

Algunas reflexiones sobre el vudú y la cultura haitiana

Rosa Latino de Genoud

Resumen

La República de Haití, al igual que sus hermanas caribeñas, por su abigarrada mezcla de culturas surgidas de una historia común, resultado del sistema de Plantación y la servidumbre que le fueran impuestos por la colonización europea (hispanica, inglesa, francesa o neerlandesa), se encuadra en la acertada definición del cubano Benítez Rojo: el Caribe es *una isla que se repite*. Por la complejidad de los componentes culturales caribeños, este estudio intenta señalar que el encuentro o choque de culturas disímiles, la convivencia forzada, el modo de apropiación cultural de cada una de las regiones involucradas en la región desencadenaron respuestas culturales impredecibles como diversas. Lengua y religión son las matrices fundamentales de toda cosmovisión o manera de ver el mundo. El *créole* y la religión vudú no son sino respuestas de los esclavos sometidos al desarraigo de su cultura, a la pérdida de su identidad. Cada pueblo fabrica creencias a la altura de su desarrollo técnico y su estructura social. Haití es en definitiva una apretada síntesis de todas las tensiones y entorchos de las fuerzas del Caribe. La "Perla de las Antillas", la más poderosa colonia francesa, es hoy una paradoja. No logró el acceso a la revolución industrial, su inestabilidad institucional y su pobreza endémica la transformaron en uno de los países más frágiles y vulnerables del planeta. Sin embargo, el levantamiento de los esclavos que diera origen a la primera independencia latinoamericana (1804) y primera República negra en la historia de la Humanidad, no tiene parangón, constituye un caso único.

Palabras claves: Haití / vudú

*Es más fácil dividir el átomo
que eliminar un prejuicio.*

Albert Einstein

¿Cómo caracterizar el imaginario caribeño?

En términos culturales, la cuenca del Caribe (todas sus islas, así como también los territorios continentales costeros) a pesar de comprender las primeras tierras de América en ser conquistadas y colonizadas por Europa, es una de las regiones paradójicamente menos conoci-

das del continente. Gabriel García Márquez lo confirma cuando asevera que para él “Centroamérica y el Caribe son una misma cosa” y que para un europeo no le resulta fácil imaginar “el violento contraste que en un mismo país puede existir entre el mundo del Caribe y el mundo de la cordillera de los Andes” (García Márquez 1982: 152 y 56).

Fue Humboldt, sin embargo, –el creador de la geografía moderna, a comienzos del siglo XIX, el primero en calificar el área de “Mediterráneo moderno”. Paralelo que remite a una comparación entre las dos extensiones marinas que dividen dos bloques continentales y dos grandes grupos de Estados o territorios más o menos autónomos, si bien muy diferentes por sus estructuras económicas y sociales, surgidas por las vicisitudes de la colonización. En ambos casos, esta situación geográfica no impidió ayer como hoy importantes fenómenos relacionales: comercio, migraciones, dominaciones y conflictos¹. En ambos bloques, cabe señalar que existen poblaciones con un fuerte incremento demográfico y otras cuyo crecimiento natural es cada vez más débil; los primeros corresponden evidentemente a los llamados del “Tercer Mundo”. Nos referimos a poblaciones musulmanas, en el caso del Viejo Mundo y a las poblaciones europeas² mayoritariamente hispánicas, las amerindias así como a las poblaciones traídas por la fuerza de África o importadas de Asia, en diferentes épocas y circunstancias, en lo que respecta a “Nuestra América”.

En la actualidad, se utiliza cada vez más la alegoría espacial “Norte-Sur”, para referirse a las diferencias y a las relaciones de desigualdad entre países “desarrollados” y los llamados países “subdesarrollados” o “en vías de desarrollo”, conceptos que a su vez son reemplazados por los eufemismos “Centro” y “Periferia”. Como todos dicen y repiten hasta la saciedad, Haití es el país más pobre del hemisferio Occidental. Por su vulnerabilidad endémica, escapa a toda clasificación aunque podríamos incluirla en la subcategoría de países “ultraperiféricos postcoloniales”, cuyas características coinciden con la definición que Edward W. Said establece para el pueblo colonizado:

“(…) que ha sido fijado en zonas de dependencia y de periferia, estigmatizado por la designación de estados subdesarrollados, menos desarrollados, en vías de desarrollo, gobernados por un colonizador superior, desarrollado o metropolitano que teóricamente fue presentado como un jefe supremo categóricamente antitético” (Said, 1989 *in* Muñoz: 1999: 225)

La isla que se repite, es un ensayo con un título más que significativo. Su autor, el cubano Antonio Benítez Rojo, nos ofrece una acertada definición del Caribe, señalando como impedimentos para definir el área de estudio: “su fragmentación, su inestabilidad, su recíproco aislamiento, su desarraigo, su complejidad cultural, su dispersa historiografía, su contingencia y su provisionalidad” (Benítez Rojo 1989: ii). Esta conjunción de obstáculos no son, por supuesto, casuales.

Desde el punto de vista de su estratégica geografía, las Antillas constituyen un puente de islas que conecta “en cierto modo” -me refiero de manera “laberíntica”- América del Sur con Norteamérica. Este accidente geográfico, confiere a la región su carácter de archipiélago.

Por los avatares de la colonización, el mundo caribeño está saturado de lenguajes, verdaderas barreras lingüísticas que actúan como separadores de los pueblos del Caribe. Cinco idiomas europeos dominantes (español, inglés, francés, holandés, portugués) sin contar los dialectos locales como el papiamento, los *créoles* con sus variantes regionales y algunos vestigios de lenguas aborígenes³ que dificultan la comunicación, transformando este ámbito, desde sus orígenes, en una yuxtaposición de lo diverso. No obstante, las lenguas dominantes permiten aglutinar regiones afines y definir las como Caribe anglófono, francófono y español.

Por su demografía, el Caribe desborda con creces su propio mar, pues sus raíces se remontan a otros continentes, bucean en otros océanos. Estos datos pueden resultar conocidos, al igual que la historia del Caribe, para los especialistas de la región, pero conviene recordarlos, pues constituyen los hilos conductores de la historia del capitalismo mundial que inventó e impulsó los engranajes de esa “máquina” (molinos y ruedas) instalada en la región que se plasmó como un sello y que se llamó Plantación.

El Caribe no es sólo un mar que se divide en Antillas Mayores y Menores, en Islas de Barlovento y Sotavento; no es tampoco una simple región pluriétnica. Se produce, como lo expresa sagazmente Benítez Rojo, “un caos dentro del cual hay una isla⁴ que se repite incesantemente”. Se trata de una sociedad imprevisible, originada en una de las corrientes mercantilistas más violentas de la historia moderna.

