

El vudú haitiano: una cuestión de Estado (1804-1987)

Joan Gimeno

Un poco de historia

La República de Haití ocupa el tercio occidental de la isla de La Española. Si bien todos los países poseen su historia peculiar, se podría decir que, en el conjunto de América Latina, la historia de Haití ha sido de las menos habituales. Posesión francesa desde 1697, tras la firma del Tratado de Ryswick con la monarquía española, el territorio de Saint-Domingue —así era conocido Haití durante el periodo de dominación francesa— se transformó en una colonia de plantación basada en el monocultivo azucarero. Hacia mediados del s. XVIII, Saint-Domingue se había convertido ya en la perla de las colonias francesas, pasando a ser el primer productor de azúcar a nivel mundial tras desbancar a Brasil. Desde el punto de vista del capital, este enorme éxito se basó en el trabajo de los esclavos. Tras más de ciento cincuenta años de intenso tráfico negrero, hacia finales del siglo XVIII la sociedad de Saint-Domingue estaba compuesta grosso modo por 28.000 colonos blancos, 30.000 mulatos y libres de color —todos ellos descendientes de antiguos esclavos manumitidos— y 500.000 esclavos negros. Este mapa económico-social cambió de manera radical en el verano de 1791, al producirse una insurrección generalizada de esclavos en la parte norte del territorio, en una zona de intensa actividad de plantación conocida como la Llanura del Norte. Según la tradición, durante la noche del 22 al 23 de agosto de 1791 —en un claro de la zona boscosa de la Llanura del Norte conocido como el Bois Caiman, próximo a la actual ciudad de Cap-Haïtien, en el norte de la isla—, tuvo lugar una reunión de esclavos y cimarrones comandada por un esclavo llamado Boukman y una sacerdotisa mulata. La conjura se realizó a través de un pacto de sangre de tipo dahomeyano¹ que pretendía asegurar la solidaridad de grupo. La ceremonia consistió en el sacrificio de un cerdo negro y la ingestión de la sangre del animal por parte de todos los presentes. El objetivo de esta práctica,

cuyo contenido se ha ido reproduciendo en la historia mítica de la isla, era acabar con todos los blancos de Saint-Domingue con la ayuda de los dioses del vudú.

Estos hechos dieron lugar a una gran insurrección de esclavos en la zona del norte, seguida de trece años de guerras civiles continuas. En esos trece años de guerra, además de los intereses propios de los esclavos, se unieron los intereses de potencias coloniales como Gran Bretaña, España y Francia, esta última inmersa en su propia crisis revolucionaria de finales del siglo XVIII. Las consecuencias más importantes de todo este proceso fueron la abolición de la esclavitud, el reconocimiento de la igualdad de derechos y deberes para todos los ciudadanos, la desaparición del grupo social de los blancos —bien por muerte o por emigración forzosa— y, por último, la proclamación de la Independencia el 1 de enero de 1804, tras lo cual el país tomó el nombre taíno de Haití y se convirtió en la primera república negra independiente del mundo. Nació así un nuevo Estado con una característica totalmente original en el contexto latinoamericano: la totalidad de su población descendía de esclavos negros provenientes del África subsahariana.

La sociedad que irá tomando forma en Haití a lo largo del siglo XIX será subsidiaria de un estigma infamante —ser descendiente de la esclavitud—, percibido tanto por los países occidentales que recelaban de esta «nación de negros esclavos» como por los propios dirigentes haitianos.

