos y se dice que fue prostituta en una ocasión. Como metresa casquivana y frívola, se complace en cambiar de amantes frecuentemente, así como en provocar adulterios. Según un voduista de Santiago, tiene como amigos a *Beld  Belcán* y al *Barr n del cementerio*. Pese a su carácter, gusta de llevar felicidad a los hogares. Ana sa es una metresa muy solicitada por las mujeres despechadas, las cuales le rinden culto para, a través de ella, “amarrar” a sus maridos infieles.

Una informante señala que las mujeres con problemas vaginales tienen en esa deidad a su mejor protectora. Su color preferido es el amarillo o el rosado. (Deive, 1975: 183)

Significativamente la oricha Ochún, en la santería cubana, es la protectora de las embarazadas, se dice que “cuida las barrigas”. Su color simbólico es el amarillo y como

aché (poder) posee el de ser dueña del dinero (oro), de los corales y el amor. (Lachatañeré, 1942: [78]) Se dice que su vestido es de color amarillo debido a que, en sus amores con Changó, “este santo se arruinó y ella le brindó socorro con tal espíritu de sacrificio que se quedó con un solo vestido que llevaba todos los días al río hasta convertirlo, de viejo, en un color amarillento”. (*Ibid.*: 32) Se le caracteriza como “coqueta, bella, zalamera, dócil, buena bailadora, muy sensual y musical”. Considerada como la Afrodita lucumí, es la diosa del amor sexual y se equipara con la patrona de Cuba, la virgen de la Caridad del Cobre. “Ochún, como ha escrito Ortiz, pide en sus bailes ¡oni! ¡oni!, o sea ¡miel!, ¡miel!, afrodisíaco símbolo del dulzor, de la sabrosura, de la esencia amorosa de la vida”. (Barnet, 1983: 189)

Como sus congéneres dominicanas y aun la Ercilí haitiana que estudiaremos más adelante, Ochún Panchángara —uno de los caminos de este oricha lucumí— tiene como principal característica la coquetería y la seducción amorosa; se dice que, “para arrancarle los hombres a todas las mujeres [...] no escatima en recursos de miel y oro, de bailes eróticos y cadencia de caderas”. (*Ibid.*: 190) De Ochún Yalodde, como Metrisilí en punto petró, se afirma que su poder no tiene límites. Con gran justeza Miguel Barnet ha señalado el lugar de Ochún en nuestra cultura nacional al escribir:

[...] en el culto santero la categoría alcanzada por ella es indiscutible. Entre los orishas es uno de los más venerados; quizá el de más fácil y natural adaptación a nuestra tierra no sólo por el sincretismo que se creó entre la patrona de Cuba, la Caridad del Cobre y Ochún, sino porque ésta representa a muchas mujeres cubanas en su gracia sensual y malicia criolla. (1983: 190)

Los mencionados estudios aportan interesantes datos en cuanto al servicio (Courlander, 1985: 53-56) dedicado a Ercilí. Se realiza bajo una enramada rodeada de cuatro paredes aledañas al hounfort o santuario. En este lugar se sitúa el coro de danzantes y la orquesta, al ritmo de cuyos tambores se produce el proceso de invocación y de posesión de los luases. El formato de la ceremonia sigue más o menos líneas semejantes al modelo litúrgico de corte radá, pero con algunas singularidades importantes. Entre ellas, el esparcimiento de agua sobre la tierra y el despliegue de una sábana blanca en el suelo cuando “llega” Ercilí; encima de la sábana se sitúan una mesa y una silla en la que sientan al individuo poseído por la deidad. Después de emplazar la mesa blanca —y sobre ella los alimentos rituales: una botella de vino, un vaso limpio, un plato blanco con maíz cocinado, coronado por un huevo entero—, el hunsí o asistente del oficiante principal, la cubre con una segunda sábana y realiza un conjunto de movimientos apenas perceptibles por el público debido a las ondulaciones que le imprime a aquélla. Los restos de los alimentos sobre la mesa al concluir estas operaciones, son las evidencias de que la diosa ha aceptado la ofrenda.

Por último, vamos a referirnos a un aspecto algo controvertido: las relaciones de Ercilí con otras divinidades en la realización de su propio servicio. Recordemos que Ercilí es una señora dada a las liviandades con las divinidades masculinas; ha sido la concubina de Damballah Wédo y, por ello, rival de Aïda Wédo; ha sostenido relaciones amorosas con Agoué-Taroyo, Ogún Badagri y otros luases. (Métraux, 1958: 98-99) Sus consortes pertenecen a la familia de los santos blancos. Courlander (1985: 318) reconoce a Damballah Wédo como uno de los más venerados luases de Haití, identificado con el arco iris y simbolizado por la serpiente, como “blanco”, y señala que como alimento ritual se le ofrece un pollo de ese color. Por su parte el

doctor Price-Mars (1968: 228) observa que, al menos en el norte de Haití, Ogún Balendjó se ha convertido en san Jacobo el Mayor, y Maitresse Erzulie, como también se denomina a Ercilí, en la santa virgen o más especialmente en la santa virgen de la Natividad. Es necesario que nos detengamos un momento para reflexionar sobre esta última información.

Ogún Balendjó pertenece a la familia de los Ogún, asociada al fuego y que manifiesta horror por el agua. Paradójicamente, Balendjó es el capitán de la escolta de Agoué —el luá del mar y jefe del panteón del trueno—, vive en el agua y “debe ser rociado constantemente cuando sale del elemento líquido”. (Métraux, 1958: 96) Es notoria la afición de los miembros de esta familia de luases por el alcohol y las faldas. Esta última característica se avendría muy bien con la Maitresse Ercilí, pero no así la afición etílica, por cuanto ella rechaza las bebidas alcohólicas. Resulta algo incongruente, pues, constatar que en el servicio a Ercilí descrito por Courlander (1985: 55), aunque no hay sacrificios cruentos, el luá *saint* Jacques Majeur que se ha posesionado de un hungán, “porta una botella de ron en las manos y se mueve a través de la gente haciéndoles beber de ella. Quienes beben de la botella comparten con St. Jacques”. El ron se hace arder y sirve como elemento purificador de algunos de los asistentes.

En nuestras investigaciones de campo, hemos encontrado un Ogún muy parecido al Ogún Balendjó caracterizado por Métraux. Se trata de Ogún del Río que, como su apelativo lo indica, es un santo que habita en el río, es decir, es un espíritu acuático. Su iniciación, sin embargo, no tiene que hacerse en las aguas fluviales o en otro medio acuático: bastan unas piedras extraídas del río que son bautizadas en nombre de la divinidad para hacerle conocer que, a partir de entonces, deja de vivir en ese medio líquido para habitar en una nueva morada. En esa ceremonia, las piedras

son sumergidas en la corriente de un río y luego permanecen en el fondo de unas palanganitas blancas, sin usar, que se llenan de agua clara y limpia. Cuando este santo se manifiesta, lo primero que pide es un vaso de agua y debe echársele mucho agua encima; no importa que esté empapado. Es fácil observar, pues, la notoria analogía con su pariente Balendjò, a pesar de lo cual no ha sido identificado por nuestros informantes como santo blanco.

Otro de los más notables estudiosos de las religiones tradicionales del Caribe, George Eaton Simpson, focalizó su atención en las prácticas del vodú que tienen lugar en el norte de Haití, región en la cual, según él, “no se realizan agudas distinciones [...] entre los dioses Aradá, Petró, Guinés, Ibó, Congó y de otras tribus africanas”. (1980: 265) Es así como, en una misma ceremonia, desfilan los Mellizos, Legbá, Mambó a Djoni, Agué, Linglessou, *saint* Michel, Clemerzine y otra serie de luases junto con Ercilí. Algunos de los primeros santos mencionados exigen sacrificios cruentos de animales.

Simpson reconoce que “en el Este [de Haití] y quizás en el Sur y en otras partes de Artibonite, tienen lugar ceremonias especiales para los dioses *petró*. En Mirabalais, Herkovits encontró que el culto a los dioses *Congó* o *Ibó* estaba mayormente restringido a familias individuales”. Según las observaciones de campo realizadas a lo largo de más de quince años en varias comunidades cubano-haitianas ubicadas en las provincias del oriente de Cuba, hemos podido establecer que, al menos para la región bajo estudio, en Cuba se mezclan en una misma ceremonia de base africana y/o criolla luases de las distintas clases de cultos mágico-religiosos, que para mayor comodidad se dividen en radá y petró. No obstante, el servicio al Luá Blanche se ajusta a un conjunto de normas y procedimientos que difieren de los haitianos, y que nos permiten señalar elementos que también difieren de la práctica voduista en nuestro país.

Aunque para nuestros informantes Ercilí ocupa el lugar principal en la denominación del Luá Blanche, esa denominación incluye otras divinidades que participan del mismo conjunto de características. En esa serie habría que mencionar a Simbí, Yodón, la Sirena, y un Ogún. Este último es de una importancia tal que algunos informantes afirman que el Luá Blanche es una pareja de santos y no Ercilí únicamente.

Ti-No, oficiante voduísta del asentamiento de Barrancas, afirma que Simbí es la pareja de Ercilí. Nicolás, hungán de otra comunidad, sitúa como cónyuge de Ercilí a Ogún Guerrero. Descendientes de Tomás Poll, que ostentó una de las jerarquías sacerdotales más altas del vodú en la región, afirman que su fallecido padre poseía como jefe de sus misterios a Yodón, cuyo color simbólico es el blanco; éste era el primer santo en presentarse en la fiesta del Luá Blanche, se comportaba amablemente y expresaba su gusto por el perfume. Yodón usaba una gorra de plato de su color predilecto y admitía como animales dos palomas blancas; en la comida ritual se incluían veintiún huevos fritos, en forma de una gran tortilla, arroz blanco cocinado con aceite, liqué y agua. Algunos informantes aseveran que, más que en el monte, Yodón vive en el agua y es el compañero de santa Cecilia.

Según una mambó de la comunidad La Caridad, quien ha evidenciado poseer los más profundos conocimientos sobre el tema, “donde hay Ercilí tiene que haber Ogún”. Según ella, Ogún Batalá es el que trabaja con la santa blanca, hace pareja con ella. En otras palabras, “pasa por ser su esposo”, viste igual que Ercilí —completamente de blanco—, ingiere el mismo alimento ritual y participa en su servicio. La característica más relevante de este Ogún es que, a diferencia de sus otros dieciséis hermanos, no ingiere bebidas alcohólicas. En la literatura consultada se ha registrado la existencia de Ogún Batalá al norte de Haití (Simpson, 1980: 243), aunque sin ofrecer sus rasgos, y de

un solo Ogún no aficionado al ron, líquido favorito de su hermano: precisamente el nombrado Ogún Blanco. (Courlander, 1985: 322) Métraux atestigua la existencia de una Ercilí Batalá, significativamente asociada a Ogún Balendjó que nos resulta ya familiar. (1958: 84)

Ogún Batalá es representado, según la conocida imagen litográfica de Santiago o san Jacobo Mayor, vestido de blanco, con una gorra de color púrpura en la cabeza y una espada en la mano. Es un santo con el cual se puede “laborar” y su caballo lo recibe descalzo o con unas alpargatas o calzado especial para la ceremonia. A partir de lo expuesto, podemos extraer un rasgo diferenciante: en Cuba el Ogún que hace de pareja con Ercilí no ingiere bebidas alcohólicas, por lo que no puede ocurrir lo que relata Courlander acerca del servicio de Ercilí Fréda y san Jacobo Mayor, en el cual éste se presentó con una botella de ron y la compartió con algunas personas.

Aunque de la descripción pormenorizada del servicio de Ercilí y de su consorte que se ofrece más abajo pueden inferirse otras diferencias, creemos oportuno detenernos en las que consideramos más significativas. En primer término, en Cuba la ceremonia de Luá Blanche está dedicada exclusivamente a los miembros de esta familia de santos. En segundo, las normas deben cumplirse estrictamente, algunas de las que se constituyen en tabú son las siguientes:

- las mujeres que sirven de caballos de la diosa no pueden haber tenido contactos sexuales previos a la realización del culto;
- ninguna mujer puede estar menstruando;
- nadie puede ingerir bebidas alcohólicas;
- todos los objetos de la habitación donde tiene lugar la ceremonia deben ser cubiertos con telas blancas para evitar el contacto de la divinidad con ellos;

- todos los objetos rituales deben ser blancos o transparentes;
- la bebida ritual debe ser dulce, no alcohólica.

La ceremonia tiene lugar en una habitación cerrada y no debajo de la enramada habitual. A propósito de la preparación de los alimentos rituales, hay que decir que no se admiten derramamientos de sangre, es decir, los sacrificios cruentos deben realizarse alejados de la plaza de culto, en los exteriores de la vivienda y mucho antes del servicio. El animal que se le sacrifica debe presentarse a la divinidad en forma alegórica: se desprende una pluma del ala y otra de la cola a cada ave y se depositan ante la representación del Luá Blanche. Inmediatamente después, la mambó se retira con los animales y los mata en el lugar prescripto.

Según la mambó mencionada antes, el Luá Blanche es un fundamento indispensable a todo oficiante del vodú; aun aquellos que no laboran con la santa, tienen que tener en su altar un fundamento de ella, si no al altar “le falta fortaleza”. Su función principal es darle fuerza al resto de los luases con los cuales se relaciona el oficiante. El Luá Blanche posee, pues, poderes excepcionales; “es más fuerte que todos esos santos que hacen matanza y beben sangre: es el que le da potencia a todos ellos. Porque hay santos que no ligan con el agua y los santos blancos ligan con sangre, con candela y con veinte cosas más”.

Con respecto a lo anteriormente expresado, uno se siente tentado a apuntar las poderosas semejanzas existentes entre el Luá Blanche y Obbatalá, “divinidad tutelar del Olimpo lucumí”, que representa “la verdad, lo inmaculado—de ahí que a veces se le represente con una paloma blanca—, y la sabiduría”. (Barnet, 1983: 187, *passim*) En torno a esta divinidad de la santería cubana, se establece un conjunto de restricciones o normas que recuerdan las

enumeradas aquí para el santo blanco haitiano. A Obbatalá se le viste de blanco —que es su color ritual—, se le conserva cubierto con algodón; “sus devotos deben comportarse bien, *no beber*, no discutir, no desnudarse ante nadie” (*Ibid.*: 188) y, como alimento, se le da merengue y coco.

Tal vez su condición de divinidad de fundamento, haga que el Luá Blanche abarque un radio mayor que el de un solo santo. Así lo percibimos cuando se nos afirma que el altar que se arma para su servicio incluye a la familia completa, no sólo a Ercilí y a su pareja, Ogún Batalá.

Según la mambó que nos ha proporcionado información de gran valor para el presente estudio, la ceremonia de Luá Blanche debe realizarse después del servicio consagrado a los Masá y antes del manyé-luá o comida de Legbá, y en un día específico de la semana, fundamentalmente el jueves por la tarde. Asimismo el oficiante de la ceremonia debe ajustarse a un horario estricto. Dada la naturaleza susceptible de los santos blancos, el menor detalle que se altere en el formato litúrgico establecido, puede tener por consecuencia que no se produzca la posesión o que la cena sea rechazada.

Cuando un oficiante relacionado con el Luá Blanche, por algún motivo, se ve obligado a trasladar su residencia hacia otro lugar, tiene que efectuar una “ceremonia de levantamiento” de su espíritu. En una de estas ceremonias a las que asistimos, bastó con poner una jicotea hecha de harina junto a la paloma, animal ritual de Ercilí, para suscitar el extrañamiento de la divinidad. Al encontrarse un alimento que no es de su agrado, el luá no volverá al lugar a recibir futuras ofrendas. Para lograr iguales efectos negativos, se emplean otros animales inusuales, tales como patos, guanajos, gallinas de guinea o cualquier otra ave que no sea la paloma o, incluso, el cerdo. Se explota con ello la extrema delicadeza del Luá Blanche. Una vez que los miembros de su cohorte han tomado parte en la

fiesta organizada en su honor, se retiran y no participan en ningún otro *manger-loa*. Después que han aceptado la cena ritual, en la mesa blanca o altar, no puede quedar más ofrenda que un dulce, en señal de que se realizó la ceremonia.

Antes de pasar a describir en detalle un servicio al Luá Blanche realizado en la comunidad rural La Caridad, en la casa de Nicolás Cazal, subrayamos el gran contraste que distingue este tipo de ceremonia radá de las restantes que tienen lugar allí en los días de la fiesta anual que los haitianos y sus descendientes dedican a los luases, a los muertos y demás fuerzas sobrenaturales a las que se sienten profundamente vinculados. Es notable en ella la ausencia de sacrificios cruentos y de bebidas alcohólicas; pero tal vez la nota diferente más importante sea la atmósfera de paz y tranquilidad: el sentimiento de unificación familiar inherente a esta divinidad del panteón vodouista.

### *Los preparativos*

Los animales son sacrificados en correspondencia con las regulaciones establecidas y al mediodía comienzan a cocinarse. A esa hora ya hay preparada una gran variedad de dulces caseros que son colocados en la mesa blanca. Nicolás se muestra muy satisfecho con todo, su locuacidad habitual es ahora mayor; asegura que ha invertido una suma considerable de dinero en la fiesta “para el bien de todos”.

Hacia las tres de la tarde, los miembros de esta prolífica familia haitiano-cubana se han bañado y perfumado y visten impecablemente de blanco, algunos con un esmero exagerado. Se oyen chistes y risas. Una hija del hungán conserva su ropa de andar. La causa no es difícil de adivinar: una mujer que haya tenido contactos sexuales previos o esté menstruando no puede participar del solemne ritual.

Recostados al potó-mitán, los tambores rituales; al pie, una lata que contiene los ingredientes con que se “corta” el *vévé*; un calderito metálico con monedas de a centavo quemadas y la tapa de zinc de un recipiente donde se quemó una especie de incienso el día anterior. Algunas de las “hijas del altar” o pití-fei se lavan las manos en la palangana colocada a la entrada del segundo cuarto de la casa de Eufemí (+), la esposa de Nicolás, que ha sido habilitado como recinto sagrado. Algo les impide entrar. Sólo entra Elena, la mambó responsable de la organización de la ceremonia que, aunque viste pulcramente, no se lava las manos. También el hungán entra a la habitación con su ropa de andar. El celo que pone la mambó en cada detalle es extremado porque, “por incumplir, el año pasado la ceremonia del santo blanco no quedó bien”.

Una mujer vigila que se cumplan las normas de acceso al improvisado altar. Desde las dos de la tarde, está vestida de blanco y observa tanto el recinto como la palangana que está situada en el extremo opuesto a la puerta donde ella ha permanecido todo el tiempo sentada. Esta mujer, la noche anterior tomó parte muy activa en el baño de los animales y, salvo el hungán y la mambó, es la única que ha entrado en el recinto.

A las cinco de la tarde, varias mujeres, también vestidas de blanco, cruzan lentamente en fila india, la entrada del recinto sagrado; portan los alimentos destinados al Luá Blanche.

En ese preciso instante, el hungán, que aún no ha entrado a la vivienda, emite un sonido llevándose las manos a la boca; se trata de la aclamación ritual con la que se convoca a la familia para dar inicio a la ceremonia.

### *Descripción del altar y la ofrenda*

Franquean la entrada al recinto sagrado dos pencas de coco que por debajo están afincadas al suelo y por encima

se unen en forma de arco. El verde de las pencas contrasta con el blanco del resto de la escena. La mambó nos dice que ese detalle “alegra a los santos”. A las ramas han amarrado una toalla —a la derecha— y una tira —a la izquierda—, ambas blancas. A cada lado del acceso principal de la habitación, además, hay una sábana atada a las pencas, semejando la entrada a una tienda de campaña. Como remate, detrás, cierra la entrada una tercera sábana, como para reforzar la idea de aislamiento del mundo exterior que se quiere lograr a toda costa. En el interior resaltan como únicos muebles dos sillas habilitadas con almohadas y cubiertas con telas también blancas.

El altar es una mesa rectangular de madera, cubierta con un mantel de hilo, encima del cual descansan los objetos rituales: un plato de porcelana con tres cubiertos metálicos (cuchillo, cuchara, tenedor); un vaso de vino tinto en cuyo borde han encajado una rebanada de pan de trigo en corte diagonal que penetra ligeramente en el líquido; detrás, dos vasos de café —uno amargo y otro dulce—; dulces hechos en moldes caseros en forma de panes grandes y medianos que los haitianos denominan bombón, un vaso con azúcar blanca y otro con agua clara; una jarra de cristal transparente, una botella de liqué y otra de refresco sobre la cual hay una vela encendida.

En el centro de la mesa hay una botella de ron, vacía, con una vela encendida y, a su lado, un pozuelito de cristal transparente que sirve de improvisada lámpara: dos plumas de ave en forma de cruz encajadas en sendos corchos, en cuya intersección un pedazo de algodón hace las veces de mecha. El pequeño pozuelo está lleno de combustible: aceite vegetal. Por último, también en el centro de la mesa, hay una tacita, llena hasta la mitad de “agua bendita” en la que reposa una rama de malva tabaquito; un frasco de perfume muy pequeño, un turrón de coco y otro de maní.

En el borde frontal de la mesa, a cada lado, hay refrescos y dos botellas vacías de ron con bujías encendidas; al

lado, sendos platillos de harina de castilla, uno de los cuales tiene en el centro un huevo entero parado de punta. El resto del espacio del altar lo ocupan, en número de dos, platos de merengue, arroz blanco, tortas de *bobobí* y seis fuentes con fricasé de pollo y chilindrón de chivo. El menú se completa con otra fuente de viandas hervidas (yuca, plátano, etc.) y platillos de natilla y arroz con leche.

A cada lado, por último, se levantan otras tres velas encendidas y tres cigarrillos en forma de haz, que son los únicos elementos que rompen la simetría, pues en el centro de la mesa, hay otro trío de ellos. A lo largo del mantel se distinguen cinco pares de hojas de naranja, en cada par las hojas están una encima de la otra, en forma de cruz.

A la izquierda del altar —donde se ubicará Eufemí, la esposa del hungán— hay una flauta de madera que se distingue por su color marrón que alguien denomina *ricorde*. Según la mambó es el instrumento preferido de Ercilí, quien además protege a los artistas.

### *La ofrenda a los ángeles*

La ceremonia del Luá Blanche es marco propicio para “darle de comer a los ángeles”. Para ellos han colocado, debajo de la mesa, una canasta de mimbre cubierta con un pañuelo blanco; en ella están representados todos los alimentos que componen el menú de los santos blancos, a excepción del liqué que fue ingerido por una de las niñas de la familia que por la mañana entró al recinto sin que nadie se percatara. El incidente alegró mucho a los organizadores de la fiesta; en vez de molestar, esto regocija a los luases: constituía una expresión clara de agradecimiento el que un ángel —es decir, un niño— quisiera compartir con ellos la cena.

También en el piso de tierra, debajo de la silla de la derecha que ocupará Nicolás, está el sombrero del hungán,

y entre ambas sillas, una botella con aceite, supuestamente el mismo utilizado para alimentar la lámpara.

### *Primera fase del oficio*

Después del llamado ritual del hungán, introducen un banco de madera en el recinto sagrado y en él se sientan los músicos, de frente al altar. En lo que hace las veces de pared, detrás de ellos, hay una pandereta que denominan *tambugué*, instrumento que forma parte de la batería radá; los músicos traen consigo el *bas*, dos maracas de lata, la hoja de un azadón y una flauta. En el transcurso de la ceremonia, cuando deje de tocar el *bas*, incorporarán una tumbadora y, algo más tarde, un acordeón —podrían tocar además, un violín.

A continuación de los músicos, entra el resto de la familia del hungán y otras hijas del altar que portan banderas blancas. El sacerdote y su esposa, ataviados con ricas telas de hilo, se sientan entonces frente al altar en sus respectivas sillas.

La mambó penetra en el recinto sagrado, sostiene en una mano un recipiente metálico donde arden brasas; encima del brasero derrama azúcar y otras sustancias aromáticas que producen un incienso que lo invade todo. Enseguida comienza a decir oraciones católicas en créole, con una clara dicción y, mientras lo hace, esparce un delicado perfume en cuatro direcciones. Las pití-fei se aproximan al altar y dos de ellas toman cuatro banderas blancas, que descansaban antes encima de la mesa. Las desprenden de dos botellas de liqué y de los panes donde se encontraban para, en el transcurso del rito, hacerlas batir alrededor del altar.

Antolino, un joven de veintitantos años en quien el hungán ha visto las mejores cualidades entre todos sus hijos para sucederle en el sacerdocio, al principio estaba

situado detrás de la silla de Nicolás, ahora cambia de lugar, toma el azadón y comienza a percutirlo. Es que, después de los rezos y oraciones iniciales, la orquesta interpreta el himno nacional de Haití. Después se dejan oír nuevos rezos y plegarias que invocan a los santos en tono muy suave.

### *La posesión*

La pareja de ancianos se levanta y baila un merengue que toca el conjunto musical. Mientras ellos bailan, la mambó saca de la habitación la cesta que estaba situada debajo de la mesa y la coloca en el suelo, a la entrada del recinto sagrado; allí permanece encendida la improvisada lámpara de plumas. A continuación se repartirán entre los niños presentes los alimentos que contiene la cesta.

Después del baile, vuelve a sentarse la pareja; se escuchan cantos de invocación, cada vez más intensos. “La santa” trata de manifestarse en la persona de Eufemí, pero algo obstaculiza su llegada. Según la mambó el obstáculo está en la orquesta, cambios en los ritmos y falta de uniformidad en los cantos. Vuelven las invocaciones y de repente Antolino se desplaza apresurado hacia donde está su madre y le frota con perfume, muy delicadamente, el rostro y la nuca. La mayor de los hermanos, Yayá, se abraza llorando a los ancianos. El hungán se levanta de su silla y sienta en ella a la hija e inmediatamente después pone de pie a Eufemí y sienta en su lugar a Antolino. Éste, mientras canta con acento quejumbroso, llora. Nicolás, por un momento, sigue el canto de su hijo, llorando también.

### *La cena ritual: la repartición del menú*

En la mesa blanca el vino tinto y el pan son fundamentales. Su momento más alto se produce con la repartición de

un plato cuya confección describiremos a continuación: se prepara batiendo un huevo al que se le añaden pequeños fragmentos de todos los dulces colocados en el altar. Del contenido de este plato se le da una cucharadita a cada uno de los participantes en la ceremonia. Se afirma que si en la preparación o repartición de este plato la santa no se posesiona, significa que ella no ha recibido la comida y que, por ende, deberá repetirse el manyé en una próxima oportunidad.