Santo Domingo, “la Perla de las Antillas”, fue la más poderosa colonia francesa por el azúcar y el café. Es sabido que estas producciones agrícolas fueron importadas al Nuevo Mundo y que las propias de la región, como el tabaco, el cacao y numerosas especies, cobraron importancia en el comercio recién a finales del siglo XV. La gente del Caribe desde 1492, estuvo inexorablemente atrapada en las redes del control imperial “tejidas en Amsterdam, Londres, París, Madrid y otros centros europeos”. A lo largo de los siglos, será presa fácil del capitalismo y de la industria quienes transformaron el azúcar de un raro lujo foráneo a una necesidad cotidiana de la dieta moderna. Testimonios de aventureros y viajeros, lo registraron tempranamente en sus notas y cartas de viajes:

“No sé si el café y el azúcar son esenciales para la felicidad de Europa; lo que sí sé es que *estos dos productos han sido responsables de la infelicidad de dos grandes regiones del mundo: se despobló América para disponer de tierras en qué plantarlos; se despobló África para tener gente con qué cultivarlos*” J.H. Bernardin de Saint-Pierre⁵, 1773 (Mintz: 1996, las cursivas son nuestras)

Desde este lado no-europeo de lo caribeño, el “cubano alborotador⁶” señala con exactitud que nuestras islas tuvieron siempre partos dolorosos:

“(…) - porque Europa, en su laboratorio mercantilista concibió el proyecto de inseminar la matriz caribeña con la sangre de Africa (...), su vagina distendida entre ganchos continentales, entre la encomienda de indios y la plantación esclavista, entre la servidumbre del *coolie*⁷ y la discriminación del criollo, entre el monopolio comercial y la piratería, entre el palenque y el palacio del gobernador; toda Europa tirando de los ganchos para ayudar al parto del Atlántico: Colón, Cabral, Cortés, de Soto, Hawkins, Drake, Hein, Surcouf... Después del flujo de sangre y de agua salada, enseguida coser colgajos y aplicar la tintura antiséptica de la historia, la gasa y el esparadrapo de las ideologías positivistas; entonces la espera febril por la cicatriz; supuración siempre supuración” (Benítez Rojo: vii)

Estas sociedades duales, multiculturales están signadas por los prejuicios racistas heredados del sistema económico-social de la Plantación y de su corolario: la esclavitud. Cuando una cultura de conquista choca con la “inferior”, la destruye sin más o la fuerza a identificarse (asimila-

ción) con sus fundamentales caracteres, que es otra manera de destruirla. La aculturación o inculturación, término acuñado por Fernando Ortiz al igual que el de transculturación⁸, refleja siempre un movimiento lineal, en un solo sentido o casi, cumpliéndose de esta manera el principio darwiniano de supervivencia de la especie más fuerte. Baste recordar el progresivo aniquilamiento de las culturas aborígenes, sobre todo en América insular, favoreciendo al conquistador, la exigüidad del espacio y su supremacía armamentista. De esta manera se consumó el exterminio de las etnias caribes, taínas, *arawaks...*, el holocausto del que fueron víctimas los aborígenes de tierra firme, y el genocidio por sustitución que significó la importación masiva de contingentes de esclavos de África.

Cuando el ocupante blanco se encierra en una minoría cerrada, éste no constituye una familia mestiza. Esto es vital para comprender las diferencias entre la colonización hispánica que vino para quedarse y supo plasmar en edificaciones su asentamiento y la realizada por sus competidores franceses, holandeses, ingleses o portugueses, cuyo comportamiento revela que se consideraron siempre aves de paso.

Por la complejidad de los componentes caribeños, no es fácil responder, de manera taxativa, a la pregunta preliminar sobre los componentes del imaginario caribeño. Interesa señalar que el encuentro (¿o choque?) de civilizaciones disímiles, la convivencia forzada, el modo de apropiación cultural de los distintas poblaciones involucradas en el área, desencadenaron respuestas culturales tan impredecibles como diversas. El azar de la colonización ha querido, por ejemplo, que el grado de africanización de cada cultura local varíe de isla en isla (Cuba, Jamaica, Aruba) o incluso, que el impacto de la aculturación se manifieste asimétricamente o cambie radicalmente en una misma isla, como es el caso de Haití con respecto a su parte occidental: la República Dominicana.

El caso haitiano

En 1605, la isla de la Tortuga, situada en la parte norte de La Española, estaba habitada por aventureros, filibusteros y bucaneros, en su mayoría franceses normandos que empezaron a ocupar la parte noroeste de esa isla, constituyendo al asentamiento que dio origen a la primera y próspera colonia francesa del Caribe.

En esa colonia se fomentaron plantaciones atendidas por esclavos traídos por la fuerza de diferentes partes de África: bantúes, sudaneses, poblaciones del Senegal y del Dahomey que, como es sabido, al pertenecer a diferentes etnias, no hablaban una lengua común, lo que no escapa al conocedor de la región. El pueblo antillano es, tal vez, por ese trasplante masivo, el único que no eligió el lugar de su residencia ni su forma de vida que le fueron impuestas. ¡Qué bien se comprende la queja del poeta haitiano Léon Laleau (1892-1979)!:

Traición

*Ese corazón obsesionante que no corresponde
a mi lengua, o a mis costumbres,
y sobre el que muerden como un gancho,
sentimientos prestados y costumbres
de Europa... ¿sienten ustedes este sufrimiento,
y esta desesperación sin paralelo
de domeñar con palabras de Francia
este corazón que me vino de Senegal?*⁹

Qué oportuno traer a la memoria las palabras admonitorias del “Orfeo negro” de Jean-Paul Sartre que sirvieran de introducción a la primera antología de poesía negra de lengua francesa y que suscitara tantas controversias sobre todo en universidades de Estados Unidos:

“¿Pero qué esperabais oír cuando se les quitara la mordaza a esas bocas negras? ¿Creíais que iban a entonar vuestra alabanza? ¿Esas cabezas que vuestros padres, por la fuerza, habían doblegado hasta la tierra, pensabais que cuando se levantaran, leeríais la adoración en sus ojos? He aquí unos hombres negros de pie ante nosotros, que nos miran; os invito a sentir como yo, la sensación de ser mirados. Porque el blanco ha gozado por tres mil años del privilegio de ver sin ser visto” *in* Senghor (1948: ix, la traducción es nuestra)

La expresión poética del Caribe francés hizo eclosión a finales de la década del treinta. Con Aimé Césaire, a la cabeza del movimiento de la Negritud y gran número de teóricos y poetas comprometidos con la causa como Damas, Laleau, Fanon, Sartre, además de los africanos Senghor, Diop, entre otros, el hombre de color tomó conciencia de su doble condición de negro y de oprimido. La Negritud fue por sobre todo una manifestación catártica provocada por el desdoblamiento y el exilio interior que le fueron impuestos al “*bois d’ébène*”. Sometido a la división

maniquea en negro/blanco, separado de su África mítica, de su lengua, su historia, sus costumbres, el negro se impondrá una ascesis sistemática, un “descenso a su infierno interior” que recuerda a Orfeo cuando conmovió con su música a las deidades infernales, de tal manera, que éstas accedieron a devolverle a su Eurídice.

El créole y el vudú como psicología colectiva

Los esclavos de Santo Domingo debieron adoptar como *lingua franca* el francés normando del noroeste de Francia que hablaban los propietarios de las plantaciones. Ese francés normando de los marineros es, en la confrontación con los dialectos africanos, el origen del *créole* haitiano. Es un idioma nuevo con casi tres siglos de vida. No es un dialecto, un *patois* francés ni una corrupción de una lengua superior como piensan algunos novicios en la materia. Es una lengua en desarrollo, anterior al francés moderno puesto que el proceso de unificación lingüística de la lengua francesa se llevó a cabo después de la Revolución Francesa. Hasta entonces los antiguos dialectos dominaban la vida cotidiana de las provincias y del campo. Apuntamos esto para señalar que en la actualidad los haitianos son un pueblo bilingüe en situación de disglósia¹⁰ como resultado de un largo proceso de transculturación que se pone de manifiesto en esa dualidad no exenta de conflictos culturales que expresa dramáticamente la poesía de Laleau (*supra*).