Durante esa época de convulsión fue creciendo en el interior del país una elite formada durante los trece años de guerras civiles. Esta elite estaba constituida por dos facciones principales: por un lado, los grados más altos del ejército independentista que había sido liderado por Boukman, Toussaint Louverture y Dessalines;² por el otro, los antiguos mulatos y negros libres — personas de estatus jurídico libre por haber conseguido, ellos o sus antepasados, la libertad, bien fuese comprándola o por haber sido manumitidos—, que durante la época colonial se habían constituido en propietarios de grandes haciendas dedicadas especialmente al cultivo del café, haciendo uso ellos también de mano de obra esclava. Frente a esta elite, y con la abolición de la esclavitud y el proceso independentista, los antiguos esclavos se transformaron en cultivadores

libres. El gran objetivo de las nuevas elites haitianas era el reconocimiento internacional del país en el concierto de la civilización occidental, y para lograrlo era necesario rechazar los orígenes africanos de la población local, olvidando la impronta indeleble de la esclavitud. En cambio, los nuevos cultivadores libres no tuvieron ningún problema en continuar con unas prácticas cotidianas que los vinculaban a África. Estas prácticas son las propias del universo del vudú, universo que no tenía —ni tiene aún hoy— una implantación unánime en la totalidad del país, pese a constituir el sistema de creencias, y por tanto la manera de ver el mundo, mayoritario en Haití.

Desde la época colonial, la sociedad haitiana se ha ido construyendo históricamente sobre una base de múltiples oposiciones. La primera, sobre la cual se desarrolló después el resto de la estructura social, fue la que desde el siglo XVIII separó a amos y a esclavos. De esta distinción primordial sobrevivieron, como consecuencia, la oposición entre negros y blancos, la de los mulatos frente a los negros y a su vez frente a los blancos, y la oposición entre los propios esclavos, los denominados *bozales* —esclavos nacidos en África—, frente a los *criollos*, esclavos nacidos en las plantaciones de la propia colonia. Tras la Independencia, y ya con el nombre de Haití, siguieron generándose nuevas oposiciones que se basaban en las antiguas.

La oposición más importante ha sido la que desde la Independencia y a lo largo de los siglos XIX y XX ha separado a los campesinos de los ciudadanos; es decir, a los *paysans*, descendientes de esclavos, de los habitantes de la llamada *République de Port-au-Prince*, vástagos de una esclavitud más lejana en el tiempo, la de los libres de color. Esta última distinción que acabamos de señalar no hace mención únicamente al origen urbano o rural de cada uno: en el imaginario haitiano, pero también en el occidental, el campesino de Haití ha sido asociado tradicionalmente con la práctica del vudú, lo cual incluiría la magia, la hechicería e incluso el canibalismo. Además, el campesino haitiano sólo ha hablado *créole*, y ha sido y es mayoritariamente analfabeto en términos de educación occidental. Frente a él, el ciudadano —francófono, cristiano y civilizado— ha dirigido el país a pesar del «lastre» que siempre ha parecido

suponerle el mundo rural. Nos encontramos, pues, en un pequeño territorio en el que han convivido, más mal que bien, dos grandes modelos de organización social, dos opciones políticas contrapuestas. En definitiva, dos maneras diferentes de concebir el mundo (*Weltanschauung*): una, minoritaria, urbanita e identificada con el aparato del Estado, con la nación y con la civilización occidental en general, donde el valor supremo era y sigue siendo el individuo; la otra, mayoritaria en número y representada por el Haití rural, donde nada de lo que acontece puede ser aislado del universo cultural del vudú que preside el conjunto de la sociedad rural. Ambos modelos han ido evolucionando y transformándose, con más contacto entre ambos de lo que a simple vista pudiera parecer.

La sociedad rural haitiana se formó lejos de la estructura del Estado, siendo heredera de las comunidades cimarronas. Si pensamos que dichas comunidades estaban formadas por esclavos huidos que solían establecerse en el interior de la isla, en lugares de difícil acceso, con una organización interna que se caracterizaba por su carácter militar y fuertemente jerárquico, no nos ha de extrañar su indiferencia cuando no beligerancia frente a todo cuanto suene a Estado.

Esta estructuración del interior haitiano, partiendo de agrupaciones de personas huidas del sistema social imperante, comenzó desde el momento en que llegaron los primeros esclavos a Saint-Domingue y se produjeron las primeras escapadas a los montes. Las guerras de independencia de 1791-1803 intensificaron el fenómeno. A partir de entonces, en el interior del país tuvo lugar un rápido proceso de estructuración de la sociedad rural, cimentado en la pequeña propiedad y en la familia patrilínea.