Precisamente ahora, el matrimonio de ancianos, eje de la ceremonia, se sienta nuevamente frente al altar y la mambó procede a servirles la comida: toma pedazos de cada uno de los alimentos de la mesa, los corta cuidadosamente en porciones más pequeñas y los coloca en el plato del hougán, quien los traslada al de su esposa. Cuando finalmente les sirven, Nicolás come de manera frugal, lo mismo que Eufemí. La sacerdotisa reparte entre los presentes los alimentos que había colocado en el plato de aquél: los da con el tenedor a la boca de cada cual. Es como una especie de “santa comunión”, como denominan a este acto dos investigadores haitianos que describen un servicio a Damballá en Port-au-Prince en el que —a diferencia del nuestro— es aquél y Ercilí quienes reparten el pan y el vino entre los concurrentes. (Duvalier y Denis, 1963: 112)

A continuación vuelven a efectuarse las invocaciones. Ahora invoca a “la santa” y dirige la orquesta Papo, otro de los hijos de Nicolás. Antolino perfuma su pañuelo y vuelve a pasárselo por el rostro a su madre. Eufemí canta y da pruebas de que está poseída por Ercilí. No habla, se hace entender por gestos. Le sigue el intercambio ritual de los alimentos entre “la santa” y Ogún (Nicolás): cada cual da al otro sorbos de agua de sus respectivos vasos —agua cristalina y agua con azúcar—, pedazos del pan que había permanecido hundido en el vino y otros alimentos. Esta relación es relativamente breve pues cuando ella

marca otro panecillo y él lo va a cortar, se retira la divinidad. Eufemí prende uno de los cigarrillos de la mesa, abandona su silla y se sienta en la otra.

La mambó protesta por la ausencia de algunos hijos que no han podido hablar a Ercilí y, cuando el hongán está de espaldas, retira el huevo de la mesa, tratando de que nadie se percate de ello. Eufemí regresa a su asiento, aunque por muy poco tiempo, pues se sigue tocando y ella se pone a bailar con inusitado frenesí. Nicolás concluye la ceremonia con la conocida aclamación ritual: ¡*Abobó!*

### 3. El manyé-luá a Legbá

Como hemos visto en el epígrafe que trata el orden de las ceremonias, hay opiniones divergentes entre los oficiantes vodúistas sobre el lugar del oficio dedicado a Legbá, pero es siempre obligatorio. Esta divinidad recibe la primera plegaria en las ceremonias ya que, en tanto que elemento esencial para la comunicación con los loas, sin este acto se malograría el contacto de los hombres con estos seres sobrenaturales. Tal es su poder que, como afirma Métraux “sin la autorización de Legbá, ningún *luá* osa manifestarse”. El manyé que vamos a describir se realizó después del levantamiento del palo de Gran Buá y tuvo como escenario la casa del hongán Nicolás.

#### *El corte del vévé*

El servicio religioso se inicia con el trazado del *vévé* a cargo de la mambó Elena, asistida por una hunsí. Elena trae un cartucho con harina de castilla, una tela con ceniza y un jarro con agua, en cuyo borde, en la parte del asa, colocan una vela encendida. Colocan este jarro en el centro de la portería que da acceso al patio frontal de la casa. Luego

cortan una vela en tres pedazos pequeños y los colocan a cada lado de la entrada, junto a un horcón y el tronco de un árbol que hacen de marco a la portería. La mambó avanza varios metros en dirección a un trillo situado frente a la vivienda y comienza a rezar. Al regreso viene haciendo los trazos en el suelo con la mezcla de los polvos, una especie de línea recta que se detiene en la portería. Allí traza una circunferencia y dentro una cruz. El trazo de la línea recta continúa desde el portillo del primer palo que sostiene la enramada hasta llegar al potó-mitán, alrededor del cual vuelve a repetirse la misma figura geométrica con la cruz dentro. Finalmente regresa a la portería, toma la tercera vela encendida, se dirige al *vévé* y mueve las otras velas hasta que coloca una de ellas en el mismo centro del dibujo circular.

### *La hoguera*

La mambó toma dos trozos de leña de un montón y los coloca paralelamente a las velas encendidas y en el centro del *vévé*; luego cogió otros más, y poco a poco, va levantando el entramado de la hoguera escalonadamente. La vela siempre permanece en el centro, avivada por el aire; luego derrama encima de los leños aguardiente que se prende al contacto con la llama. Así queda encendida la hoguera en el centro de la portería: con ella se expedita el camino por donde deben entrar los misterios cuya presencia se solicita.

### *El baño de los animales*

La realización estricta de este rito evita la ofensa a las divinidades que rechazarían las ofrendas no purificadas previamente. Los animales que se sacrificarán en las distintas ceremonias deberán, pues, ser sometidos a un acto

de lustración que puede realizarse un día antes o el mismo día de la matanza.

En esta actividad participan todos los miembros de la cofradía, en primer lugar los de la familia del hungán, naturalmente, alrededor de ellos se congrega un público mayor. Para los primeros, su participación en el evento es un modo de poner en evidencia ante las divinidades que se ha cumplido con ellas.

Mientras que alrededor de la hoguera se está invocando a los luases, en especial a División, jefe de la cohorte de misterios de la cofradía, que debe dar el visto bueno a todo lo que se va a hacer en ella, la mambó prepara una palan-gana situada al lado del potó-mitán. En ella deposita “agua bendita”, que se recoge el día de san Juan o cuando caen granizos; distintas hierbas, como albahaca, malva tabaquito y perfume. Con ese líquido lustral, se procede a bañar a cada uno de los animales debajo del peristilo; luego se les va secando con una toalla limpia y se les peina.

No existe orden jerárquico en el baño de los animales ni en la relación de éste con el orden que serán sacrificados o con respecto a la importancia de los luases a los que han sido destinados. El lavado de los animales del santo blanco debe realizarse el mismo día de la fiesta en su honor. Los otros animales pueden sacrificarse días después de su purificación.

El rito no está exento de actuaciones, en ocasiones, espectaculares. En uno de estos baños un loa levantó del suelo con los dientes un chivo negro y danzó con él varios minutos al compás de los toques y cantos de la orquesta; luego se enfrentó a un cerdo enorme y agresivo y, después de rodar juntos por el suelo, logró “domarlo” y se le abrazó al cuello hasta apretarlo completamente. Otro luá succionó la boca de un cerdo más pequeño y luego la emprendió a bofetadas con él, por lo que fue requerido por el hungán. Después de la reprensión se lo echó a las espaldas y bailó

con el mismo varios minutos, en un gesto de condescendencia con la víctima.

### *La tirada de las cartas*

En medio de una ceremonia puede producirse una interferencia o contradicciones entre los luases que toman parte en ella. Entonces se recurre a la tirada de las cartas para detectar la causa del problema o sugerir el modo de conducir el evento a metas deseables. En uno de los manyé de Legbá, después del baño de los animales, la mambó Elena apareció en escena montada por Ogún; depositó una cesta en el suelo, cerca del poste central, la cubrió con un paño donde colocó varias cosas. Llamó al hungán a probar suerte, pues evidentemente, existía alguna perturbación, pero recibió de él una respuesta negativa.

Llamó entonces al juego de azar al luá Criminel, poseionado en la cabeza del hijo del sacerdote. Parece que el objeto de la disputa era su conducta, precisamente. Cuando ella le pidió a la terrible divinidad que descubriera sus cartas, al mismo tiempo que ella lo hacía, Criminel hizo chocar dos botellas de aguardiente. Esto provocó la ira de la mambó, se acaloró la discusión, lo que motivó que el hungán y el esposo de Elena intervinieran en el asunto. Finalmente Criminel se retiró y al poco rato trajo dos botellas nuevas de aguardiente.

### *La cena ritual*

La mambó da las instrucciones para preparar la mesa de Legbá; despliega un mantelito en el suelo, justo en la portería: encima coloca tres jarros —dos grandes y uno mediano—, que contienen, uno agua, otro agua con azúcar y el último café. En la ofrenda se incluyen una botella de aguardiente, una botellita con aceite vegetal, querosén,

plátanos, boniatos, un frasco con liqué, un litro con picante (ají guaguao), un pan corriente, dulces (bombón, turrones de coco y de ajonjolí) y maní tostado. Clavan un cuchillo junto a esos alimentos y entre la hoguera y la mesa sitúan una jícara. Antes de disponer la mesa, había permanecido en el lugar un jarro con agua clara en uno de cuyos bordes ardía una vela.

Traen los animales del sacrificio: primero una gallina negra con pintas blancas que le entregan a Nicolás y un gallo negro con una cresta pequeña y muy roja. El hungán chequea estos detalles minuciosamente y, luego de dar su conformidad, comienza a bailar alrededor de la hoguera, sosteniendo las aves por la cabeza, y entrega la gallina a Eufemí, su esposa, quien da una vuelta en torno a las llamas y luego se detiene. La orquesta los ha acompañado en sus evoluciones y se comprueba que están allí todos los miembros de la familia.

### *El sacrificio*

Se incrementan las plegarias e invocaciones a los luases. El sacerdote mata el gallo sin desprenderle el cuello, sino por asfixia, mientras que su esposa sacrifica la gallina un poco más tarde, retorciéndole la nuca. De inmediato una joven es poseída por un luá y va a dar enseguida al suelo, donde sufre violentos estremecimientos acompañados de pronunciados movimientos pélvicos y entreabriendo las piernas.

Se arrojan las víctimas al fuego y varias personas despluman las aves restantes y echan, también, las plumas a las llamas. Han colocado una tabla de *playwood* a un costado de la hoguera. Un individuo al que llaman Jabao saca las vísceras a los animales e Isaías, el esposo de la diligente mambó Elena, se encarga de los preparativos de un improvisado asador confeccionado con dos horquetas

enterradas en el suelo, de una a otra va colocada una vara. Las vísceras son echadas al fuego.

Mientras se procede a asar las aves y viandas rociadas con aceite, se canta y baila alrededor de las llamas, al tiempo que tres muchachas agitan alrededor de aquéllas, sendas banderas de distintos colores: negro, rojo y blanco. Las tres banderas son triangulares dispuestas de manera que al centro se coloca la bandera negra, color simbólico de Legbá. De pronto, el hijo de Nicolás, que ha participado en todas estas operaciones, suena fuertemente un silbato y las tres jóvenes salen corriendo en dirección al trillo que queda enfrente de la portería, y se internan en la oscuridad del monte.

Cuando está listo el asado, Nicolás y Elena —asistidos por Manuela, hija del primero— desmenuzan las aves y arrojan sus huesos y cartílagos al fuego. Las masas se depositan en una cesta de mimbre y a ellas se añaden los alimentos de la mesa y las viandas que habían estado asándose en la hoguera. A toda esta mezcla se le derrama aguardiente y se amasa aún más con aceite. Una porción de este manyé es separada por el hungán en un recipiente más pequeño y entregado a su esposa, quien se encarga de lanzarlo en puñados al camino y en varias direcciones al bosque. Según se ha ido preparando la cena, se arrojan las cabezas, las patas y los pescuezos de los animales sacrificados. También, un pedazo de cada uno de los alimentos antes mencionados.

Finalmente, la cena, colectivamente preparada, es repartida entre todos los asistentes. Los granos de maíz y maní tostado también son lanzados por Eufemí al camino y a distintos puntos del monte. La orquesta se desplaza de nuevo a la enramada donde, a pesar de lo avanzada de la noche, seguirá tocando hasta el amanecer.

## 4. Ceremonias del culto petró en Cuba

### 4.1. El manyé-luá a Gran Buá

Grand Bois es ubicado por la mayoría de los estudiosos del vodú haitiano en el rango de los luases más fuertes y venerados. Harold Courlander (1985: 328) afirma que Mait'Grand Bois (El Dueño del Gran Bosque) está considerado como “una de las más importantes divinidades” dentro de los ritos congos, “ocupando un lugar equivalente a Damballá en el servicio dahomé”.<sup>2</sup> Este mismo autor registra la existencia de otro luá de nombre muy parecido al anterior: Mait'Bois, aunque reconoce que tal vez sea éste una interpretación del perteneciente al panteón congoguineano. (Courlander, 1985: 326) Simpson, por su parte, anota en su lista de luases del norte de Haití a Grand Bois, sin proporcionarnos otros detalles del mismo, al menos en la obra suya que hemos consultado. (1980: 241)

En su libro ya clásico *Le vaudou haïtien*, Métraux no nos proporciona una caracterización de Gran Buá como lo hace con el resto de las divinidades más notables, en especial en el capítulo titulado “Panteón vodú” dedicado a agruparlos y a delinear sus rasgos distintivos. Aunque clasifica a los luases en dioses de la naturaleza y en divinidades funcionales, el distinguido etnólogo suizo reconoce la imperfección de tal procedimiento, ya que “el antropomorfismo está tan extendido en el vodú, que el carácter de dios es para el fiel infinitamente más importante que el vínculo frecuentemente probado que lo une a un elemento o a un aspecto del universo”. (1958: 38) Así, por ejemplo, el

<sup>2</sup> En lo adelante al referirnos a Grand Bois, Femme Grand Bois y al Mait Grand Bois emplearemos las grafías Gran Buá, Fam Gran Buá y Met'Gran Buá con las que creemos reproducir la forma en que nuestros informantes designan fonéticamente a estas divinidades.

espíritu de la vegetación, Lokó, que le otorga a las hojas sus cualidades medicinales e incluso sus virtudes rituales, es el dios curandero y protector de los *docteurs-feuilles*. A propósito, debemos apuntar las extraordinarias semejanzas existentes entre esta divinidad haitiana y Osain, el oricha de la santería cubana, que no sólo es el dueño absoluto de la vegetación, sino asimismo adivino, médico y botánico por excelencia. Por su condición de protector de los hounfós o santuarios, a Lokó se le estima como un hungán invisible; a Osain, en tanto que poseedor del secreto más grande y profundo o ewé, es denominado como la “personificación de la brujería del lucumí” o, como lo denomina Miguel Barnet, “el botánico misterioso”. (Barnet, 1983: 196)

Según lo sugerido por Métraux (1958: 20), en la Navidad haitiana, mientras por un lado se celebra el nacimiento de Cristo, por otro, se preparan, a los ojos de las divinidades africanas, sustancias mágicas destinadas a proteger de los hechiceros, de los duendes y de todas las formas de “la mala suerte”. Coincidiendo con la tradicional festividad cristiana, se realiza un ciclo de ceremonias mágico-religiosas que tienen como objetivo esencial proporcionar suerte a los adeptos del vodú mediante “baños” y, a su vez, a los sacerdotes los polvos mágicos con que trabajarán el año entrante. Por el papel que desempeña el fuego y la presencia de las divinidades funerarias en dichas ceremonias, el desaparecido latinoamericanista suizo, cree ver en dicho ciclo “vestigios de ceremonias relativas al solsticio de invierno y a la visita de los muertos sobre la tierra”. (*Ibid.*: 216)

Las ceremonias descritas por él tienen, como elementos más sobresalientes los siguientes:

1. se realizan en la noche, al ritmo de los toque de tambores rápidos y bruscos;
2. se producen aspersiones esporádicas de kimanga, así como estallidos de pólvora y chasquidos de látigo;

3. tienen como elemento central la sacralización —mediante el contacto con los guedé o los Marassá o Gemelos— y trituración de las hojas.

4. el polvo al que es trasladado el poder curativo y mágico de aquéllos, no se puede obtener sino es mediante la adición de las partes (carne y sangre) de animales sacrificados, las cuales son trituradas conjuntamente con ellas en medio de actos de posesión de los luases cuya acción se ha propiciado;

5. el contexto que se logra es también muy adecuado para que tengan lugar actos de tratamientos terapéuticos o consultas rituales por parte de los oficiantes con las personas que participan o acuden al culto con la clara intención de recibir en él determinados beneficios. El bien perseguido en todo el ciclo, se obtiene de modo inmediato *in situ* mediante los “baños” rituales en el fuego y la parte del polvo mágico que reparte el hungán en una calabaza al final de todo el proceso.

No se nos escapa el claro sello petró que tiene el ritual, a pesar de que su finalidad última sea la obtención del bien. Los luases que participan en él, por añadidura, así lo atestiguan: Criminel y otros santos “duros” no identificados en la primera de las dos ceremonias descritas por Métraux; Simba, Meloulou, Kitá y Gran Buá, en la otra. Aunque el contenido de ambas ceremonias, en lo esencial, se ajusta a lo enumerado más arriba, se aprecian diferencias dadas por la locación en que tienen lugar: la una en Port-au-Prince y, la otra, en el campo. A los efectos de nuestro estudio, conviene detenerse en algunas de las líneas del desarrollo de esta última.

La fiesta campesina se realiza en una especie de enramada construida *ad hoc* en cuyo centro se coloca un gran mortero que descansa encima de una estera. Este instrumento, dentro y alrededor del cual se traza un *vévé* y que luego es vestido de blanco, devendrá elemento de gran importancia en el culto. Al ritmo de la batería petró, dos

individuos se disponen a pilar las hojas en sendos pilones recostados al mortero. Después que celebran a los Gemelos, invocan a los loas petró y éstos no tardan en presentarse. Entre los que se posesionan desempeñan un papel fundamental Gran Buá, que cabalga a dos mujeres a un tiempo. Resulta de interés la apariencia que toma una de éstas, quien

para parecerse a Gran Buá, se había dado una careta feroz. Su pesado mentón se proyectó hacia delante y sus ventanas de la nariz, dilatadas, semejaban el hocico de una bestia [...] Con una especie de ladrido saltó sobre el mortero y se mantuvo en equilibrio en sus bordes, las piernas abiertas y las manos puestas en las caderas; la cabeza delante, sacudía los hombros al ritmo de los tambores, agitándose en su lugar, vociferando y cantando a toda voz, interrumpiéndose sólo para exhortar a los machacadores a redoblar sus esfuerzos y rapidez. (Métraux, 1958: 211)

Esta caracterización se ajusta bastante a la manera de presentarse el luá descrita por Courlander; según él, Gran Buá cuando “viene” hace gran ruido y barahúnda. (1985: 328)

Nuestros informantes atestiguan que Gran Buá es uno de los luases más fuertes, “malo siete veces”, por lo que es incluido en la categoría de los santos vodú diablos. Cuando uno no ha cumplido bien con él, sucumbe a su maldad; pero si se han realizado las obligaciones que él exige, se recibe su protección: “no necesita ni siquiera el médico, porque él cura todo tipo de enfermedades”. Cuando se posesiona de una persona, ésta inmediatamente “coge palo”, es decir, necesita ponerse en contacto con la vegetación. Hay quienes afirman que se desplaza como una culebra y todos coinciden en que lo hace emitiendo sonidos como los de una animal.

Era uno de esos santos —se nos informa— a los que había que darle su comida en el centro de Guinea, esto es, de los que vinieron directamente de África y debía recibir su *manyé* u ofrenda en medio del bosque. Se le atribuye un poder excepcional; precisamente, su fama está dada por su poder resolutivo —sólo comparable al de Djab Montañe—: él soluciona los problemas que otros luases no pueden resolver. Por ello se le caracteriza como hechicero y se asocia, en consecuencia, con Lacruá o Lacuá.

Llamamos nuevamente la atención en torno a las tremendas analogías que en el orden funcional existen entre Gran Buá y Osaín. Los santeros cubanos afirma que sin Osaín no se puede “hacer santo”, no hay “trabajo” (magia) ni “remedio” (medicina). Hemos mencionado más arriba el papel de la divinidad haitiana en la preparación del polvo sin el cual los hechiceros voduistas no podrían llevar a cabo sus trabajos mágicos y, como se puede apreciar, en Cuba Gran Buá se asocia a la hechicería, pero al mismo tiempo a la “medicina”. Por otra parte, el oricha está muy unido a Elegguá, Ochosi, Ogún y los Ikús —estos últimos, asociados con la muerte—, todos los cuales son la mano derecha del Awó, y el propio Osaín es “su secreto más grande y profundo”. En la zona que hemos estudiado, Gran Buá está unido a Togó y Criminel. En República Dominicana, asimismo, Gran Buá es el jefe de la división petró, en la que se ubican Criminel, Toró, Tiyán Petró, etc. (Deive, 1975: 180) Más adelante ampliaremos la relación de Gran Buá con los luases mencionados, de acuerdo con la información acopiada en nuestras investigaciones de campo.

Volvamos a la ceremonia que se realiza en la campiña y que comenzamos a bosquejar. Es significativo que después de las invocaciones iniciales se produzcan chillidos estridentes y chasquidos de látigo o *fouet-caché* que se hace estallar próximo a la escena. También lo son los cantos ejecutados mientras se están pilando las hojas en el mortero; uno de ellos dice:

*Gran-Buá silé o (bis)*  
*Gran-Buá sube a los árboles, él se ha ido*  
*¡Aas die!*  
*Iré hacia Gran Buá*  
*a recoger mis hojas.*

Otra mujer es posesionada por Gran Buá y se sube también al mortero donde éste permanece, es decir, la otra mujer cabalgada por él. Reproduzcamos lo que ocurre después de una pequeña riña que se produce entre las dos posesas:

[...] prontamente reconciliadas, las dos unieron sus voces y danzas. Mientras que los pilones subían y bajaban sin parar entre sus pies abiertos, Docelia [una de las poseídas] llevada por su frenesí, se colgó de los tirantes del techo, se levantó y quedó un momento suspendida, agitando las piernas. Se dejó caer en el mortero para recomenzar el mismo juego después. (Métraux, 1958: 212)

Puede apreciarse la alusión a la sexualidad en esos pilones que suben y bajan desplazándose entre los pies de las mujeres que danzan encima con frenesí. Asimismo, como sucede en Cuba, obsérvese cómo Gran Guá se cuelga al igual que si fuese un animal y hace acrobacias. El ritual sólo sufre breves interrupciones cuando el hungán vacía el recipiente y lo llena nuevamente con raciones de hojas; y cada uno de esos tiempos de descanso era marcado con chiflidos. La operación del pilado de las hojas concluye con una actuación del luá: uno de sus caballos se tiró a la estera, le fue colocado el mortero encima de sus riñones, fue así que

soportó todo el peso mientras que continuaban pilando polvo sobre ella. Tal hazaña necesita una

fuerza poco común; pero los fieles no atribuyen el mérito a Docelia, sino a Gran Buá que por su bondad había consentido que ese polvo fuera machacado sobre sus espaldas y adquirió con ello nuevas virtudes. (*Ibid.*)

A continuación se procede a tomar el baño ritual: el hungán depositó *clairín* (*clerén*) en el interior del mortero —del cual se había retirado todo su contenido— y encendió ese líquido con un tizón. Los pildadores fueron los primeros en sacar con calabazas el líquido inflamado y llevárselo a los labios. Después que se tomó el “baño” de fuego, el hungán repartió entre los asistentes una dosis de polvo mágico; cada toma del mismo era seguida por los estornudos. Con esto concluyó la primera parte de la ceremonia.

La segunda parte comienza alrededor del mortero, no lejos del peristilo y está marcada por la invocación y posesión numerosa de los *guedé*. Más tarde hay un desplazamiento del evento a la hoguera donde algunos *luases* y personas toman asimismo “baños” entre las llamas. La orquesta se movió hacia ese nuevo punto y allí tienen lugar las incidencias resultantes de la actuación de los santos. La fiesta se prolonga hasta el alba y, en la noche del día siguiente, se repitieron más o menos los mismos hechos. El ciclo termina cuando las *hounsís* cargan el mortero y lo depositan ante el altar.

De acuerdo con la clasificación de la danza sagrada sugerida por Fouché, en el servicio a Gran Buá se mezclaría a un tiempo la categoría de la danza trágica representada por las danzas (*yanvalú*) *bandá*/*petró* —en tanto “simbolizan el dolor, el mal, la sexualidad y la muerte unidos en su conjunto”— y la categoría de la danza cómica, dada por la pareja *zaká*/*guedé*, alegre, rabeliana ante la vida y la muerte, “las dos caras de una sola moneda”. (Fouché, 1976: 61)

Quizás podamos encontrar aquí otro elemento diferenciante con respecto al servicio a la misma divinidad que se realiza en Cuba. Poco antes de adentrarnos en éste, conviene echarle una ojeada a la ceremonia descrita por Courlander, en la que se aprecian otros elementos de interés comparativo.

En Anse-à-veau, localidad perteneciente al Departamento Sur de Haití donde tiene lugar la ceremonia, Met Gran Buá es una de las deidades más potentes y supremo misterio cuya buena voluntad o excéntrico capricho determinan la suerte de los hombres desposados con Femme Grand Bois (Fam Gran Buá); conforma junto con dos luases no dahomeyanos más —uno de origen mondongo y otro ibó— que son servidos en la misma fiesta, el coro ritual de Guinea. (Courlander, 1985: 65, *passim*) Este grupo de luases ocupa la plaza mayor en el orden jerárquico; los demás miembros de la familia dahomé, “comen” después que los integrantes de dicho grupo. Extraigamos los elementos más significativos del servicio a Met Gran Buá:

1. La ceremonia es conducida no por un hungán, sino por el hombre más viejo de la familia al que denominan *grand famille* (*gran famille*).

2. Se produce la invocación del luá que se posesiona de la cabeza del gran famille.

3. Se produce el sacrificio de los animales destinados a la divinidad que se honra. Las mujeres se encargan de preparar el manyé-luá; mientras lo hacen, el resto de la familia se sienta y aguarda.

4. La ofrenda —que comprende carne, maíz, arroz, pan, confituras, *cake*, casabe y otras golosinas— se coloca en dos canastas que son izadas con una soga y colocadas en lo más alto de la enramada o en las ramas de un árbol. A las seis de la mañana del día siguiente, son bajadas las cestas y sólo entonces es que se pueden ingerir los alimentos que dejaron en ellas los luases festejados.

5. Cuando la cena ha llegado a su término, los huesos son lavados en una corriente de agua cercana y luego echados en el cuenco de una calabaza. Se prepara en éste un líquido ritual que incluye hojas de árboles especiales y agua; cada miembro de la familia procede entonces a “bañarse” con él, untándose en la cara, la cabeza, los brazos, las piernas y los pies.

6. Cuando ha concluido el “baño”, se canta:

*La familia viene a pagar la sangre  
La familia viene a pagar la sangre  
La ceremonia se terminó.*

Cada miembro de la familia va depositando, en tanto, una pequeña moneda en el cuenco de la calabaza que contiene los huesos, las hierbas y los residuos son enterrados en un hueco profundo cavado en un cruce de caminos. “Un pesado poste (borne) es erigido en este sitio, con marcas para indicar la fecha del servicio, 1, 2, 3, 4, cada uno de los cuales representa un año. Cada año, un miembro de la familia chequea y al cabo de cuatro años otro servicio a Mait Gran Buá y a su esposa debe ser realizado”. (*Ibid.*: 66)

7. Pueden celebrarse entonces los servicios a Ogún y otros luases dahomeyanos. Estas festividades comienzan el viernes y se prolongan hasta el fin de semana.

Con respecto a Cuba, se observan notables diferencias en el servicio a Gran Buá. En primer término, la ceremonia aquí se realiza a él solo y no a él y su pareja. Por regla general, la dirige un hungán o, en el caso en que éste obligatoriamente sea el caballo en que se posesiona el misterio, lo hace una mambó. Antes del manyé-luá central, tienen lugar servicios destinados a divinidades de otros panteones, como División, Ibó y Ogún, entre otros. No se producen en el servicio a Gran Buá los ritos de la toma del baño ni el pago familiar de la sangre. Por último, la acción

de levantamiento del palo mayor o borne constituye un rito previo e independiente al acto a que nos estamos refiriendo. Este último rito es de una excepcional importancia y, por tanto, nos parece indispensable que proporcionemos sus elementos más definidores.