El *créole* hasta épocas recientes, al igual que la religión vudú, había sido desvalorizado. Sin embargo no es una jerga vulgar, lo hablan todos los habitantes de Haití, ricos y pobres. Tiene además una gramática y una literatura: novelas, cuentos, poemas, obras de teatro, proverbios y adivinanzas compilados. Pero lo más importante, al igual que la religión vudú (codificada en lengua *créole*), se trata de una psicología colectiva de más de tres siglos que configura a la sociedad haitiana.

En los países de lengua hispana y portuguesa, la importancia del aporte africano al enriquecimiento de dichas lenguas ha sido estudiada por personalidades del prestigio de un Fernando Ortiz con su *Glosario de afrinegrismos* (1924). El profesor Joao Ribeiro dedicó la parte III de *O elemento negro* (1939?) a la “Influencia del elemento negro en el lenguaje”, al igual que Nelson de Senna hizo su aporte, en 1938, con su obra *Africanos no Brasil* (Cf. Allsopp 1996: *passim*).

Sólo los especialistas en estudios creolófonos saben que la primera novela en *créole* guayanés – *Atipa* – fue escrita bajo el seudónimo de Alfred Parépou y publicada en París en 1885, como un modo de reivindicación étnica y cultural. La novela tiene un valor testimonial: se trata de una importante sátira de la sociedad colonial de la Guayana francesa que abarca el período que va de 1850 a 1900. Como es habitual en estos casos, la historiografía oficial se encargó de silenciar este verdadero acontecimiento literario.

El tiempo pone las cosas en su lugar. Una traducción francesa fue auspiciada por la UNESCO, en ocasión de celebrarse en 1980 “El año del Patrimonio”. Se encargó la traducción francesa al infatigable recolector del folklore guayanés: Michel Lohier. La edición bilingüe fue precedida de un estudio crítico, realizado por un reconocido lingüista, especialista en lenguas *créoles*, Lambert-Félix Prudent. La novela *Atipa* será siempre considerada como la piedra angular en la historia literaria creolófona.

Las universidades norteamericanas no permanecieron ajenas a la revalorización de los estudios *créoles*. Prueba de ello fue la organización de numerosos coloquios como “Penser la Créolité” (1993, *University of Maryland*) cuyas comunicaciones fueron recopiladas y publicadas por la reconocida escritora de Guadalupe, Maryse Condé y la profesora Cottenet-Hage (cf. Referencias). Simultáneamente, en universidades europeas se pusieron en marcha centros como el CIEC (Centre International d’Études Créolophones) en Aix-en-Provence, dirigido por el reconocido lingüista Robert Chaudenson, especialista en las lenguas *créoles* del Océano Índico; se crearon también revistas científicas de gran calibre como *Etudes Créoles. Culture, langue et société*. La Municipalidad de Cayena organiza una serie de conferencias-debate en torno a temas identitarios: “La créolité, la guyanité” (1987); se editan gramáticas y diccionarios de lengua *créole*. La efervescencia por la temática no parece tener fin ni pausa.

En el Caribe francófono, el descubrimiento académico de la importancia de las lenguas *créoles* y la reivindicación de sus culturas es un fenómeno mucho más reciente. Surge a fines del siglo XX, con el movimiento de la *Créolité*, bajo la influencia de un discurso netamente postmodernista y postcolonial. Nos referimos al manifiesto *Éloge de la créolité*. In *Praise of Creoleness*, de los lingüistas de Martinica: Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant:

“Ni Europeos, ni Africanos, ni Asiáticos, nosotros nos proclamamos *Créoles*. Para nosotros será ésta una actitud interior (...). Siempre hemos visto el mundo, a través del filtro de los valores occidentales (...) y nuestro fundamento se ha visto “exotizado” por la visión francesa que debimos adoptar. Terrible condición la de percibir su arquitectura interior, su mundo, (...), sus propios valores con la mirada del Otro. (...) Nuestra primera riqueza, en tanto escritores *créoles*, es poseer varias lenguas: el *créole*, francés, inglés, portugués, español, etc. Se trata de aceptar ese bilingüismo potencial (...) Construir con esas lenguas nuestro lenguaje. El *créole*, la primera lengua de todos los antillanos, guayaneses, y de algunas islas del Océano Índico, es el modo de comunicación de nuestro yo profundo, de nuestro inconsciente colectivo, de nuestro genio popular, esa lengua sigue siendo nuestra *créolité* aluvial. Con ella soñamos”. (...) (Bernabé et al: 1989, *passim*, la traducción es nuestra).

Lengua, política y literatura

A la luz de estos postulados, sus partidarios pregonan en primer término, la adquisición de una soberanía monoinsular para la formación de una Confederación caribeña, como único medio de luchar contra los diferentes bloques con vocación hegemónica de la región y del planeta. Rechazan además la incorporación de los DOM (Departamentos de ultramar franceses – Martinica, Guadalupe y Guayana) a la incorporación de la Unión Europea sin un referéndum previo de su pueblo, puesto que se consideran solidarios, en primer lugar, con los habitantes del resto de las islas vecinas y en segundo término, con los de las naciones de América del Sur.

El cordón umbilical con Francia, la antigua metrópolis, fue cortado definitivamente en la parte oeste de la isla La Española, tras la mítica y ejemplar revolución que protagonizaron los esclavos que llevó a la derrota nada menos que del ejército napoleónico. Asistimos entonces al nacimiento de la primera República latinoamericana (1804), primera y emblemática República negra de la Humanidad y primera consecuencia de la Revolución Francesa en tierras de América. Se cambió entonces el nombre de Santo Domingo por *ayti* (Haití, “tierra montañosa”), retomando la denominación de los antiguos ocupantes aborígenes de la isla: los taínos...

Muchas controversias suscita aún el idioma haitiano entre los lingüistas que no terminan por ponerse de acuerdo, entre el predominio

del francés o de las lenguas africanas en la formación del *créole*. Todos coinciden, sin embargo, que se trata de una lengua neoafricana por su sintaxis y neofrancesa por el vocabulario.

Como consecuencia de la inestabilidad política de los regímenes dictatoriales y la pobreza endémica de la república de Haití, numerosos intelectuales, al igual que sus compatriotas campesinos, muchos de ellos los tristemente célebres *boat people*, debieron buscar asilo en las costas de Cuba, de Florida o migrar por las islas del Caribe en busca de mejor fortuna. Algunos privilegiados lograron insertarse en capitales del extranjero, generalmente de países francófonos. Por esta razón, podemos afirmar que coexisten actualmente diversos tipos de producción literaria: una literatura haitiana endógena (los que se quedaron) y otra exógena con sus diversas expresiones literarias de la diáspora en *créole*, en francés o de lengua inglesa inclusive, por la cantidad de haitianos que eligen, por su proximidad, los Estados Unidos como tierra de adopción.

Lamentablemente, la literatura haitiana sigue siendo poco conocida en Latinoamérica, fuera de los ámbitos académicos. A pesar de que el número de autores coronados por la crítica internacional aumenta vertiginosamente año tras año y que son numerosos los escritores que ingresan a academias prestigiosas o reciben premios consagradorios tanto de Europa como de América (Goncourt, Renaudot, Pushcart o Casa de las Américas). La vitalidad de la literatura haitiana es sin embargo bien conocida en el mundo de la Francofonía.

La explosión editorial es otra de las paradojas de la cultura haitiana. Con el propósito de incitar al neófito a la lectura de sus textos, dejaremos de lado a los escritores clásicos y consagrados por la crítica internacional o por su militancia en los movimientos Indigenistas y de la Negritud como Marie Chauvet, Jacques Roumain o Jacques Stephen Alexis que figuran en todas las antologías.