Salvajismo e idolatría

En 1860, y tras cincuenta y seis años de independencia, el Estado haitiano firmó un concordato con la Iglesia Católica. Hasta ese momento, el clero organizado había tenido una presencia prácticamente nula en Haití, tanto por la desaparición

física de la mayor parte de los sacerdotes blancos —asesinados u obligados a salir de la isla tras las guerras independentistas— como por la presencia en el país de personas —conocidas como *pè savan*, 'padre sabana'— que se decían curas sin serlo y administraban unos sacramentos más propios del ritual vudú que de la Santa Madre Iglesia. De acuerdo con Alfred Métraux:

Durante todo el período que va de la proclamación de la Independencia hasta el Concordato de 1860, Haití estuvo, de hecho, separado de Roma y fuera del marco de la Iglesia. Haití no era católico más que en las declaraciones solemnes de sus diversas constituciones. El culto católico no había sido suspendido, pero había caído en manos indignas.³

A partir de la firma del concordato, la Iglesia utilizó todos sus recursos disponibles para acabar con la «superstición» y el «paganismo» que azotaban la mayor parte del país. Durante el siglo XIX el Estado haitiano prácticamente no tuvo presencia efectiva fuera de las principales ciudades costeras del país, como Port-au-Prince, Cap-Haïtien, Gonaïves o Jacmel, y tampoco pudo imponerse en el resto del territorio nacional. Con la firma del concordato, el Estado se alió con la Iglesia católica para intentar controlar el interior del país.

El año 1934 significó el fin oficial de la presencia norteamericana en Haití, tras la invasión de los *marines* en 1915. Fue una etapa en la que el vudú y sus practicantes, los campesinos del interior, fueron sometidos a una estrecha vigilancia con dos propósitos claros: acabar con la manifestación de salvajismo que se veía en el vudú, y erradicar el «bandidismo» en el interior del país. El deseo de control vuelve a manifestarse en la alianza del Estado haitiano con los *marines* yanquis. Los diecinueve años que van de 1915 a 1934 fueron determinantes, y el país pareció salir de la ocupación norteamericana para entrar de lleno en la modernidad y el ideal de progreso. Los *marines*, sin embargo, se marcharon dejando las puertas abiertas a una miríada de iglesias reformadas —protestantes, evangelistas, baptistas— que tomarían el relevo a pesar de las protestas de la Iglesia católica, la cual desde el primer momento vio peligrar su dominio indiscutible sobre el territorio. Finalmente, el movimiento popular haitiano surgido en el seno de pequeñas agrupaciones rurales y en los suburbios de Port-

au-Prince hizo posible en 1986 la caída de Jean-Claude Duvalier, conocido como *Baby Doc*, poniendo fin a casi treinta años de dictadura de la familia Duvalier (padre e hijo). Para algunos historiadores, este movimiento contó con algunos rasgos «populares» similares a los de la revolución de 1791-1804, pero la evolución más reciente de Haití se ha encargado de demostrar que las relaciones de dominación-subordinación que señalábamos más arriba se resisten a ser transformadas.

El vudú en Haití: la herencia africana

Algunos aspectos de la realidad haitiana sólo pueden ser entendidos mediante su contraste y comparación con las sociedades negroafricanas. En este sentido, podemos decir que nos aproximamos a Haití desde el africanismo, convencidos de que este hecho está dejando de ser una novedad para generar un nuevo caudal explicativo sobre lo que históricamente fue la primera república negra independiente.⁴ El vudú es un sistema de pensamiento de origen africano que se fue estructurando en tierras haitianas como un resultado de la esclavitud y la sociedad de plantación. Las aportaciones de las antiguas naciones africanas fueron múltiples y variaron a lo largo de los dos siglos de historia de la Trata Atlántica en Haití; se sabe que durante ese tiempo los esclavos procedían de tres áreas culturales principales. En primer lugar, y sobre todo en los primeros tiempos de la Trata, encontramos el «área sudanesa», que comprendía desde la costa norte del actual Senegal hasta las costas de Liberia e incluía todo el hinterland correspondiente, destacando las zonas de población del conjunto mandinga — poblaciones maninka, bambara, etc.—, además de wolof y los fulas musulmanes. En segundo lugar, le siguió el «área guineana», correspondiente a las costas de los actuales Costa de Marfil, Ghana, Togo, Benín y Nigeria, que se dividía en dos subzonas, conocidas en la terminología de la época como la Costa del Oro —el espacio más occidental— y la Costa de los Esclavos —el área más oriental—; durante los dos primeros tercios del siglo XVIII, en sus puertos fueron embarcados