### *Levantamiento del palo mayor o buá-la-fami*

Como ya dijimos, esta ceremonia se realiza en el marco del servicio a Gran Buá. Tiene lugar en el transcurso del gran festival anual que en diciembre realizan los haitianos y sus descendientes y, que, de acuerdo con la cantidad de “cumplimientos” de cada año, puede durar cuatro o cinco días, o tal vez, una semana. Previa o posteriormente a la realización de este rito pueden celebrarse comidas de otros misterios (misté).

Según nuestros informantes, el *arbre reposoir* (arbe reposuá) o lugar donde viven los luases asentados en una cofradía vodú “tiene fecha de vencimiento”, es decir debe ser cambiado con cierta periodicidad debido a que se “debilita” con el trabajo continuo que realizan esos entes sobrenaturales en el mismo. Gran Buá es su dueño, pero en él pueden habitar también otros miembros de su cohorte o compañeros de labor. Una vez levantado en el lugar convenido, que casi siempre es en medio del bosque, en este poste se le dan fiestas a algunos de los luases que han brindado su labor a la familia en la cabeza de cuyos miembros se han posesionado.

El palo mayor puede ser cambiado anualmente y cada vez ser un árbol distinto; su tipo depende de lo que solicite el luá que se inició primero en ese lugar. Con él se ha establecido un compromiso definido del cual depende la periodicidad con que se den las comidas o celebraciones. En ese palo se concentran los poderes de un hungán o de su familia, por lo que éstos pueden querer ser vulnerados por otras

personas. Para evitarlo se realiza una determinada preparación del mismo, que puede variar: se abre un hueco en el lugar convenido del patio, en cuyo centro se traza una cruz con harina de castilla y alrededor se describe un círculo con el mismo material; se vuelven a repetir los trazos ahora con ceniza, luego con harina de maíz y finalmente con ajonjolí. El empleo de este último elemento tiene el objetivo de “neutralizar a un enemigo que quisiese dañar el palo” y con ello, a sus dueños, en tanto tendría que ponerse a contar los granos, lo que daría tiempo a éstos a vencerlo. Todos los que participan en la ceremonia, finalmente, derraman tres medidas de agua. En la base del palo, se realiza el mismo “misterio del vaso de agua”; por lo que “queda protegido por arriba y por debajo”.

Entonces para levantarlo hay que realizar una ceremonia caracterizada por la alegría y la armonía de todos los miembros de la familia, que celebran —al mismo tiempo que otro aniversario— un nuevo contrato, un nuevo compromiso. Éste se realiza colectivamente y todos cantan una canción que dice:

*Con mucha armonía  
por un nuevo éxito  
una nueva gloria  
vamos con más fuerza  
se está levantando un nuevo día  
hay un nuevo resplandor  
un nuevo calentamiento  
una nueva victoria.*

Ése es el espíritu que reina en todos: están erigiendo el buá-la-famí —la base de la familia—, el horcón que protegerá al lugar y a todos sus miembros y le traerá éxitos y suerte a alguien más de esa comunidad tan cohesionada. Como nos expresó una informante: “Si tu papá está acos-

tumbrado a esta piedra de todos los santos, ésa es como si fuera otro miembro de la familia”.

Luego de erigido, se le echa tierra que es apisonada mientras se canta. El dueño del palo, o cualquiera que vaya a bautizarlo, se sube y derrama ron desde arriba, lo que constituye una ofrenda al luá central, jefe de los santos que viven en esa morada. El palo mayor posee varias horquetas que sirven para que los luases hagan sus ejercicios. En un reposuá de Gran-Buá, trabajaron una noche Togó, Criminel, Lacruá y Ogún; Togó fue quien ejecutó la ceremonia —al fin dando la mejor puñalada—, mientras que el anfitrión tuvo a su cargo la realización de los ejercicios acrobáticos. Veamos cómo describió su actuación uno de nuestros informantes:

“Gran Buá le hace el arte de magia y esa horqueta le sirve para que, donde quiera que estire los pies, quede enganchado. Como protegiendo los ejercicios. Es el salón de baile. El salón de baile es encima de la mata. Él no baila en el suelo”.

### *El servicio a Gran Buá*

Esta ceremonia se realiza a las doce de la noche, aproximadamente. Comienza con invocaciones y plegarias en el interior del hunfó. De pronto, ocurre un desplazamiento de la orquesta desde el centro ceremonial —es decir, del poteau-mitán, debajo de la enramada— al espacio exterior, a varios metros de la casa-templo vuduista. El acto tiene lugar en el buá-la-fami que acabamos de describir; en él se procede a preparar el manyé-luá.

La mambó dibuja un *vévé* alrededor del tronco describiendo un círculo con trazos simples, no superpuestos, como es habitual. Encima del dibujo ritual despliega un mantel y en él coloca viandas y diversos tipos de dulces (bombón, turrone, etc.), dos botellas de aguardiente de caña, otra

de liqué y un pan entero, que se recuesta al poste. En una de las múltiples horquetas que tiene el árbol permanece encendida una vela y, en otra, un farolito.

Al pie han cavado un hueco profundo, alrededor del cual se congregan muchas personas y, entre ellas algunos miembros de la cofradía “montados” por luases. Una nota simpática la puso uno de éstos (me informaron que un Ibó), quien hacía subrepticias incursiones a la mesa ritual que se estaba montando para robar algunos alimentos. Había que mantener una estricta vigilancia y la mambó en una ocasión lo regañó severamente.

Desde que se comienza el montaje de la mesa, el hungán empieza a cantar. Luego se coloca al lado del tronco y ahora es acompañado en sus plegarias por uno de sus hijos —excelente vocalista—, quien toca la campanita ritual. Mientras, Togó y Criminel han permanecido sujetando un enorme cerdo que han traído luego de ser presentado ante el altar; se abrazan a la bestia y forcejean con ella. Gran Buá, en la persona del hungán, se engancha de la primera horqueta del poste y se sienta en ella, sin dejar de cantar. Togó se arrastra por la tierra con el trasero y comienza la ascensión del tronco con la cabeza invertida, aunque tiene un movimiento fallido y parece que se lastima, porque poco después, desciende y se queja de dolores en el cuerpo.

Criminel había permanecido junto a la bestia y ahora sube al palo para hacer sus actuaciones. Nos percatamos que Gran Buá ha ascendido a la horqueta más alta y, mientras sostiene en una mano una vela encendida y en la otra una botella, no cesa de hacer invocaciones o plegarias, como dirigiéndose al cielo. Simultáneamente vemos a Togó acostado boca arriba en el suelo y pide que le traigan una jovencita que sufre de cierta dolencia. Se la coloca encima y pasa de su boca a la de ella buches de aguardiente; finalmente le pasa la mano desde la cabeza al cuello y la espalda. Se hace evidente que el contexto de la ceremonia se presta para hacer curas.

Gran Buá permanece sentado entre las horquetas. No habla, se expresa por gestos y manda a que traigan una nuera que está embarazada. Se la traen y le entregan una botella de aguardiente. En lo alto, el luá bebe cinco o seis veces de su botella; luego desciende, conversa con la gestante y vuelve a trepar al árbol. La concurrencia lo invoca; le piden cosas y él responde con su lenguaje gestual. La orquesta entonces redobla el ritmo y los toques se intensifican. Se está arribando a un punto climático.

Y en efecto, el foco de la atención vuelve al pie del tronco. Togó forcejea de nuevo con la bestia y se sitúa debajo de ella, mientras Criminel la sujeta por las guatacas. Finalmente Togó realiza el sacrificio con un cuchillo. El animal cae a un lado y ambos luases beben sangre directamente de la herida: Togó se ha quedado con el cuchillo sangrante en la mano y lo clava varias veces en su abdomen, por lo que los asistentes se lo retiran con urgencia.

Gran Buá ha descendido también con gran celeridad desde lo alto, casi diríase que dejándose caer, pero al llegar al suelo permanece estático por unos momentos. Llama a la nuera gestante y se la sienta en el abdomen; remeda el acto sexual con ella, le toca el vientre y los pechos. Más que una protección, el acto puede interpretarse como una apropiación de su vientre. La besa en la boca, con besos litúrgicos. La divinidad coge un candil y lo prende, luego le da una mordida a la mecha encendida y la pasa de su boca a la boca de la muchacha. El clímax ha descendido, quedan en el lugar los loas y algunas personas muy cercanas al oficio.

Gran Buá se introduce en el hueco y allí procede a descuartizar él mismo al animal que se le ha ofrendado. En el hueco deposita las partes del verraco que, por norma, le son destinadas al luá, es decir, la divinidad “come” debajo de la tierra. Al amanecer del día siguiente, observamos que en la horqueta más alta del poste han enganchado

una canasta de confección artesanal cubierta con una tela blanca. El hueco fue relleno con tierra. Enterado de algo que no se había realizado al final del servicio, el hungán reprendió a uno de sus hijos por no haber esparcido algunos alimentos en distintos puntos del monte.

Hemos omitido, expresamente, un detalle: el servicio comienza con una invocación a Legbá y culmina con un canto al Barón Lacuá. Lo primero es algo obligado en las prácticas mágico-religiosas voduistas, en lo segundo se pone en evidencia la relación estrecha que existe entre Gran Buá y Lacuá, dada sobre todo en los trabajos de curas mágicas de enfermedades y en resolver entuertos hechicerescos. En ese tipo de labor, Lacuá es quien dirige —es el cerebro de las “operaciones” o procedimientos que se ejecutan en una “consulta”— y Gran Buá es el ejecutante.

Así nos lo reseñó el hijo de un famoso hungán cuando le preguntamos acerca de la naturaleza de dicho vínculo:

¡Ah! gran relación. Ésta es la relación más fuerte a que te puedes referir. Gran Buá, vamos a decir, es un ejecutor, un operario de obra, lo que hace es trabajar. Él pone la mano de obra. Lacuá lo que quiere decir es que es un asesor: él dirige. Se pone ahí [Lacuá], ¡van van! Y Gran Buá dice que no: “Aquí el que tiene que trabajar soy yo; el que tiene que garantizar soy yo, Lacuá me llamó a resolver esto y tengo que resolverlo”.

Todo conduce a sugerirnos que en las consultas interviene un “loa muerto”, en este caso representado por Lacuá, que es el que trabaja con fuego en el acto de adivinación para determinar la naturaleza del mal de alguna persona y orienta su remedio. Nos dice un informante: “[...] cuando [el oficiante encabalgado, en su altar] tiene las piedras,

él está mirando a Gran Buá y [éste] le está indicando lo que tiene que tiene que hacer”. Si por ejemplo, Lacuá entiende que el problema no es físico y hay que darle suerte a alguien, lo dice y es Gran Buá quien entrega ese bien. Lo mismo ocurre cuando trabaja con fuego: “Lacuá habla con la candela y está hablando con Gran Buá y cuando él sacude la cabeza, ya sabe todo lo que dice [Lacuá] que le haga a la persona” que se está consultando.

## 4.2. Criminel y Togó

Alfred Métraux (1958:105) ubica a Taureau (Toró)<sup>3</sup> en el grupo de las divinidades criollas, esto es, creadas por “la fabulosa imaginación del pueblo haitiano”. Su caracterización coincide bastante con la que han proporcionado nuestros informantes: sus apariciones son terribles: los poseídos según él, “llenos de furor, causan grandes estragos a menos que se les apacigüe llevándole un puñado de tierra que come enseguida”. Es significativa la alusión a su rasgo de criminal, que lo identifica en el trance:

*Yo soy Toró, yo mujo.  
En mi pasturaje,  
¿Qué veo? veo eso.  
Yo mujo.  
Toro, soy Toró  
Tú pedirás:  
Soy criminal  
Toda mi familia es criminal  
En lo alto, en lo alto, en lo alto,  
Diles que soy criminal.*

<sup>3</sup> Nosotros empleamos el nombre de Togó con que nuestros informantes identifican esta divinidad.

Courlander (1985: 327 y 331) por su parte, lo incluye en el panteón dahomeyano, pero registra un Taureau Petró que interpreta como versión del primero. El profesor Simpson (1980: 243) registra su existencia en el norte de Haití, mientras que Deive (1975: 180) lo sitúa en el grupo de los luases petró dominicanos, que preside Gran Buá y es el único que se refiere a Criminel, Gran Toró y Toró Lisá como entidades propias de esa nación caribeña contigua a la de Haití.

Nuestros informantes ubican a ambas divinidades en la categoría de los luases diablos, a la que ya nos hemos referido en más de una ocasión. Uno de los oficiantes que con mayor lucidez ha sabido referirse al mundo mágico-religioso en el que está inmerso, ha expuesto su teoría acerca de estos luases de poder excepcional que han debido adaptarse a las nuevas circunstancias existentes en Cuba para manifestarse y no perecer.

Vamos a decir como dicen los haitianos, los originales: el sistema de como ellos le dan la fiesta en Haití no es el mismo como se la dan aquí [en Cuba]. ¿Por qué? Aquí es más disciplinado, hay que ajustarse al sistema socialista. No es como allá que impera el valor del que más dinero tenga y eso determina que haya personas que puedan sacrificarle un toro a un santo. Que si [un loa] come a las doce de la noche en el centro de un monte, por lo menos Gran Buá era uno de éstos [luases], [a] Gran Buá había que darle una fiesta en el centro de Guinea, al igual que a Togó y Criminel, y son santos que comen en el centro del monte...

Y cuando le pedimos al joven que nos abundara a cuáles dos sistemas se estaba refiriendo, nos aclaró que se refería la modo brutal de comportarse un santo, por un lado, y

al proceso de adaptación a un tipo de sociabilidad distinta que impone una sociedad como la nuestra, por otro. Esta visión nos da pie para que nos aproximemos al actual carácter de las dos divinidades sin olvidar que su conducta está, en gran medida, condicionada por el factor anteriormente mencionado. Tal vez, ello explique por qué están tan hermanados, teniendo en común una amplia área que, en ocasiones, hace difícil una diferenciación tajante.

Esa base está dada en su pertenencia a la familia de los Ogún, aun cuando esta clasificación no aparezca en la literatura consultada. Uno de los caballos que más fielmente corresponde a Togó, nos atestiguó que éste es un Ogún del Monte. Sin embargo, hay rasgos de carácter que los diferencian. Cuando Togó hace su aparición da un salto, y muge como un toro cuando monta en su caballo. Ogún no se presenta de esa manera irascible, sino por el contrario, apaciblemente, tiene una forma de hablar muy cordial, llega muy sereno y, si se presenta un problema, no reacciona con tanta violencia como lo hace Togó. El vestuario ritual de este último consiste en camisa roja y dos pañuelos: uno rojo y otro negro, cruzados en el torso.

Los signos distintivos de Togó son su fuerza descomunal, “es capaz de desatarse si lo encadenan”, y su afición desmedida por las armas blancas. En la ceremonia a Gran Buá, él sacrifica el cerdo bestial porque “Togó es el bueno dando la puñalada”. Por eso siempre se le ve armado con un machete o un cuchillo y, debido a su afición por estas armas, debe ser acompañado por algún otro luá en sus actuaciones para evitar la degollina. Se dice que se han dado casos en que se le ha sorprendido amarrando a un individuo al palo mayor con la intención de sacrificarlo como a un chivo.

Desde el punto de vista exterior, a Criminel se le distingue porque viste enteramente de rojo y al posesionarse de su caballo se arremanga el pantalón, en una sola pierna

hasta la altura de la rodilla. Tiene figura de individuo muy potente y debe su nombre a su afición por las desmedidas “derramaciones de sangre”. Por eso gusta de blandir el machete y despliega arte al ejecutar los sacrificios de animales que se le han destinado en el manyé. Éstos son gallos y chivos pintos. Además gusta de beber alcohol en proporciones desmedidas; habitualmente se le ve fumar tabaco en sus actuaciones.

Criminel establece lazos con determinados santos; así, existe uno muy sutil con Zombí que, en su calidad de miembro de los luá muertos, recibe los seres ejecutados por el primero. Pero las afinidades tan remarcadas lo han conducido a establecer una relación muy estrecha con Togó, al extremo de intercambiar sus actuaciones en medio de una ceremonia. En efecto, es en la actividad ritual donde su hermandad se pone más de manifiesto. Basándose en ella, precisamente, se le realiza el servicio a ambos en una misma ocasión.

### *El altar*

La mesa o altar en que se ofrece el manyé a los dos luases se sitúa en el suelo de un dormitorio de la casa de vivienda del hungán. Se aprecian algunos detalles que pueden conducir a realzar diferencias significativas con respecto a otros montajes análogos. A cada uno de los luases se le hace un altar que se coloca al fondo y en cada uno de los ángulos de la habitación. Veamos los detalles de los mismos.

Para el altar de Criminel se traza en la tierra un *vévé* de la forma acostumbrada y con los ingredientes ya conocidos; el dibujo se extiende desde cada esquina del dormitorio hasta su puerta de acceso principal, describiendo una especie de arco. Las líneas que se trazan, sin embargo, son dobles y sobre el dibujo se colocan hojas de jobo, manteniendo siempre la figura geométrica original. Encima de

las hojas vuelve a trazarse el mismo *vévé*, sobre el cual se colocan los alimentos consagrados: sobresale entre éstos una botella de picante que no se le ofrenda a Togó. En la parte trasera del altar permanecen amarradas tres aves.

El altar de Togó se monta de forma análoga, pero se emplean en él cuatro hojas de plátano en vez de las de jobo y su disposición es la siguiente: tres se colocan de derecha a izquierda y la última se cruza transversalmente sobre las primeras, procurando que se pegue a la pared, pero que no altere la forma arqueada. A la derecha de la mesa está clavado un puñal y, paralelo a él, hay un machete.

A Criminel le tienen reservados un chivo y un pollo negros, mientras que a Togó le ofrendarán un chivo negro con manchas color marfil y carmelita.

### *El sacrificio*

Preceden al sacrificio las invocaciones al primero de los dos luases: a Criminel. Sigue el canto que acompaña a la danza ritual. Luego de desatarlo, le hacen una cruz en la frente al chivo y el dios lo cabalga durante unos instantes y pide un cuchillo con el cual procede a degollarlo sin dejar de cabalgarlo alrededor del potó-mitán. Finalmente, algunas de las hijas del altar sacrifican las aves y las arrojan cerca del chivo recién muerto.

Concluido el sacrificio anterior, Togó entra en escena mientras danza y se escuchan cantos en que se menciona su nombre. Traen el chivo arrastrándolo por sus astas y lo sitúan transversalmente con respecto al poste central, al pie del cual se observa un calderito negro con centavos dentro. Criminel sujeta al animal por la parte trasera mientras que Togó baila con el machete y se sitúa como a un metro de distancia de la víctima. El luá se mueve muy lenta y rítmicamente, sugiriendo una actitud calculadora, mas, de repente, se aproxima a toda velocidad con el

machete en alto y lo descarga de un golpe certero en el cuello del macho cabrío, describiendo al hacerlo un corte “chanfleado”, como de unos sesenta grados en dirección hacia fuera.

La cabeza del animal cae bajo el impacto del corte a unos treinta centímetros de separación del cuerpo, que por fracciones de tiempo permanece en pie, mientras brota de la herida la sangre a borbotones. Cuando el chivo se desploma, el luá baila cerca de él y lo coloca del lado opuesto en que fueron depositados los animales de Criminel. Esto es, se separan los “trofeos” que le han sido entregados a cada cual.

Mientras tiene lugar la escena descrita, la mambó permanece sentada a un lado de la orquesta, observándolo todo, y el hungán baila acompasadamente al ritmo de los tambores que no han cesado de tocar o él mismo toca uno de ellos. Su actitud se vuelve mucho más activa y controladora desde el punto de vista litúrgico cuando Togó sacrifica su pieza preferida: un enorme cerdo que se revuelca en el suelo presa del tajo del cuchillo del “carnicero”.

Después de concluida la ceremonia, en la mesa de Criminel han sido colocados dos testículos de chivo y una jícara con sangre; en la de Togó, la cabeza del chivo y sus cuatro patas y, al día siguiente, la cabeza cocinada del cerdo.

### **4.3. Servicio a Zaú Pembá**

El primer “ser, santo” que ayudó a Nicolás, una vez que llegó a Cuba, fue Zaú. Este luá parece constituir el misterio más poderoso del hougán y el que se ha mantenido en la mayor reserva. Por su carácter y la forma de actuación sabemos que es una divinidad petró; aún más, que pertenece a la categoría de los luases calificados de diablos. En una canción folklórica lo ubican en Dahomey:

*Dios (cinco veces) aie aios Loko ó  
Mi madre se ha ido al Dahomey  
Yo no tengo padres  
Mi padre se ha ido en “Gelefomé”  
Yo no tengo amigos  
Zaú con ‘con’  
¡Aié! ¡Aié! ¡Aié!  
Yo no tengo amigos ni padres  
Luá Zaú, ¿dónde tú estás?  
En Guinea todo es bello  
Yo llamo a Luá Zaú*

(Louis-Jean, 1970: 168-164)<sup>4</sup>

Simpson (1980: 242) incluye en su lista a un Limbá-Zaho o Limbá-Zaú y Courlander (1985: 330-331) a Limba-Zão, especificando que es “una deidad de origen congo”, y a renglón seguido, registra a Zaö Pimba en la familia de los luases petró, sin especificar su origen. Aunque con toda evidencia ambos están emparentados, parece tratarse de dos luases diferentes (es decir de Limba y Pimba). No hemos encontrado referencia en ninguno de los libros consultados que tratan acerca del vodú en la República Dominicana.

Volviendo al hungán Nicolás Casal, la explicación de la ayuda que le dio Zaú se relaciona con un hecho acaecido en su vida. Intervino cuando una haitiana bruja de Jobabo —según él— provocó la muerte de un hijo suyo de cinco años mediante un maleficio. Quedó planteada, a partir de este hecho, una guerra entre el hungán y la hechicera, al final de la cual ésta perece. Esto parece confirmar la

<sup>4</sup> Tratándose de un luá petró, esta ubicación sería no obstante correcta, de acuerdo con lo que nos dice Métraux: “El grupo petró cuenta con numerosas divinidades africanas [...] pero éstos por lo general provienen de regiones de África tales como el antiguo Dahomey”. *Le vaudou haïtien*, París, Gallimard, 1958, p. 75.

caracterización de Zaú hecha por una mambó de la zona cuando nos afirmó que “es un santo relacionado con problemas de guerra; cuando hay problemas de guerra, muchas personas se resguardan con el poder de ese santo”.

Las personas más cercanas al hungán afirman que Zaú es el jefe de todos los luases de su cofradía. Luego del saludo a Legbá es el primero que se presenta cuando se va a efectuar un ciclo de ceremonias; da la orden y la “firma a contrata” de cómo se realizarán todos los actos litúrgicos. Según Antolino, el presunto sucesor de Nicolás, es “el dueño de todo esto”, capaz de determinar si el macho bestial destinado a Gran Buá debe ser sacrificado en el buá-la-famí o debajo de la enramada. Él tiene un poder de clarividencia tal que puede ordenar los cambios en los procedimientos litúrgicos que permitirán que aquellos que vengan a una fiesta con malas intenciones no puedan dañarla o conseguir sus fines malignos. Él previene, pues, contra la acción perjudicial de las entidades denominadas Man Festé, encargadas de presentarse en una ceremonia con la sola finalidad de malograrla.

Se nos informó que Zaú es un santo venido de África y que, desde que Nicolás estableció el compromiso con él, los miembros de su familia recuerdan la realización de un solo servicio dado en su honor: el que se efectuó en el lugar donde vivía la familia anteriormente. En 1983 se celebró por primera vez en La Caridad, pero se nos aclaró tajantemente el día de la fiesta: “para ese santo que va a montar esta noche no hay condiciones para darle la comida. A la noche ustedes no lo van a ver, porque viene un protector de él, un segundo de él a hacerle la ceremonia porque si él viene no lo pasas ni tú ni nadie”.

Cuando llega, Zaú se tira al suelo e inmediatamente debe ser derramada mucho agua a su paso: es insaciable en la cantidad de ese líquido que demanda, igual que de bebidas fuertes. Mientras se arrastra por el fango va cantando

y desarrollando su actuación. Dice que si se le coge miedo, y él se percata de ello, ensucia con el lodo al amedrentado.

Las botellas de bebidas alcohólicas las levanta y bebe su contenido de un solo sorbo; luego lanza a los costados los recipientes vacíos. No se le puede brindar un trago por su terrible rispidez u hosquedad; para hacerlo, hay que darle pruebas de conocimiento, decirle de dónde uno lo conoce y dónde lo ha visto actuar y, aún así, él responde huraño: “Yo no tengo amigos; no me relaciono con nadie”. Nuestros informantes subrayaron la naturaleza acuática de esta divinidad afirmándonos que “cuando menos se desgarita, se desaparece y va a parar a un río, y después que ese ‘bicho’ se mete en el río, para encontrarlo cuesta mucho trabajo. Se puede pasar mucho tiempo en el agua y en ella hay que seguirle dando bebidas y más bebidas. Si es una poceta se pone a nadar para que tú lo veas”.

Nos dan testimonio a continuación de que el hungán, poseído por el luá, condujo a una hija a un río y permanecieron siete días debajo del agua. La esposa del hungán lloraba desconsoladamente sin poderse levantar de una cama, porque la hija raptada tenía cuatro o cinco días de nacida. El santo se había perdido con ella, decían que rumbo al cementerio, luego de decir: “El que me pueda seguir, que me siga. Ésta [refiriéndose a la recién nacida] es bruja”.

Llamo la atención acerca del hecho de que éste es el único luá acuático al que no se le relaciona con los santos blancos. Sin embargo, su caracterización es bien significativa: en el acto de posesión se desplaza por el suelo como si fuese un reptil, pero arrastrándose por el fango. Llama la atención que el mencionado hungán posea Fam Damballá, la que en su cabalgamiento lo hace como un reptil y silba. Por último, antes de proporcionar los detalles del servicio a Zaú, permítasenos esta referencia: Courlander registra en el panteón vodú el loa Makanda, el cual se cree sea el

espíritu del famoso hungán Makandal y es simbolizado por “una serpiente que vive en la tierra”; algunos informantes piensan que más que dahomeyano éste es un luá petró.

### *La mesa y el “reguío”*

Antes de que comiencen los preparativos de esta ceremonia, varias personas retiran apresuradas y un poco anárquicamente el altar donde acaba de tener lugar la fiesta del luá blanco. Este nuevo manyé tiene la particularidad de que en él oficia Antolino, a quien Nicolás está traspasando sus poderes; aquél nos confesó que su padre lo había instruido sobre los aspectos fundamentales del acto litúrgico que dentro de unas horas se llevará a cabo. Ante los ojos avisados del hungán lo asisten, además, Tato, su hermano, y Tomasito, con quien el elegido mantiene una hermandad de santos.

Antes de arreglar el altar, las hunsís riegan agua por todo el recinto. Antolino se sitúa debajo de la enramada y corta trozos de palo como de un metro de longitud; ordena que le traigan cuatro horquetas de unos treinta o cuarenta centímetros de altura y las clava en los huecos que ha abierto Tato. Es así como, sobre estos pilares, va colocando los trozos hasta ir conformando una especie de mesa rústica e irregular, encima de la cual tiende una tela de color algo indefinido pero con tres franjas azules a todo lo largo.