La inmensa mayoría de haitianos es unilingüe, para ellos su única lengua es el *créole*. Para la elite, el francés constituye la lengua de la escolarización, sin embargo no es de extrañar que ambos configuren inexorablemente su universo mental, bilingüismo que le permite, como poéticamente lo señala René Depestre llevar "dos flechas en su arco de artista". El idioma *créole* constituye entonces el fondo expresivo y senti-

mental de los haitianos y el bilingüismo créole/francés, una de las características inherentes a la mayoría de los escritores haitianos contemporáneos, como Frankétienne, Antony Phelps, Émile Ollivier, Jean Métellus, Gérard Étienne, Danys Laferrière, René Depestre, Yanick Lahens, ...

El caso excepcional de dos jóvenes novelistas -Edwidge Danticat (1968) y Micheline Dusseck (1946)-, merece un tratamiento particular. La primera, educada en los Estados Unidos, optó por la lengua inglesa como medio de expresión. Su talento la ha convertido en un constante foco de atención de los periódicos y su obra ha sido traducida a decenas de lenguas. En 1996, fue escogida entre las veinte mejores jóvenes novelistas del país, lo que le valió una beca ilimitada de la *Reader's Digest*. La segunda es un caso único en la narrativa española, pues proviene del Caribe no hispano. De lengua créole y francesa, Dusseck ha escrito en su tercera lengua, una emblemática novela *Ecos del Caribe* (1996), cuyo título sugiere ese cruce de fronteras, esa realidad transnacional que se repite a través del Caribe como la exclusión, el sexismo, la pobreza y la opresión de la mujer negra.

Ambas por su doble condición de escritoras negras y marginales por el color de su piel y por el exilio, eligen la lengua del país de acogida para la denuncia de esa violencia, pero asumen el compromiso con la realidad política y social haitiana. Las dos mantienen incólume la memoria de un país que duele y que fascina al mismo tiempo.

El vudú en Haití

El vudú, al igual que la lengua *créole*, constituye otro interesante ejemplo sobre cierta ambigüedad en los intelectuales haitianos a quienes se los ha acusado de ese complejo designado con el neologismo de “bovarismo¹ colectivo”, es decir la facultad que se atribuye una sociedad de concebirse distinta de lo que verdaderamente es.

Durante mucho tiempo, en particular durante la prolongada ocupación norteamericana (1915-1934), la elite haitiana, imbuida de prejuicios etnocentristas, se sonrojaba por su pasado servil, considerándose franceses “colorés” y disimulando apenas la vergüenza que le causaba la religión vudú, por considerarla un fenómeno desvalorizante de la cultura haitiana. Recién con el movimiento indigenista y los trabajos de la antropología social, en particular los del haitiano Jean Price-Mars^{1,2}, co-

menzó a revalorizarse el vudú y el folklore haitiano, como manifestación de la “haitianidad”. Dicha religión seguirá siendo como antaño símbolo de la resistencia secular a la influencia extranjera, en particular a la religión católica oficial. A partir de la caída de las dictaduras Duvalier, las nuevas generaciones de escritores^{1 3} utilizarán el vudú como una fuente de inspiración inagotable.

Lengua y religión son las matrices fundamentales de toda cosmovisión o manera de ver el mundo. Es un secreto a voces que en todos los países birraciales del Caribe, los prejuicios epidérmicos y de casta están a flor de piel, supuran las heridas que no terminan nunca de cicatrizar (cf. Fanon 1952: *passim*). Haití, como es sabido, ha sufrido no sólo la violencia colonial, sino además padecido pugnas intestinas enfrentando la elite burguesa mulata y la mayoría negra de campesinos, las dos clases sociales predominantes. El colono blanco, como consecuencia de las luchas independentistas, huyó o fue víctima del odio racial que él mismo había engendrado durante el régimen de la plantación. La cultura popular ha generado un proverbio que saca a la luz los complejos larvados de la sociedad haitiana: “Nègre pauvre est noir; Nègre riche est blanc”.

Esto no sucede en el otro “lóbulo” de la isla, la República Dominicana. La catadura moral de los primeros ocupantes de la isla, como se sabe fue muy variada como indiscutible su desaforado afán de enriquecimiento. ¿Es esto válido para todos los colonos que llegan? Joel James Figarola, en su espléndido trabajo “De la sentina al crisol” nos da la clave de la respuesta:

“En términos generales sí, pero no de manera absoluta. (...) El espeso tejido de prohibiciones legales, reglamentadas nos puede acercar a la permeabilidad de los controles para viajar al Nuevo Mundo para aquellos que, víctimas de las prevenciones políticas, raciales o religiosas, (...) dentro de la corona española, estaban vedados para realizar semejante recorrido. Porque aquí no podían venir ni moros, ni judíos, ni gitanos, ni hugonotes; y aragoneses sólo bajo ciertas condiciones de autorización”. (in Martínez Montiel: 60-61)

Sin embargo fueron muchos los que desembarcaron en América, burlando dichas prohibiciones constituyeron desde los comienzos una sociedad mayoritariamente mulata. Los dominicanos, desde mediados

del siglo XVII, eran ya criollos, hijos de los hijos que los colonizadores españoles habían procreado con indias o con negras. La explicación habrá que buscarla, como lo asevera Federico Henríquez Grateraux, en la idiosincrasia del colonizador hispano que cuando llega a América, trae consigo su propia cultura mestiza: “es celta y también íbero; pero ha sido modificado por los romanos, por los moros, por los judíos, por los visigodos” (*Un ciclón en una botella*, 1996: 242).

El hombre dominicano y por extensión el hombre americano es el producto de un “arco iris¹⁴ racial” cuyo cromatismo epidérmico incluye una variada gama de colores: negros, blancos, mulatos en todos sus matices:

“Las sociedades americanas están compuestas por hombres y mujeres de dos pisos, de varios niveles o estratos culturales. Negros y blancos –ambos extranjeros en América– mezclados con quechuas, guaraníes, taínos, náhuatles, etc., han producido nuestras sociedades mestizas, mulatas, “trihíbridas”. Y la mezcla étnica ha sido acompañada con la fusión cultural. La superposición de capas culturales en la historia de los pueblos es tan frecuente como evidente en las capas arqueológicas”. (*opus cit.*: 243, el autor subraya)

El tristemente célebre *Código Negro*, editado por Colbert, promulgado en 1685, por Louis XIV, reglamentaba la vida de los esclavos y recomendaba la estricta mezcla de etnias para evitar cualquier intento de rebelión. Fue aplicado igualmente, sin enmiendas, en las colonias inglesas, pues los colonos y los misioneros católicos y protestantes coincidían, según la mentalidad europea de la época, en que los cultos africanos eran prácticas “diabólicas”, expresión de la “barbarie negra” y que se debía reprimir severamente.

Los primeros misioneros de América llegan casi de manera simultánea con los primeros colonizadores. Sin embargo el papel desempeñado por las diferentes órdenes y el clero en particular fue muy discutido como ambiguo. En el Caribe hispánico, Fray Bartolomé de las Casas ha trascendido por la defensa de los aborígenes. Entre los clérigos franceses, los escritos del reverendo Padre Labat exigen una reflexión: tan locuaz cuando se refiere al colibrí, a los eclipses de sol, a la carne ahumada (“*boucanée*”, método de conservación de los aborígenes), a la frondosidad del paisaje o a los dulces de los españoles, consagra sólo dos capítulos de sus voluminosas crónicas a los negros y mulatos.

