

¿VUDÚ DOMINICANO O
VUDÚ EN SANTO DOMINGO?

Luis Peguero*

RESUMEN

Es evidente, que las tendencias intelectuales encaminadas a satisfacer la necesidad de conocimiento sobre nuestro universo mágico - religioso se enfrentan a una tarea esencialmente compleja. El problema central parece consistir en una cierta ambigüedad para calificar a este universo privándole de una definición conceptual que facilite su manejo y posterior individualización.

Salvo honrosas excepciones (Espín, Orlando, Sj 1984), es muy poco el esfuerzo desplegado en ésta dirección, lo que promueve cierta inconsistencia al delimitar el carácter y naturaleza de nuestro universo mágico-religioso. En otras palabras, hay poco que caracterice y defina la religiosidad popular dominicana.

A partir de la década de los setenta¹ se advierte una proliferación de estudios especializados acerca del comportamiento religioso popular de nuestro pueblo (Patín, 1974; Rosemberg, 1973; Deive, 1975; Jiménez, 1981; Rodríguez, 1982, Davis, 1987; entre otros) generando una importante tendencia que presenta al «Vudú dominicano» como la expresión más generalizada y representativa de nuestra mágico - religiosidad.

En las próximas páginas pretendemos puntualizar sobre algunos aspectos de la controversial apreciación y precisar las características específicas y la amplitud del comportamiento religioso popular dominicano, para concluir en

(*) **Ciencias Sociales - INTEC**

¹ Antes de este momento se habían producido diversas publicaciones que dedicaron sus análisis a tratar el fenómeno religioso voduista en nuestra cultura con una evidente inclinación hacia el prejuicio. De estos precedentes se pueden consultar: Rodríguez, Manuel Tomás. Papa Legba. Ciudad Trujillo. Editora Arte y Cine. 1995; entre otros autores.

una comparación con el universo mágico-religioso haitiano, el reconocido clásicamente como Vudú.

PALABRAS CLAVES: Vudú haitiano, vudú dominicano, religión popular

EL VUDÚ EN HAITÍ Y LA REPÚBLICA DOMINICANA

A fin de comprender las similitudes y diferencias entre lo que se conoce como «vudú dominicano» y el vudú haitiano, lo primero que debe entenderse es, que éste último parece formar el conjunto universal de la mágico - religiosidad profesada por el hermano pueblo de Haití, en tanto que, el reconocido como «vudú dominicano» o «vudú variante Oriental» (Jiménez 1981; Davis 1987) se presenta como un sub - conjunto o un elemento del conjunto universal de la mágico - religiosidad dominicana, la que paradójicamente parece no tener un nombre propio.

Salvo esta diferencia, en términos macro ambas formas del culto presentan asombrosas analogías que pueden tener su explicación en el permanente contacto histórico entre los dos pueblos. Sobre éste particular, algunos autores señalan que en principio pueden haberse formado ambas variantes durante el siglo XVIII como resultado de la consolidación de las identidades de estas dos naciones (Deive 1975). A pesar de que la colonia española había permanecido y consolidado su perfil cultural ya hacía más de tres siglos ². Junto a éstas similitudes coexisten además importantes e insoslayables diferencias que raras veces son ponderadas en la literatura especializada con igual fervor y profundidad de análisis que el otorgado a sus analogías. De todas formas, aún permanecen pendientes cuestiones tales como ¿Hasta qué

² Es necesario recordar que la colonia francesa de Saint - Domingue se comienza a gestar entrado ya el siglo XVII constituyéndose definitivamente durante el siglo XVIII a fines del cual se produce la revolución que dará nacimiento a la nación haitiana, antes de alcanzar el primer lustro del siglo XIX. Sobre la formación histórica de la identidad dominicana se puede consultar a Cassá, Roberto; Genaro Rodríguez. «Algunos Procesos Formativos de la Identidad Nacional Dominicana». Sto. Dgo., R. D. Estudios Sociales. Año XXV; No. 88. 1992. Entre otros.

punto son similares ambos cultos?. ¿Cuáles son sus analogías y diferencias?; con el propósito de dar respuesta a éstas interrogantes nos dirigimos a establecer y caracterizar las similitudes formales entre las expresiones del vudú haitiano y el dominicano.

En Haití, es una forma de religión sincrética que tiene por fin y principio practicar culto a las divinidades del panteón africano y a los antepasados que pueden adquirir el carácter de divinidades en tanto que entidades sobrenaturales que habitan en el mundo de los muertos.

Se caracteriza por sostener una forma de contacto con éstas divinidades o entidades sobrenaturales de forma física y directa a través de un fenómeno llamado «posesión». El vudú en Haití posee la connotación de religión semi oficial (el catolicismo es la religión oficial) y es profesada por la mayor parte de los haitianos sin importar su condición social ni su nivel académico. En cierta forma, el vudú, es practicado como un acceso más directo al poder sobrenatural de Dios a través de amigos y parientes fallecidos o las divinidades que tradicionalmente han custodiado la vida material y espiritual de una familia o de muchas³ en dicha nación.

En tal virtud se encuentra claramente establecida y diferenciada la adoración a los Radá, Guedé y Petró; ya sean cultos para los espíritus y divinidades bondadosas, los muertos y antepasados o los dominio propios de la hechicería y el inframundo de los muertos y sus demonios respectivamente.

En Haití, el vudú se ha definido como una religión propiamente dicha en tanto que todos comparten la creencia en entidades espirituales que entran en contacto con los hombres y controlan sus destinos. El vudú, en la vecina nación, posee un cuerpo

³ Sobre el Vodú en Haiti puede consultarse: Metraux, Alfred. Vodú; Daren Maya. Divine Horsmen; Rigaud, Milo. Voudu Hitien.; Simpson George Eaton. Black Religions in the New World y Religions Cults of the Caribbean; Trinidad, Jamaica and Haiti; Ferere, Gerald Alphonse. Le Voduisme Haitien.

sacerdotal de clara organización jerárquica que se encarga de atender las demandas espirituales de una feligresía que se congrega en templos para rendir culto a entidades simbolizadas en altares siguiendo ceremonias claramente prescritas y sustentadas por la tradición oral, junto a una teología propia que ayuda a dar una explicación del mundo sobrenatural.⁴

Como se puede observar, el vudú haitiano es una práctica religiosa formalmente organizada y comulgada por una heterogénea masa de prosélitos que hacen del culto y sus creencias una realidad cotidiana.

A todo esto debe agregarse un complejo ordenamiento iniciático estructurado por niveles de conocimiento que llevan a la estratificación de la iglesia voduista en Haití con un cuerpo sacerdotal claramente organizado de acuerdo a las funciones que corresponden a cada cual dentro del culto.

En la República Dominicana, en cambio, el vudú se presenta como una expresión inveterada. El cuerpo sacerdotal no existe, la iniciación apenas se esboza como un «Bautizo» que autoriza y legitima a los practicantes como «servidores de misterios» más o menos al mismo equivalente que una «Hunsi» del vudú en Haití, salvo que en esta parte de la isla, la servidora o el servidor de misterios lo es todo, él es el culto en sí mismo. De igual modo no se observa la interiorización ni práctica de una teología para explicar la naturaleza divina de las cosas más allá de los principios cristianos más ortodoxos.

Lo que se conoce como «vudú dominicano» parece expresarse como una práctica subcultural religiosa cuya naturaleza parece ser un resultado del contacto histórico entre ambas naciones y sus culturas, donde determinadas manifestaciones religiosas afrosincréticas parecen haberse resincretizado, a su vez, con las formas voduistas de la vecina nación, promoviendo un culto que

⁴ Ver Price - Mars, Jean. «Cutte des Marassas», además de «casi habló el Tío Jean».

incorpora incluso las formas del lenguaje ritual en los términos de la lengua creole hablada en Haití ⁵.

Sin embargo, cabe preguntarse ¿Cuáles son las reales analogías y las verdaderas diferencias entre el vudú de Haití y el de la República Dominicana? A fin de dar respuesta a ésta interrogante se procederá a efectuar un análisis comparativo sobre el perfil de las prácticas vudú en Haití y la República Dominicana.

EL ESPACIO RITUAL EN EL VUDÚ HAITIANO Y EL DOMINICANO

El hombre desde épocas muy remotas se ha hecho dueño de un espacio, y ha interactuado con él de tal manera que termina imprimiéndole caracteres que cambien de cultura a cultura. Es esa diversidad, intervenida por el hombre, lo que se ha llamado: «Paisaje Cultural».