### *El vévé*

El trazado del dibujo simbólico del luá lo realiza Tomasito: primero echa ceniza, luego harina de maíz y por último ajonjolí. El *vévé* rodea a la improvisada mesa y se desplaza en dos direcciones en línea recta: en una hacia la puerta

y en otra, como a unos diez centímetros del borde del tablero, hacia otro *vévé* que se ha trazado de modo habitual —un círculo con una cruz dentro— y paralelamente al primero. Entonces se procede a colocar los alimentos rituales.

Eufemí trae una jaba con los alimentos. Nicolás corta las puntas a un pan, las arroja y luego lo divide en tres partes iguales que coloca una al centro y las otras dos a cada lado de la mesa, configurando con ellos como una especie de triángulo o punta de lanza, que apunta al espacio del suelo muy humedecido con agua. Luego, el anciano extrae de la jaba un enorme bombón y lo divide en cuatro cuñas: dos de ellas las coloca en la parte trasera del altar, y otra la subdivide en otras tres cuñas y las hace descansar sobre los panes. En cada uno de estos puntos superpone turronec de coco y de maní. La cuarta cuña la divide también en tres partes y las coloca en línea recta sobre la franja azul central del mantel siguiendo este orden: la más grande delante de la “pirámide” central, el pedazo más pequeño en el medio y la otra fracción en la parte delantera de la mesa.

Luego le traen una mazorca de maíz que desgrana de cinco en cinco granos y va colocándolos en los puntos antes referidos hasta llegar a veinticinco. Aquellos que le sobran, los derrama debajo del altar, donde coloca también las mazorcas. Tomasito, que le ha estado auxiliando, conversa con él en créole y Nicolás recoge la mazorca, le parte la punta y le entrega esta a Eufemí.

Antolino trae dos jarros de aluminio grande, uno con agua y el otro con agua de azúcar; los colocan en la parte trasera de la mesa. También dos copitas de vino tinto, un platillo con maní tostado, una dulcerita con arroz con leche y otra con natilla. Nicolás inspecciona un jarro metálico con café y ordena no ponerlo en la mesa. En ésta no podrá faltar el litro de aguardiente y la botella de liqué,

dispuestos a cada lado de la parte trasera del ara. Finalmente Antolino trae cubos de viandas —yuca, plátano y boniato— que deposita en el lado izquierdo del altar y un platillo con maíz y maní tostado y los riega por toda la mesa.

### *Ante el hunfó*

Mientras se ha ido arreglando la mesa, el coro de las hunsís y los miembros de la orquesta han estado entonando plegarias. El foco se desplaza paulatinamente a un dormitorio de la casa de vivienda del hungán, donde se han reunido los integrantes de la cofradía. Nos percatamos de que Nicolás permanece recostado a la pared del lado derecho del altar y empieza a cantar secundado por Tato que toca el triyán: mientras canta, Nicolás se acompaña dando golpes rítmicos con un cuchillo sobre la mesa. Es el cuchillo ritual; el hungán sugiere que le quiten los zapatos, signo inequívoco de la posesión. Se ha creado una atmósfera en la cual los estados de ánimo van *in crescendo*.

Zaú, en la persona del hungán, ordena a Copito (+), el hijo mayor de Manuela, que le traiga el chivo, y el mozallete lo obedece. La divinidad coge el animal por la barba y le traza una cruz en la frente con el cuchillo mientras canta. Traen además, una polluela blanca con pintas negras y un gallo negro. Zaú entrega el chivo a Tomasito, que también lo hala por la barba y pide que le cambien el cuchillo que porta en la mano y le traen otro más largo y ancho. Tomasito, que ya no es Tomasito sino Togó, lleva el cuchillo a su boca con el borde hacia dentro y con la lengua comprueba su filo.

Zaú se tira a todo lo largo de su cuerpo, pero boca arriba, en el suelo. La orquesta ya ha tomado lugar en el recinto y con su música el luá baila en la posición descrita. Pide que le traigan a Copito; lo abraza y hace que se siente

en su abdomen y con él continúa bailando. La escena puede interpretarse como una transmisión de flujos benéficos de la divinidad al chico o, en sentido contrario, de alguna dolencia de éste a Zaú que, inmediatamente después de separar al joven, se levanta de la tierra fangosa.

### *La danza ritual y el sacrificio*

Puesto de pie, Zaú continúa la danza y la cabeza de la gallina blanca de manchas negras describe círculos con sus bailes y se observa que el ave no patalea. La libera y la gallina cae viva al suelo, justo en un rincón junto a las viandas. Un compañero del equipo de investigación intenta atraparla, pero el hungán le advierte con un gesto que no lo haga y de inmediato la vuelve a apresar. Ahora le introduce un dedo en la boca al animal alado y, cuando lo extrae, está ensangrentado. Pide a Ana, su hija menor, que haga lo mismo y, al hacerlo, ésta baila frenéticamente anunciando así el estado de posesión.

Mientras la mozuela ejecuta estos movimientos espasmódicos en el centro de la escena, Zaú sigue bailando en sus alrededores. Por señas le transmite a Elena, la mambó, la orden de trasladarse debajo de la enramada. Todos los miembros de la cofradía se sitúan cerca del potó-mitán, alrededor del cual Zaú continúa con sus danzas. Togó, siempre en la persona de Tomasito, permanece cerca del chivo sin deshacerse del cuchillo que sujeta en la mano.

Las hunsís, que todo el tiempo han estado moviendo las banderas, intensifican su acción haciéndolas batir más rápidamente. Zaú hace una señal a Togó, indicándole con el dedo, que se desplaza por el cuello, que ya ha llegado el momento del sacrificio. Inmediatamente Togó cabalga el chivo y, mientras que con una mano lo sujeta por las astas, con la otra lo degüella. Alguien de la familia recoge en una jiguera la sangre que emana del cuello del animal. La

señora que tenía la gallina blanca con manchas negras, le retuerce el pescuezo y arroja a la víctima al lado del macho cabrío. Ana, la hija menor del hungán, parece que se ha turbado con su gallo en la mano y la mambó le dice que ya debía haberlo muerto; lo hace y la víctima va a reunirse junto con el resto de los animales sacrificados, que descansan junto al poste central.

La fiesta se prolonga durante toda la noche con posesiones y las actuaciones de los luases Togó, Criminel y otros que se le suman. Tienen lugar las danzas tradicionales, dramatizaciones de incidentes y hasta riñas entre ellos; todo matizado por la música de la orquesta cuyo repertorio parece interminable. El público asistente participa de diferentes formas en ella y buena parte de él resiste las inclemencias del frío serrano, para ingerir los alimentos que se cocinan y se reparten al amanecer.

Al día siguiente fuimos informados de un detalle importantísimo que no pudimos captar la noche anterior: en el centro de la habitación donde se armó el altar fue abierto un hueco donde se enterraron las partes de los animales sacrificados que recibió Zaú en su manyé-luá.

#### **4.4. Fiesta de la famí o manyé-port**

Casi todos los manyé-luá que se realizan en el festival anual comienzan al anochecer o se efectúan bajo el manto nocturno. En 1982 asistimos a una ceremonia calificada por una mambó de “familiar” y que tuvo la particularidad de iniciarse a las 12 del día, con una concurrencia muy exigua. Antes de esa hora había tenido lugar el ritual dedicado a los Masá, a los ángeles y a otros seres sobrenaturales.

Se trata del manyé conocido como fiesta de la famí o manyé-port, en tanto está dedicado a honrar y festejar a los luases de la familia, pero tal vez entre ellos puede haber uno al que especialmente se le consagra la comida,

debido a que “cumple” ese año. Cabe apuntar, a propósito, que hay luases a los que se les ofrece su nutrición anualmente, otros, cada cuatro, cinco o veinticinco años, según sus características y poderes.

### *El inicio*

Antes de la arrancada, algunos de los animales destinados al sacrificio permanecen en el exterior de la enramada, a la intemperie; otros atados en los postes que la sostienen. Los tambores de la batería radá están recostados en el potó-mitán e, incluso, entre ellos hay un tambor cubano denominado tumbadora. En el poste central y en su parte superior observamos un candil apagado y, en dos de las columnas paralelas a él, hay sendas banderas: una roja y otra blanca; completa el trío de éstas otra de color negro emplazada en uno de los troncos de la portería situada al frente de la casa de vivienda principal.

La ceremonia comienza con dos acciones paralelas: la primera de ellas consiste en la congregación de los miembros de la cofradía familiar debajo de la enramada; la segunda, en los preparativos de lo que se hará al pie de la portería. La batería radá se acomoda en uno de los bancos laterales de madera, y en otro, los familiares e integrantes del coro de los hunsís. El hungán descalzo, porta una pequeña vara de madera, tiene un bajo del pantalón arremangado hasta la rodilla y camina como cojeando. Evidentemente, en posesión de un luá, amarra dos paños en el potó-mitán: uno rojo y otro blanco, entrecruzándolos, de modo que se distingan sus colores respectivos; luego conversa con su esposa, que viste enteramente de blanco y lleva un pañuelo rojo cubriéndole la cabeza.

Comienzan las invocaciones; tres hunsís baten las banderas, algunas de las cuales llevan iniciales e inscripciones o dibujos bordados, con los tres colores arriba especificados.

La orquesta comienza a acompañar al coro y la mambó, vestida de blanco pero con un pañuelo azul en la cabeza, se apresura a dirigirse a la portería.

Antolino, vestido con una camisa roja que cruza un collar blanco con un silbato de igual color y pañoleta negra, acarrea leña junto con Tomasito, quien viste su ropa no ritual. La van depositando en el suelo, en el mismo sitio donde se realiza el manyé a Legbá y con la finalidad de hacer una hoguera. A un lado despliegan una hoja recién cortada de un platanero: encima de ella colocan dos jarros metálicos, cuatro botellas con contenidos diferentes y una enorme jícara de güira cimarrona. No pueden faltar en el menú las viandas: plátanos, yucas, etc.

Debajo del peristilo se intensifican los cantos y se da comienzo al baño de los animales, en el que participan la familia, los “hijos de santo” (pití-fei) y todas aquellas personas que quieren tomar parte en el acto de lustración o que le hayan dedicado ofrendas (animales) a los luases que serán homenajeados. Los niños, incluso los más pequeños, intervienen en este acto de participación colectiva y regocijo, no exento de risas y chistes. El ritual transcurre al ritmo de los toques de la orquesta.

En el transcurso del baño, Antolino cae en trance y le cruzan dos pañoletas en el pecho —una roja y otra blanca— y otra negra se le ata a la cintura. Tomasito, por su parte, aparece en escena con un gorro que acostumbra a identificar a Togó. Lleva un pañuelo rojo que le cruza el pecho y otro negro a la cintura. Ahora la comitiva se traslada a la entrada donde la mesa está ya dispuesta y al lado de ella permanece una vela encendida.

### *El sacrificio*

Traen un chivo de pelambre negra y manchas blancas; le colocan una vela encendida en una de las astas. El hungán,

descalzo, con los pantalones remangados y con un sombrero de felpa negra, ha sustituido por un machete el adminículo que llevaba antes en las manos; con el le hace la señal de la cruz al animal: primero en el suelo, justo entre sus pies y luego en la frente de aquél. Tato ha sujetado al macho cabrío mientras tanto y, luego de culminadas estas últimas operaciones, lo cabalga.

Ogún, en la persona de Antolino, cabalga también la bestia, sujetándola con las dos manos por los tarros. Luego de bailar así con ella por unos instantes, recibe de Togó —que permanece sentado, al pié de la hoguera— el machete y con éste procede a degollarla, mientras emite estridentes chiflidos con el silbato. Una hunsí se aproxima al animal todavía cabalgado y recoge en una jiguera la sangre que brota de su herida. El loa vira el chivo en el suelo y bebe sangre de su cuello; también lo hace Togó, que disfruta mucho de la “derramazón” de ese vital líquido. Una de las hijas del hungán sacrifica un pollo negro y lo lanza al lado del animal sacrificado. Se produce a continuación la posesión por diferentes luases de varios miembros de la cofradía, quienes se lanzan sobre el animal y hacen lo mismo que las dos divinidades antes mencionadas.

Ogún y Togó, en tierra, focalizan la atención de los concurrentes. Durante el acto de entrega de las ofrendas que acaba de ocurrir se han tocado la maraca (assón) y la campanita ritual. La mambó le ofrece a ambos bebidas de una de las botellas que habían permanecido depositadas sobre la hoja de plátano. Se producen varias incidencias habituales entre ellos y otros luases, que dijimos, se habían posesionado de otras personas.

Frente a la casa permanecen los tizones haciéndose cenizas y, a un costado de la consumida hoguera, las viandas y otras partes de la ofrenda.

## *Debajo del peristilo*

Alrededor del poste central son sacrificados dos chivos más. El luá que poseía a Antolino se echó un chivo a las espaldas mientras que en una mano blandía el machete, luego lo depositó en el suelo y volvió a levantarlo con los dientes. Entonces sacrificó al animal suspendido en el aire, pasándole el machete por el cuello, como si fuese a serrucharlo; de inmediato bebió sangre directamente de la herida, y lo arrojó al pie del poste central. Acto seguido hizo lo mismo con el otro macho cabrío y volvió a beber sangre de igual modo que lo hizo con el anterior.

En el suelo se produce una “derramazón” de sangre considerable e inmediatamente caen varias personas en estado de posesión. Manuela cae en tierra y es presa de convulsiones y crispaciones; una jovencita hija de Papo, se revuelca en medio de la sangre derramada y se pone en contacto físico con los chivos exangües. Antolino coge por las manos a Ana, su hermana menor, induciéndola al trance. Ella hace resistencia, pero el luá es irresistible y ella termina cayendo de cabeza y pegando su boca en el cuello de uno de los chivos sacrificados.

De lo que acabamos de describir, cabe destacar como detalles de gran interés los siguientes: se produce la posesión de dos jovencitas que al caer en tierra son presas de convulsiones primeramente y luego hacen movimientos pélvicos pronunciados, que sugieren erotismo y sexualidad. Repárese por añadidura, en que algunas veces, estos movimientos eróticos los ejecutan los posesos encima de los animales. Para levantarlas, interviene el hungán, quien las coge de la mano y les habla, hasta provocar que se pongan de pie. Por último, el luá que monta a Manuela es un cleptómano: ella se retiró a su casa y allí se hizo la dormida, pero al menor descuido de los que la vigilaban, escapó

llevándose consigo dos botellas de ron que sustrajo de la despensa y las enterró en una cañada próxima.

En la comunidad cubano-haitiana de Pilón de Cauto, esta ceremonia es preparada en el transcurso del día, pero se realiza por la noche. Con toda claridad se le dedica a Legbá, sin que se produzcan los sacrificios diurnos que hemos expuesto más arriba.

En este último asentamiento, en los preparativos del manyé-port se corta un largo bambú, para lo cual se pide permiso a Gran Buá, dueño de todo lo existente en el monte. Criminel, en la persona de uno de los dos hunganes de la cofradía del lugar, “supervisa” todos los aprestos. Mientras los asistentes cavan un hoyo a un costado de la portería, este luá hace determinadas operaciones en el tronco de un jagüey a pocos metros de allí; efectúa libaciones en él y deposita una botella junto a una vela encendida.

Paralelamente a la ejecución de todos estos preparativos, se desarrolla la ceremonia a los Masá o Jimaguas.

El comienzo del ritual del manyé-port tiene lugar en la noche. Reproducimos aquí las observaciones hechas por Manuel Santana en su disertación de grado:

Criminel ordenó se trasladara la orquesta hacia el sitio; él, con una vela encendida la introduce en el hoyo, acercó luego su rostro a la boca del orificio y en voz muy baja comenzó a pronunciar en créole un largo rezo. Vierte ceniza, maíz pilado y maní en el orificio, se levanta y derrama dentro aguardiente. Mientras tanto un segundo hungán comenzó a dirigir cantos acompañándose de la percusión de la orquesta.

Criminel tomó la maraca [ritual] y agitándola fuertemente tomó en sus manos la dirección de los toques, en los que sobresalía la estridencia del triyán. Ejecutó al ritmo de sus instrumentos bailes y complicadas

piruetas. El luá dio un gran salto como de dos o tres metros de altura y agarró las ramas del jagüey.

El otro hungán repitió la acción de verter los mencionados elementos en el hueco y lo imitaron otros miembros de la familia, los que dejaron nueve velas encendidas en el borde de la cavidad. Dos hunsí levantaron la larga caña de bambú en cuyo extremo había colocado tres banderas —dos negras y una roja— cada uno con uno de los nombres siguientes: Criminel, Elegba y Gran Buá. Introdujeron el asta en el hueco y todos los asistentes y miembros de la familia arrojaron en él las velas y tierra; mientras lo hacía daban vueltas al bambú hasta que ése, a fuerza de pisón, quedó fuertemente fijado en la tierra.

El resto de la ceremonia sigue las mismas líneas del manyé dedicado a Legbá, con la única particularidad de que el gallo es desplumado y descuartizado vivo. No obstante, creemos de interés apuntar que, aun a escasos kilómetros de un asentamiento haitiano a otro, se aprecian sutiles diferencias en la ejecución de una misma práctica mágico-religiosa.

# V. VODÚ, MAGIA Y HECHICERÍA

## 1. Diablos de las montañas cubanas

Es evidente que el significado de lo diabólico para el vodú en su acepción clásica no posee la amplitud espiritual que tenía el término *daimon* para los griegos antiguos. En efecto,

el mundo griego le confió [al *daimon*] en su religiosidad las más extremas significaciones, desde el augusto y profundo concepto de lo luminoso, con la sentida dualidad beneficiosa o perjudicial para el hombre de lo sagrado, la fuerza o poderes sobrenaturales actuantes en la vida cósmica y humana, el propio destino del hombre, la naturaleza esencial de su alma, la denominación de todo lo irracional, la aplicación de providencia divina, hasta que degradado *in mala partem* (condición original propia suya) facilitó la acepción simbólica del mal en el cristianismo: los demonios. (Camarero, 1968: 5)

La naturaleza benigna de los luases creados por el Gran Maestro para ayudar a los hombres, no impide que existan criaturas cuya crueldad y gusto por el mal les haya

ganado el calificativo de *diablos*. Éstos pertenecen a la *nanchón* de los petró y “las gentes de bien se abstienen de todo trato con éstos y si ellos son las víctimas se esforzarán en apaciguarlos sin rebajarse hasta el crimen”. (Métraux, 1958: 72, 102) Esta actitud está avalada por la imprecisión de la frontera entre el bien y el mal existentes en la conducta de esta clase de los espíritus petró: se desconoce cuándo hacen el bien o cuándo traerán la desgracia.

Los luases como los dioses griegos, “representan a los sagrados orígenes de la vida: sobrehumanos más que sobrenaturales, no tanto simbolizan lo maravilloso y extraño del mundo cuanto la profundidad vital de la realidad”. (*Ibid.*: 6) Aun en aquéllos de impulsividad demoníaca, está presente un marcado antropomorfismo; lo veremos más adelante. Entre los diablos, en efecto, se pone en evidencia la especialización en la magia de los luases petró. Así, los *baká*<sup>1</sup> —especie de seres perversos— tienen forma humana, ojos rojos y piernas y brazos cubiertos con piel pero sin carne (Curlander, 1985: 95), además de que son notables hechiceros y tienen fama de “comer gente” y de realizar actos malévolos. Se aclara, no obstante, que el “devorar a seres humanos” más bien se refiere a su destrucción. Los *baká* son, sin embargo, figuras intermedias.

En efecto, éstos establecen pactos con otra suerte de criatura: los *djab* o demonios, análogos en más de un rasgo a un hombre, pero sobrehumanos, feroces y terribles. Sus dimensiones van desde las más pequeñas hasta las más descomunales. También los diablos son hechiceros sobrenaturales; y es basado en este carácter que algunos hom-

<sup>1</sup> En República Dominicana los *baká* son entidades diabólicas que se manifiestan de forma animal. Los pactos con ellos entrañan las “obligaciones más exigentes y peligrosas para la salud y la vida misma”, a tal grado que conseguir éxito económico a través de su mediación, por ejemplo, entraña un precio elevadísimo: “a veces tanto que se ‘lleva’ a familiares o hasta su mismo ‘dueño’ en caso de que no pueda pagar”. (Davis, 1987: 111, 209).

bres acuden a los *djab* y les piden algún favor. Incluso, aquellos que de repente se enriquecen, se les declara sospechosos de haber establecido un compromiso con algún *djab* poderoso. Se conocen los riesgos que se corren al hacerlo porque

los *djab* son insaciables. Por sus favores —que van desde proveer riqueza y posición política hasta destruir los enemigos de alguien— ellos siempre exigen más recompensa de la que quien los recibe es capaz de dar. En última instancia, se acude al ritual católico para romper la cadena de demandas de los *djab*. (Courlander, 1985: 97)

Existe una variedad mayor de seres diabólicos: el *lutin* es el espíritu de un niño muerto sin haber sido bautizado; el *revenant* es un espíritu de una persona muerta que regresa al mundo de los vivos para importunar a su familia o enemigos. El *lú-garú* (*loup-garoup*) es un vampiro; es de forma humana pero abandona su piel y se transforma por la noche en animal que ronda buscando una víctima. Si se encuentra su piel humana, no puede volvérsela a poner y así puede ser destruido.

Una forma especial del *lú-garú* es el *bizango*, un enorme perro que ronda toda la noche en busca de gente a quien comerse. También relacionado con aquél está el *demón*, una criatura masculina de personalidad y carácter amorfo que puede convertirse en un animal cuando lo desea. Todas estas criaturas, incluidos los *zeabeaups* (*zobops*) —caníbales humanos—, se reúnen en torno a un árbol gigantesco y misterioso, semejante a la ceiba: el *mapou* (*mapú*) para plantear sus asuntos diabólicos. Como es natural, contra ellos y la magia negra se levanta toda una parafernalia de actos y objetos antihechicerescos. (Courlander, 1985: 100, *passim*)

Veamos lo que nos refiere Simpson con respecto al punto abordado aquí:

En el norte, al menos los *luases* de los árboles son considerados sin exclusión como [seres] malignos [*malicious*]. Estos son Linglésou, Sousoua Pannan y Limba. Linglésou es un dios áspero que, a través de sus servidores, mata rápidamente y sin misericordia. Sousoua Pannan es un *luá* muy cruel que ama el alcohol y la sangre. Limba es un arbitrario perseguidor, un glotón cuyo apetito es insaciable, un *luá* que es llamado a matar y a comerse a sus seguidores. (G. E. Simpson, 1980: 247)

Basándonos en este mismo autor, proporcionemos algunos detalles del carácter de estos tres diablos. Linglésou es un *luá* de mirada feroz; no viste con ropas especiales, salvo un pañuelo rojo; habita en los abismos y las rocas enormes; su animal ritual es un cerdo amarillo, gusta tomar vino y su color simbólico es el rojo. Por su parte, Sousoua Pannan es muy feo, de cuerpo cubierto de llagas; viste con una excéntrica combinación de ropas raídas; no tiene lugar fijo de residencia, aunque “vive en el aire”, gusta de beber sangre y en su *manyé* se incluyen puerco y gallo colorado; el *clerén* y el *tafiá* son sus bebidas preferidas y, su color simbólico es el rojo. El último de la tríada es una persona ordinaria; en efecto, el vestuario de Limba no tiene nada especial, aunque su apariencia puede ser la de un ser desnudo, habita en las rocas, el animal que se le sacrifica es un cerdo, bebe alcohol fuerte y licores y tiene como colores simbólicos el rojo y el negro.

Repárese en los detalles que se repiten: se trata de seres asociados a la vegetación —más exactamente al árbol—, por lo cual creemos que sea una expresión de los

cultos cubanos de origen bantú,<sup>2</sup> en los que el árbol es fuente inagotable de magia y hechicería; las tres formas demoníacas tienen como animal de sacrificio uno que está muy próximo a la tierra: el cerdo y como color simbólico: el rojo, aun cuando Limba emplee los colores con que se representan a los miembros de la familia de los Ogún. En cuanto al animal, se comprueba que el cerdo es el de los luases petró. (Price-Mars 1968: 191)

Por último, llama la atención el lugar agreste donde habitan estas criaturas: casi todas lo hacen en sitios abismales, inaccesibles o duros, como las rocas. Coincidiendo con esto, nuestros informantes se refieren a los santos más fuertes como “aquellos que comen en el centro de la misma Guinea, en el centro mismo del monte” adonde hay que trasladarse para hacerles el servicio. Estamos en presencia, en efecto, de santos silvestres cuyos caracteres y poderes sobrenaturales dificultan que puedan ser domesticados, esto es, iniciados para ser conducidos a casa de un oficiante donde adquirirán nueva residencia.

Arturo Castiglioni afirma que la brujería surge con los albores mismos de la humanidad. Tal “arte en el que se intenta obedecer los fines deseados con medios demoníacos” degenerará en el culto al diablo, que se establece y extiende bajo el signo de rebelión contra Dios, según la primitiva tradición judeo-cristiana. De acuerdo con ello, habría que conceder que el vodú es una religión diabólica porque en su expresión prístina en el discurso de Bouckman, en Bois Caimán, se contrapone claramente al “Dios de los blancos” un Dios propio. (Jean Price-Mars, 1968: 49)

<sup>2</sup> En Cuba, el “centro de culto congo y su eje” lo constituye la *nganga* “concentración de fuerza mágica, telúrica”, espíritu y fuerza sobrenatural en sí misma a un tiempo. Se trata de un recipiente que casi siempre es un caldero de hierro que contiene, entre otros materiales, tierra del cementerio y, además, tiene que permanecer descansando en la tierra, fuente dotadora de su poder excepcional. *Vid.* Miguel Barnet, *La fuente viva*: 222-223.

No estamos de acuerdo enteramente con la siguiente apreciación de Castiglioni:

[...] el vodú es una extraña e interesante manifestación de culto diabólico que se asocia con prácticas obscenas y a veces presenta la forma híbrida de adoración a la divinidad [...] En el vodú y siempre por el motivo de las dos fuerzas en pugna, se celebran los ritos por personas vestidas de blanco y de negro y son dirigidos por sacerdotisas. Como uno de los rasgos de este culto y derivaciones puede citarse la Misa de sangre, que celebraba ritos crueles y que en ciertas épocas tuvo numerosos fieles. (Castiglioni, [1972]: 214)

A pesar del rigor de la obra del doctor Castiglioni y de que sugiere apoyarse en “los estudiosos que han efectuado un amplio examen de este culto”, su percepción del vodú es superficial y desacertada, en más de un sentido. No sólo en lo que respecta a la exterioridad de esta religión, sino en su aspecto inmanente; no sé en qué se basó para ver en ella “prácticas obscenas” y menos aún considerarla como una religión dirigida sólo por mujeres, a pesar de que éstas desempeñan en ella un papel decisivo. Pero, en fin, volvamos nuevamente al tema que nos ocupa.