La “evangelización” se limitaba prácticamente a la enseñanza del catecismo. El único sacramento que el Código exigía le fuera administrado a los “infielos”, era el bautismo, siempre colectivo y con premura - por tandas de 10, 15 o 20 -, sufriendo el esclavo bozal¹⁵ además del desgarrero del abandono de su tierra natal, un nuevo despojo: la pérdida de su patronímico africano.

Todos saben que los jesuitas fueron expulsados de América por Carlos III, en 1767 y que la revolución de los esclavos y las invasiones haitianas de 1801 y 1805, provocaron la huida de muchos clérigos, puesto que los vientos no eran propicios para el desarrollo de una acción pastoral. Desde Europa, muy pocos religiosos encontraban atractivo que se los enviara a la isla de Santo Domingo. La carencia de clérigos es sinónimo de carencia de prédica. No es de extrañar que en este contexto, el vudú encontrara un campo fértil para la consolidación de su culto, que a pesar de las prohibiciones se había perpetuado en secreto.

Es bien conocido que, en el continente latinoamericano, los pueblos más pobres y cristianizados son aquellos que con más celo practican los sacramentos. En las islas del Caribe existe lo que se ha llamado el tipo de familia extendida de tipo matrifocal, con una prole numerosa. La explicación no es lingüística ni racial, responde a una psicología social que ha perfilado a la sociedad y que tiene sus orígenes en el régimen de la Plantación. La precariedad de la familia no permitió afianzar el hábito de contraer matrimonio. El resultado natural fue el concubinato, con el beneplácito del colono. En estos casos, cuando los hijos no tienen padres conocidos o las madres desconocen de cuál concubinato es el hijo, los niños crecen inmersos en la promiscuidad o el desinterés, reproduciendo en sus años mozos, este tipo de conducta no exenta de irresponsabilidad. Desde esta óptica, se comprende por qué el suicidio -el primer acto de rebeldía en el barco negrero- y el aborto, como consecuencia de alguna violación, fueron prácticas frecuentes durante el régimen de la plantación. El mestizaje forzado fue otra lacra del sistema. Muchos traumas y conflictos tienen su origen en esta situación siempre alienante entre el hombre y la mujer negra que no terminan nunca de saldar cuentas. La teoría de “blanqueamiento” de la piel, encuentra su justificación, en la mujer negra, como un medio para mejorar la suerte de su descendencia. *Piel negra, máscaras blancas*, el ensayo del psiquiatra Frantz Fanon, constituye una explicación contundente del por qué las heridas siguen supurando en las sociedades birraciales. (cf. Referencias)

En el siniestro Código Colbert, nada quedaba librado al azar. Al esclavo le estaba vedado cualquier tipo de instrucción, a excepción como lo señalamos del catecismo, pues debía permanecer en la más absoluta ignorancia, para aplastar cualquier intento de rebelión. Dejaremos de lado el inventario de castigos corporales, detallados minuciosamente en el código, aunque nos interesa sí recordar la connivencia unánime entre el colono, el viajero y el misionero. El primero, menos hipócrita, nunca ocultó sus pretensiones de sacar el máximo provecho de “su mercancía” que además “resultaba cara”. Sin embargo, los viajeros y los misioneros plasmaron en sus escritos que el Negro de las Antillas era más “afortunado” que el negro de África, puesto que al esclavo bozal “se le abrían las puertas de la civilización”. No se equivoca el martiniqués Edouard Glissant, cuando se refiere al Código Negro y lo califica como un auténtico “monumento del cinismo colonial” (1981: 496).

Los esclavos fueron sometidos al desarraigo de su cultura, a la pérdida de su identidad, del idioma, de sus modos de vida y sistemas de pensamiento. La transculturación alcanzó incluso a la música y la religión. La única práctica tolerada fue danzar y cantar, sólo los domingos y lejos del amo a quien no se debía “perturbar el descanso”. Además de los bailes religiosos, celebrados en honor de algún santo, o los bailes de regocijo, se realizaban, en la más estricta clandestinidad, en horas nocturnas, danzas relacionadas con el culto vudú, de indiscutible raíz africana. En este contexto debió surgir el merengue, un baile sincrético por naturaleza, de melodía hispánica y acompañamiento africano, como modo de oponer resistencia a la cultura dominante.

No haremos referencia al culto a los antepasados, práctica difundida y heredada de África particularmente en Haití, pero existente en toda la región, puesto que esta temática ha sido ampliamente desarrollada, por nuestra colega Claudine Michel en su trabajo “¿El vudú es un Humanismo?”, incluido en este mismo volumen.

El vudú “sans frontières”

Las reiteradas ocupaciones haitianas¹⁶ perpetradas en la parte occidental de la isla no pueden ser desconocidas por los historiadores de la región para comprender la segregación y la descalificación que se ejerce contra el haitiano y su cultura en el país vecino. El dictador Rafael Trujillo, aplicando “a grandes males grandes remedios”, organizó una “lim-

pieza racial” en 1937 que ha quedado plasmada como un eslabón negro de la larga cadena de malentendidos entre los dos países que comparten la isla. En la memoria colectiva el episodio se conoce como “la Masacre” que quedará para la posteridad registrada, en las obras paradigmáticas de escritores de la talla de Mario Vargas Llosa (*La Fiesta del Chivo*: 214-234) y de Edwidge Danticat (“Mille neuf cent trente-sept” in *Krik? Krak!*: 41-59 y *Bolsa de huesos: passim*).

Se sabe que el Generalísimo dispuso que sus soldados usaran machetes y prohibió el uso de municiones para que la “operación” apareciera como una revancha espontánea de los campesinos dominicanos, para desembarazarse de sus baratos competidores en la zafra. Esta sangrienta y sádica cacería se conoce igualmente como “operación Perejil”, pues es conocida la imposibilidad de pronunciar correctamente esa palabra para cualquier haitiano habituado a los “*gruñidos africanos del créole*”:

“Dos soldados miraban riendo. Los muchachos nos pasaban ramitos de perejil por la cara. – A ver ¿qué es esto? – gritó uno – Digan “perejil”. En ese momento creí de verdad que, de haber querido habría podido decir la palabra tranquila, correcta y lentamente, como tantas veces se la había dicho, “perejil, por favor”, a las viejas dominicanas que en caminos y mercados atendían puestos con sus nietas, aún cuando *la erre vibrante y la jota precisa juntas fueran una carga excesiva para mi lengua*” (Danticat 1999: 193, las cursivas son nuestras)

El antihaitianismo ha hecho metástasis en la sociedad dominicana, como consecuencia de los 22 años de ocupación de los “franceses negros” en la parte occidental de la isla. Aunque no se lo quiera reconocer, este prolongado enfrentamiento ha tenido consecuencias más profundas de lo que se piensa. Combatido por las autoridades dominicanas, el vudú se incorpora a hurtadillas en la vida del pueblo dominicano. Santo Domingo no se independizó de España como la mayoría de las naciones latinoamericanas, se independizó de Haití. No es un dato menor. Por el contrario, es un aspecto que, a pesar de haber sido silenciado por la historiografía, es de fundamental importancia para comprender la cultura dominicana y el antihaitianismo¹⁷ visceral. La población haitiana supera actualmente el 15% de la población de la República Dominicana.