Cada cultura impone una norma para satisfacer las necesidades de distribución del espacio para el ejercicio de las actividades que resultan de ésta. El ejercicio de diversos cultos religiosos implica —de por sí— una organización espacial íntimamente vinculada a una simbología teogónica y cosmogónica, que se hace evidente en su arquitectura y sus normas estéticas de embellecer el paisaje. El culto a los santos, seres o Loa en Haití y República Dominicana, no escapan a este comportamiento. Así, se tendrá que convenir en afirmar que la distribución de los espacios para las prácticas de los cultos religiosos populares en ambas naciones, ofrecen claras diferencias. De igual modo que la interpretación de su simbología estética.

Es Patín quien apunta hacia un hecho concluyente: «Los voduístas dominicanos, por lo regular, no tienen templos pro-

⁵ Las formas de comunicación lingüística usadas por los ejecutantes del culto se reconocen el creole hablado en Haití y que en el caso dominicano se convierte en el lenguaje ritual de las divinidades dando indicio del carácter foráneo de su origen. El uso de la lengua creole es reconocido entre los dominicanos como signo de sabiduría y verdadero poder del ejecutante puesto que «viene de allá, de donde los que saben» refiriéndose a la vecina República de Haití.

pios, no practican el ritual vodúista, apenas si hacen sacrificios animales, no tiene un sacerdocio organizado, no poseen sociedades secretas...»⁶.

La baja proliferación de éstos «templos» en República Dominicana puede encontrar una explicación en el hecho de que ésta práctica se reduce a un elemento dentro del universo mágico religioso de la cultura dominicana, en oposición al vudú de Haití, que definitivamente es la mágico-religiosidad en la cultura haitiana. Es una reelaboración sincrética de naturaleza religiosa que ha recibido mucha atención por parte del pensamiento científico convirtiéndola probablemente en la forma de expresión mágico-religiosa más documentada⁷, del caribe afro-contemporáneo.

Esto proporciona una avalancha de información y descripciones que hacen palidecer el equilibrio entre la presencia de templos en ambas naciones y la cultura Dominicana queda rezagada, sofocada por la enorme difusión de templos en Haití. Templos que, a su vez, responden a una demanda de espacio, que en la cultura dominicana parece no existir, a pesar de que se pretenda sobrevalorar el número de practicantes y creyentes. En la cultura dominicana, los individuos reparten sus apetencias metafísicas en el ejercicio desordenado y coyuntural (enfermedad, amor, fortuna, etc.) de quienes aparentan poseer capacidades sobrenaturales sin discriminar: no interesan los medios, los resultados en definitiva son los que importan.

Se intenta llamar la atención sobre un hecho particular a éstas religiones: el cuerpo sacerdotal, también ausente en la cultura dominicana, congrega a su alrededor una «familia» ritual que se

⁶ Patin Veloz, Enrique. «El Vudú y sus Misterios» (referencias y definiciones). Sto. Dgo., Rep. Dom. Revista de Folklore. No. 2 agosto, 1975, p. 142.

⁷ Simpson, George Eaton. Religious Cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti. (3era. ed.) Río Piedras, P.R. Institute of Caribbean Studies/ UPI. 1980. P. 231.

constituye en una especie de «familia extensa», que en el caso haitiano puede congregar hasta cincuenta Humsi⁸. Como es obvio, una presión demográfica semejante, que a su vez se convierte en prestigio obliga a ofrecer soluciones de espacio, que en una sociedad netamente campesina contribuye a un modelo de organización espacial de ese grupo cultural. En definitiva, los templos vudús en Haití forman un conjunto de edificaciones que sirven para la habitación de los seguidores del culto, cuyos espacios se encuentran distribuidos ritualmente sirviendo de marco a éste último. Semejante distribución del espacio no es más que una normativa de la cultura y un rasgo significativo de su identidad.

En el caso dominicano, esta organización espacial es diferente, la normativa cultural no obliga a la mayor parte de la población a congregarse socialmente alrededor de un templo —sin discutir las congregaciones cristianas oficiales que de todas maneras se comportan de forma muy diferente inclusive en el propio Haití— los cultos de naturaleza vudú en República Dominicana, no se organizan sobre espacios diseñados por la naturaleza ritual de la normativa cultural. El dominicano, con una cultura diferente, se comporta hacia el fenómeno sobrenatural de forma distinta y esto termina reflejándose en la organización espacial de los cultos practicados en la República Dominicana, donde el brujo o chamán protagoniza la actividad, y generalmente, no demanda más espacio que una habitación (su propio dormitorio) adornada por un altar.

La mágico-religiosidad de este pueblo se caracteriza por su diversidad de matices. El correspondiente a un perfil asemejable al culto que se practica en Haití, raras veces dedica aquí edificaciones con la complejidad del Humfó haitiano, o a lo sumo, una construcción modesta, que en algunas regiones se les llama igle-

* Vocablo fon que parece significar «Esposa de la Divinidad». La Humsi sirve al Hungan (sacerdote del Vodú en Haití) en todo los quehaceres domésticos del Humfó y sus rituales, en calidad de iniciada que ocasionalmente juega el rol de esposa del Hungan y así de la divinidad a través de este.

sia (Nigua) y que sin estar consagrada oficialmente, se disponen ocasionalmente de forma muy parecida a éstas dentro de la fe cristiana. Se les llama también «centros». Las diferencias en la organización espacial de estos «centros» dominicanos con el Humfó haitiano refleja diferencias en la organización del culto y sus prácticas en la República Dominicana.

La poca proliferación de centros de cierta envergadura y complejidad, no debe encontrar explicación en razones de orden legal, como pretenden atribuirle algunos tratadistas al referirse a estos santuarios:

«Los templos o santuarios voduístas —escribe Deive— escasean en Santo Domingo debido al carácter ilegal del luisismos y a su condición de culto eminentemente mágico»⁹.

Por el contrario, debe buscarse en la materialización de imperativos socio culturales de organización espacial que no se encuentran presentes en la cultura Dominicana y sí en la haitiana promoviendo comportamientos sociales y religiosos completamente diferentes a los de la primera. No es porque resulta penado por la ley por lo que el espacio se hace menos complejo. Es porque la organización socio-religiosa propia de un humfó haitiano, se encuentra ausente en la cultura Dominicana. El mismo autor admite más adelante que en la práctica, el templo dominicano se reduce a la residencia del «servidor de misterios». Más aún, a la habitación de éste¹⁰.

Parece estar claro que las diferencias en el uso del espacio disponible es una resultante de los imperativos de la cultura que norman el comportamiento social en sentido amplio y socio religioso en términos específicos. Esto conduce a admitir que deben existir distinciones de suficiente peso en este comportamiento

⁹ Deive. Op. Cit. 1978. P. 207. El autor indudablemente sigue a Patin en este juicio de ausencia por ilegalidad. Ver: Patin. Op. Cit. 1975. P. p. 150 - 51.

¹⁰ Idem.

para reflejarse en las actividades de esta naturaleza en ambas culturas y en aquellos lugares donde la práctica también influencia los elementos de la composición de sus propias mágico religiosas, como en el caso del Oriente de Cuba, New Orleans en Estados Unidos entre otros. Cómo se distribuyen éstos espacios y cómo se organizan en ambos sistemas es parte de la interpretación de sus similitudes y diferencias. En Haití la represión legal y policial no evita la proliferación de los Humfó puesto que esto parece estar dominado por la tolerancia de uno que otro jefe policial. (Deren. Maya. 1953. P. 179 y siguientes.).

EL HUMFÓ EN LA CULTURA MÁGICO-RELIGIOSA DEL PUEBLO HAITIANO

En Haití, el mundo sobrenatural cobra vida en los rituales que se escenifican en el conjunto de edificaciones que se conoce con el nombre de hunfó o Humfórt¹¹. Estas construcciones por muy modestas que fueren contienen la organización socio-religiosa que da razón de ser al Humfó: «La Sociedad Humfó»¹² que trasciende los límites de la familia y organiza una especie de familia conjunta, congregada alrededor de un sacerdote o Hungan, al que sirven como iniciados. Este sacerdote, ocasionalmente y cuando es mujer se llama: Mambó.

Todo grupo social en Haití tiene su Humfó y Sociedad Humfó, como servidores del santuario y las divinidades de la comunidad: El Humfó es el receptáculo del cuerpo sacerdotal y de los iniciados de cada comunidad. Metreaux señala que esta organización se conforma en cofradías afiliadas al Humfó¹³. Semejante comportamiento lo atribuye el mismo autor a las influencias cul-

¹¹ Sobre las diversas modalidades de su grafía se pueden ver los ejemplos en: Metreaux. Op. Cit. P. 48, 49 y 63; Agosto. Op. Cit. P. 33, así como Alegria, Op. Cit. P.p. 28; 52.