Los luases petró, “son por definición malvados” y, “los más temidos, clasificados de oficio en esta familia” (Métraux, 1958: 78), mas, los diablos ocupan el lugar más alto en la escala de la malignidad. Las cualidades que hacen de los primeros los más populares dentro del panteón vodú —las de ser magos sobrenaturales que lo mismo “pueden curar que embrujar” (*Ibid.*: 77)—, las sobrepasan con creces este tipo especial de divinidades. El poder de los diablos es excepcional: lo que no resuelven los miembros de la agrupación radá o petró, sólo ellos lo pueden resolver; de modo que, para vencer cualquier obstáculo, recurrirán a

los medios más turbios para alcanzar los objetivos propuestos. Pero su gran celebridad, no obstante, no se funda tanto en su poder resolutivo como en su fama de seres devoradores de humanos. Se afirma, en efecto, “que no creen en nadie” al punto que en vez de proteger, pueden devorar a alguien que no actúe como es debido.

“Reinan” en, esto es, se apoderan de la cabeza de algunos caballos pero, dado su poder excepcional, éstos sólo pueden ser haitianos, los únicos que poseen las artes, dones o gracias especiales para convertirse no sólo en sus servidores, sino en las personas capaces de conocer el modo en que ellos manifiestan un poder y de controlar sus efectos destructivos. Así, el mundo mágico y sobrenatural que se teje en torno a estos seres diabólicos, sólo puede ser entendido por sus propios portadores: los haitianos que crearon estas creencias y prácticas y las trasladaron a nuestro país.

Nuestros informantes se refieren a estas criaturas con la expresión de ñañiguismo o brujería. Para ellos existen tres figuras demoníacas diferentes: djab, lugán y demon; los dos primeros son muy parecidos, pero “el demon es otra cosa”. Todos son seres maléficos, pero el demon es más malo que djab y lugán. Estamos en presencia de figuras concretas empleadas por los brujos o hechiceros voduis-tas para hacer sus actos de magia o encantamientos. En el pasado prerrevolucionario, cuando todo estaba regido por la ley del más fuerte, se establecieron guerras entre los brujos que echaban garra a estos recursos últimos para abrirse paso en un medio hostil o para neutralizar o vencer a sus enemigos. Atinadamente señalaba Price-Mars para Haití, y es válido también para Cuba,

que haya una gran parte de magia en las alteraciones del culto vaudesco [...] Que el *hugá*, el *papá* [luá] explota la credulidad popular valiéndose del prestigio

de que está investido por sus conocimientos tradicionales de las plantas y el que él sea el distribuidor parsimonioso de la suerte y de la buena fortuna (de las que es incapaz de aprovecharse), es la mayor aventura que pueda tocarle *a una sociedad donde el elemento místico tiene un papel predominante de dinámica social*. (Price-Mars, 1968: 197-198) [Yo subrayo: J. M.]

Hay que tener presente que la religión fue uno de los mecanismos más eficaces utilizados por estos inmigrantes para preservar su identidad cultural, constantemente amenazada y atacada en Cuba. Sólo a modo de ejemplo, veamos cómo se refería a ella la prensa al servicio de la burguesía prejuiciado y racista cubana:

[...] en la provincia de Oriente, en Cuba, los haitianos se dedican a la brujería, contaminando a los morenos cubanos con atávico salto atrás. Tienen el culto supersticioso de “voodoo” llenos de actos de magia negra y prácticas dirigidas por un sacerdote que denominan “papá Bocú”. (*United Fruit Company*, 1976: 248)<sup>3</sup>

Muchas de estas creencias y prácticas se han prolongado hasta el presente entre estos inmigrantes. La ceremonia dedicada al diablo se realiza a las doce en punto de la noche y, en ese preciso instante, los niños no pueden perma-

<sup>3</sup> La cita está tomada de un artículo aparecido en el diario *El Heraldo de Cuba* a fines de 1922. La situación prejuiciada con respecto al vodú subsiste hoy en día en República Dominicana, pese a cierta tolerancia oficial observada por la investigadora Davis. (1987: 113) Así lo ha denunciado Ramón Antonio Veras (1983: 96): en República Dominicana “es común escuchar manifestaciones de repudio a sus [de los haitianos residentes allí] prácticas religiosas o folklóricas”. Para ampliar sobre esta situación puede leerse “Actitudes dominicanas ante el vodú” aparecida en el libro de Deive (1975: 163-170).

necer dormidos, según nuestros informantes, “porque si pasa un diablo al que no le alcanzó la sangre que haya allí [es decir, la que se le deposita en el culto] puede llegar a la cama y chuparse la sangre de un muchacho que esté dormido. Por eso es que se levantan a todos los niños que estén durmiendo”. Aquí está presente un lugarú, cuya cualidad vampiresca se dibuja aún más en el siguiente testimonio de uno de nuestros informantes:

El diablo se quitaba por la noche el pellejo y lo introducía en un pilón, lo destapaba y se ponía un “equipo” de saco y yagua. Leía una oración y por medio de esa oración se convertía en ave o en cualquier cosa y volaba y salía por ahí. Si tú eras su enemigo, llegaba a la casa a hacerte maldad y, si eras débil, se colocaba en tu casa y si tú tenías un niño chiquito lo tomaba y el niño chiquito no podía dormir pues sentía que lo estaban pellizcando, mordiendo y te lo podían matar, porque se prendían allí para chuparle la sangre, y luego de cumplido ese objetivo, dejaba el cadáver allí. Él cogía la sangre, el corazón. Ése era el verdadero lugán, djab, demón.<sup>4</sup>

Lo más característico del mundo que se teje en torno a tan extrañas criaturas es que en él sólo se perciben los efectos y éstos están sujetos a la ley de la imprevisibilidad. En uno de los testimonios recolectados, una mujer que dormía al mediodía, después de una agobiante jornada

<sup>4</sup> Basados en creencias del tipo de las que aparecen en esta cita, en el pasado los epígonos de la burguesía tejieron alrededor del negro y, de modo especial, del haitiano, una leyenda negra con el objetivo de mantenerlos aislados socialmente y para poder cumplir así el principal objetivo que perseguían trayéndolos como mano de obra barata a las plantaciones cañeras cubanas: el de superexplotarlos económicamente. La burguesía del patio logró mantenerlos marginados, pero no pudo impedir que las expresiones de su cultura se mezclaran con las de los cubanos.

festiva, salió de la habitación gritando, presa de un ataque de nervios. Según refirió luego, habían estado actuando a su alrededor unas criaturas invisibles que identificaba como masculinas por la parte inferior del cuerpo, porque no se les veían las cabezas que debían estar colocadas del techo hacia arriba. Asimismo, las ceremonias del diablo tienen fama de realizarse invisiblemente; cuando se asiste, por ejemplo, al sacrificio, uno ve el animal en pie y gritan ¡Abobó! y se le ve caer, pero no se sabe quién lo mató. Otras ceremonias se realizan en el techo de la casa o enramada, pero no se ven las personas que las están realizando, sino sólo el fuego que portan unos y otros de sus ejecutantes.

A propósito de esto último, cabe apuntar que en algunas de las ceremonias observadas por nosotros, se han producido fenómenos que, por la celeridad con que ocurrieron, podrían ser calificados de invisibles también. En una de ellas, un oficiante del vodú que acababa de sacrificar un macho cabrío, trepó de súbito por uno de los postes de la enramada y produjo el efecto de haber desaparecido. Caminó entre los frágiles palos que sostenían este improvisado templo y se escabulló por el techo de guano de la casa de la vivienda contigua. Instantes después, reapareció y hubo una exclamación de júbilo y sorpresa. Nosotros interpretamos el acto como la exposición pública de los poderes que pueden otorgar los luases capaces de hacer invisible a una persona. Tal vez haya en ello también algo de alarde de habilidad por parte del ejecutante.

En el mundo que venimos bosquejando las fuerzas maléficas acechan a cada paso y ellas mismas aportan soluciones de índole parecida a las situaciones que a los creyentes se les presentan como mágicas. El siguiente relato de hechos ocurridos hace algunos años, tal vez nos ilustre lo que acabamos de afirmar. Un pichón, hijo de uno de los hunganes más importantes que hemos estudiado, asistió

junto con varios familiares suyos a un servicio religioso dedicado al diablo. El inicio de la ceremonia debía producirse a las doce de la noche, pero alrededor de las cinco de la tarde se escapó del corral el enorme cerdo destinado al sacrificio. Todos corrieron detrás de la bestia menos el sacerdote, padre del referido pichón que presidía la comitiva.

Cuando le caímos atrás al puerco [nos refiere el informante], él riéndose, nos llama por debajo de la enramada y nos dice: “¡No cojan mortificación, ¿qué hora es?” Nosotros decíamos: “Las cinco y media de la tarde”, y en eso que estamos diciendo las cinco de la tarde, va llegando otro mayumbero [brujo] en su *side-care* y dice: “Bueno, bueno, ¿qué pasa aquí que veo a todo el mundo triste, intrigado...?” Entonces él se echa a reír y le dice al otro mayumbero: “Nada que se fue el macho del diablo y la gente lo ha querido agarrar, pero él se ha metido campo de caña adentro y nadie sabe adónde ha ido a parar”. Él le dijo: “¿Tú no mandaste a poner una vasija en el horcón mayor de la enramada para que viniera el macho? Bueno, ahora salió el macho de la caña y viene para acá”. A los pocos minutos, vimos la verdad; un espectáculo aquello: los muchachos estaban jugando bolas en el templo, salen y nos dicen: “Por ahí viene el macho”. Venía el macho así, contento, buscando sancocho.

Pero no es hasta ese instante en que se ha puesto de manifiesto el poder del hungán, que se puede capturar el animal fugitivo. Precisamente es cuando aquél autoriza a cualquiera —incluso a una mujer o a un niño— a que lo enlace y amarre. Los haitianos son, según este punto de vista, gente entendida —que sabe poner los cantos para

que bajen los diablos— y “grande”, es decir, con poder para resistirlos cuando ellos se posesionan. Esa fuerza puede ser transmitida a otras personas allegadas; así, les dice un hungán a los hijos que lo acompañaban en una situación difícil: “Si yo me tiro en la candela, ustedes se pueden tirar también”.

La afirmación de Métraux de que en la familia de los petró hay muchos luases que tienen fama de “diablos comedores de hombres” la hemos comprobado en repetidas ocasiones. En el siguiente testimonio de un hijo de un hungán que oficia una ceremonia en posesión de Lacuá y que tiene que enfrentarse a una de estas temibles divinidades se trasparenta tanto el carácter mágico como “caníbal” de este tipo de luases:

Antes de empezar la ceremonia [del diablo] hay una mujer que vuela, y venía a echar a perder la fiesta, a comerse un muchacho, a comerse el corazón. Era una mujer muy gorda. Yo no sé cómo Lacruá en la cabeza de mi papá, se huele eso, porque él tiene algo para detectar a la gente que no viene con buena idea, sino a perjudicar. Empieza a buscar y va directamente a la mujer y la agarra y le dice a una de las hijas del altar: “Búscame una silla”. Cogió la silla y la recostó al poste de la enramada y le dijo en créole: “Ésa te la voy a vender, te la compré y te la pagué, te la vendí yo, fíjate. Ésa es tuya hasta que yo esté dirigiendo esta fiesta; si tú vuelas, yo voy a volar contigo”. Entonces le habló en castellano: “Si vuelas, yo sé volar; si tú no sabes volar, yo no sé volar, y lo que tú sepas hacer, yo me atrevo a hacerlo. Te voy a invitar para que la gente vea que tú no eres tan brava como dicen. Para deseo mío, tú vas a demostrar, al que ve y al que no ve, lo que tú eres. Todo el mundo lo va a notar, porque tu ejercicio lo vas a ejecutar

acá, pero sentada. Los ejercicios extraños que tú ejecutas para que nadie los vea, los vas a ejecutar aquí para que todo el mundo te vea”.

En el transcurso de la ceremonia se pusieron las canciones y los toques indispensables para invocar al luá solicitado y “aquella mujer quería volar, despegarse de la silla, pero parecía que tenía veinte mil libras de cadenas que la estrechaban; nada más hacía ¡ji, ji, ji!, hacía por volar, pero no podía”. Para amortiguar el peligro que ella representaba, los cantos eran de una enorme efectividad: en esa ocasión se cantó uno que decía:

*Que qué peligro  
que qué peligro  
él ve peligro  
pero no ha pasado nada*

Neutralizada esta situación, los visitantes creyeron que todo transcurriría por los cauces deseados. Pero los miembros de la cofradía los ven con mucho recelo: piensan que han venido a “robar artes”, esto es, el poder ajeno, cosa que estaba muy alejada del espíritu de los visitantes. Surgen entonces los comentarios cáusticos e insidiosos. El hungán se reúne con su comitiva y le dice: “Lo único que les voy a decir, para que vayan sabiendo quién es su padre, es que si esta noche por los comentarios que ha habido no cuentan conmigo, la ceremonia no va a salir bien”. Veamos según el mismo testimonio lo que ocurrió:

Las once y media y se ve a los mayumberos: unos preparando el baño del macho, otro el cuchillo, otros disponiendo las banderas y el silbato. Pero en eso cogen las doce en punto y nada se veía claro: a aquél se le cae el machete, al otro no le “bajaba el santo”,

como dicen ellos. A aquél en vez de empezar a bañar el macho por donde debía, empezó por las patas.

Es entonces que el dueño de la fiesta, desesperado, acude al hungán visitante para que salve la situación. Éste le responde: “Te voy a ayudar de todo corazón, con todos mis hijos. Yo no traigo gente grande, ni gente que sepa, traigo gente nacida en Cuba, pero que se van a guiar por lo que yo les he enseñado. Voy a demostrar algo de lo que sé”. Pero la decisión del dueño vuelve a levantar resquemores entre algunos miembros de su cofradía y el sacerdote se sienta. Las cosas seguían empantanadas y éste, entonces, ordena a uno de sus hijos: *Pe ú chanté diable*, esto es, una de las canciones que convocan a los verdaderos diablos.

Entonces mi hermano [refiere el informante] empieza a cantar *Volé, volé, brijair, volé* y mi papá me parecía en aquel momento convertirse en mil hombres. Haló un “hierro” que tenía en la cintura, que ni una mosca se le podía posar. Sé que se tiró al poste de la enramada, pero no sé si el cuchillo se le quedó debajo de la barriga o si se lo enterró. Era el santo Lacruá que había hecho posesión de su cabeza.

Otros acompañantes suyos caen en trance también; uno de ellos con Ogún del Monte. Entonces se invierten las relaciones de fuerza:

En ese mismo momento papá nos da la señal y nos arma a nosotros. Es ahí que la fuerza poderosa que existía [del lado contrario] viene para acá, existe entre nosotros. Todos los espectadores se dan cuenta del cambio [...] donde mi papá [el hungán] nos da la orden, los toques, los golpes que van a haber; las canciones; hagan la ceremonia de un solo golpe si es

posible, que ni nosotros mismos viéramos cómo se “sembró” el macho.

Entra en escena un individuo del lugar que intenta matar la bestia, pero “en el momento de matar al macho no sabía dónde había puesto el cuchillo; si aparecía el cuchillo no aparecía la bandera”. El hungán le dice a su grupo: “ya ese macho está muerto”; agarra la tumba y le ordena a Togó que se había apoderado de uno de sus acompañantes: “¡Cuando yo diga *abobó*, aquí es un *abobó!* *Tu-po-ba*”, es decir, del lugar donde reinan los santos más fuertes de Haití. “El machetazo que tú vas a dar, no se pude ver y se va a ver; nada más vamos a verlo tú y yo. Que vean la sangre que el animal derramó y donde lo picaste, para que vean que no se mató con nada que sea trampa”. Y la pequeña comitiva comenzó los toques y las danzas que anuncian siempre el desenlace del sacrificio:

Ahí Togó, en la cabeza de mi amigo, se metió debajo del macho y todo el mundo vio el cuchillo levantado. Cuando dijeron ¡*Abobó!* tres veces, ya el hombre le tenía el cuchillo clavado. Entonces un hermano mío, para que aquello quedara más lindo, le dice [a Togó]: “Saca el cuchillo para que la gente vea que es una sola puñalada, que tú no estás buscando el corazón, que ya lo cogiste”. Él sacó el cuchillo y se paró sonriendo, alegre. Dice mi papá: “¡Lo cogimos, estamos alante!”

El éxito incrementa la envidia por la actuación de la comitiva, después de aquella noche frente al altar del dueño de la fiesta. Se protegían unos a otros. A veces amanecían cantando, aunque estuviesen acostados. Varios de sus integrantes eran objeto de proposiciones por parte de mujeres enviadas para comprarlos. La respuesta siempre fue

negativa. Entonces es cuando se desencadena lo que para ellos fue un acto de brujería o ñañiguismo, causado por algunos miembros de la cofradía rival.

Dada la malignidad o el poder de maleficio de las fuerzas en pugna, el miembro de una comunidad que asiste a una de las fiestas dedicadas al diablo debe ir muy bien protegido y comportarse con extremo cuidado. De lo contrario, puede caer víctima de un golpe fatal. Nuestro informante nos cuenta que asistió a la ceremonia que estamos describiendo, sin cordón, ni pañuelo en la cabeza ni ningún perfume extraño que le hubiese frotado su hungán para protegerlo, sólo con la gracia de este guía que le acompañaba, y tenía la seguridad de que nada más mirándolo a éste, no habría quien se le acercase o le agrediese. Como la fiesta se realizaba en casa de un primo suyo, el sacerdote se descuida, y es cuando el enemigo hace blanco en su discípulo: a éste le atacan fuertes dolores de cabeza y vómitos de sangre. Es llevado a un hospital, pero allí descartan que su padecimiento sea “cosa del médico”.

Entonces se produce un violento enfrentamiento entre el hungán visitante y su primo, que es mayumbero. El primero le hace saber al segundo que su discípulo es víctima de un daño y, dada la importancia que éste le merece, está dispuesto a causarle un estrago mayor en su familia si no le levanta el embrujo. Él podía levantar el maleficio, pero en ese caso lo haría para devolvérselo a los agresores causándoles mayores males. Los victimarios acceden al pedido y conducen a la víctima a un baño donde habrá una enorme tinaja y le piden que se desnude.

El hungán pregunta qué tipo de baño le van a proporcionar, aclarándoles que no podían hacerle el que corresponde a la iniciación, con lo cual corta la posibilidad de cualquier trampa. Finalmente, lo bañan “con la buena fe”, con agua perfumada y le dan golpes en la cabeza con gajos y hojas. Luego lo sientan en una silla situada frente al

altar y allí rezan un rato. La suspensión del maleficio concluyó de esa manera y el embrujado es enviado a almorzar acto seguido. Así fue como murió, antes de nacer, una guerra entre hechiceros vodúistas en Cuba, que pudo haber tenido fatales consecuencias, según nuestros informantes.

Tomás Poll, el más famoso hungán de que tenemos noticia —y de quien más adelante hablaremos al referirnos a sus luases— inscribió en la memoria colectiva de los haitianos un tipo de ceremonia que corresponde al servicio que se le ofrece a los *diablos*. Absolutamente todos los participantes en la celebración vestían de rojo —incluida la ropa interior— y marchaban detrás del sacerdote que cabalgaba un hermoso corcel, desde el cual ejecutaba todos los ejercicios. Al llegar a la ceiba, en el centro del monte, el jinete hacía sonar el silbato y en medio de la noche lo único que se veían eran las luces amarillas, verdes y azules que se trasladaban de un lugar a otro o descendían del árbol como si fuese de un hachón ardiente. Con ese instrumento musical se ponía a silbar, a reinar, a llamar a los luases descomunales que poseía y con ello se iniciaba la celebración.

Al pie del árbol, todos los miembros de su familia se reunían para esperar el sacrificio del animal, que se hacía con toques, pero no de tambor sino de silbato, empleando asimismo campanas, maracas, cencerros y campanitas. Pero el golpe siempre era seco. Si el diablo estaba de acuerdo con el sacrificio “despojaba” a la familia y se iba para la casa.

En las ceremonias de este sacerdote no dejaban de existir elementos espectaculares, no sólo referidos al juego del machete, en el cual se hacían demostraciones impresionantes. Su cuñado, por ejemplo, que era pití-fei o hijo del altar, mostraba gran originalidad cuando “trabajaba”: se picaba un trozo de la lengua y la depositaba en un plato a la vista de todos. Pedía después una palanganita blanca y

se bebía una botella de aguardiente; acto seguido, vomitaba en este último recipiente una cadena grande de oro y siete piedras de distintos colores que tenía en el estómago. Entonces era cuando comenzaba verdaderamente a “trabajar” —jugaba con el machete empleando para ello su propio cuerpo— y, al término de su “labor”, lavaba con aguardiente la cadena referida y se la volvía a tragar.

La ejecución de un juego tan impresionante con machete, sólo era posible con el concurso de Togó y Ogún del Monte. Estos luases precisamente son los más hábiles y diestros macheteros, y los encargados de los sacrificios de animales realizados con armas blancas, más inverosímiles por la audacia y precisión del corte o por la belleza en general con que ejecutan sus movimientos para hacerlo. A veces ellos prestan sus destrezas para que un determinado rito se realice como si fuese de un modo oculto, aun cuando lo que ocurra tenga lugar frente al público.

En los ejemplos expuestos, se habrá podido apreciar como esta clase de divinidades maléficas propician la intensificación de un mundo donde la magia lo domina todo; asimismo, como los diablos gustan de hacer sus actuaciones en el monte, al pie de los árboles y a una hora indicada. A las anteriores características hay que añadir la siguiente: los diablos comen debajo de la tierra. Acerquémonos, en lo adelante, un poco más a las criaturas clasificadas por muchos de nuestros informantes en este grupo.

Sobresale entre éstas Djab Montañe por la urdimbre de cosas muy secretas que se tejen en torno suyo. Es de un tipo de santo realmente poco común; se le “llama” o invoca a una hora precisa —a medianoche— y en un lugar donde solamente él acude: en el centro del monte. Muchos luases son convocados a diversas horas del día y se presentan, pero él no: sólo, repetimos, a las doce de la noche, ni un segundo antes ni uno después.

Tiene rasgos atrompomórficos en su figura, pero de proporciones descomunales: es del tamaño de una palma, con

enormes brazos largos y extendidos. Su cabeza la lleva cubierta con un capuchón de tela blanca y hay quien afirma que su vestuario es de este mismo color. Es tan exageradamente alto, que no pueden distinguirse sus facciones que, para colmo, se ocultan más en medio de la oscuridad de la noche. Se mueve pesadamente y, al hacerlo, agita sus enormes mangas, hasta dejar ver una gran cadena que lleva atada a la cintura.

A este diablo se le sacrifica un cerdo entero o verraco de color grisáceo. Su comida debe ser cocinada a una hora determinada y colocada toda en el lugar donde habitualmente se le ofrenda: al pie del árbol donde vive. Nadie podrá probar parte alguna de este alimento que, al día siguiente de la ceremonia, es enterrado en un hueco que se cava justamente en el lugar donde se había colocado antes. Allí se le deja su bebida preferida: la “fuerte”, o sea, de elevada concentración alcohólica. Se incluyen en su manqué viandas de diversos tipos.

Se trata de un espíritu verdaderamente extraño y despiadado. Nunca “monta” en casa alguna porque, de hacerlo, provocaría el pánico entre los concurrentes, además de destruirlo todo. No hay nada que se le solicite que no resuelva o proporcione. Así es de terrible. Se parece a Gran Buá en su poder: todo lo resuelve. Pero sólo las personas insaciables en sus ambiciones osan pedirle o adorarlo. Quienes lo invocan, en efecto, lo hacen para pedirle cosas extraordinarias o de valor excepcional, como bienes materiales cuantiosos o riquezas. Para obtenerlas, le hacen ofrecimientos que, de no ser cumplidos, Djab Montañe los cobra al precio de la vida de los solicitantes.

Gran Buá se distingue por una inherente vinculación arbórea: dueño del monte al fin, a todo a quien él posee lo domina un impulso instantáneo de asir algún palo. Se le conoce como “el hombre de la horqueta”, pues en estas bifurcaciones de las ramas del árbol donde se le ofrenda,

hace sus artes de magia y acrobacias el día de su servicio. Pero también tiene fama de glotón insaciable, como Limba; se dice que, al comer, “no mira a nadie” y no comparte sus alimentos.

A Lenglesú su manyé se le hace un día muy significativo de la semana: el martes. Come sólo macho entero e ingiere impresionantes cantidades de ron, aunque sobre todo prefiere el aguardiente con picante. El animal que se le ofrenda no se mata a puñaladas, sino que es degollado como si fuese un chivo. Se abre luego un hueco en la tierra donde son colocadas las viandas, una botella de ron y otras comidas y, sobre todas ellas, se derrama la sangre del animal. En ese orificio se depositan finalmente sus partes ofrendables: la cabeza, las cuatro patas, el rabo y el corazón. La comida confeccionada con el resto del cuerpo del animal puede ser consumida por los asistentes a la fiesta.

Carlos Esteban Deive (1975: 180) incluye a Lenglesú en la familia de los loas radá, presidida por Beldé Belcán. Y es que, en realidad existe más de un Lenglesú, que sepamos, al menos tres: Lenglesú Vasensá, al que se le sacrifican cerdos enteros; Lenglesú Guayá, que come cerdos hembras y Lenglesú Damá al que hay que ofrendarle un cerdo de patas blancas. Ti-No, sabio divinó de Barrancas, nos aclara: “Pero el luá Lenglesú come chivos”. Simpson, por su parte (1980: 266), describe a un Lenglesú violento y peligroso que aparece en una ceremonia profiriendo reproches y amenazas. Al final de su intervención se produce un estado de excitación tal entre los voduistas presentes, que se llega a “una suerte de histeria colectiva”.

Zaú Pembá, aun siendo un espíritu acuático, se desplaza a ras de tierra, envuelto en fango y sobresale por su hosquedad: se dice que “no tiene amigos”. Es tan terrible al posesionarse de un caballo, que envía al servicio que se le realiza a un miembro de su cohorte, que lo sustituye. Las bebidas alcohólicas las ingiere por botellas. Esta última es también una característica de Criminel, de quien se

dice que puede estar bebiendo alcohol por tres días ininterrumpidamente sin emborracharse. Al mencionar a este luá nos viene enseguida a la mente el nombre de Togó, porque ambos se igualan en una cosa: la violencia.

Togó/Ogún usan atributos iguales —pañuelos rojos y negros—, Togó se diferencia de Ogún por su carácter violento e incontrolable cuando monta su caballo. Entra mugiendo y dando saltos, mientras que Ogún “llega” sereno y se muestra muy dispuesto a conversar; con éste generalmente no se producen problemas.

Las diferencias entre Criminel y Togó parecen desdibujarse en su actuación práctica. Sabemos que los dos se comportan como miembros de la familia de los Ogún y que, sin duda de ninguna clase, pertenecen por igual a la categoría de los diablos. Aunque a Criminel lo apodan con el mote de El Matarife, Togó, por su parte, es el más diestro en las artes del sacrificio. Por su fortaleza y precisión en el tajo, a éste se le reclama invariablemente en esta función importantísima del rito. Criminel, en cambio, se distingue por el arte desplegado en la danza ritual y en el juego con el machete, que preceden al sacrificio.