Cada pueblo fabrica creencias a la altura de su desarrollo técnico y su estructura social. Las creencias populares de Santo Domingo son

una rara mezcla de cristianismo, santería y africanismo. La celebración del gagá, por ejemplo, que procede del culto rará de Haití y es característico de las zonas rurales, en donde las poblaciones haitianas de la zafra son demográficamente mayoritarios. Es propia de los bateyes¹⁸ y tiene lugar aunque para algunos parezca extraño, durante la Semana Santa.

Las oraciones no cristianas –nos revela Henríquez Grateaux – son vendidas en todos los mercados de Santo Domingo y tienen finalidades específicas. Hay oraciones para todos los santos, para todos los gustos y para todos los problemas imaginables: para aumentar los encantos sensuales de la mujer, para conservar el matrimonio, para prosperar en los negocios, contra “las lenguas viperinas”, etc. *El ensalmo al Barón del cementerio - Baron Samdi o Baron de la Croix* -, es específico indicado contra la persecución judicial. En el culto vudú, *Baron Samdi*¹⁹ es el jefe supremo de los “espíritus de la muerte”, llamados Gédé. Está siempre presente en los ritos del cementerio y de las encrucijadas del camino. En la religión católica, San Expedito es el santo correspondiente. (cf. Hurbon 1993: 74-75 y 124-155 y Métraux: *passim*)

En su apartado sobre la escatología criolla “Oración, brujería y folklore” el periodista concluye con el siguiente párrafo que trasunta su gran sentido del humor, pero que pone de manifiesto al mismo tiempo, que en el ámbito religioso como en otros aspectos culturales, el Caribe sigue siendo “una isla que se repite”:

“El abigarrado cuadro de creencias de Santo Domingo se compone de doctrinas teosóficas, ñañiguismo cubano, africanismo llegado de Haití, espiritismo europeo y un tenue cristianismo colonial, con algunos ingredientes netamente dominicanos, todavía no muy bien estudiados. Gracias a tantas creencias y ritos batidos, los dominicanos podemos decir enarcando las cejas: “Yo no creo en las brujas, pero de que las hay, las hay” (*opus cit*: 191)

Por otra parte, el éxodo masivo de haitianos que llegan a las costas de Cuba, en el siglo XX, desencadenará un intercambio cultural en el plano religioso en relación con las creencias populares de la isla. En Cuba, los especialistas señalan cuatro sistemas mágico-religiosos entre los más importantes de la isla: la Regla de Ocha o Santería, derivada de la influencia yoruba; la Regla de Palo o Conga; el Vudú y el Espiritismo de cordón. No es tema de nuestra especialidad ahondar en los sincretismos

religiosos cubanos, nos interesa mostrar solamente la abigarrada conexión entre éstos y el vudú:

“Así pues, el haitiano no tenía complicaciones para adoptar nuevos loas a su panteón mientras que el cubano sí; al haitiano no le resultaba difícil aplicar determinadas modalidades de sus ritos y ceremonias, según los había conocido en Haití, a las condiciones concretas de la vida corriente a la que se enfrentaba en Cuba sin desmentirse a sí mismo, mientras que el cubano no podrá hacerlo porque no está dentro de una sociedad inmigrante, sino de una sociedad que es para él la de su residencia; la diferente condición entre inmigrantes y residentes establecía una mayor libertad para el primero que para el segundo en el manejo de códigos apriorísticos”. (Figarola: 461)

Según estadísticas de 1992, se calcula que supera el millón los haitianos que viven en el extranjero: República Dominicana, Estados Unidos, Cuba, Guayana, Canadá, Francia e islas del Caribe. Los loas del panteón vudú viajan con ellos. En la diáspora, los templos (*oufò*) funcionan más o menos clandestinamente en los sótanos de Brooklyn o en los suburbios parisinos. Existen *oungan* y *mambo* (sacerdotes del vudú) itinerantes. El reconocimiento del vudú como una parte del patrimonio cultural de la humanidad se concretó en 1993, más precisamente del 7 al 17 de febrero, en la República Popular de Benin, en donde se llevó a cabo el Primer Festival Mundial de Artes del Vudú, en la ciudad de Ouidah, bajo el sol africano que le dio su luz. Asistieron cofradías de varias regiones de África, al igual que de Cuba, Haití, Trinidad y Brasil. Durante dos semanas se realizaron desfiles de máscaras, visitas a viejos templos, se presentaron espectáculos y exposiciones artísticas sobre el vudú y sus variantes sincréticas americanas. Ese retorno a la mítica África que, durante siglos, fue para los esclavos un sueño irrealizable y que aún perdura transformado en ideal, en movimientos como el Rastafari de los jamaquinos, se cristalizó finalmente en febrero de 1993. Los viejos prejuicios de superioridad cultural comenzaban a resquebrajarse.

Tensiones y conflictos: las paradojas de la cultura haitiana

La primera constitución haitiana (Dessalines), establecía la libertad de cultos en el país. Los gobiernos militares sucesivos intentarán, en el plano religioso, jugar a dos puntas, con la finalidad de hacerse reconocer internacionalmente “como una nación libre y civilizada”. Esta estrategia

de “acercamiento a la iglesia colonial” tendrá consecuencias trágicas para el pueblo de Haití, a pesar de que, desde el primer viaje transatlántico, se habituó a todo tipo de cimarronaje cultural. Los sucesivos gobiernos estarán obsesionados por este reconocimiento, al punto que en 1860, se firma un Concordato entre el Estado y el Vaticano. Al mismo tiempo, el Código Penal prevé sanciones para aquellos que practiquen la “brujería”. A partir de entonces, la Iglesia podrá organizar libremente “campañas antisupersticiosas” (de 1896 a 1899) que implantarán una nueva Inquisición antivudú. A partir de 1941, Iglesia y Estado nuevamente solidarios en la misma causa. El vudú servirá entonces de pretexto:

“(…) más precisamente como encarnación de inmoralidad, de desorden, de primitivismo y como rótulo. Al fin de cuentas, cuanto más anatemas se pronuncien contra el vudú, el *voduisant* deberá encerrarse en su propio universo”. (...) El rechazo del vudú es un discurso dirigido en primer término “al extranjero”, al Occidental. (...) La mayoría de los líderes políticos estarán en contacto con las cofradías vudú, o con grupos de sacerdotes vudú encargados de reclutar o encuadrar en las campañas a las masas de adeptos” (Hurbon 1987: 148, la traducción es nuestra).

La Iglesia católica, como antaño, aparece como la fuerza de oposición por excelencia. Tuvo a su disposición una red de canales institucionales poderosos (escuelas, radios, asociaciones religiosas y laicas) y un rival activo: las sectas anglicanas y protestantes que desembarcaron al mismo tiempo que los *marines* norteamericanos.

Como el vudú es una religión descentralizada, cada templo (*oufò*) es autónomo. Esto posibilita el culto a nivel individual, familiar y colectivo. No vamos a reiterar el funcionamiento de la religión vudú en el seno de la familia en cuanto que cada miembro de la familia, a través del culto, participa de la familia extendida, venera a sus muertos y respeta a sus ancianos y establece lazos de solidaridad (*coumbite*²⁰) pues los mismos han sido exhaustivamente señalados por la especialista Claudine Michel (*opus cit.*).

A pesar de los frustrados intentos de los dictadores²¹ de turno para perseguir, penalizar y diabolizar al vudú, ese culto ancestral permanece incoercible ante cualquier intento de *apartheid* cultural.

¿No fue justamente, la noche del 14 de agosto de 1791, durante esa memorable ceremonia vudú del *Bois Caïman*, que los esclavos encontraron la fortaleza necesaria que los condujo a la Libertad? El 22 estalla la insurrección de los esclavos.