¹² Metreaux reconoce la sociedad Humfó como una especie de Cofradía. Metreaux. Op. Cit. P. 49

¹³ Metreaux. Op. Cit. P. 48

turales más precisas en la herencia social del pueblo haitiano con relación al África¹⁴.

Sobre la disposición arquitectónica del Humfó, Metreaux apunta:

«Un Humfó no es un templo en el sentido común del vocablo, sino un centro religioso comparable, por su apariencia, al caserío que agrupaba en otros tiempos a los matrimonios y los hijos de la ‘gran familia’. La cantidad, la disposición y la ornamentación de los cuartos o chozas que constituyen el santuario vudú depende en primer lugar de los recursos del sacerdote o sacerdotisa y en menor proporción de su imaginación, de su gusto o del que atribuyen a los espíritus»¹⁵.

Como es posible observar, la distribución de las edificaciones de un Humfó presenta una disposición característica. No obstante, se advierte que es posible encontrar Humfós muy pobres que reducen su espacio a un sólo edificio u habitación que socorre a los Luá y a la familia del hungant¹⁶. Un elemento que parece no faltar en el Humfó y por el que tiende a reconocérsele es el «Perístilo», lo que con sus reservas puede homologarse a las enramadas dominicanas.

«La única construcción que permite reconocer un Humfó desde el exterior es el ‘Perístilo’, especie de cobertizo muy abierto donde se desarrollan las danzas y las ceremonias al abrigo de la intemperie. El techo, de paja o a menudo de chapa corrugada, está sostenido por medio de postes, pintarrajeados: El del centro, el ‘poste central’, es el eje de las danzas rituales y recibe durante las ceremonias diversos homenajes que atestiguan su carácter sagrado»¹⁷.

¹⁴ Ibid. p. 49

¹⁵ Ibid. p. 63

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem. P. 63

Este matiz de la «enramada» en la cultura Dominicana sólo es alcanzado en los espacios rituales dedicados al culto gagá en el batey dominicano, indudablemente por ser una recreación del espacio propio del vudú haitiano en los contextos de expresión de las subculturas del batey que responden a modelos sincréticos dominico-haitianos, donde esta última, parece ejercer algún predominio¹⁸.

Sobre el Humfó en el vudú haitiano, Agosto¹⁹ nos advierte acerca de su eclecticidad arquitectónica y estética, la cual parece diferir, como es natural con la mágico-religiosidad de cualquier pueblo, de un Humfó a otro. Estas semejanzas no deben confundirse al interpretar las analogías en el comportamiento que no se encuentra normado formalmente.

Acerca de las características de la edificación, ésta parece comportar algunas variantes, ya se encuentre construida en una zona rural o urbana.

«Algunos Humfó, escribe Agosto, especialmente aquellos ubicados en el campo, en donde hay más espacio disponible, están compuestos por un conjunto de estructuras que sirven varios propósitos, incluyendo la vivienda del Hungan y su familia»²⁰.

Este comportamiento no parece documentarse ni en las expresiones vuduístas dominicanas más sofisticadas a excepción – con reservas por supuesto– de la organización espacial de la familia conjunta de los morenos de Villa Mella y su santuario²¹. La organización del espacio del Humfó cumple las necesidades de una «Geografía Ritual».

¹⁸ Alegría - Pons. Op. Cit. P. 28. Califica al Humfó del batey como Casa Altar, lo que evidencia una diferencia inmediata a pesar de su directa filiación al Vodú en Haití.

¹⁹ Agosto. Op. Cit. P. 27

²⁰ Agosto. Idem

²¹ Sobre los morenos y su santuario, consultar. Rodríguez Velez, Wendalina. El Turbante Blanco... Op. Cit. 1982

Sobre el Humfó, Maya Deren comenta lo poco fortuito de su distribución sobre el terreno, disposición que responde a un principio de planificación que no admite ciertas improvisaciones y descuidos:

«The first impression of a hounfort is of grounds well planned and expertly maintained. It definitely conveys the sense of a formal architectural and landscape unit, and integrity brought into focus by a distinct entrance to the grounds»²².

Es evidente que la distribución del espacio no es un resultado fortuito. Se encuentra constituido sobre la base de principios que por su flexibilidad permiten manejar las diversas individualidades.

Como se ha visto, el Humfó es un término utilizado en Haití para designar el espacio donde cobran vida las actividades religiosas; éste comprende el «árbol sagrado» y otras tantas estructuras, que como el «Perístilo» y la habitación ocupada por el «Pé», que no es más que un altar dedicado a los Loa. Este altar o Pé, en algunas ocasiones también recibe el nombre de «sobaqui». Esta pequeña habitación que ocupa el Pé o altar es más bien privada, puesto que puede existir, —y de hecho existe—, un altar de uso más general. A esta habitación se le conoce bajo el nombre de «ghuevo»²³. En este lugar y en los demás recintos se guardan los objetos del culto.

El recinto donde se encuentra el Pé es probablemente, el área que más semejanzas guarda con los precintos religiosos en los «centros» de la República Dominicana. Es necesario resaltar que la presencia de ciertas analogías con los altares privados del vudú haitiano y la presencia generalizada de algunos homólogos en la cultura Dominicana no justifica una generalización de las prácti-

²² Deren Maya. *Divine Horsemen. The Living gods of Haiti*. New York, McPherson y compañía. Reimpresión original 1953. P. 181. «La primera impresión sobre el Humfó es la de encontrarnos frente a terreno bien planificado y mantenido. Da un sentido de unidad arquitectónica y ambiental y de integridad, con una entrada característica». (La cursiva es nuestra).

²³ Deren. Op. Cit. P. 178.

cas vodúistas formales o informales en la mágica religiosidad de nuestro pueblo. La mayor parte de éstos altares responden a creencias y principios operativo y rituales de una enorme divergencia con los del vudú. Algunos expresan verdaderas manifestaciones de beatitud y fervor religioso de claras influencias católicas populares europeas.

EL CENTRO O IGLESIA EN EL VODUÍSMO DOMINICANO

En la cultura dominicana, los imperativos socio-religiosos no obligan a los practicantes servidores a diseñar soluciones arquitectónicas equiparables a las presentes en el vudú haitiano. El espacio dedicado al culto, parece corresponder, generalmente, a la habitación del servidor. El templo cuando suele aparecer, se encuentra reducido a una construcción rectangular, donde no parece intervenir la orientación cardinal. Regularmente, igual que en los santuarios oficiales, el extremo del fondo se encuentra decorado por un altar, cuya disposición, organización y estética pueden diferir de acuerdo a los gustos y preferencias de cada oficiante.

En los centros dominicanos, como se les llama, no aparece la distribución del espacio que hemos visto para el Humfó. Los centros no poseen un «Arbol Sagrado» aunque pueden presentar una pileta para los «Petrós» y «Guedés». No presenta un «Poste Central» que como su nombre indica: es el centro del ritual, es la puerta de entrada al mundo sobrenatural, lugar por donde llegan las divinidades en el vudú haitiano. En las prácticas de posesión escenificadas en el «vudú Dominicano» no existe una localización precisa de la procedencia de los «seres», por lo menos no documentada.

El espacio dedicado al culto puede presentar decoración y estar amueblado como un templo ortodoxo. En el caso de presentarse una edificación de cierta envergadura, muy rara vez se presenta la enramada que aquí parece ser homólogo al «Perístilo»,

espacio obligado en el Humfó del vudú haitiano. La enramada no presenta el «Poste Central» característico a las ceremonias vudús en los Humfó de Haití y que en la República Dominicana aparece en las enramadas de las zonas de batey destinadas a la ritualización del culto «Petró» en el gagá haitiano-dominicano.

Los centros dominicanos no admiten en sus diseños arquitectónicos posibilidades de albergar los integrantes que pudiesen pertenecer a la sociedad Humfó como en Haití. El oficiante dominicano, necesita únicamente el espacio suficiente para practicar la posesión de los «espíritus materiales», sin satisfacer las normas de un ritual voduísta ortodoxo al estilo del vudú haitiano.