Criminel tiene como lugar de habitación algunos sitios de la naturaleza: puede vivir en los árboles, en las montañas o en otro punto de aquéllas. No obstante, por lo regular se establece en un árbol determinado, al pie del cual se le sitúan las ofrendas. En este sitio se le invoca y él hace posesión de su caballo; su fiesta puede realizársele cualquier día de la semana que no sea domingo. Se le sacrifican un chivo y un pollo pintos, a los que se le añaden viandas de diversos tipos.

Cuando llega, se arremanga uno de los bajos del pantalón y de inmediato toma en sus manos el machete, subrayando con ello su afición por el derramamiento de sangre. Esto es, gusta mucho de las matanzas de animales, lo cual se aviene muy bien con su carácter violento. Ingiere grandes

cantidades de bebidas alcohólicas, pero su caballo no manifiesta el más mínimo síntoma de ebriedad. Es de los santos que toman sangre directamente de la herida del animal sacrificado. Su vestuario es todo rojo, el cual es de hecho su color simbólico. Cuando algo sale mal, se revuelca en los tizones de la hoguera y lanza buchets de aguardiente con picante al público en forma agresiva.

A Obbá Lomí se representa con un vestido y una pañoleta blancos; usa falda larga y su bebida preferida es un fluido meloso, no alcoholizado. Hay algo en su caracterización externa que llama la atención: lleva terciado en su cuerpo un pañuelo blanco y negro. Pero algo más significativo: vive en la ceiba, árbol del cual obtiene su extraordinario poder. Según uno de nuestros informantes, ella es "la reina de la ceiba". Se trata de una divinidad muy antigua, venida de África y que en Haití se le denomina Congó Azuecá.

Venancio, un anciano sacerdote al que nos referiremos enseguida, nos aseguró que Damballah es igual que santa Bárbara: unas veces se presenta como hombre y otras como mujer. Cuando lo hace como mujer, pide un taburete para sentarse y, si silba, no cobra por su trabajo. Por eso es que sus ofrendas tienen que ser regaladas: porque este luá no cobra nada. Damballah hombre es el rey de los santos guerreros, según este informante es peor que Criminel y Togó.

Ibó-la-famí se distingue entre todos los diablos porque su fiesta debe realizarse cada veinticinco años. Su animal preferido es un verraco enorme y viejo, aunque pueden sacrificársele también chivos viejos de color negro, que es su color simbólico, pero siempre deben poseer proporciones descomunales. Se incluyen en su manyé un gallo y una gallina.

Para el hungán que acabamos de mencionar, los diablos habitan sólo en el monte y en las cuevas. Cuando ellos

pasan, según él, hay que despertar a todo el que esté durmiendo porque, de lo contrario, pueden llevárselos consigo. La cabeza de Venancio fue poseída largo tiempo por Ciclón, de naturaleza demoníaca, que cuando se adueñaba de la cabeza de su caballo hacía falta veinte o treinta hombres para controlarlo y, aún así, “podía levantarlos a todos”. El sacerdote sucumbió a la violencia terrible de este santo que ha terminado por debilitarlo físicamente. Ha sido por esta grave situación que él —incapaz de sostener tal relación— “dejó de darle comida para que se retirara”. A esto también se refiere la afirmación acerca de los diablos devoradores de hombres: el diablo termina por comerse a su caballo.

## 2. Vodú, magia y hechicería

La mayoría de los autores clásicos que han escrito sobre el vodú haitiano minimizan su componente mágico. Así Courlander reconoce que la hechura de los *pouins*, *magie* y los *uangas* (magia agresiva dirigida contra individuos) están en el campo de la acción del sacerdote de este culto, pero que esas prácticas tienen un sentido subalterno y que “la magia acecha en la periferia del vodú. Tiene un pequeño lugar, o ninguno, en el apaciguamiento de las deidades o de los muertos [...]” (Courlander, 1985: 9) y más bien concierne a la relación entre los vivos y con los diversos tipos de demonios. Si hemos de aceptar la noción de magia dada por Nicolás Abbagnano como “la ciencia que pretende dominar las fuerzas naturales con los mismos procedimientos con los cuales se someten a los seres animados” (1966: 763), entonces ese factor animista no tendría valor en el vodú. También para Métraux (1958: 136) ocuparía “un lugar secundario y da lugar a prácticas rituales rudimentarias”. Creemos que esta visión no toma en cuenta la

naturaleza de los elementos fundamentales del vodú, la cual nos revela como ninguna otra cosa, cuán íntimamente correlacionada está la magia con la religión dentro del sistema, cuya finalidad es lograr la invulnerabilidad del hombre mediante el dominio de esas fuerzas naturales.

Opinamos que lo primero que hay que tomar en cuenta es lo dicho por el propio Courlander: “[...] los haitianos no tienen un sólido cuadro esquematizado del mundo sobrenatural” (1985: 23), lo cual explica la dificultad señalada por Métraux para encontrar una teología del vodú, dadas las “representaciones a un tiempo variadas, fragmentarias y contradictorias que los adeptos se hacen [...]” de ese mundo. No lo puede haber porque no podemos estudiar el vodú como una religión institucionalizada, sino como una religión popular. La investigadora Martha Ellen Davis ha planteado:

[...] una secta o religión formalmente organizada como la católica es regida desde un lugar específico que decide y disemina los dogmas, procedimientos rituales, liturgia y política en general. En contraste, una religión popular responde totalmente a las necesidades de las personas de las comunidades donde ocurre y ellas son la única fuente de su sustento. Por lo tanto, la religión popular de cualquier país demuestra muchísima variedad. (1987: 60)

El doctor Price-Mars en su obra *Así habló el tío* había señalado la funcionalidad del vodú al referirse a “la gran parte de magia” que hay en él y al papel desempeñado por el hungán al prodigar suerte y buena fortuna entre los miembros de “una sociedad donde el elemento místico tiene el papel predominante de dinámica social”. (1967:198) Ha sido este intelectual haitiano quien ha tratado de aprehender con mayor lucidez el entretejido del vodú con

respecto a la religión oficial y al componente animista tan frecuentemente despreciado:

Pero sin que hubiese necesidad de edificar ninguna dogmática [ha escrito], por simple fenómeno de endósmosis y por el pragmatismo de la acción social, las creencias lentamente evolucionaron unas sobre las otras, se amalgamaron en inextricables madejas y erigieron en máxima la conducta de los hombres, de tal modo que su catolicismo no fue más la doctrina de la Iglesia y ni su Vaudou el simple animismo primitivo. Fue y es todavía en el presente algo nuevo, asaz, insólito, en extremo embarazoso, sumamente incoherente como para no experimentar perplejidad al expresarlo en una fórmula de aristas vivas —puesto que el fenómeno no ha cristalizado y a veces se manifiesta por un individualismo anárquico. (*Ibid.*: 206)

Es el factor individualista el que ha hecho apuntar a Courlander (1985, *passim*) que puede observarse fácilmente que no hay dos hunfó que sean exactamente iguales, ya que “cada sacerdote de culto diseña su hunfó a su propia forma” y que, además, “es posible ver cientos de ceremonias sin ver nunca la misma dos veces”. De ahí también, que en el uso ordinario, el haitiano se refiera a varios cultos o “naciones” “como si estuvieran completamente separados”. Habla del service-petró, o del rito nagó o de la nanchón ibó. Sin embargo, en la práctica los cultos están unidos en dos o tres grupos mayores. (Courlander, 1985: 18)

En el grupo vodú (Dahomey) están presentes la nación aradá o dahomé, la anagó, la mahí, la amina y la ibó, componentes que originalmente actuaban con independencia y aparte unos de otros. Aún hoy hay regiones aisladas de Haití con “centros de cultos dedicados exclusivamente a las divinidades nagó”. La ibó se asocia comúnmente al grupo

petró en el que se han integrado. Algunas han sido completamente absorbidas, “naciones”, como la bumbá, mondongue, bambara congo-lomangue (loango) y otras más están en vía de ello:

“En lugares como Port-au-Prince, donde los cultos se han infiltrado unos a otros profundamente, las mayores diferencias entre los ritos vodú y congo-guinea [petró] han desaparecido y se pueden hallar altares tanto a las deidades petró como a las dahomé en el mismo *hunfort*”. (*Ibid.*)

A esto hay que sumar las marcas distintivas de un mismo culto dadas por razones histórico-sociales de diferentes regiones de Haití. El ejemplo típico está referido a las modalidades distintivas del vodú practicado en el norte y en el sur, para citar sólo un ejemplo. Esto ha conducido a algunos estudiosos a afirmar que no hay un solo vodú, sino varios.

Retomando el tema de la interacción de tan disímiles componentes que dieron origen a tan significativa religión caribeña, nos parece importante traer a colación la afirmación de Price-Mars en cuanto a la asociación hecha por las grandes masas haitianas entre el vodú y el catolicismo, aunque se hayan apreciado diferencias entre uno y otro “sobre todo por el modo de expresión del culto del vodú”. En mucho ha influido el contenido mágico aportado por los esclavos africanos en la manera particular de expresarse esta religiosidad popular. Veamos con qué medios y formas habitualmente ese componente mágico se manifiesta:

Instrumentos de esta estrategia [mágica] son los encantamientos, los exorcismos, los filtros, los talismanes, mediante los cuales el mago se comunica con las fuerzas naturales, celestiales o infernales y las hace obedecerle. El carácter violento o subrepticio de las

operaciones mediante las cuales se lleva a las fuerzas naturales a la obediencia, es otra característica de la magia, que es una estrategia de asalto, que quiere conquistar de un solo golpe. (Abbagnano, 1966: 763)

Cuando leíamos estas últimas líneas teníamos que sonreír al haber constatado en disímiles ocasiones que ésta es la mentalidad que en lo común preside el comportamiento de los voduistas: el golpe de efecto inesperado y decisivo que de súbito cambia la correlación de fuerzas a favor de quien lo proporciona oportunamente. Es lo que opera también, que sepamos, en la santería y en mayor medida en los cultos de origen bantú en Cuba conocidos como regla de palo. A propósito, James Frazer ha afirmado que lo distintivo entre la religión y la magia no es ni la bondad de la una ni la maldad de la otra, sino el estado mental del creyente y sus consiguientes modos de comportamiento. (1961: 77, *passim*) Hoebel es más categórico cuando establece la diferenciación entre uno y otro:

En la actitud religiosa el hombre reconoce la superioridad de los poderes sobrenaturales de cuya intervención depende su bienestar. Sus actividades son principalmente de sumisión y reverencia. La actitud y conducta religiosas son devotas; el mago actúa, en cambio, con una especie de arrogancia, o, por lo menos, de autosuficiencia. La hechicería es la magia realizada con fines antisociales. La magia es en sí amoral, ni buena ni mala. Es el empleo que de la misma se hace lo que determina sus cualidades morales. (*Apud* Coachy, 1982: 97)

Podría agregarse la función atribuida a la magia por Malinowski, para quien ésta

suministra al hombre primitivo un número de actos y de creencias rituales ya hechas, una técnica mental y práctica definida, la cual sirve para superar los obstáculos peligrosos en toda empresa importante y en toda situación crítica. Su función es la de ritualizar el optimismo del hombre, la de reforzar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo. (*Apud* Abbagnano, 1966: 764)

Invitamos ahora a buscar algunos de los ejemplos proporcionados en nuestro libro, en los cuales se pone de manifiesto esta “fe de la victoria de la esperanza sobre el miedo”; por excelencia, remitimos al rito del levantamiento del palo mayor o buá-la-famí, aunque esta convicción está presente en la vida cotidiana de los practicantes vodúistas, no sólo en su vida religiosa, que llena una parte importantísima de su vida en general. Y lo está, de modo especial, en su comportamiento ante la muerte y en el de muchos luases, a veces calificados de “duros” o malévolos.

Retomando la interrelación de los lados del triángulo configurado por: 1. componentes religiosos de origen africano, 2. magia, 3. catolicismo formal, tenemos que, según Sydney Mintz,

la religión de Haití es a la vez dos religiones: catolicismo y vodú. Sin embargo, estos dos sistemas de creencias forman una misma ideología para la mayor parte de los haitianos, especialmente de las áreas rurales y entre la clase baja urbana. Así es el caso también para la República Dominicana. (*Apud* Davis, 1987: 61)

Mas, los elementos de cada uno de estos tres factores se fueron amalgamando y fusionándose hasta dar origen al

actual sistema de creencias voduistas. El proceso ha sido sintetizado del modo siguiente por Price-Mars:

En cuanto a las devociones menudas tales como llevar escapularios, votos, novenas, uso de velas, misas de difuntos, etc., tuvieron el más fecundo empleo en las disposiciones rituales del Houngán prescritas a sus fieles porque las mismas se armonizaron prontamente con las más íntimas tendencias del vodú. Y una transformación insidiosa, lenta, corroyó los fundamentos de la antigua creencia. Y ahora, ella ya no descansa más en el poder espiritual, latente o formal que contiene todo ser y todo fenómeno de nuestro universo, ya no implora más las fuerzas naturales dotadas de conciencia y voluntad, ella enseña que el mundo es regido por un ser supremo que delega su poder en espíritus intermedios a los cuales se les debe pagar homenaje y reverencia. Ella dice que los hombres no están solamente hechos de carne y hueso, también están compuestos de una parte inmaterial, de un alma, que, más allá de la muerte y a pesar de su imponderabilidad, necesita de la asistencia de los vivos para llenar la otra condición desconocida, insospechada de su existencia supraterrrestre. Que si los vivos falláramos esta tarea, no sólo las almas serían atormentadas allá arriba, sino que bajarían a la tierra a atormentar a los vivos. (1968: 209)

Parecida estructura compuesta del Ser Supremo y sus intermediarios, que son los que realmente intervienen en la vida de los hombres, integra la santería cubana. Aunque se hayan metamorfoseado, los componentes animistas y mágicos están presentes en ambos sistemas de creencias; ellos favorecen la existencia de la hechicería y, por

ende, fortalecen el papel de los brujos. Veamos cómo enfoca el problema George Coachy:

El vodú es temible sobre todo por los elementos de brujería que arrastra en su trasfondo. Si bien el vodú no es brujería, su esencia favorece la presencia de la misma pero no en su proliferación. Aquí más bien conviene pensar en el estado de pobreza que reina en el medio rural haitiano.

Esta situación favorece al *boccor* haciendo de él una figura de primera línea. Sus relaciones con las fuerzas sobrenaturales y el dominio que ejerce sobre ellas, lo erigen en un individuo poderoso y temible. Su papel primordial es reparar los grandes daños, vengar las grandes ofensas sembrando la muerte como resultado de su intervención justiciera. Interviene siempre a petición de alguien y no siempre se detiene a buscar dónde estará la razón. (1982: 106)

Al concepto de magia natural que venimos empleando más arriba, hay que añadir el de la magia *diabólica*, distinguiéndolo claramente del primero en cuanto a que ésta se vale de la acción de los que Delle Porta califica de “espíritus inmundos”. (Abbagnano, 1966: 763) Como acertadamente ha señalado Deive,

estructural e ideológicamente considerado, el vodú dominicano pertenece [...] al dominio de la magia. Ella se halla presente de manera omnímoda en cada uno de los actos del *curioso*. La vocación del brujo dominicano, su iniciación, su condición de “caballo”, todo esto, persigue un solo objetivo: someter a los luases para ejercer con ellos las artes mágicas (1975: [245]).

Como al negro esclavo se le acusaba constantemente de tratos con el diablo, sus creencias y prácticas fueron siempre calificadas de demoníacas.

No obstante, el reciente estudio de Martha Ellen Davis titulado *La otra ciencia* (1987), trata de demostrar que el vodú dominicano en comparación con el existente en Haití y con religiones populares de otros países que ella denomina como afroamericanos, es más “simplificado y ecléctico”; está más dedicado a las buenas obras de curación y asesoramiento, con menos disposición a “trabajar con las dos manos; está articulado con una religiosidad popular afrohispana, con influencias españolas en vez de francesas; tiene menos inferencias africanas y ha perdido casi por completo la mitología africana”. (*Ibid.*: 66) Por tratarse de una visión muy actualizada de ese culto en Quisqueya, permítasenos una cita que lo sintetiza:

En el sentido global, el vodú dominicano es, por una parte, una devoción a los santos y a los muertos, y por otra, un culto de curación y asesoramiento de los vivos. El énfasis en los santos y los muertos representa la herencia de la cosmología pan-africana en el sentido más general. La devoción a los santos y seres se basa en interés propio, y favores que son “pagados” de diferentes maneras como cualquier “promesa”. La atención a los muertos refleja el concepto africano de los antepasados como ancianos. (*Ibid.*: 59)

Esta profesora concluye que lo esencial de este culto lo constituye la posesión espiritual y que “la consulta con sus trabajos constituye la actividad primordial del llamado ‘culto voduísta’ dominicano” (*Ibid.*: 234). Lo primero se refiere a la incorporación por el médium de un misterio y lo segundo a las prácticas de la medicina popular, esto es, como culto médico practicado a nivel familiar y de vecindario.

Aun cuando esta última determinante sea el resultado de la fusión de la medicina con la religión, en ello no dejan de actuar los componentes mágicos. Como actualmente sucede en Cuba, en República Dominicana

se cree que los haitianos son especialistas en casos de brujería [...] y es muy común que se busque a un haitiano de cerca o de lejos si otro curandero no haya tenido éxito en diagnosticar el quebranto como producto de la brujería. Algunos haitianos se aprovechan del concepto dominicano, acerca de sus poderes espirituales innatos. (*Ibid.*: 236)

Como tendremos ocasión de demostrar, en Cuba existen los elementos antes mencionados en el interior de la práctica vodúista y, aunque ésta no posee el arraigo ni la extensión de otros cultos como la santería o el espiritismo, no se reduce a mero culto médico ni a la posesión espiritual. En este sentido, desde nuestro punto de vista, el vodú en su variante cubana ha logrado alcanzar un nivel de organicidad y consistencia que ha evitado su disolución en el contexto integrado por otros sistemas mágico-religiosos.

En efecto, el vodú en su expresión cubana conserva los componentes fundamentales, a los que ya antes hicimos alusión, y que lo definen como religión nacional de Haití. La expresión cubana está más próxima, en consecuencia, de éste, que la “variante oriental” existente en República Dominicana. Nos atreveríamos a afirmar que la variante cubana constituye un sistema de fuerzas centrífugas que ha sabido preservar, en sus rasgos esenciales, las creencias, formas y prácticas traídas por los inmigrantes haitianos en las primeras décadas del presente siglo. Asimismo, posee un poder integrador tal, que ha permitido que los elementos análogos de los sistemas mágico-religiosos cubanos

con los cuales ha convivido, se hayan incorporado a ella, evitando con esto el lógico proceso de asimilación.

El vodú en su variante cubana es inseparable del componente mágico y de la hechicería con los que generalmente los teólogos no asocian a la religión. No es concebible el vodú, sin embargo, sin los componentes antes aludidos, que en gran medida han contribuido a darle forma —a veces, desde el punto de vista social prejuiciado negativamente— a este sistema de creencias. Vodú y poder, a los ojos de los creyentes y aun ante los ojos de los de quienes acuden a un sacerdote voduista para resolver un problema común, están indisolublemente unidos. La creencia en la capacidad resolutoria de esta religión original se fundamenta, en gran medida, en su eficacia y en la rapidez en dar pruebas o resultados concretos frente a los problemas que se le plantean.

Estas dos últimas características —comunes a otros sistemas de pensamientos sincréticos caribeños—, se relacionan íntimamente con el fuerte componente mágico subyacente en el vodú. Desde el punto de vista no sólo de las cofradías voduistas, sino de las comunidades en que ellas se sustentan, esto es lo que le proporciona al vodú mayor credibilidad y consistencia. En el pasado prerrevolucionario y aún hoy, el haitiano vinculado a las prácticas mágico-religiosas inspiraba una mezcla de respeto y temor a un mismo tiempo.

El caso que presentamos a continuación ilustra el influjo del vodú en la dirección apuntada. Este caso, asimismo, nos sirve para apreciar hasta qué punto las cofradías voduistas, sobre todo en las zonas montañosas de difícil acceso y donde la cultura cubana con toda evidencia está en desventaja, se convierten en centros mágico-religiosos de una tremenda fuerza desde el punto de vista social y en centros dominantes desde el punto de vista religioso. Tratóndose de zonas rurales donde la santería, la regla de

palo o aun el espiritismo no tienen la fuerza suficiente, individualmente o en conjunto, para constituirse en opción equivalente, es comprensible que así suceda.

En efecto, en el barrio de La Caridad, el del hungán Nicolás constituye el centro de la cofradía voduísta y el foco de irradiación cultural más importante de la zona. El éxito del sacerdote desde el punto de vista terapéutico y la atracción que despierta el grupo de danza folklórica que se creó a partir de él, conforman otros factores de prestigio que resaltan aún más su posición desde el punto de vista social. Más cuando, a la debilidad de otras opciones religiosas, hay que añadirle la de infraestructuras recreativas que tienden a propiciar este desbalance.

Todo lo expuesto anteriormente pudiese ser considerado como el marco subjetivo en que se explica mejor el caso que vamos a señalar. A unos cincuenta metros de la casa del hungán se encuentra la de un campesino de tez blanca, padre de siete hijos, cuatro de ellos hombres. Se trata de una familia de escasos ingresos económicos y de bajo nivel en lo que a educación oficial se refiere, elemento este último, entre otras causas, que favorece la permeabilidad religiosa en el interior del núcleo familiar.

En sentido positivo, podemos afirmar que esta familia, como la mayoría de las formadas por obreros agrícolas y pequeños propietarios cubanos que colindan con el centro de culto voduísta, está bajo la esfera de influencias de las creencias y las prácticas que se desprenden de éste. Así, es común que los integrantes de algunas familias participen de ciertas creencias y pensamiento mágico propios de los haitianos y sus descendientes. Y esto para no referirnos al hecho, mucho más generalizado entre ellas, de su participación, aunque sea como meros espectadores, en los festivales anuales celebrados en honor de los luases.

No es difícil entonces entender que una de las hijas del campesino en cuestión fuese blanco de los requerimientos

amorosos del hijo más pequeño del hungán. La joven tenía catorce años de edad y era estudiante. Rechazó de plano los requiebros, considerándolos absurdos y desprovistos de realidad, tal vez porque, según ella, jamás se hubiese fijado en nadie de esa familia. Pero, a partir de ese momento comenzaron a ponerse en juego una serie de resortes que provocarían resultados inesperados.

Lo primero que se puso de manifiesto fue la sugestión. “Pase lo que pase, tú tienes que ser mi mujer”, le dijo con acento categórico el pretendiente. Ella le replicó que debía ante todo concluir sus estudios. El enamorado argumentó que él tenía poderes suficientes para posibilitar que ella no se frustrase en esa aspiración. Acto seguido, para demostrárselo, extrajo un frasco de perfume, pero que contenía semillas de ajonjolí, pimienta bomba y otros ingredientes, y derramó parte de contenido en el cuerpo de la joven. Le dijo que el frasco no se lo podía dejar, y además, le colocó una cadena de oro en el cuello.

Este objeto, ante los ojos de ella, funcionaba como un sortilegio: “la ponía mal”; parece que influía psíquicamente en ella venciendo sus resistencias ante la proposición de él que ella rechazaba. Fue así como, al día siguiente del referido “trabajo”, ella intentó envenenarse. Según nos refirió ella misma, “no daba cuenta de sí”, es decir, había perdido el juicio. Su madre tomó conciencia de que la hija era objeto de un acto de hechicería y de inmediato la llevó a tratarse con una santera, a fin de contrarrestar los efectos del encantamiento. Se notaba que la joven experimentaba cierta mejoría; pero ésta no era más que aparente.

En efecto, cuando a los pocos días se produjo el regreso de las dos mujeres a la casa, comenzaron a volver a actuar circunstancias extrañas. Aprovechando un descuido de la madre, el pretendiente vio nuevamente a la joven, a quien le ratificó el hecho incontrovertible de que la haría su esposa. La muchacha volvió a rechazarlo, ante lo cual él le

puso un pañuelo rojo en la cabeza y una sortija de compromiso en el dedo.

Este último objeto, igual que la cadena, ejercía determinado poder sobre ella. Pasados ya varios años, recuerda que para aquella fecha estaba próxima a cumplir quince años y, para la fiesta de cumpleaños, un hermano suyo que estaba en Alemania le había enviado un precioso ajuar, que incluía telas y varias cosas más. Pero todo aquello le resultaba indiferente. Incluso, la actitud intransigente de su madre ante la disyuntiva en que se encontraba, provocó un odio feroz en su interior. “Su voz [es decir la del pretendiente, confiesa hoy] era la única que oía”. Fue así como, reiterándole a él que no quería ser su esposa, poco después escapó de su casa para unírsele definitivamente.

La joven, aunque blanca, fue iniciada en el vodú. Siendo ya “hija de altar” se integró a la cofradía orgánicamente: cantaba en el coro de las iniciadas durante las ceremonias, batía las banderas cuando era preciso, etc. De la unión de ambos jóvenes nacieron dos niñas, pero con el transcurso del tiempo aparecieron los nubarrones que darían al traste con el matrimonio: para ella era inconcebible que los padres del él permitiesen que fueran a su casa novias de su esposo. Pero aún frente a hechos de esa gravedad, ella no conseguía romper con él.

A la presión de su familia, se unieron los comentarios de gentes del barrio que la apreciaban. Todos coincidían en una cosa: “Debía terminar con él”. “Pero ¿cómo?”, se preguntaba ella, que ahora explica lo sucedido como si todo hubiese sido un sueño. Tanto le parece así, que había olvidado la primera vez que el trató de poseerla: fue una noche cuando regresaban de una fiesta y venían caminando juntos, sin que existiese entre ellos una relación amorosa. De pronto, él la tomó de la mano, la hizo volverse y la besó, todo esto, hecho imprevistamente. Fue entonces que ella perdió el conocimiento y su tía, que la acompañaba pero

que no se había percatado de lo sucedido, la llevó para la casa creyendo que era presa de alguna enfermedad repentina. A partir de entonces le pareció haber caído en un letargo, como si todo lo que hiciese lo estuviese haciendo dormida.

El momento preciso en que decidió romper con el matrimonio, aún hoy ella no lo ha podido determinar. No sabe cómo decidió volver con sus dos hijas a la casa de la madre y establecerse en ella nuevamente. El maleficio no había cesado, así lo hizo saber el haitiano que había asistido a un bembé en casa de su antiguo suegro. Y ella decidió recurrir a una mambó que le recomendaron a fin de terminar de liberarse. Le habían dicho que el poder de ésta superaba al de sus antagonistas.

Con una expresión de admiración en el rostro, la joven rememora cómo comenzó el “trabajo”. La sacerdotisa le hizo llevar \$ 22,75 a la consulta, los nombres de todos los integrantes de la familia de su ex esposo, velas, perfume, tabacos, alcohol “de tienda”, un coco y un pollo negro. A estos ingredientes hay que añadir las hierbas o arbustos diversos con que debían mezclarse: gajos de vencedor, rompesaragüey, altamisa, abrecaminos, albahaca, etc. Con una extrema violencia, la mambó procedió a romper todo aquello, que ella le había llevado, incluido el coco, y entonces se dispuso a ejecutar la parte más fuerte del rito.