Durante la inolvidable ceremonia, Boukman, jefe de la rebelión pero también sacerdote vudú, incita a sus compañeros de infortunio y sella el pacto sagrado de morir antes que seguir viviendo bajo la dominación de sus amos blancos. La proclama de Boukman, obviamente en lengua *créole*, incita a la venganza en nombre de los dioses africanos, rechazando de cuajo al Dios de los blancos.

El vudú será por siempre el abono fértil del imaginario colectivo de todos los haitianos, enriqueciendo la literatura, dejando su impronta popular en el colorido muralismo, el vigor de la música, la lozanía de la pintura o sus prácticas solidarias.

Haití y su singularísima cultura sintetizan todas las tensiones y entorchos de fuerzas del Caribe, desde la conquista hasta las guerras anticolonialistas por la independencia. El levantamiento haitiano de comienzos del siglo XIX sólo tiene un parangón en la revolución cubana de mediados del siglo XX. Son éstos, sin lugar a dudas, a pesar de los 150 años que los separan, los dos únicos acontecimientos de la región que marcan un hito en la historia del Caribe. Mientras tanto, otros países de la región esperan su turno.

Bibliografía

- Allsopp, Richard (1996, 1977) "La influencia africana sobre el idioma del Caribe" pp.129-151, in Moreno Fragnals (1996, 1977, relator) *Africa en América Latina*. México/España: Siglo Veintiuno Editores.
- Arciniegas, Germán (1993) [1944] *Biografía del Caribe*. México : Ed. Porrúa.
- Bastide, Roger (1996) *Les Amériques noires*. France / Canada : L'Harmattan.
- Benítez Rojo, Antonio (1989) *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Bernabé, J.; Chamoiseau, P. et Confiant, R. (1993) [1989] *Eloge de la créolité. In Praise of Creoleness*. Ed. bilingüe, trad. inglesa de M.B. Taleb-Khyar. France: Gallimard.
- Condé, Maryse (1978) *La civilisation du bossale. La littérature orale de la Guadeloupe et de la Martinique*. Paris: L'Harmattan.
- Condé, Maryse y Cottenet-Hage, Madeleine (comp. 1995) *Penser la créolité*. Paris: Karthala. Jasor.
- Coulthard, G. R. (1958) *Raza y color en la literatura antillana*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Cristopher, Henning et Oberländer, Hans (1996) *Vaudou. Les forces secrètes de l'Afrique*. Trad. Française Michèle Schreyer. Allemagne: Taschen.
- Danticat, Edwidge (1996, 1995) *Krik? Krak!* Traducción del inglés por Nicole Tisserand, Paris: Pygmalion/ Gérard Watelet.
- Danticat, Edwidge (1995, 1994) *Le cri de l'oiseau rouge*. Título original *Breath, Eyes, Memory*, Trad. Nicole Tisserand, Paris: Pygmalion/ Gérard Watelet.
- Danticat, Edwidge (1999, 1998) *Cosecha de huesos*. Título original *The farming of bones*. Trad. Por Marcelo Cohen. Bogotá: Editorial Norma.
- Dusseck, Micheline (1996) *Ecos del Caribe*. Barcelona: Lumen.
- Fanon, Frantz (1952) *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- García Márquez, Gabriel (1982) *El olor de la guayaba*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Glissant, Edouard (1981) *Le discours antillais*. Paris : Seuil.
- Henríquez Grateaux, Federico (1996) *Un ciclón en una botella. Notas para una teoría de la sociedad dominicana*. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega.
- Hoffmann, Léon François (1992) *Haïti : lettres et l'être*. Toronto: Editions du GREF.
- Hurbon, Laënnec (1987) *Comprendre Haïti. Essai sur l'Etat, la nation, la culture*. Paris: Karthala.
- Hurbon, Laënnec (1993) *Les mystères du vaudou*. Evreux: Gallimard.

- James Figarola, Joel (1995) "De la sentina al crisol" in *Presencia africana en el Caribe* (Martínez Montiel), México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Nuestra Tercera Raíz, pp.53-87.
- James Figarola, Joel (1995) "Cuba y Haití en la historia y la cultura. Acercamiento a los mecanismos de intercambio cultural entre cubanos y haitianos" *ibid.* pp. 427-479.
- La créolité, la guyanité* (1989) Conferencia-debate organizada por el Municipio de Cayena. CRESTIG.
- Latino de Genoud, Rosa (1996) « Le vaudou haïtien, patrimoine culturel d'un peuple » in *Revue de la SAPFESU (Sociedad Argentina de Profesores de Francés de la Enseñanza Superior y Universitaria)*, Buenos Aires, Año XIV, Junio-Noviembre, pp.32-37.
- Latino de Genoud, Rosa y Arancibia, Blanca (1998) *Identidad, historia y ficciones. La cuestión del Otro en América francesa*. Mendoza: EDIUNC.
- Martínez Montiel, Luz María, (1995, coord.) *Presencia africana en el Caribe*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Nuestra Tercera Raíz.
- Métraux, Alfred (1963) *Vodú*. Buenos Aires: Sur.
- Mintz, Sidney W. (1996, 1985), trad. del inglés de Laura Moles Fanjul. *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. México/España: Siglo Veintiuno Editores.
- Moreno Fraguinals, Manuel (1996, 1977, relator) *Africa en América Latina*. México/España: Siglo Veintiuno Editores.
- Muñoz, Willy O. (1999) *Polifonía de la marginalidad. La narrativa de escritoras latinoamericanas*. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Ortiz, Fernando (1991) *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Pensamiento Cubano. Editorial de Ciencias Sociales. 1ra ed. 1941.
- Parépou, Alfred (1885, 1980) *Atipa*. Paris: Auguste Ghio. Reedición bilingüe y estudio preliminar de F.-L. Prudent. Colección UNESCO Obras Representativas, Serie Créole. Paris: Editions Caribéennes.
- Price-Mars, Jean (1973) [1928] *Ainsi parla l'oncle. Essais d'ethnographie*. Présentation de Robert Cornevin. Montréal : Léméac.
- Said, Edward W. (1989) "Representing the Colonized: Anthropologist's Interlocutors". *Critical Inquiry* 15, pp. 205-25.
- Sartre, Jean-Paul (1956) *El negro y su arte*. Trad. del francés por Bernardo Guillén. Bs. As: Deucalion.
- Sartre, Jean-Paul (1948) "Orphée noir", préface in Senghor, Léopold Sédar, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Paris: Quadridrige/PUF.
- Vargas Llosa, Mario (2000) *La Fiesta del Chivo*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Wijmands, Paul (1993) *Dictionnaire des identités culturelles de la Francophonie*. Paris: Conseil International de la langue française.