Como se ve, las necesidades de espacio y organización ritual del mismo, están ausentes en la práctica del culto vudú que se ejercita en la República Dominicana. Indudablemente esto se debe a que las necesidades socio religiosas de ambas naciones se satisfacen de forma diferente aunque se quiera reducir el impacto de semejante evidencia diferenciadora. Si el vudú en Haití respondiese al que aparece en la República Dominicana, los espacios correspondientes a su culto en ambas naciones, darían respuesta a los mismos principios, salvo las readaptaciones culturales imperativas en un nuevo medio. Las posibilidades de transformación y cambio a que se encuentra sujeto el culto encuentra su ejemplo en la organización del entorno en el gagá. El gagá y su organización resultan un ejemplo fiel de que el alcance del impacto de otra cultura es incapaz de alterar los elementos que dan la razón de ser al ejercicio ritual de un culto. Por más que se transforme, persistirán sus elementos esenciales. Si se acepta este principio, se convendrá en que definitivamente el comportamiento religioso que se asimila al vudú en la cultura Dominicana, genera necesidades que no se definen para el vudú en Haití.

Definitivamente, la ausencia de ciertos rasgos en los espacios físicos destinados a la ritualización en ambas naciones no cumple con las mismas prerrogativas lo que puede interpretarse

como una consecuencia de profundas diferencias entre ambas. En Haití responde a un culto generalizado con diversas variantes propias de un universo mágico-religioso. En la cultura Dominicana esta expresión queda reducida a un elemento del conjunto universal de su propia mágico-religiosidad.

SIMBOLOGÍA Y RITUAL EN EL VUDÚ HAITIANO Y DOMINICANO.
INTERPRETACIÓN DE ALGUNOS SÍMBOLOS EN EL VUDÚ HAITIANO Y
EL DOMINICANO.

El significado de los objetos que intervienen en los rituales del vudú y su interpretación simbólica, es probablemente, el más significativo de los indicadores que permiten establecer las diferencias formales entre el practicado en Haití y la variante que se presenta como parte de la religiosidad que practica el pueblo dominicano.

A pesar de su probada relevancia, las aproximaciones desde esta vertiente son escasas, para no decir nulas. Los aportes a la interpretación simbólica son recurrentes y dispersos en la bibliografía sobre el tema vudú. Es quizás, *La Tradición Voudou et le Voodoo Haitien*, de Milo Rigaud, la que hace un mayor número de interpretaciones esotéricas y cabalísticas²⁴. A pesar de la fuerte influencia interpretativa de la masonería esotérica, se hace posible reconocer un aporte significativo sobre algunas simbologías tanto para los objetos del culto como los propios Loases o los alimentos destinados a ellos.

Esta posibilidad interpretativa, que parece ostentar el vudú haitiano, se reduce a los detalles de interpretación que logran extraerse de la bibliografía nacional sobre el vudú que se practica en la República Dominicana, y en la mayoría de los casos, extrapolan conceptos e interpretaciones del vudú en Haití a la modalidad vudú que se practica en Santo Domingo. Es lamenta-

²⁴ Rigaud. Op. Cit. P. p. 132 y sgts.

ble que el trabajo de campo no haya dedicado una mayor atención a este marco de posibilidades²⁵.

A grandes rasgos, es necesario reconocer que algunos elementos de gran importancia simbólica casi ausentes en cualquier forma de expresión de carácter voduísta en la República Dominicana. El Vevé, símbolo ritual por excelencia del vudú haitiano está ausente en la mayor parte de las ceremonias dedicadas al culto de la «Variante Oriental» del vudú que se practica en Santo Domingo. Generalmente se piensa, que la decoración presente en las paredes de las viviendas vernáculas del suroeste de la nación dominicana responde a una variante arcaica de los vevés que simbolizan a las divinidades del vudú haitiano²⁶.

Es poco probable que eso sea así, puesto que las representaciones no cumplen con un patrón geométrico característico a la práctica estética en el vudú de Haití. Donde las representaciones son como el logo al cual se asocia una divinidad, a través del cual se le invoca y en extremo, se constituye en la divinidad misma. Sin el Vevé las ceremonias vudú, no pudieran escenificarse puesto que éste se constituye en llave de entrada al mundo sobrenatural (Vevé a Legbá) cuya puerta, el cordón umbilical entre lo sagrado y lo profano es el «Poste Central» que generalmente, también está ausente en las prácticas cotidianas del «vudú» que se practica en la República Dominicana.

Las representaciones estéticas en las paredes de la vivienda vernácula en la República Dominicana, hoy por hoy, se interpreta como símbolo de belleza, como adorno. Su interpretación má-

²⁵ Se lleva a cabo en este momento una investigación que pretende una aproximación sobre el significado de objetos rituales como litografías y otra simbología asociada con el elemento Vudú y otros aspectos de la mágico-religiosidad dominicana.

²⁶ Nosotros en principio caímos en este error, que fue propuesto como uno de los aspectos transmitidos por el cimarronaje a la cultura popular. Sin embargo, no se descarta la posibilidad de que esta simbología interpretada hoy como estética para las habitaciones, no pertenezca a un modelo verdaderamente antiguo de representación de divinidades agrícolas que también persisten en el Vudú en Haití y que han desaparecido de la memoria y los rituales populares de la religiosidad dominicana.

gica, que pudo estar presente desde muy antiguo, ha desaparecido. A pesar de las proximidades con la frontera y la influencia que el vudú haitiano ejerce en la región, no existe correlación morfológica ni interpretativa de los Vevés rituales de Haití y las pinturas en las paredes de las casas. A excepción, por supuesto, de las prácticas del culto gagá en los bateyes, que reconstruyen – dentro de sus posibilidades– la morfología y la interpretación de los rituales haitianos, a consecuencia claro está, de que el gagá haitiano-dominicano del batey es una reformulación bastante fiel de los rituales Petró de las sectas Ra-ra en Haití. Su recomposición más o menos fiel del vudú en Haití y su simbología e interpretación en el gagá puede ser producto de la composición étnico-cultural que se suscita en el batey, que a pesar de constituirse en territorio dominicano en su interpretación de las normas y la acción social, pertenecen a la cultura haitiana, la cual se constituye en una expresión sub-cultural de la propia cultura Dominicana.

Son innumerables las representaciones de Vevés en los rituales del vudú en Haití. A pesar de que por razones de orden litúrgico siempre se acusa al vudú de eclecticismo ritual, es necesario reconocer que existen principios generalizados, aún en la propia interpretación artística de un Vevé, que para ser efectivo, tiene que ser reconocido por el colectivo de los participantes. Esto demuestra la existencia de patrones simbólicos de ejecución e interpretación que no deben ser soslayados en el análisis por su importancia capital para el vudú en Haití. No es lo mismo para tal elemento vudú en la cultura Dominicana. Aquí, el Vevé no adquiere ningún significado y la entrada al mundo sobrenatural no se realiza con una “llave” a través de una puerta. Se logra la interpretación y el reconocimiento simbólico de acuerdo a una escala cromática que representa a las divinidades en Santo Domingo. En una interpretación sobre el fenómeno Deive admite su desconocimiento:

“Parece indudable que los colores contienen un simbolismo oculto, que por mi parte, no he podido esclarecer”²⁷.

La investigación de campo aporta un nuevo ingrediente a la interpretación de esta simbología. Todo parece indicar, según un estudio realizado recientemente ²⁸ que los colores simbolizan a las divinidades o seres en los cultos dominicanos. Responden a la cromática entre las tonalidades que presentan a éste con un vestuario y unos accesorios color rojo y verde (San Miguel-Belié Belcán). Los colores que le simbolizan serán éstos precisamente. El uso de estas tonalidades con la ayuda de una campana son los elementos simbólicos que permiten la invocación y pasaje de los seres, del mundo sobrenatural al de sus servidores. Como es obvio, aquí no intervienen, ni la simbología del Vevé ni el “Poste Central”, como argumento semiótico de la invocación.

Aquí la simbología descodificada por los servidores y sus creyentes no responde a los complejos trazos estéticos de un Vevé cuya interpretación todos comparten. Por el contrario, el reconocimiento simbólico se realiza descodificando la cromática implicada en la personificación del ser y su teatralización.

Es posible efectuar otras comparaciones de la interpretación simbólica tanto en la religiosidad haitiana, el vudú, y las prácticas con esta influencia dentro de la religiosidad dominicana.

En Haití, por ejemplo, la cruz parece simbolizar el “Barón del Cementerio” un *guedé* jefe de la región de ultratumba. Análogamente, aquí los servidores de este ser lo colocan como el jefe de su división ²⁹. Sobre el particular, Haití Metraux describe que alrededor del *Humfó* se disponen diversos elementos simbólicos entre los que se encuentra:

²⁷ Deive. Op. Cit. P. 201

²⁸ De acuerdo a un estudio realizado en zonas urbanas de la capital.