La exorcista cavó un hueco en una esquina del altar y en el fondo del mismo colocó el nombre de la joven y el de su ex esposo también; encima arrojó todas las hojas antes mencionadas y de inmediato les prendió fuego. Hizo que la joven diese varias vueltas alrededor de la improvisada hoguera y, luego, la detuvo, para pasarle el pollo vivo por todo el cuerpo. Acto seguido, mientras decía algunas oraciones, dio muerte al ave y derramó su sangre en el hueco. “En ese preciso instante [recuerda la atribulada muchacha] sentí un escalofrío recorrerme en todo el cuerpo”.

Finalmente, la mambó le dio a beber un té y entonces ella experimentó como si de pronto ya no tuviese malestar.

Aunque el tratamiento en lo esencial había logrado su objetivo, requería de otros elementos con la “paciente”. Pero más bien se trataba de contactos rutinarios, para constatar que todo iba bien. Y, en efecto, la joven sintió que había recobrado nuevamente su voluntad; llegó incluso a tomar conciencia de que había sido víctima de un maleficio. Se sentía engañada y ultrajada y, sobreponiéndose a cualquier mal sentimiento, se propuso abriírse paso: volver a estudiar, vincularse laboralmente. Su actual estado de ánimo la llevó a proponerse ir a trabajar a Palma o a Santiago de Cuba, si donde vivía, no encontraba cómo satisfacer sus aspiraciones.

Como colofón feliz a esta historia, debemos referir que la muchacha ha vuelto a enamorarse, ahora de un joven obrero agrícola de El Jagüey, un lugar próximo al cuartón. Se quieren, se comprenden y han decidido unirse conyugalmente. Pero alrededor del nuevo amante ella teme que se cierna algún maleficio y, para evitarlo, lo ha llevado donde la mambó para que les proteja contra el mal. La sacerdotisa les ha preparado un perfume cuyas propiedades los ayudarán a evitar ser víctimas de nuevos lances. Pero, sobre todo, les ha advertido que bajo ninguna circunstancia “beban o coman nada por ahí”, con lo cual apunta que una de las formas más eficaces de causar un mal a alguien es valiéndose de un medio material.

De ningún modo con ello les induce a descuidar otras vías de entrada del maleficio. “No aceptar compromisos con la obra, para el que desconoce sus secretos, es una manera de no exponerse a muchos peligros”, comenta la mambó. Mirando fijamente a la joven le dice sonriendo: “¿Recuerdas cuando al inicio de una ceremonia te ponían de primera a sostener un pollo destinado al sacrificio? Con ello contraías un compromiso o, cuando no, lo reafirma-

bas”. Con las cosas que ella les prepara o les aconseja, la pareja se siente más segura, aunque el recurrir a un oficiante del vodú no excluye que puedan ir a consultar a algún espiritista o santero en otro lugar con el mismo objetivo.

Como puede apreciarse, la toma de conciencia de la joven en cuanto a que ha sido víctima de un acto de hechicería, no implica la erradicación automática en ella de sus creencias en la existencia y poder de fuerzas sobrenaturales capaces de provocar los efectos más inimaginables en el ser humano. Por el contrario, refuerza sus mecanismos de defensa y la pone en guardia permanente ante posibles nuevos ataques. El elemento positivo que incorporamos a la experiencia del caso presentado es que la joven intuye que sólo mediante su reincorporación plena a la vida social —al estudio o al trabajo— logrará escapar a las redes mágico-religiosas que aún la rodean.

# VI. COMIDAS Y BEBIDAS

## 1. Introducción

A lo largo del presente estudio se habrán podido obtener pruebas de la importancia de las comidas y bebidas en la práctica voduísta. Sin ellas, verdaderamente, no hay culto. Cada luá se distingue no sólo por sus rasgos de carácter y sus actuaciones, sino asimismo por sus gustos y preferencias: Ercilí está indisolublemente asociada a la pareja de palomas blancas y a los peces fritos en aceite, así como a los dulces finos, al merengue y al liqué. A casi todos los Ogún se les relaciona con la ingestión desmesurada de bebidas alcohólicas y, a los luases diablos, con el sacrificio de verracos, signo inequívoco de su poder bestial. Los santos “comen” como los hombres, se alimentan con la sangre y otras partes ofrendables de los animales y demás alimentos que se les entregan en las ceremonias conocidas, muy significativamente, con el nombre de manyé-luá.

Las ofrendas constituyen la materialización de la relación contractual establecida entre la divinidad y su caballo: éste se las ofrece en pago a los servicios recibidos, al bienestar alcanzado y, en síntesis, a la labor realizada por aquélla en un período. También, esperando buenos frutos como resultado de su actuación futura. Cuando el luá no

recibe lo que se le ofreció en recompensa por sus trabajos, se venga de su “hijo” de diversas maneras. De modo que el equilibrio en la relación servidor/luá se logra a base del cumplimiento de los “sacrificios” pactados entre uno y otro.

La ofrenda, en efecto, constituye un claro indicador de la relación mencionada. Si un luá rechaza una comida, es una señal de que algo ha quedado mal y que la divinidad está disgustada. Todo debe disponerse en el manyé de modo riguroso, de lo contrario se producirán reacciones negativas como la apuntada. Cuando Ercilí no se posesiona de su caballo, es porque manifiesta ese rechazo y entonces deberá repetírsele la ceremonia, habitualmente al año siguiente.

Según apuntamos en un trabajo ya publicado (Millet y Corbea, 1985-1986), las fiestas, tanto profanas como religiosas, crean un marco propicio para el intercambio cultural de los haitianos con los cubanos. Las danzas, las bebidas típicas, las comidas confeccionadas a la manera tradicional haitiana, los rituales esotéricos o no, la música, los cantos, el encuentro activo del créole con el español hablado en las diferentes situaciones que se producen en ellas, ponen de manifiesto las múltiples áreas en que tiene lugar dicho intercambio. Es en los manyé o bembés donde cobra relieve la intención de remarcar el sello haitiano.

En efecto, aunque estas ceremonias son análogas a los wemileres (fiestas de santería) en cuanto a concurrencia, interés de diversión y espíritu de jolgorio (Barnet, 1983: 174), la mayoría de los luases que se honran proceden de Haití, por que se les ofrendan comidas típicas de la cocina haitiana, como el arroz hecho a base de maíz molido o “maíz de cabecilla”; dulces de la exquisita repostería de ese hermano país, como el bombón y bebidas como el liqué y el tifei. Éstos, y muchos elementos más de la cultura material de indiscutible sello haitiano, se ha preservado como parte de una tradición heredada y, en gran medida, gracias

sobre todo, a las prácticas mágico-religiosas de estos inmigrantes y sus descendientes.

Algunos de nuestros informantes reconocen como comidas típicas haitianas el potaje de gandul y el de frijol caballero o negrito. Mas, ratificando la existencia de una cultura subregional, incluyen en ellas el ajíaco. Y aclaran, incluso, que sus ingredientes son los mismos que se emplean en Cuba: pedacitos de carne de pollo, de res, de bacalao, de cerdo, tocino y todo tipo de viandas. Hubo alguien que afirmó que no podía faltar en él ni un “camaroncito”. El sentido de la mezcla señorea en esta expresión de su cultura material, como en muchas otras.

Para ellos los tubérculos y el maíz son alimentos muy favorecidos. En Cuba el maíz gusta de prepararse en forma de tamales o hayacas, pero ellos manifiestan gustarles más la variante conocida como tamal en cazuela y otra que se prepara con el líquido de apariencia láctea obtenido al moler el maíz. Con este líquido se confecciona también el *acasán* —al cual le atribuyen una paternidad francesa, no sabemos por qué—; esa “leche” se extrae con una tacita cuyo contenido se vierte en una hoja de plátano “matiguada”, o sea, machacada.

Cada una de estas hojas se amarra y se introduce en una olla con agua hirviendo donde se cocina. Finalmente se extraen de ella esa especie de tamales y se sirven en un plato o en una cazuela. Para comerlos, se prepara un almíbar con anís, canela y vainilla y, una vez que se comprueba que están fríos, se les derrama el almíbar encima.

Con la harina de maíz se confecciona otro plato denominado maíz con dulce o pudín. La parte más gruesa de la harina molida se cocina en forma de arroz. Esos granos gruesos se lavan y se ponen a hervir empleando el procedimiento habitual seguido con aquél; al hervir, se ablandan y aumentan de tamaño y, al hacerlo, se les añade grasa animal y se tapa el recipiente o cazuela donde se están

cocinando. Su cocción siempre debe realizarse a fuego lento. Queda finalmente preparado el plato que estos inmigrantes denominan arroz de cabecilla, del cual ofrecemos una información adicional más adelante.

También con el grano grueso del maíz molido se prepara un plato al estilo del criollísimo congri. En todas sus variantes, este arroz tan *sui generis* se ingiere con potaje, con fricasé de diversas carnes, con la salsa de las mismas y “con cualquier otra cosa con que usted quiera comerlo”.

Otro plato típico haitiano es el confeccionado con el mijo o mijo blanco, en forma muy parecida a la del arroz de cabecilla. Se diferencia de éste en que se pila el grano y se extraen de él porciones menores a las que denominan “cabecitas”, que se cocinan según los procedimientos habituales ya descritos. Es un “arroz” distinto, de un sabor muy peculiar y los haitianos se refieren a él con la expresión en créole: *nou vuá le manyé pitimí avec vian cuchón*, cuyo significado es que “gustan mucho de comerlo con carne de cerdo”. Para muchos de ellos, ésta es una de las comidas más apetecibles.

La mayoría de las comidas mencionadas son empleadas bien en los manyé-luá o en la vida cotidiana de los haitianos y de sus descendientes. Debemos aclarar, no obstante, que hay animales tabúes en las comidas de santos; entre ellos cabe mencionar el pato, el pavo y la jicotea, entre otros. Los más recurrentes son el chivo, el cerdo y las aves como el gallo, la gallina y la paloma. En Cuba, se da un fenómeno similar al de República Dominicana donde, como ha señalado la profesora Ellen Davis:

[...] en las ceremonias, a los misterios [luases] se les ofrecen comidas y bebidas que son propias para personas o divinidades y en particular para los Radá, se ofrece el “Plato Divisional”, popularmente llamado el “maní” [...] la comida de los Guedés se llama la

Higuera. Los Petró exigen sangre del animal y donde se conciben a los Marassá como niños, se les ofrecen dulces y frutas. Asimismo, los seres masculinos suelen pedir ron, salvo los Legbá que no comen ni beben, Ogún Balenyó bebe vino dulce, y el Barón del Cementerio ni come ni bebe, pero hay quien le echa ginebra en el oído. [...] A los Guedés también les gusta el café amargo (asociado a su color negro). Los refrescos tienen significado según el color que tengan. Además, los seres masculinos suelen pedir tabaco, mientras que las metresas fuman cigarros. El propósito de fumar es de mantener al médium despierto. (1987: 319)

La cita anterior fundamenta algunas observaciones; la primera de ellas se refiere a que, en las prácticas mágico-religiosas de los haitianos en Cuba —que sepamos— no se incluye el “Plato Divisional”. Tal vez un sustituto sea el manyé colectivo conocido como fiesta de la famí, a la cual le dedicamos ya un capítulo. Legbá come y bebe como casi todos los luases. Por encima de gustos y preferencias de determinados alimentos y bebidas, en la variante del vodú que hemos estudiado se remarca la importancia de las ofrendas vivas y, de ellas, se señala como lo más significativo, la sangre. Esto nos conduce a destacar el predominio de los luases petró con respecto a los radá.

Por otro lado, no hemos visto en ninguna ceremonia que se hayan incluido cervezas ni refrescos, al menos en el área rural estudiada. Los cigarrillos únicamente les son ofrendados a Ercilí, mientras que la mayoría de los luases fuman tabacos, en especial los miembros de la familia de los Ogún. Por último, tanto el agua como el café suelen colocarse en el altar en recipientes en número de dos; por lo general, en uno se pone café amargo y en el otro café normal, y se procede de idéntico modo con el agua.

Antes de pasar a describir las comidas relacionadas con el vodú, advirtamos que para cada una de ellas se nos ha dado más de una “receta”. A estas alturas del libro, las razones de ello tal vez no resultan difíciles de entender: la diversidad de regiones de Haití de donde proceden los inmigrantes, el proceso de transculturación a que se han visto sometidos en Cuba las expresiones de su cultura, etc. Conformémonos por el momento, con registrarlas sin excluir la perspectiva de un estudio pormenorizado de esta zona de la cultura material en el que se incluyan los elementos de comparación, siempre tan esclarecedores y útiles.

## 2. Comidas

### *Manyé-Masá o comida de los Jimaguas*

Resulta una de las comidas más ricas y atractivas de la cocina haitiano-cubana, por la calidad y por la forma de ingerirse. Está relacionada con el culto a los Masá (Marassá, en créole haitiano) ya referidos. En su confección se incluye una pareja de pollos de color “jabao” y también puede incluirse un chivo. Una vez aliñada su carne, se sofríe en aceite y, concluido el sofrito, se traslada a otro recipiente que contenga una medida de agua. Se le añaden diversos tipos de frijoles y de viandas, además de especias, cebolla, ají y yerba mora, entre otros ingredientes. Finalmente, arroz o harina de maíz. Al terminarse de cocinar, queda como una especie de arroz con pollo, de agradable sabor.

Esta comida se sirve en pedazos de hojas de platanero y su ingestión es realizada por los comensales sin emplear cubiertos. Entre las prescripciones que se establecen para

ella se destaca la de que los huesos no pueden caer al suelo, sino que tienen que ser depositados en un recipiente.

### *Comida a Legbá*

Además del modo ceremonial con que se confecciona esta comida y que hemos descrito páginas atrás, los informantes de Barrancas nos proporcionaron otro. Se cava un orificio en la tierra en cuyo fondo se le echa carbón y luego se enciende. En este improvisado fogón se pone a asar un pollo atravesado con una púa —como si fuese un cerdo—, ave a la cual se le han quitado las plumas, las vísceras, la cabeza y las patas. El animal es adobado con diversas especies y mucho picante.

Cuando se termina el asado, se echan al fuego diversas viandas (boniato, plátano y ñame), todas sin pelar. Luego se extraen de él y se depositan en hojas de platanero, junto con la carne desmenuzada del pollo. Los comensales cogen con las manos la cena ritual para ingerirla sentados alrededor del improvisado fogón. La forma más habitual de comerla es depositándola en una jícara o recipiente de güira cimarrona, la cual el oficiante ofrece a cada uno de los participantes para que cada quien extraiga una pequeña porción del alimento ritual.

### *Manyé-blanche o comida de santo blanco*

Lo fundamental en esta comida son los platos que contienen las carnes de las aves de plumaje blanco sacrificadas para obsequiar al Loa Blanche, conjunto de dioses acuáticos donde sobresalen la pareja integrada por Ercilí y Ogún. No pueden faltar peces fritos en aceite, arroz blanco y una variedad muy grande de dulces, entre los que se destacan el *cake* y el merengue. Hay informantes que dicen que se incluyen también numerosos tipos de frutas.

### *Manyé-mort o comida de muertos*

Se trata de una comida dedicada a los espíritus de los fallecidos que pertenecían a la familia que les realiza este “cumplimiento”, aunque también se le dedica a todos los muertos que quieran acudir a ella. Los alimentos se preparan algunos días antes de la fecha fijada. Se mata, por ejemplo, un cerdo cuyas cuatro patas y cabeza se ponen a curar con un tiempo prudencial de antelación. Luego a esa carne se le echa quimbombó y otras viandas, se pilan juntas y se hace como una especie de fufú, que es colocado en el altar o mesa donde se realiza la ceremonia, junto con otros alimentos, dulces, licor y ron.

En Barrancas algunos informantes aseguran que esta comida se ofrece en una misa que tiene la finalidad de hacer que los espíritus no lo abandonen a uno y contribuya a traer la tranquilidad y el bienestar. En ella se incluyen un fricasé de cualquier animal, aunque puede prepararse un asado, viandas también asadas y tabaco, licor, velas y perfume. Todas estas ofrendas son colocadas en un altar donde se reza y se canta.

### *Calalú*

En La Caridad y Barrancas ofrecen recetas diferentes de esta comida. En la primera se afirma que su confección se realiza del modo siguiente: se pone a hervir una porción de cerdo salado (orejas y rabo) y luego se saca de la candelilla y se bate junto con el quimbombó, también hervido. Vuelve a ponerse a cocinar y se hace aparte un fricasé de pollo que se agrega a lo primero que se cocinó. A la masa resultante de esa unión se le denomina calalú.

En Barrancas atestiguan que ésta es una comida básicamente hecha de vegetal, aunque puede acompañarse con el fricasé de pollo. Al quimbombó se le cortan los extremos,

se echa en una cazuela que contiene agua, especias, cebolla, ajo, tomate y sal, y se coloca en el fogón. Cuando se cocina, queda un compuesto que se puede ingerir empleando la cuchara o las manos. En la segunda variante, la masa anterior se une al fricasé de pollo.

Hay informantes que afirman que el calalú puede ser acompañado con bolas de un fufú hecho a base de diversas viandas hervidas (boniato, plátano, malanga, ñame, calabaza, etc.); aquéllas son colocadas en recipientes aparte, de los cuales se extraen para impregnarlas en calalú. Por último, hay una mesa con platos de arroz y potaje.

### ***Bobobí***

Especie de torta resultante de la cocción del grano fino extraído de la yuca rallada. Ésta se introduce en un paño que es sometido a presiones para hacer que de la masa se extraiga almidón. Los granos gruesos se desechan y el resto se deposita en un caldero cuyo interior ha sido embarrado con grasa para evitar que la masa, a la que se le añade sal, se pegue. El tiempo de cocción es de quince minutos. Transcurridos éstos se vira el contenido del caldero en otro recipiente. Hay personas que afirman que esta torta se ingiere con salsa y chivo con mucho picante. La mayoría opina que es un alimento para acompañar el plato fuerte de cualquier comida.

### ***Maí mulé o maíz molido***

En la introducción a este capítulo hablamos de los variados platos que los haitianos y sus descendientes confeccionaban a partir de este cereal. El maí mulé se hace con los granos de mazorcas de maíz seco, los cuales se muelen en molinos domésticos a fin de extraer un grano grueso empleado como sustituto del arroz. Para confeccionarlo se pone

a cocer en agua, a la cual se le añaden sal y especias. Este “arroz de cabecilla” se emplea en las fiestas de santos, se puede servir de acompañante del potaje o hacerse en forma de congrí.

### *Pitimi*

Especie de arroz hecho a base de granos de mijo o millo. Aunque se mezcla con otros ingredientes, para nuestro gusto no deja de tener este “arroz” un sabor amargo.

### *Tons-tons*

Equivale al fufú de plátano cubano. Se emplean en su confección todo tipo de viandas que, después de cocidas, se introducen en un pilón donde se pilan como si fuese café. Con la masa restante se hacen bolas o pequeñas pelotas, que se introducen en la salsa o en el calalú para ingerirse como rico manjar.

## **3. Dulces**

### *Bombón*

Especie de panecillo muy parecido al antiguo pan de gloria —aunque puede adquirir diversas formas y tamaños— que constituye una de las excelencias de la repostería de origen haitiano. Se confecciona a base de harina de trigo, a la que se le añade vainilla, anís estrellado, canela, manteca y mantequilla: la masa resultante de la mezcla de todos estos elementos se bate con una espumadera hasta ponerla lo más espesa posible. Luego se derrama en moldes de los tamaños deseados y se pone a hornear en un

horno de fabricación casera. Se tiene el cuidado de observar si los panecillos se han cocinado y, para comprobarlo, se pinchan o tocan periódicamente. Realmente resulta de todo esto un dulce exquisito.

Algunos informantes apuntan que hay otro tipo de bombón: el *bombón macué*, hecho con harina de yuca, que se envuelve en hojas de plátano machacadas y se lleva a una sartén engrasada donde se hornea a fuego lento.

En Barrancas nos hablaron de otro tipo de este dulce, uno que se consume en la Semana Santa, hecho a base de harina de castilla, azúcar blanca, anís estrellado, canela y nuez moscada, ingredientes que sirven para preparar una masa con la cual se procede de la forma descrita. Pero a diferencia del bombón mencionado al principio, aquí primero se prepara el almíbar con que se amasa la mezcla.

### *Table fey*

Equivale a lo que se denomina en Cuba turrón de coco. La masa del coco puede picarse en trocitos o ser molida o rallada y su contenido se une a un almíbar preparado a base de azúcar y agua. A la mezcla puede añadirse jengibre, canela y anís estrellado; se coloca en la candela y se procede a batirla y, periódicamente, se va comprobando si ya “cuajó” el dulce. Una vez concluido, éste se deposita encima de un papel colocado previamente en la mesa de la cocina.

### *Table ajonjolí*

Se procede a su confección de manera similar a la descrita anteriormente. La diferencia consiste en que, en vez de masas de coco, la materia prima es el ajonjolí tostado, molido o pilado. Los demás ingredientes son los mismos.

### ***Table maní***

Este dulce y el bombón son los más gustados y usados en las fiestas de santos por los haitianos y sus descendientes. Primero se prepara el almíbar en el que pueden incluirse canela, jengibre y anís estrellado, según los procedimientos habituales. En ocasiones se prescinde de estos últimos ingredientes. Se mezcla el almíbar con los granos de maní y se coloca en el fogón; cuando el dulce cuaja, esto es, está listo, se le da formas diversas: la de un rectángulo conocido por tableta, redonda, etc.

A veces se prescinde de algunos de los ingredientes antes mencionados y se emplea sólo el maní con el almíbar, procediéndose de la manera ya conocida al confeccionarlo. Asimismo, debemos apuntar que tanto el maíz como el maní se usan en su variante tostada o *grillé*.

### ***Turrón de marañón***

Es un dulce poco habitual en la repostería cubana. Se confecciona con la semilla del marañón, la cual se tuesta y luego se pila, aunque hay quien dice que se puede emplear la semilla entera: la primera variante se parece al turrón alicante consumido antes para las fiestas de Navidad y, a la segunda, simplemente la denominan turrón de marañón. El contenido de la semilla se mezcla con el almíbar y se procede a su cocción.

### ***Mantecada***

Se hace a base de harina, azúcar y levadura; la mezcla resultante se amasa con grasa animal y se pone a hornear. Se ingiere con un almíbar elaborado previamente.

### *Otros tipos de dulces*

Con el boniato se prepara un dulce en almíbar denominado boniatillo. Pero la versatilidad de la cocina haitiana hacía prodigios, obligada en el pasado prerrevolucionario por las condiciones adversas que rodeaban la existencia de estos inmigrantes; así confeccionaban dulces caseros con frijoles blancos, naranja, chícharos y los más cercanos a la cocina cubana, como el dulce de leche.

## **4. Bebidas**

Como apunta Métraux (1958: 75), los luases petró gustan de hacer aspersiones con kimanga, líquido hecho a base de ron y de diversas especias, que se prepara según rituales muy precisos reservados a ellos. En los asentamientos cubano-haitianos estudiados, hemos observado el uso de una bebida parecida, pero que se confecciona a base de ron o aguardiente y picante. Las bebidas que predominan en ellos son las que a continuación pasamos a enumerar, repitiendo la salvedad de que, para cada una de ellas, existe más de una receta.

### ***Butei-gasin (bouteille racine)***

Bebida ritual hecha a base de una enorme diversidad de raíces de planteas —cuyo conocimiento es de uso exclusivo de los oficiantes del vodú a las que se les atribuyen poderes mágicos— de semillas como las del maíz, ajonjolí y otros componentes más que se introducen en una botella con aguardiente. La mezcla de elementos sólidos y líquidos se deja añejar por largo tiempo y el producto es una bebida muy agradable.

### *Tifei (petit-feuille) o yerbita*

En una botella de cristal se introducen los siguientes elementos sólidos: pedacitos de hierba carpintero, raíz de coco, raíz de palma, caña santa, raíz de jibá, raíz de china, bejuco indio, bejuco francés, raíz de cuyaya, raíz de hierba conga o hierba africana, nuez moscada y anís estrellado. A todo lo anterior se le añade aguardiente de caña y se deposita en un lugar donde no reciba la luz para que se añeje durante un tiempo determinado. La bebida resultante también es muy agradable y popularmente, sobre todo entre los cubanos, se le denomina yerbita.

Otros informantes añadieron a los anteriores, los siguientes componentes: hoja de naranja, raíz de ajo, canela, pimienta bomba y pimienta picante, raíz de hierba calentura, espuela de gallo y canela. Dicen que el añejamiento no debe sobrepasar los cinco o seis días.

### *Tañá*

Nombre que recibe el aguardiente de caña.

### *Liqué*

Bebida no alcoholizada, algo melosa, empleada preferentemente en la ceremonia del Luá Blanche. Se confecciona a base de azúcar y agua, mezcla que se pone a hervir un tiempo prudencial. En el instante de la ebullición se le añaden anís estrellado y canela. Cuando este contenido se espesa, se desmonta del fogón y se deja enfriar. Ya frío, se le añaden, además, vainilla y menta y se cuela en un colador fino. El líquido resultante se envasa inmediatamente en botellas. Puede ingerirse al instante, aunque hay quien asegura que esta bebida puede durar años.

Una mambó afirma que a esta bebida se le puede incluir un poquito de aguardiente de caña y entonces resulta como el conocido aliñado, propio de los cubanos y que éstos brindan cuando se celebra el nacimiento de un niño. Pero aclara que el liqué descrito en el primer párrafo es el mismo que se prepara en Haití; Métraux habla de una bebida gaseosa no alcoholizada denominada allá *kola*. (1985: 74)

# VOCABULARIO MÍNIMO DEL VODÚ

**abobó.** “Exclamación ritual que marca el final de los cantos radá y expresa entusiasmo religioso. Es acompañada a veces por el ruido que produce el choque de las manos con los labios”. (Métraux, 1985: 325) Según nuestras observaciones, sirve para dar inicio a una ceremonia o a un canto y raras veces se produce aquí el ruido descrito por el etnólogo suizo. También se produce en los ritos petró.

**acasán.** Comida preparada a base del líquido de apariencia láctea que se obtiene al moler el maíz. Métraux, sin embargo, dice que este alimento se confecciona con la fécula de la yuca, leche y azúcar.

**acra.** Buñuelo hecho de harina de yuca o de malanga.

**Agáu.** Genio de la tempestad y el trueno.

**Agüe-Taroyo.** Genio del mar.

**Aïda o Agida Wédo.** Esposa de Damballah Wédo.

**arbe reposuá** (*arbre reposoir*). Árbol sagrado donde descansan los luases o santos del vodú. Se encuentra, generalmente, en el patio o en algún lugar del exterior de la

casa de vivienda del hungán. Por constituir la “casa” de una o varias divinidades vodú, recibe ofrendas y libaciones. En algunos lugares es vestido con ropas o cintas con los colores simbólicos de uno o varios luases que lo habitan.

**assotor o assotó.** El mayor de los tambores sagrados del vodú.

**Avrequeté.** Loa que preside los fenómenos celestes.

**Ayisán.** Esposa de Papá Legbá.

**Baká.** Genio maligno que manipulan los brujos voduistas. Espíritu perverso de forma humana y ojos rojos.

**bandá.** Danza erótica que ejecutan los guedé.

**baquet.** Término con que nuestros informantes designan a los palitos rústicos empleados para percutir los tambores.

**bas.** Tambor que integra la batería radá.

**baterí.** Término que designa en Haití los tambores de la orquesta.

**bautizo.** Iniciación vuduista.

**biché.** Cesta tejida con fibras vegetales con que se avientan diferentes granos. Es empleada para depositar las cartas con que los oficiantes realizan actos de adivinación.