Notas:

- 1 Valga como ejemplo, la escalada de agresiones estadounidenses perpetradas en el Caribe, las diecisiete intervenciones de los *marines* ocurridas durante el siglo veinte en la región: Panamá, Honduras, Cuba, Guatemala, Haití, República Dominicana, México y la pequeña isla de Granada. Por otra parte, en el tradicional Mediterráneo, en julio del 2002, la toma de posesión por marroquíes del islote Perejil, el cual a pesar de su dimensión liliputiense, pero por su estratégico enclave y viejas cuentas por saldar, movilizó los intereses de los países involucrados, ocupando el acontecimiento, los titulares de todos los medios de comunicación del viejo continente.
- 2 Es bien conocida la impronta que dejaron en la región otras potencias coloniales europeas como Francia, Inglaterra, Holanda y Portugal.
- 3 Los mismos se encuentran principalmente en la toponimia, en términos referidos a la flora y fauna, a la comida (cazabe, maíz) , a utensilios, a costumbres (tabaco, hamaca, canoa) y que descubrimos también en la música o la petrografía. Al respecto, a pesar de la existencia de diccionarios regionales, queda por realizar un interesante trabajo de rastreo y recopilación lexicográficos.
- 4 Su original ensayo, de amplísimo registro intelectual, lleva como lo señalamos antes, el acertado título *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Cf. referencias.
- 5 Cita del volumen I de J.-H. Bernardin de Saint-Pierre *Viaje a la Isla de Francia, la isla de Bourbon, el Cabo Buena Esperanza... con nuestras observaciones sobre la naturaleza y los hombres, escrito por un oficial del rey (1773)* extraída del ensayo *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna* de Sidney W. Mintz, interesante análisis de lo que se ha llamado "economía del postre": chocolate, tabaco, café y por supuesto, ron y azúcar. Cf. Referencias.
- 6 Esta expresión es una apropiación del título *Cuyano alborotador*, de la obra de José Ignacio García Hamilton, referida a nuestro temperamental pero eminente escritor y prohombre argentino Domingo Faustino Sarmiento. (Ed. Sudamericana, Bs.As., 1997). Cabe el paralelo, ya que con igual apasionamiento y pluma sagaz, Benítez Rojo y Sarmiento analizan la dicotomía "Civilización y Barbarie".
- 7 Forma en que se designa a los asiáticos traídos de la India después de la abolición de la esclavitud, en 1848, para reemplazar la mano de obra esclava en las colonias francesas. En la isla de Guadalupe se los denomina con el nombre de *Malabars*.
- 8 Para el lector interesado en la ilustración de estos conceptos lo remito al minucioso trabajo de Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940), en donde se definen estos conceptos al igual que se analizan estas dos economías regionales y sus repercusiones históricas, sociales, culturales. Cf. referencias.
- 9 « Ce coeur obsédant qui ne correspond / Pas à mon langage, ou à mes coutumes, / Et sur lequel mordent, comme un crampon, / Des sentiments d'emprunt et des coutumes / D'Europe, sentez-vous cette souffrance / Et ce désespoir à nul autre égal / D'appriivoiser avec des mots de France / Ce coeur qui m'est venu du Sénégal ? » *Trahison in El negro y su arte* , Jean-Paul Sartre (1956 : 56).
- 10 El término fue concebido originariamente por el lingüista Ferguson (1959) para describir la situación de bilingüismo entre una lengua "acrolectal" (con escritura, prestigiosa, de la administración) y la otra "basilectal" (sin escritura, desvalorizada, pero reservada al mundo de los

afectos). que se encuentran con frecuencia en países recientemente descolonizados. En el caso haitiano, como en casi todos los pueblos colonizados, se necesitará un tiempo, para que la lengua heredada del colonialismo (el francés) y la lengua nacional (el *créole*) que es también lengua materna, hagan las paces. El término *disglosia* se refiere igualmente al estado de un grupo humano o de una persona que practica dos lenguas de niveles socioculturales diferentes. Fuente: *Dictionnaire des identités culturelles*. (1993: 133-34), cf. referencias.

11 El drama de Emma Bovary, la protagonista de la célebre novela de Gustave Flaubert, *Madame Bovary* (1857, dio origen a dicha neurosis. El personaje cervantino Don Quijote es otro cabal ejemplo de la misma patología psicológica.

12 Nos referimos particularmente al ensayo *Ainsi parla l'oncle. Essais d'ethnographie*. (1928, Así habló el tío. Ensayos etnológicos), obra capital en la toma de conciencia nacional de los propios haitianos y de la revalorización de su cultura popular. No es casual tampoco que este clásico apareciera justamente durante la larga ocupación americana. Cf. Referencias.

13 Mencionaremos a René Depestre, Gérard Etienne, Edwidge Danticat, Jacques Roumain, entre otros.

14 La expresión fue tomada del poeta René Depestre, más precisamente de una recopilación de poesías titulada justamente *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien. Poème-mystère vaudou* (1967), en donde el haitiano arremete contra Alabama y Johannesburgo –emplazamientos de la barbarie occidental– lanzando un grito que trasunta la transplantación de los hombres y los dioses de África al universo americano.

15 Dícese del esclavo recién llegado de África a diferencia del nacido en América al que se denomina negro *créole*. En las Antillas de habla francesa, se lo designa vulgarmente *nègre Congo*. El estudio de la escritora antillana Maryse Condé *La civilisation du bossale* (1978) aunque referido a las plantaciones de Martinica y Guadalupe, permite recrear las luchas y sufrimientos de los esclavos, comprender el imaginario colectivo del esclavo, su cultura de la oralidad, en síntesis, el escaso bagaje cultural que pudo salvaguardar del África.

16 En 1801, Toussaint invade por primera vez la parte española de Santo Domingo. En 1805, es el turno de Dessalines y en 1822, Boyer, el unificador de Haití, se convirtió en el unificador de toda la isla. La dominación haitiana se prolongó hasta 1844.

17 La lectura de diarios locales de República Dominicana, nos ha permitido verificar que el odio racial, las prácticas discriminatorias contra la República vecina y el pesimismo histórico en ambos países siguen vigentes. Valgan como ejemplos estos títulos o encabezamientos del Suplemento cultural del diario *La Nación*; Año 1; N° 47 y 48, del 20 y 27 de agosto del 2000, Editor Luis Beiro: “Se pretende que RD y Haití borren su historia”; “La novela se inscribe en los agravios contra la dominicanidad”; “Se quiere aplicar la experiencia europea a las relaciones RD-Haití”; “Las minorías han adquirido un enorme poder en Estados Unidos”; “Los resortes mercadológicos se encuentran detrás de esta [Danticat] figura literaria”; “La RD está siendo conquistada sin balas por Haití”; “Se debe prohibir al menos por 20 años, el ingreso de haitianos a RD”. Estos títulos fueron extraídos de distintos artículos que comentan tres ponencias presentadas en el Foro del Instituto Duartiano de Venezuela, de una lectura interpretativa de la controversial novela de Danticat *The farming of bones* y del discurso del Embajador plenipotenciario de la Unión Europea Guy Petitpierre, leído en la república de Haití.

18 Batey es el lugar ocupado por los edificios, viviendas, almacenes, fábricas, etc., en los ingenios de azúcar y grandes fincas de las Antillas.

19 *Baron Samdi* viste generalmente vestimentas negras y una enorme galera al tono. El pintor haitiano Duval Carrié, en 1991, representa su rostro calavérico con un parecido indiscutible al dictador Papa Doc. A su vez, *Baron Samdi* está orinando sangre. La simbología es explícita. Se evocan las fuerzas maléficas que dominan la vida política haitiana. Una magnífica reproducción del cuadro puede apreciarse en *Les mystères du vaudou*, de Laënnec Hurbon, p. 74.

20 La *coumbite* no es más que la ayuda solidaria de todos los campesinos de la aldea, para realizar un trabajo en común: cosecha, construcción de una vivienda. Su peculiaridad reside en su clima festivo. Se come, se bebe, se baila y la música y el canto están siempre presentes. Es una costumbre habitual en todas las Antillas. En la Guayana francesa, esta forma de trabajo solidario se lo denomina *mayouri* y reviste las mismas características.

21 Duvalier a la cabeza disponía de su propia red de *ougan*, organizando sus propias ceremonias como un modo de manipulación popular.