²⁹ Como se llama en la República Dominicana al agrupamiento de los seres de acuerdo a su naturaleza y poderes atribuidos. En Haití se llama a estas agrupaciones: naciones.

*“...Una cruz negra, a menudo cubierta con un sombrero hon-
go y vestida con una levita, que simboliza a Barón -Samedi o una
tumba falsa de cemento que recibe las ofrendas para los Guedé”³⁰.*

Deive, probablemente siguiendo a Metraux, hace la misma interpretación del símbolo de la cruz en la religiosidad dominicana.

“Los barones –refiriéndose a los guedés– tienen como símbolo común las tres cruces levantadas en los calvarios campesinos”³¹.

No se puede descartar completamente la analogía simbólica de la cruz y el “barón del cementerio” o de los guedeses. Sin embargo, la mayor parte de los informantes cuestionados sobre el particular han respondido que estas representan a la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, “Fe, Esperanza y Caridad”.

Todo parece señalar que una cruz roja simboliza al espíritu santo, que se utiliza como resguardo fuera de las casas en algunos campos.

Sobre este particular, la profesora Martha Davis en su libro “La otra ciencia” parece llegar a las mismas conclusiones:

“El calvario dominicano es un símbolo positivo porque representa el poder divino. Específicamente el calvario, con sus tres cruces, representa la Trinidad (padre, hijo y espíritu santo). Una cruz sola representa el espíritu santo”³².

Nuestras investigaciones parecen corroborar esta interpretación. Simbólicamente la religiosidad dominicana, a diferencia de la haitiana interpreta la presencia de cruces como la simbolización del espíritu santo y las tres divinas personas, aún

³⁰ Metraux. Op. Cit. P. 66

³¹ Deive. Op. Cit. 1978. P. 138.

³² Davis, Op. Cit. 1978. pp. 99 - 100

en zonas que tradicionalmente sirven a los asentamientos del batey azucarero dominicano. Es probable que esto se deba a una influencia de la religiosidad popular europea de origen cristiano. Contribuye a esta idea, la presencia de calvarios en las proximidades de la ciudad de Santo Domingo desde muy temprano en la época colonial., según parecen demostrar el plano de Boazio fechado en 1588 sobre los apuntes de la invasión a la ciudad por Drake (1586), entre otras tantas representaciones gráficas de Santo Domingo.³³

En conclusión, se puede deducir que entre los simbolismos en el vudú haitiano y los propios de la mágica religiosidad dominicana pueden establecerse diferencias que pueden esclarecer y contribuir con diversas líneas de investigación. Por el momento debemos conformarnos con los ejemplos pertinentes a este análisis, a fin de posibilitar una apertura hacia esta línea de investigación.

LA RITUALIZACIÓN EN EL VUDÚ: HAITÍ Y SANTO DOMINGO

La conducta seguida por los individuos al realizar diversas acciones rituales, organizar sus actividades, conducirse en ellas y los significados simbólicos que adquieren éstas acciones, probablemente permitan el acceso a conocimientos más específicos sobre la conducta en la cultura del rito.

Establecer el perfil del ritual y su lugar en la cultura haitiana, así como, dentro del elemento voduísta formal en la religiosidad dominicana, contribuye grandemente a edificar el discurso sobre sus analogías y diferencias.³⁴ De verdadera importancia resulta establecer las principales características de la acción ritual tanto

³³ Rodríguez Demorizi, Emilio. Mapas y planos de Santo Domingo. Santo Domingo; R. D.: Taller. 1979. p. 11(SIC). El mapa de Rugero 1679 (19). Antonelli 1592 (69); Hazard de un original de Vingboons, XVII. 359 (157).

³⁴ Sobre las diferencias en la ritualización ya sea en la propia geografía como en la organización ritual de uno a otro Humfó en Haití, se puede consultar los títulos manejados en este estudio, por autoría de: Milo Rigaud, Alfred Metraux; Alegría Pons; Martha Davis, entre otros.

en el vudú en Haití como en las variantes observables en la religiosidad dominicana.

El vudú parece fundarse en las necesidades que tienen los creyentes de aplacar y propiciar a sus divinidades tutelares. El ritual implica en Haití, la capacidad de “conocimiento” que tenga un iniciado para operar los poderes de los Loases sobre la naturaleza, la salud y la muerte. Esto lleva a los creyentes, en Haití, a celebrar innumerables ceremonias y rituales durante todo el año, en el apretado calendario ritual que es necesario cumplir. De lo contrario, se sufren consecuencias.

En una cultura donde el culto a los antepasados guarda una íntima relación con sus análogos en África, con profundas variaciones, consecuencia de las reinterpretaciones y donde, además, se rinde culto al mundo de las divinidades sobrenaturales, como rectoras de la vida de los individuos, es necesario comprender las obligaciones de los creyentes transitando entre los cultos a los muertos y el culto a estas divinidades.

“El vuduista tiene –en Haití– unas relaciones bien definidas con los Loa y los muertos. Cada devoto tiene unas obligaciones particulares con ciertos Loa porque las ha heredado de sus antepasados. Tiene que cumplir con estas obligaciones mediante sacrificios y ceremonias periódicas en las cuales los Loa son festejados, reiterando así su alianza y lealtad hacia ellos”³⁵.

En cierta forma sucede lo mismo en la cultura mágico-religiosa dominicana, salvo la calendarización y los procedimientos que escenifica el ritual que parecen diferenciarse en Santo Domingo, en principio, porque el ritual aquí puede bien reducirse a la celebración de una sesión privada donde intervenga la posesión sin mayores consecuencias que el asumir una vestimenta acorde y una escenificación que caracteriza a la divinidad invo-

³⁵ Agosto. Op. Cit. P. 39

cada (se hace referencia a las prácticas dentro del marco del elemento vodúista formado en la religiosidad dominicana). Los actos públicos citados por algunos autores,³⁶ se reducen a las celebraciones a los días del Santo representado en el calendario católico y los pagos de promesas y favores especiales que suelen coincidir con las mismas fechas.

En Haití, esto es muy diferente: los rituales responden a un calendario de servicio que prevé la celebración de diversas ceremonias colectivas durante todo el año. Asimismo puede advertirse, que –curiosamente– los días de la semana propicios para “trabajar”³⁷ parecen diferenciarse un poco de los elegidos para ciertas divinidades en Santo Domingo.

En la República Dominicana, los días para rendir culto a las divinidades “Guedés” o “Petrós” íntimamente vinculadas al inframundo de los muertos se producen los lunes de cada semana, como día más propicio para “trabajar”; incluso las ofrendas, servicios y rituales dedicados al “Barón del Cementerio” regularmente se ejecutan los lunes.

En Haití esto parece variar considerablemente puesto que los seres o misterios Guedés y Petrós se veneran y propician preferentemente los días considerados masculinos como los viernes y sábados. Los lunes son considerados días femeninos y propicios para trabajar con dioses “radás”. Sobre el particular Nélide Agosto refiere:

“La distribución de los días de la semana –en Haití– se hace de acuerdo al carácter de los dioses. Algunos días son ‘femeninos’; otros, ‘masculinos’; algunos, propicios; otros, peligrosos. Lunes, martes y jueves son días ‘femeninos’; miércoles, viernes y sábados son ‘masculinos’. Aquellos dioses que son femeninos, como Ezili, o tienen un carácter apacible como Damballah, es-

³⁶ Deive. Op. Cit. P. 978. p. 200 y sgtes.

³⁷ De esta forma se denomina en Santo Domingo a las invocaciones para la posesión de seres a fin de ser consultados sobre diversos tópicos.

tán identificados con los días femeninos; los días masculinos están dedicados a aquellos dioses fuertes y masculinos como ogún, los guedés y los loás petrós. Los viernes y sábados, dedicados a los guedés y a los petrós, se asocian particularmente con magia y hechicería”³⁸.

Como se habrá hecho evidente, en los rituales vuduístas formales en Santo Domingo, es bastante diferente la distribución de los días de la semana en la ejecución de sus invocaciones para la posesión donde los lunes se dedican a las divinidades guedés y petrós a diferencia de Haití.

Entre los rituales practicados a discreción por la religiosidad haitiana está, la “ceremonia del lavador de cabeza”. Parece ser uno de los rituales más generalizados para el vudú en Haití. En la República Dominicana es equiparable al refresco o al bautizo. En Haití, se da inicio con ella a la relación entre el devoto y la divinidad que está controlada por el oficiante. En la cultura dominicana parece cumplirse con el mismo propósito, a pesar de que una gran parte de los servidores realmente nunca han sido “bautizados” formalmente en el “vuduísmo” que se practica en Santo Domingo. Se revisará este aspecto al tratar sobre la iniciación en Santo Domingo y en Haití.