**bizango:** Perro nocturno que busca víctimas para devorarlas.

**boccor (bokó).** En Haití designa generalmente al hungán asociado con la magia negra o hechicería. En los asentamientos cubano-haitianos estudiados, este término sirve para denominar al que dirigen las ceremonias voduistas. Sinónimos: sacerdote voduista, divinó.

**bombón.** Dulce confeccionado a base de harina, anís estrellado, vainilla, canela, manteca y mantequilla. Se le ofrenda a luases como la Santa Blanca, los ángeles y a los Masá.

**Bon Dieu.** Dios.

**boulé-zine.** Rito de cierre de la ceremonia de iniciación.

**buá-la-famí.** Palo consagrado que simboliza la fortaleza de una *societé* vuduista.

**caballo.** Médium, servidor de los luases o misterios.

**cai.** Del créole *caye*. Palabra que designa la casa. En ocasiones se coloca después del nombre de un luá para significar que no es silvestre, sino doméstico. Así, Ogún-cai significa Ogún de la casa.

**cai-misté** (*caye-mystère*). Equivale a casa de los espíritus o luases. Sinónimos: hounfort o santuario vuduista.

**catová.** Ver *table*.

**ceremoní.** Ceremonia o fiesta mediante la cual se les rinde tributo a las divinidades del panteón vuduista. Sinónimos: manyé-luá, serví-luá, bembé o fiesta de santo.

**coch-pié.** Piedra de gran tamaño que descansa en el altar y que representa a un luá determinado.

**Congó Azuecá.** Nombre dado en Haití a Obbá Lomí.

**Congo-guinea.** Equivalente al culto petró.

**cuvet.** Servilleta blanca utilizada para depositar las ofrendas dedicadas a los luases.

**cheval o chual.** Caballo, persona con capacidad para servir de cabalgadura a un loa. Persona poseída por un loa.

**decupé.** El más pequeño de los cuatro tambores que integran la batería radá. Sinónimos: *supón, sécond, guedé*, segundo.

**demón.** Espíritu maligno que se transforma en animal.

**Dieu.** Dios.

**divinó, diviné.** En Haití estas voces designan al hougán o hungán o a la mambó especializados en la adivinación. En Cuba, a la persona que ofrece “caridad” ´delante del altar, cura enfermos, descubre a primera vista las causas y la naturaleza de un mal, sea físico o espiritual, e indica cómo remediarlo. El arte o la ciencia del divinó se considera una gracia concedida por Dios. Sinónimos: hungán, bocor, adivino, sacerdote.

**djab** (*diable*). Demonio, ser feroz y despiadado.

**docteur-feuille.** Ver hungán.

**Dossá-Dossú.** Hijo o hija nacida después de los Mellizos.

**escorte.** Voz francesa que designa a un grupo de loas afines que acompañan a otro de mayor jerarquía.

**femme-feuille.** Ver mambó.

**fiesta.** Servicio, celebración litúrgica.

**fiesta de cumplimiento.** Servicio pactado con un luá.

**fiesta de la familia.** Servicios con que se honra a los luases de una cofradía voduista.

**fuet-caché.** Látigo ritual:

**Guedé.** Nombre de un loa.

**guedé.** Familia de genios de la procreación y la muerte.

**Guinea.** África, país mítico ubicado en lo intrincado del monte.

**hermandad de santos.** Loas que trabajan juntos.

**hijo del altar.** Iniciado.

**hunfó** (*hounfort*). Centro religioso donde se ejecuta parte de las dedicadas a los luases. Se encuentra ubicado cerca de la casa de vivienda del hungán. Nuestros informantes nos proporcionaron dos sinónimos en créole: *cai-lesen* y *cai-le-divinó* y en español: templo y casa de los misterios.

**Hungán** (*houngán*). Sacerdote principal del culto voduísta. En Cuba se emplea este término para designar a aquella persona que asegura la unión o el vínculo entre las divinidades y los hombres, como una especie de intermediario. La persona que ejerce este oficio goza de gran prestigio en la comunidad y se le respeta mucho. Sinónimo: *divinó*.

**hunsí** (*hounsí*). Mujer u hombre iniciado en el vodú y que generalmente ayuda al hungán o a la mambó en las ceremonias. Con frecuencia desempeñan, además, otras labores, como mantener el orden y la limpieza del templo y preparar las ofrendas consagradas a los luases. Sinónimos: ayudante, asistente, recadero.

**kimanga.** Bebida ritual hecha con aguardiente y, principalmente, picante.

**la-place.** Maestro de ceremonias.

**leguedé.** Es el segundo tambor de la batería radá. Se caracteriza por ser de tamaño mediano.

**liqué.** Bebida melosa, no alcoholizada, que se le ofrece a luases susceptibles, como Ercilí.

**loa.** Ver luá.

**loa cabecilla.** Aquel que es centro de un grupo de luases afines.

**luá.** Nuestros informantes pronuncian indistintamente loa o luá. Designa al espíritu, ser sobrenatural, principal objeto de culto en la religión voduista. Sinónimos: santo, misterio.

**Luá Blanche.** Luases acuáticos del vodú radá.

**luá-racine.** “Espíritu ancestral heredado por una familia” (Métraux). Es por naturaleza heredable; a este tipo de seres no se les realiza el ritual de la iniciación.

**lu-garú** (*loup-garoup*). Espíritu humano que adquiere forma de vampiro.

**lugán.** Ser demoníaco.

**lutin.** Espíritu de una persona que fallece sin bautizarse.

**magie.** Magia negra, hechura con carácter de hechicería.

**maí-mulé.** Literalmente en créole, maíz molido.

**mait-tête.** Loa dueño de la cabeza de alguien.

**mamáluá** (*mamá lois*). Mambó.

**mamá-tambú.** Término con que nuestros informantes designan al mayor de los tambores de la batería radá. Es percutido generalmente por una sola persona y alrededor suyo se baila. Lo consideran la casa de un luá y, por ello, en determinadas ocasiones lo visten y adornan. Sinónimos: tambú vodú, assotó.

**mambó.** Mujer que realiza las mismas funciones del hungán. Sinónimos: diviné, sacerdotisa voduista.

**mambó-fei.** Sacerdotisa.

**Man Festé.** Espíritu perturbador. Según algunos, es un luá.

**manyé** (*manger*). Palabra que significa en créole comida. Designa a un tipo especial de ofrendas: el alimento consagrado a los luases. “Ofrendas alimentarias”, según Métraux. Comida ritual.

**manyé-blanche.** Servicio dirigido a los loas acuáticos.

**manyé-guiné.** Ofrendas alimentarias propias de los luases radá.

**manyé-luá.** Término que designa en créole las ofrendas consagradas a los loas. Por extensión, ceremonia o fiestas en que se da de comer a estos espíritus. Sólo pueden ofrecérseles a aquellas divinidades que se han posesionado o que son dueñas de la cabeza de determinadas personas. Sinónimos: comida de santo, serví-luá.

**manyé-mo** (*manger-mort*). Literalmente, comida de muertos.

**mapú** (*mapou*). Árbol misterioso donde se reúnen los espíritus malignos.

**Marassá.** Ver Masá.

**Marassá-Guinin.** Loa del vodú radá.

**Masá.** Pareja de genios protectores de los Mellizos o Gemelos.

**matrimonio místico.** Desposorios rituales de una persona con un luá.

**misté o mystère.** Loa, espíritu, genio.

**mok.** Pequeña copa hecha de madera dura empleada para sorber bebidas rituales durante las ceremonias.

**nanchón.** Familia étnica de los luases.

**nanchón-dahomé.** Comprende los luases de origen yoruba, mahí y amina.

**nanchón-ibó.** Grupo étnico de luases asociados al vodú petró.

**ogán.** Instrumento musical.

**Ogún Balendjó o Balenyó.** En el norte de Haití este Ogún devino en san Jacobo el Mayor o Santiago Apóstol.

**pa-for.** Designa a los sacerdotes vodúistas no reconocidos como buenos oficiantes del culto, o sea, aquellos que no poseen la fuerza indispensable para “trabajarlo” con éxito.

**papaluá** (*papalois*). Hungán o boccor.

**pe.** Altar donde se colocan las ofrendas, vasijas y demás objetos del culto vodú, así como las piedras con las que se representan a los luases y los atributos y demás accesorios empleados por los oficiantes.

**peristilo.** Especie de salón o cobertizo cubierto con un techo generalmente de pencas de coco o de palma, sin paredes a los costados, en el que se ejecutan las danzas, los sacrificios y otras manifestaciones del culto vodúista. Sinónimo: enramada.

**Petró.** Nombre de un luá.

**petró.** Dentro de esta denominación se agrupan los luases provenientes del África Central, por lo que suele designarsele como el panteón congo-guineano. Este calificativo se le aplica a las divinidades de naturaleza maligna, de extrema dureza y violencia, con oposición a los luases cuyos ritos y tradiciones son comúnmente catalogados como dahomeyanos o radá, más suaves y benignos.

**pití-fei.** En sentido literal “hijo de hojas”. Denomina al hijo de santo (*pití-sen*) o hijo del altar, o sea, a la persona iniciada en la religión voduista.

**potó tonel o tonel maré.** Con estas palabras nuestros informantes designan al poste central u objeto sagrado situado en el centro del peristilo y cuya función es la de servir de “camino de los espíritus” (Métraux, 1985: 329), esto es, permitir que ellos se presenten en el lugar donde se les está convocando. Sinónimo: potó-mitán o poste central.

**pret'savanne.** Sacerdote de manigua situado por debajo del hungán.

**prise d'assón.** Rito de ascenso jerárquico de un voduista.

**puins.** Magia con fin antisocial.

**radá.** Según Métraux, este nombre es derivación de Allada, ciudad dahomeyana. Nación o familia de luases y ritual que se realiza a esta categoría de espíritus benévolos.

**revenant.** Espíritu de perturbación.

**ricorde.** Flauta de madera.

**rito nagó.** El propio de los luases yorubas.

**santo.** Loa, misterio, vodú.

**santo guía.** Ver loa cabecilla.

**Santos Silvestres.** Luases no domesticados que viven en la naturaleza.

**sécond.** Tambor mediano de la batería radá.

**serví o serví-luá.** Ceremonia en honor a las divinidades del vodú. Sinónimo de manyé-luá o fiesta propia de esta religión.

**service-petró.** Ceremonia de los luases petró.

**servidor de misterios.** Sacerdote.

**societé hunfó.** Sociedad de servidores de los loas.

**table.** Altar situado en el interior de la casa de los misterios, donde se coloca una vela.

**table sen.** Término con que nuestros informantes designan en créole al altar. Sinónimo: *peguon*.

**tafiá.** Término que designa en créole al aguardiente de caña. Se le ofrece sólo, según nuestros informantes, a los luases guerreros, como los Ibó o los Congó. También clarín (clerén).

**tambugué.** Pandereta integrante de la batería radá.

**tifei.** Bebida alcohólica muy fuerte resultante de la maceración y añejamiento del aguardiente de caña en un recipiente de vidrio en el que se deposita una variedad muy grande de raíces y hojas. Sinónimos: yerbita, hojita.

**triyán.** Término que designa la parte metálica (guataca) o pala de la azada que se emplea como instrumento musical en las orquestas que acompañan las fiestas o ceremonias del vodú.

**tunnel o tonel.** Enramada.

**uanga.** Palabra africana que designa un objeto material usado por un brujo para hacer daño. Fetiche, talismán, amuleto.

**vel limié.** Literalmente vela encendida, la cual se coloca en diversos lugares como encima de la mesa que hace las veces de altar; al lado del poste central o de las ofrendas; al pie de una hoguera o en la entrada principal o portería.

**vévé.** Dibujo ritual que representa a un luá y con cuyo trazado se le convoca a concurrir a determinado rito o ceremonia. Se “corta” con harina de maíz, borra de café, polvo de ladrillo o ajonjolí.

**vodú.** En la lengua de la etnia fon del antiguo Dahomey, *vodún* designaba al espíritu, así como en lengua ewe, *vodú* tenía el mismo significado. Esta palabra es escrita de muy diversas maneras: *vaudou*, *voodoo*, *voodoo*, entre otras. Actualmente designa la religión nacional popular de Haití, esto es, un heterogéneo complejo de creencias y prácticas asociadas al fenómeno de la posesión y culto de seres sobrenaturales o luases, los espíritus de los difuntos o a un ser trascendente al que los haitianos denominan Bon Dieu. En el panteón voduísta se agrupan las divinidades de origen dahomeyano, bantú y yoruba, entre otras no menos relevantes.

**voyé-mort.** Envío de un muerto para perjudicar a una persona.

**yanvalú.** Danza de origen dahomeyano.

**zange.** Los ángeles, sinónimo de loa o misterio.

**zobóp** (*zeabeaup*). Asociación de servidores de los baká. Espíritu que devora a las personas.

**Zombí.** Loa de la familia de los guedé.

**zombi.** Individuo a quien, mediante un acto de brujería, le ha sido retirada el alma y, en consecuencia, se ha convertido en un esclavo. Por eso existe la idea de que es una suerte de muerto viviente o *mort-vivant* (Métraux).



# BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, NICOLÁS (1966). *Diccionario de filosofía*. La Habana: Edición Revolucionaria.
- BASTIDE, ROGER (1967). *Las Ameriques Noires: Les Civilizations Africaines dans le Nouveau Monde*. Paris: Payot.
- BARNET, MIGUEL (1983). *La fuente viva*. Ciudad de La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- BASTIEN, REMY (1952). *Cuadernos Americanos*, ene-feb.
- BOURDIEU, PIERRE (1967). “Campo intelectual y proyecto creador”, en *Problemas del estructuralismo*. México: Siglo veintiuno editores (Teoría y crítica).
- CAMARERO, ANTONIO (1968). *Sócrates y las creencias demoníacas griegas*. Bahía Blanca.
- CARPENTIER, ALEJO (1974). *El reino de este mundo*. La Habana.
- CASTIGLIONI, ARTURO [1972]. *Encantamiento y magia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTOR, SUSY (1987). *Migraciones y relaciones internacionales (El caso haitiano-dominicano)*. Santo Domingo: Editora Universitaria UASD (Colección historia y sociedad).
- COACHY, LUCIEN GEORGES (1982). *Culto vodú y magia en Haití*. México: SEP Diana.
- COURLANDER, HAROLD (1985). *The Drum and the Hoe*. Berkeley: University of California Press.

- CHESNEAUX, JEAN (1975). "Herejías coloniales y milenarismos de liberación nacional", en *El nacimiento de los dioses*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales (Sociología).
- DATHORNE, O. R. (1984). "Foreword: the Afroworld in retrospect", en *Journal of Caribbean Studies*, vol. 1, No. 1.
- DAVIS, MARTHA ELLEN (1987). *La otra ciencia: el vodú como religión y medicina populares*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- DEIVE, CARLOS ESTEBAN (1975). *Vodú y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- DEPESTRE, RENÉ (1975). *El palo ensebado*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- DE VORE, NICOLÁS (1951). *Diccionario de Astrología*. Barcelona: Librería Editorial Argos.
- DÍAZ HERNÁNDEZ, ARELIS (1987). "Aproximación sociolingüística al léxico mágico-religioso voduísta de las comunidades haitiano-cubanas de Barrancas y La Caridad" (Disertación de grado).
- DUVALIER, FRANCOIS y LORIMER DENIS (1963). *Extraits des oeuvres ethnographiques II*. Port-au-Prince: Imprimerie de L'Etat.
- FOUCHÉ, FRANK (1976). *Vodou et théâtre: Pour un nouveau théâtre populaire*. Québec: Editions Nouvelle Optique.
- FRAZER, JAMES (1961). *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA, JESÚS ALBERTO (1987). *Afroamericano soy*. Caracas: Coedición La Espada Rota. Taller de Información y Documentación de la Cultura Afrovenezolana (TIDCAV).
- GARCÍA GRASA, RAFAEL (1982). "Elementos de la cultura haitiana en Camagüey" (Artículo inédito).
- GONZÁLEZ BUENO, GLADIS (1988). "Una ceremonia de iniciación en regla de palo" (Artículo inédito).
- GRAMSCI, ANTONIO (1962). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Editorial Lautaro.

- IANNI, OCTAVIO (1977). "Organización social y alienación", en *África en América Latina*. México: UNESCO. Siglo Veintiuno Editores (Serie El mundo en América Latina).
- JAMES, C. R. L. (1963). *The Black Jacobins, Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. 2da. ed. revised. New York: Random House (Vintage books; 242).
- JAMES, JOEL (1988). "Folklore y teatro", en *Del Caribe*, año 1, No. 1.
- JAHN, JANHEINZ (1963). *Muntú: las culturas neoafricanas*. México: Fondo de Cultura Económica (Colección popular).
- KARENGA, MAULANA (1983). *Introduction to Black Studies*. Los Angeles: California Kawaiida Publications.
- LACHATAÑERÉ, RÓMULO (1942). *Manual de santería: el sistema de cultos "Lucumís"*. La Habana: Editorial Caribe.
- LEYBURN, JAMES G. (1941). *The Haitian People*. New Haven: Yale University Press.
- LIZARDO, FRADRIQUE (1982). *Apuntes*. Investigaciones de campo para el montaje del espectáculo "Religiosidad popular dominicana". Santo Domingo: Dirección general de Bellas Artes.
- LÓPEZ, LEOVIGILDO (1961). "Las firmas de los santos", en *Actas del Folklore*. La Habana: año 1, No. 5.
- LÓPEZ, LOURDES (1975). *Estudio de un babalao*. La Habana: Universidad de La Habana.
- LOUIS-JEAN, ANTONIO (1970). *La crise de possession et la possession dramatique*. Québec: Lemac.
- MENÉNDEZ ANGULO, IVONNE (1998). "Voces y conceptos del vodú" (Trabajo inédito).
- MÉTRAUX, ALFRED (1958). *Le vaudou haïtien*. París: Gallimard.
- (1966). "Orígenes e historia de los cultos vodú", en *Casa de las Américas*. La Habana: año VI, No. 36-37.

- MILLET, JOSÉ (1988). "Caracterización sociocultural de la comunidad cubano-haitiana de Barrancas", en *Actas Latinoamericanas de Varsovia*. Varsovia: Universidad de Varsovia, tomo IV.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Glosario mágico-religioso cubano*. Venezuela: Ediciones Gaby.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Religión yoruba*. Venezuela: Ediciones Gaby.
- \_\_\_\_\_ (1997). *El espiritismo, variantes cubanas*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- \_\_\_\_\_. *Las religiones afrocubanas hoy 1998*. Santiago de Compostela: Fundación Eugenio Granell.
- MILLET, JOSÉ y ALEXIS ALARCÓN (1987). "Loas de las montañas cubanas", en *Del Caribe*, año IV, No. 9.
- MILLET, JOSÉ y JULIO CORBEA (1985-86). "Presencia haitiana en el oriente de Cuba", en *Del Caribe*, año II, No. 10 (Artículo originalmente publicado con el título "Présence haitienne dans la partie orientale de Cuba" en el semanario *Haití Progress* de New York, vol. 3, No. 39, 1 au janvier 1986).
- MORENO FRAGINALS, MANUEL (1981). "La plantación, crisol de la sociedad antillana", en *El Correo de la UNESCO*, año XXXIV, diciembre.
- PÉREZ DE LA RIVA, JUAN (1979). "Cuba y la emigración antillana (1900-1931)", en *La República neocolonial*, No. 2. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.
- PIKE, ROYSTON E. (1960). *Diccionario de religiones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PRICE MARS, JEAN (1968). *Así habló el tío*. La Habana: Casa de las Américas.
- RIPLEY, GEO (1984). "Vodú: posesión ritual, cena ceremonial". Santo Domingo: Instituto de Estudios Dominicanos (Ejemplar mecanografiado).

- RUSSEL, BERTAND (1951). *Religión y ciencia*. México: Fondo de la Cultura Económica (Breviarios del FCE. Religión y Ciencia, 55).
- SANTANA, MANUEL (1986). "Estudio de la comunidad cubano-haitiana de Pilon de Cauto" (Disertación de grado).
- [s.a.] (1986). "Comidas y bebidas típicas de la comunidad cubano-haitiana de Barrancas" (Disertación de grado). Santiago de Cuba: Casa del Caribe (Inédita).
- SIMPSON, GEORGE EATON (1980). *Religions Cults in the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti*. Puerto Rico: University of Puerto Rico.
- "Tratado sobre el culto, rito y práctica de las reglas de ocha (yoruba), regla de palo monte o mayombe y regla arará (arará Dahomey)" (Ejemplar inédito).
- United Fruit Company: un caso de dominio imperialista en Cuba* (1976). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- VERAS, RAMÓN ANTONIO (1983). *Inmigración, haitianos, esclavitud*. Santo Domingo: Ediciones de Taller (Biblioteca Taller, 152).

## De los autores

JOEL JAMES (Cuba, 1942-2006). Narrador, historiador, ensayista y director fundador de la Casa del Caribe de Santiago de Cuba. Autor de numerosos libros de creación literaria y de investigaciones en el campo de la cultura tradicional popular y de la historia de su país, entre los que se destacan: *Los testigos* (cuentos); las novelas *Hacia la tierra del fin del mundo*, *El caballo bermejo*, *En el altar del fuego* (premio Guillermo Vidal 2005) y los ensayos *Cuba, 1900-1928: la República dividida contra sí misma*; *Reflexiones en torno al diario de campaña de José Martí*; *En las raíces del árbol*; *Sobre dioses y muertos*; *José Martí en su dimensión única*; *El Caribe entre el ser y el definir*; *Alcance de la cubanía* (premio ensayo Emilio Bacardí 2000) y *La brujería cubana: el palo monte*.

JOSÉ MILLET (Cuba, 1949). Miembro de la Caribbean Studies Association y del Grupo de Estudios Regionales del Consejo Europeo de Investigaciones Sociales sobre América Latina (CEISAL). Es coautor de los libros *Grupos folklóricos de Santiago de Cuba* (1990); *Carnaval, barrio, tradición* (1997); autor de *Glosario mágico religioso cubano* (1997); *Religión yoruba* (1997) y *El espiritismo, variantes cubanas* (1997). Ha realizado investigaciones de campo en Cuba, Angola, Venezuela, República Dominicana y Haití.

ALEXIS ALARCÓN (Cuba, 1953). Miembro del equipo de investigaciones de la Casa del Caribe. Coautor de numerosos artículos relacionados con el vodú cubano, tema en que se ha especializado, los cuales han sido publicados en Cuba y en el extranjero.

# ÍNDICE

- Al lector/ 7
- Agradecimientos/ 9
- Bajo el signo del vodú/ 13
  - A modo de introducción/ 13
- I. Cuba y Haití en la historia y la cultura/ 33
  - Acercamiento a los mecanismos de intercambio cultural entre cubanos y haitianos/ 33
    - I/ 33
    - II/ 57
    - III/ 75
    - IV/ 83
    - V/ 93
- II. Aspectos generales de la organización y el ritual del vodú en Cuba/ 103
  - A. Aspectos jerárquicos voduistas/ 103
    - 1. Jerarquías sacerdotales/ 103
    - 2. Poderes y atributos de las jerarquías/ 107
    - 3. Plazas del culto/ 111
      - 3.1. El santuario o *caye-mystère* (cai-misté)/ 111
      - 3.2. La enramada/ 115
      - 3.3. El poste central o *poteau-mitán* (poto-mitán)/ 116
      - 3.4. Otros lugares del culto/ 116
  - B. Aspectos del ritual voduista/ 117
    - 1. *Manger-loa* (manyé-luá)/ 117
    - 2. Sacrificios rituales/ 120

3. Partes ofrendables de los animales/ 122
  4. Ceremonia de fortalecimiento/ 124
  5. Ceremonia de levantamiento de santos/ 125
  6. Orden de las ceremonias/ 126
  7. Consultas a los luases para la preparación de las fiestas/ 128
  8. El corte del *vévé*/ 128
  9. Rito de la calabaza y el huevo/ 129
  10. El baño de los animales/ 130
  11. Rito del amarre de los cuatro caminos/ 133
  12. Mecanismos adivinatorios/ 134
  13. Ritos de iniciación y bautizo/ 135
- III. Luases principales y sus características/ 142
1. Los luases o santos del vodú/ 142
  2. Jerarquización: el luá cabecilla/ 147
  3. Hermandad de santos/ 148
  4. Traspaso de luases/ 149
  5. Relación luá/muerto/ 149
  6. El cumplimiento/ 150
  7. Relación luá/caballo: el caso de los diablos/ 152
  8. El sueño/ 153
  9. Cómo se retira un luá/ 154
  10. Luases localizados en Cuba/ 155
  11. Santos vodú principales: caracterización/ 158
    - 11.1. La familia de los Ogún/ 158
    - 11.2. Santos acuáticos/ 168
    - 11.3. Los *guedé*/ 171
    - 11.4. Luases de los caminos y entradas/ 176
    - 11.5. Los santos *Ibó*/ 179
    - 11.6. Otros luases/ 180
- IV. La fiesta anual a divinidades que se honran especialmente en cada ocasión/ 184
1. El culto a los Masá, Marassá, Gemelos o Mellizos/ 184
  2. Ceremonia del culto *radá*: el Luá *Blanche*/ 193
  3. El *manyé-luá* a *Legbá*/ 212

|  |     |
|--|-----|
| 4. Ceremonias del culto petró en Cuba/ | 218 |
| 4.1. El manyé-luá a Gran Buá/          | 218 |
| 4.2. Criminel y Togó/                  | 233 |
| 4.3. Servicio a Zaú Pembá/             | 238 |
| 4.4. Fiesta de la famí o manyé-port/   | 246 |
| V. Vodú, magia y hechichería/          | 253 |
| 1. Diablos de las montañas cubanas/    | 253 |
| 2. Vodú, magia y hechicería/           | 275 |
| VI. Comidas y bebidas/                 | 292 |
| 1. Introducción/                       | 292 |
| 2. Comidas/                            | 297 |
| 3. Dulces/                             | 301 |
| 4. Bebidas/                            | 304 |
| Vocabulario mínimo del vodú/           | 307 |
| Bibliografía/                          | 319 |
| De los autores/                        | 324 |





# EL VODÚ en Cuba

ab  
de

mación de la cultura cubana, en particular, y de la caribeña en general. La presencia, el signi-

ficado, las manifestaciones de los grupos haitianos que llegaron a la zona oriental de este país a principios de siglo y la interacción que se produce entre ellos y los cubanos durante el desarrollo histórico de la sociedad, tuvo entre otros resultados (sociales, económicos y políticos) la cristalización de una expresión religiosa: el vodú, que inmigrada con sus portadores constituye hoy uno de los rasgos notables del mosaico de la cultura cubana.

Explicarla y esclarecerla en sus orígenes, desarrollo y características es propósito fundamental de la presente entrega.

ISBN:978-959-11-0592-9



9 789591 105929