Entre los rituales más comunes en el vudú haitiano se encuentran dos categorías: los que se dedican a las divinidades vudús y los que se dedican a los antepasados, a los muertos. Si se sigue a Rigaud, se puede convenir que el vudú haitiano guarda rituales distribuidos durante todo el año. De igual modo, estos rituales son clasificados regionalmente, puesto que el propio Rigaud advierte sobre las modalidades que se encuentran dispersas en la geografía de Haití³⁹, describe tres categorías de rituales vudú:

a) Las ceremonias clásicas del vudú (de la región Oeste por lo

³⁸ Agosto. Op. Cit. P. 45.

menos), b) Las ceremonias de orden general, c) Las ceremonias de estabilidad para el Hunfó.

Entre las primeras –de acuerdo al inventario de Rigaud– se encuentra el “Levé Nom” una ceremonia análoga a las reportadas por Parrinder para las culturas africanas al sur del Sahara. “Levé Nom” en Haití consiste en poner al recién nacido el mismo nombre de un ancestro para cumplir un doble cometido: dotar al niño de una protección mágica y perpetuar la tradición. El niño quedará al cuidado del espíritu de este ancestro. A esta ceremonia le corresponden otras como la confirmación o “Garde” del “Levé Nom”. En ésta, el compromiso consiste en brindar recompensa a los “misterios” con sacrificios rituales, es una especie de “servidor” de estos “misterios”. En Santo Domingo no se conoce noticia alguna sobre semejante práctica demostrando una diferencia precisa en torno al fenómeno ritual en la mágica religiosidad de ambas culturas, y muy especialmente las diferencias entre los rituales del vudú en Haití y el denominado “vudú dominicano”.

En las ceremonias clásicas del vudú en Haití, no podían faltar las de naturaleza iniciática. Hacer el “Can-Zoou (Boulezzain)” es el ritual ejecutado sobre la “hunsi bosal” como segundo paso en su carrera de iniciación, pasa a ser hunsi kanzo, adquiriendo con este grado mayores compromisos con su hungan y su “societé”⁴⁰.

Como se puede apreciar, la ausencia de una jerarquía establecida dentro de un período físicamente constituido como el Humfó,

³⁹ Rigaud presenta el vudú haitiano en términos rituales como una diversidad que a pesar de mantener una constante, esta misma adquiriría el matiz de la etnia africana que se concentre en un territorio en la geografía de Haití, nosotros agregamos que ese comportamiento es posible luego de abolida la esclavitud puesto que la sociedad esclavista usó la mezcla y reagrupamiento que da origen al propio vudú. Rigaud. Op. Cit. Pp. 32: 353 y sgtes.

⁴⁰ Es la forma de llamar a la “sociedad Humfó”; es el conjunto de individuos que sirven a las divinidades vudú en Haití, de acuerdo a una jerarquía claramente establecida. En Santo Domingo, la ausencia de esta jerarquización lleva a la igual ausencia de la “societé”, presentándose esta palabra como un saludo ritual entre servidores y no como un grupo físicamente constituido, a la vez que parece demostrar la influencia del vudú haitiano en el reconocido como “vudú dominicano”.

que tampoco se presenta como tal, lleva a reconocer diferencias de gran importancia en la calificación del vudú en Santo Domingo. A estos rituales y sus consecuencias formales en el comportamiento social, se suman otros rituales que ofrecen el perfil de las iniciaciones en Haití, donde, a diferencia de Santo Domingo –a excepción del batey– existe una compleja jerarquía que implica roles, deberes y recompensas, dentro de la red social de apoyo para el grupo. El “Prise d’asson”, como una ceremonia de pase para el hungan, se coloca entre los rituales clásicos de vudú en Haití.

Los rituales o ceremonias de “orden general” son los que se encuentran en todo el vudú haitiano sin importar la región o el lugar. Entre estos se encuentran las consagraciones de los objetos rituales como el “assons”⁴¹ o los tambores, a estos rituales se les llama “Baptemes” (Bautismos). Estos bautizos guardan diferencias sustanciales con los que se conocen en Santo Domingo como el “bautizo de los pañuelos”, aunque cumplen la misma función, la operación ritual es diferente en Santo Domingo y en Haití. Otras ceremonias generalizadas en Haití es el “Manger – Yam” o comer el ñame. Sobre este ritual, Agosto señala lo siguiente:

*“Una de las ceremonias periódicas, en las cuales se expresa esta relación de parentesco entre la familia y los dioses, es la ceremonia anual de manger-yam (comer ñames). El manger-yam es un rito de la cosecha traído de Africa, el cual mantiene un lugar de gran importancia en la vida del campesino haitiano”*⁴².

Más adelante Courlander, referido por la misma Agosto, escribe sobre la ceremonia de “Comer el Ñame”:

⁴¹ El “Assons” es una especie de Sonajero que simboliza el poder del hungan, el Assons es símbolo de la jerarquía del Sacerdote vudú.

⁴² Agosto, Op. Cit., pp. 42 - 43

“En Haití el ñame es un vínculo con el pasado y un símbolo de fertilidad. Cuando hay ñames en abundancia, hay alimentos para los meses de invierno, así como un sentido de bienestar. Cuando la cosecha es pobre, hay inseguridad y aún hambre. Suceda una cosa o la otra, acechando en la oscuridad están las sombras de los antepasados, puesto que son ellos quienes tienen poder para acrecentar la cosecha o para destruirla. Este es el concepto alrededor del cual construye el manger – yam”⁴³.

Evidentemente esta no es una ceremonia que se pueda documentar entre los rituales vudú del “vudú dominicano” ni su sistema de creencias. Finalmente se encuentran las ceremonias dedicadas particularmente al Humfó del vudú en Haití. Todas realizadas de acuerdo a un complejo plan operativo organizado en torno a planos esotéricos y cabalísticos que se describen profusamente ⁴⁴.

La diferencia de éstas prácticas entre Haití y Santo Domingo no se reduce a simples convenciones de alguna variante, responde si se quiere a profundas diferencias entre la normativa socio – cultural del pueblo haitiano y el dominicano, donde este último no se encuentra organizado en estructuras articuladas a un hungan específico de un Humfó en particular. Y en Haití esto es un hecho. No se enumerarán las diferencias calendarias entre las celebraciones en Santo Domingo y Haití: estas son enormes. Cabe concluir el espacio que hemos dedicado a los rituales en Haití y Santo Domingo significando la necesidad de poner mayor atención a los modelos de operación en los rituales del culto, a propósito de incorporar información más precisa que permita establecer más confiables analogías y diferenciaciones.

⁴³ Courlander, Harold . The Drum and the Hoe. En Agosto. Op. Cit. P. 43.

⁴⁴ Rigaud. Op. Cit. Pp. 359 – 64

Es probable que una de las mayores y definitivas diferencias entre los rituales iniciáticos practicados dentro de la religiosidad dominicana y aquellos propios del vudú responden a una jerarquía iniciática cuyos niveles marcan el grado de conocimiento sobre los “secretos” del culto y el rol del individuo frente a su grupo, que en Haití suele llamarse “Sociedad Humfó”⁴⁵. En la República Dominicana, los rituales iniciáticos, en cambio, responden a necesidades más elementales en términos de su respuesta a una organización jerárquica menos compleja para el fenómeno en esta cultura.

Aquí los rituales se asimilan a una alternativa, las de ser bautizado como forma de consagración y confirmación de un talento heredado o viajar a Haití para hacerse iniciar probablemente como hunsí (esto se confirma en el hecho de que la mayor parte de los oficiantes del culto de naturaleza vuduista en la cultura dominicana son mujeres). Esto se constituye en el elemento de juicio que acredita el pensar que los rasgos vuduístas formales en el universo mágico-religioso dominicano responden a influencias de la religiosidad haitiana. Esto parece ser un hecho incontrovertible. Esta influencia sufre –por supuesto– sus modificaciones en este nuevo contexto cultural.

En Santo Domingo las formas de bautismos en las modalidades referidas por Patín como: “Bautismos” “Refrescos” y “Lavado de Cabeza” no implican intrincadas ceremonias de pase de gran complejidad como ha sido el caso de la simpleza en la ceremonia de bautismo de “mary” en Vallejuelo de San Juan en donde sólo fue ungida en agua bendita y hecha la señal de la cruz con una rama de Ruda.

⁴⁵ Como se ha visto, la sociedad Humfó en Haití se comporta como una familia extensa cuyos lazos se establecen ritualmente, sus analogías en la cultura dominicana pueden encontrarse entre la “Famí” del culto Petro del batey dominicano o en las relaciones sociales de parentesco entre los integrantes de “Los Morcnos” de Villa Mella entre otros posibles ejemplos.

A pesar de ello, es evidente la inclinación en resaltar las analogías entre las prácticas rituales de esta naturaleza en ambos cultos a pesar de que ni siquiera existen monografías que permitan obtener informaciones precisas sobre el Bautizo, el lavado de cabeza o el refresco.

De todas formas, parece cierto que en los cultos vuduístas dominicanos no es imprescindible un bautismo o una “iniciación” para ser un practicante, servidor o caballo de misterio, como se llama a los oficiantes vuduístas dominicanos. Este parece un indicador de enorme peso al momento de establecer las diferencias que existen entre las prácticas del culto vudú en Haití y los rituales o “trabajos” que ejecutan los oficiantes dominicanos, cuya actividad se verifica más por transe de posesión que por algún otro indicador que permita reconocer un ritual voduista en términos de organización jerárquica.

Que el “Bautizo” no es imprescindible entre los oficiantes dominicanos puede implicar la posibilidad hipotética de afirmar que: en la mágico-religiosidad Dominicana no existen formas de iniciación propiamente dichas, y que en su defecto, se presentan ciertas ceremonias rituales, que de acuerdo a principios mágicos, ayuda a los individuos en su proceso de vinculación a las divinidades que pretenden servir. Esto hace, generalmente, al individuo capaz de officiar a múltiples divinidades a pesar de no haber agotado un proceso de aprendizaje que debe continuar en su “carrera” para tratar de convertirse en Hungan, de ser vudú haitiano. En el vuduísmo dominicano no existen rituales de pase que demuestren conocimiento y jerarquía a la cual es necesario rendir cierta reverenciación.⁴⁶

⁴⁶ Es necesario entender, que tanto en el vudú como en otras formas de culto, la iniciación implica un aprendizaje que junto a ciertas formas de tabú hacen necesaria la separación del individuo del grupo para adquirir la experiencia y la sabiduría sobre el culto. Su retorno a través de el ritual iniciático se considera en diversos cultos como un renacimiento.

Quizás el caso de iniciación más ilustrado responda a los rituales practicados por el culto petró de gagá “haitiano dominicano” en el batey de la industria azucarera Dominicana.

El Batey Azucarero, se constituye en espacio de acción para múltiples prácticas sociales cuyos orígenes formales se encuentran en el vudú de Haití. Su recomposición en el nuevo contexto agroindustrial ha propiciado readaptaciones sincréticas del culto que incluyen las manifestaciones rituales del Rará, expresión socio-religiosa tradicional en la región central de Haití (Departamento de L'Artibonite) durante la Semana Santa. En el Batey dominicano a la misma tradición se le llama Gagá (por corrupción de la voz haitiana Rará) que como el Rará, tiene por contexto natural de expresión la Semana Santa.

En definitiva, el batey azucarero es un producto de nuestra cultura económica tradicional de mono-cultivo y utilización de mano de obra extranjera lo que ha permitido una reelaboración cultural dominico-haitiana: la cultura del batey. De todas maneras la influencia étnica predominante en el batey dominicano responde a rasgos culturales del pueblo haitiano. Esto parece ser definitivo, homologando a los rituales iniciáticos documentados para la cultura socioreligiosa del vecino país.

Es necesario continuar con investigaciones más profundas y comparativas, entre los fenómenos religiosos populares de las vecinas naciones haitiana y dominicana. Según lo tratado aquí parece demostrable que el vudú, o las formas de expresión vudú en la cultura religiosa popular dominicana, responden a la influencia cultural de la vecina nación en términos religiosos. Lo inveterado de la manifestación con la ausencia de una teogonía, una cosmogonía, un sacerdocio claramente estructurado y una jerarquía normada por las restricciones iniciáticas, parecen conducirnos a concluir que lo denominado como “*vudú dominicano*” o “*vudú variante oriental*”, no es más que la expresión de un

sincretismo afroreligioso entre el vudú haitiano y algunas creencias de igual naturaleza en la cultura religiosa popular dominicana. La desarticulación y poca organización interna del culto en Santo Domingo parecen reflejar esa realidad.

De todas maneras, es necesario admitir la influencia del vudú haitiano en las prácticas afroreligiosas dominicanas como resultado de un proceso histórico sincrético que ha generado una expresión atenuada y desarticulada en relación a las jerarquías sacerdotales y funciones de sus integrantes con su original haitiano.

Lo necesario parece ser, ahora, responder hasta qué punto estas analogías pueden permitir calificar ese aspecto de la religiosidad dominicana como “vudú dominicano” y hasta donde sus diferencias pueden negar ese hecho, en otras palabras, hasta donde se trata de un ¿vudú dominicano o vudú en Santo Domingo?

BIBLIOGRAFÍA.

- Asdown, Peter. *Caribbe and History in Maps. Jamaica*. Ed. Longman Caribbean L. T. D. 1979.
- Agosto De Muñoz, Nélica. *El Fenómeno de la Posesión En la Religión Vudú*. Río Piedras, P. R.: Instituto de Estudios del Caribe/UPR. 1975.
- Alarcon, Alexis. “¿Vudú en Cuba o vudú Cubano?”. Santiago de Cuba. *Revista del Caribe*. Año V; N.º 12.1988.
- Alegría-Pons, José Francisco. *Gagá y vudú en la República Dominicana*. Ciudad Trujillo, R. D.
- Andrade, Manuel José. *Folklore de la República Dominicana*. Ciudad Trujillo, R. D. universidad de Santo Domingo, 1948.
- Bello Peguero, Rafael. *Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y Jesús Nazareno*. Santo Domingo, 1974.
- Bastide, Roger. *Las Américas Negras. Las Civilizaciones Africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid. Alianza Editorial, 1969.

- Cipriano de Utrera, Fray. *Nuestra Señora de la Altagracia: Historia Documentada de un Culto y su Santuario de Higüey*. Santo Domingo, R. D. p. Franciscanos – Capuchinos, 1933.
- Culander, Harold. *The Drum and the Hoe*. Berkley and Los Angeles. Universidad de California. 1960.
- Cazaneuve, Jean. *Sociología del Rito*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 1971.
- Davis, Martha E. *La Otra Ciencia. El Vudú Dominicano como Religión y Medicinas Populares*. Santo Domingo, R. D. UASD, 1987.
- “Aspectos de la Influencia Africana en la Música Tradicional Dominicana” Santo Domingo, R. D. *Boletín MHD*; Año IX, No. 13, (255-292) 1980.
- “La Cultura Musical Religiosa de los Americanos” de Samaná: Contextos y Estilos”. Santo Domingo, R. D. *Boletín MHD*, No. 15, 1981.
- Voces del Purgatorio: Estudio de la “Salve” Dominicana*. Santo Domingo, R. D. MHD, 1981.
- Deren, Maya. *Divine Horsemen, the Living gods of Haiti*. New York Mac. Phersona and Company. 1983.
- Domínguez, Ivan. (Et. Al.) *Almanaque Folklórico Dominicano*. Santo Domingo, R. D. ed. MHD, 1978.
- Deive, Carlos E. *Vudú y Magia en Santo Domingo*. Santo Domingo, R. D. MHD. 1975.
- “El Olivorismo: Estudio de un Movimiento Mesiático”. Santo Domingo, R. D. *Boletín MHD*. No. 3. 1973.
- Espín, Orlando (S. J.). “Religiosidad Popular: Un aporte para su Definición y Heemenéutica”. Santo Domingo, R. D.: *Revista Estudios Sociales*; Año XVIII, No. 58. (41-56) 1984.
- Elbein Dos Santos, Juana. “Culto y Estética”. Santiago de Cuba. *Revista del Caribe*. Año V; No. 12. 1988.
- Estrada Torres, Angel A. “Las Ciguapas”. Santo Domingo, R. D. *Boletín de Folklore Dominicano*; No. 1. 1946.
- Eliade, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. (6ta. Ed. En Español) México. Era. 1986.
- Gallegos, Gerardo. *Los Ritos Mágicos: El Vudú*. Madrid. Fomento Editorial, 1973.

- Hartley Burr, Alexander. "Some Elements of Arawakan, Cariband oder Indiana Cultures in Haitian Voudou. Boston. 1920.
- Herkovits, Melville J. *Life in Hiatian Valler*. New York: Octagon. 1964.
- Jiménez Lambertus, Abelardo. "Aspectos Históricos y Psicológicos del Culto a los Luases en República Dominicana". Santo Domingo. *Boletín MHD*. Año IX. No. 15. 1980.
- Krokm, Kaarle. "Metodología Folklórica". Santo Domingo, R. D. *Revista Dominicana de Folklore*. Año I; No. 1. 1975.
- Lemus, Francisco Javier Rolando Marty. "La Religiosidad Popular en la República Dominicana". Santo Domingo, R: D: *Revista de Estudios Sociales*. No. 30-31 (83-188) 1975.
- Levi-Strauss, Claude. *La Pensée Sauvage*. París. 1962.
- Larrabazal Blanco, Carlos. *Los Negros y la Esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo, R. D. Julio Postigo, 1967.
- Labour, José. *Sana, Sana. Culito de Rana...*: Santo Domingo, R. D. Ed. Taller, 1978.
- Luciano Franco, José. *La Diáspora Africana en el Nuevo Mundo*. La Habana: Ciencias Sociales, 1975.
- Leyburn, James G. *El pueblo Haitiano*. Santo Domingo, R. D. Bibliófilos 1986.
- Lizardo, Fradique. Apuntes. Investigación de campo para el Montaje del Espectáculo. Religiosidad Popular Dominicana". Santo Domingo, R. D., B. A. y MHD, 1982.
- Mints, Sidney W. "La Sociedad en el Caribe Madrid". *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. (Tomo 2). Aguilar 1974.
- Martínez, Lucitania. "Palma Sola un Caso de Movimiento Social Campesino con características mesiánicas". Santo Domingo, R. D. *Revista Estudios Dominicanos*. Año 2, No. 4. 1985.
- Un estudio Preliminar acerca del movimiento en Palma Sola, como movimiento mesiánico y social campesino. Santo Domingo, R., D. *Revista Dominicana de Antropología e Historia*. Año X, 19-20. 1980.
- Mota, Maritza de la "Palma Sola, 1962. Caso de Religión Popular en la Región Suroeste de la República Dominicana. Santo Domingo, R. D. Anexo en Lucitania Martínez, 1980.

- Metraux, Alfred. *Vudú Santo Domingo*, R. D. Alfa y Omega. 1979.
- Moreau de Saint.Mery, M. L. *Descripción de la parte española de Santo Domingo* (Original: Filadelfia 1796) Santo Domingo. 1976.
- Moreno Franginals, Manuel. *Africa en América Latina*. México: Siglo XXI/UNESCO. 1977.
- Mauss, Marcel. *Lo sagrado y lo Profano*. Obras I. Barcelona: Barral Editores. 1970.
- Mandianes Castro, Manuel. "La Medicina Popular Gallega". España. *Revista Antropológica. Revista Etnopsicología y Etnopsiquiatría*. (Segunda Epoca) No. 2. 1987.
- Mora Serrano, Manuel. "Indias Vivientes y Ciguapas": Noticias sobre tradiciones Dominicanas". Santiago. *Revista Eme Eme*. Año IV. No. 1975.
- Megenney, William W. *Africa en Santo Domingo. Su Herencia Lingüística Santo Domingo*. MHD/Academia de Ciencias. 1990.
- Miller, José. "Los Sistemas Religiosos Cubanos: Diez años antes, Diez años después ". Santo Domingo, R. D: *Revista Cepae*; Año IX, No. 52. 1989.
- Malagón Barceló, Javier. *Código Negro Carolino*. Santo Domingo, R. D. Ed. Joé Ant. Caro Alvarez. 1974.
- Mañón Rossi, Wilfredo. *La Medicina Folklorica en República Dominicana*. Santo Domingo. Universidad CETEC. 1983.
- Moya, Casimiro. No. De Episodios Nacionales (inédito). *Revista Eme Eme*. Vol. III. No. 17. 1975.
- Nodal, Roberto. El Sincretismo Afro-Católico en Cuba y Brasil. SPM, R. D. *Anuario Científico*. UCE. Vol. 3 No. 1978.
- Nest. Arnaldo. "La Questiones Della Religione Popolare". Bologna. *Cinque Secoli Di Evangelizzazione in America Latina. Serione Asal*. No. 23. 1989.
- Patín Veloz, Enrique. "El Vudú y sus Misterios (referencias y definiciones)". Santo Domingo. *Revista Dominicana de Folklore*. No. 2. 1975.
- Penolquín, Santiago. *Vudú*. La Vega, R. D. 1940.

- Pérez Memén, Fernando. *La Iglesia y el Estado en Santo Domingo (1700 – 1853)*. Santo Domingo, R. D. UASD – CERESA. 1984.
- Pereira de Queiroz, María Isaura. *Historia y Etnología de los movimientos Mesianicos*. México. Siglo XXI. 1969.
- Pérez Castro, Ana Bella. “Mitos y Creencias en los Movimientos Mesianicos y luchas campesinas en Chiapas”. México, *Anuales de Antropología (UNAM)*. Vol. XVII. 1980.
- Parrinder, Geofrey. *La Religión Africana Tradicional*. Buenos Aires. Lidium. 1980.
- Pollak-Eltz, Angelina. “El Culto de los Gemelos en Africa Occidental y en las Américas”. Santiago de Cuba. *Revista del Caribe*. Año V; No. 12. 1988.
- Cultos Afroamericanos. *Vudú y Hechicería en las Américas*. Caracas. UCAB. 1977.
- Pérez, Rafael Leonidas (hijo). *Algunas de las Creencias y Supersticiones de un Pueblo Religioso*. Duvergé (contribución a su estudio. Santo Domingo, R. D. B. N. 1980.
- Resemberg, J. *El Gagá Religión y Sociedad del un Culto Dominicano*. Santo Domingo. UASD. 1979.
- Rigaud, Milo. *La Tradition Voudou et le Voudou Haitien*. (Son Temple. Ses Mysteres, sa Magie). París Miclaus. 1953.
- Rodríguez Velez, Wendalina. *El Turbante Blanco. Muertos, Santos y vivos en lucha Política*. Santo Domingo, R. D. MHD. 1982.
- Ramírez Calzadilla, Jorge. “Análisis de las Fuentes Acerca de la llamada Religiosidad Popular y sus Posibles Vínculos con la Teología de la Liberación”. La Habana. *Ciencias Sociales*. No. 16. (143-159). 1988.
- Rodríguez Demorizi, Emilio. *Mapas y Planos de Santo Domingo*. Santo Domingo, R. D. : Fundación Rodríguez Demorizi. (Vol. XIII). Con estudio preliminar de Pedro Justo Santiago. 1979.
- Sociedades, Cofradías, Escuelas, Gremios y otras corporaciones dominicanas*. Santo Domingo, R. D. 1975.
- Rodríguez, Manuel. *Papa Legba. La Crónica de vudú o Pacto con el Diablo*. Rep. Dom. 1961.

- Russel-Wood, A. J. R. "Black and Mulato Brotherhoods in Colonial Brasil: a Study in Collective Behavior". *EE.UU. Hispanic American Historical Review*. Vol. 54. No. 4. 1974.
- Shereus Kaya, BI. "Las Religiones de Africa Tropical. Contribución a la Crítica de las Concepciones Fideístas Occidentales de los Cultos Africanos Autóctonos. La Habana. Africa Religión. (Com. De Armado Entralgo) *Ciencias Sociales*. 1979.
- Simpson, George Eaton. *Religious Cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haití*" (3ra. Ed.) Río Piedras, P. R. *Institute of Caribbean Studies/U.P.* 1980.
- Black Religions in the New World*. New York. Columbia University Press. 1978.
- Tejeda, Dagoberto. *Mana. Monografía de un Movimiento Mesianico Abortado*. Santo Domingo, R. D. Ed. Alfa y Omega. 1978.
- (Et. Al.) *Religiosidad Popular Dominicana y Psiquiatría*. Santo Domingo. Corripio. 1993.
- Vásquez, R.E.7.M.F. Fermín. "Creencias y Prácticas Religiosas Populares Vigentes en el Granado, Provincia de Bahoruco". Santiago. *Revista Eme-Eme*. No. 46 (19-105) 1980.
- Valverde, Sebastián Emilio. "El Cuento Tradicional en la República Dominicana. Santo Domingo, R. D. *Investigación y Ciencia*. Año. I. No. 3. 1986.