los esclavos obtenidos en las razias que los reyes de las potencias africanas del momento hacían entre sus vecinos, además de los provenientes del interior de la actual Nigeria (haussas y fulanis).⁵ En tercer y último lugar, tenemos el «área bantú», que en su parte norte comprendía la costa del actual Camerún y en el sur toda la costa de Angola y que incluía los esclavos procedentes del actual Mozambique; cabe agregar que en el último tercio del siglo XVIII, precisamente el que conoció las mayores cifras de africanos arribados a la colonia de Saint-Domingue, predominaron sobre todo los esclavos procedentes del área bantú, particularmente los de origen kongo y angola.

El vudú en Haití, pese a tomar su nombre de las divinidades intermediarias de los fon de Dahomey, se fue construyendo progresivamente con las aportaciones de africanos venidos de todas esas áreas. Pese a lo variado de sus orígenes, lo que tenían en común los cultos de origen africano era que todos ellos se dirigían básicamente a las fuerzas de la naturaleza y a los ancestros divinizados, formando vastos sistemas que unían a los muertos y a los vivos en un todo familiar, continuo y solidario.⁶ Como otros muchos sistemas de pensamiento de origen negroafricano, lo que caracteriza al vudú es su carácter integrador, de lo que se deduce que, para el vuduizante, fuera del vudú no hay nada, ya que éste comprende todos los aspectos de la vida, desde los más trascendentes hasta los más nimios. En palabras de Claudine Michel, «dans le Vaudou, comme dans d'autres traditions africaines et non-occidentales, il y a une complète unité de la religion et de la vie de tous les jours, chaque aspect de l'existence d'une personne étant sacré».⁷ En este sentido, más que hablar de religión, se podría decir que el vudú es una cosmovisión, una manera de ordenar y explicar el mundo desde sus inicios hasta su más rabiosa actualidad. En la concepción vudú la persona no se ve como una totalidad individual sólida, con un valor *per se*, sino más bien como una multiplicidad de fuerzas y formas convergentes dentro de un universo de fuerzas en constante relación. Este aspecto nos remite a lo dicho al inicio de este texto, cuando diferenciábamos este modo de entender a la persona del vigente en la moderna ideología individualista, para la cual los individuos son como átomos aislados. A una comprensión de lo

real como ésta le es completamente ajeno el enfoque basado en oposiciones de contrarios tan común en Occidente. En el pensamiento vudú no tiene sentido hablar, por ejemplo, de espíritu en contraposición a materia, o de lo sagrado en oposición a lo profano. Tampoco tiene sentido, para un vuduizante, la categorización de la realidad en compartimentos estancos. Así es como Laënnec Hurbon puede afirmar que:

Para Max Weber, en efecto, lo que hace del hombre un habitante (posible) del mundo es, en primer lugar, la retirada de los dioses (*Entgotterung*), y por tanto el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*). Se trata de un proceso que es seguido de manera desigual y a veces contradictoria en el curso de la historia de Occidente; ya en Atenas, en el siglo V a.C, la política era concebida fuera de la religión. El desencantamiento del mundo ha consistido, pues, en pensar y organizar el mundo y la sociedad sin recurrir a la potencia de los dioses o a la potencia de la tradiciones.⁸

Por supuesto, al considerar una cultura como la haitiana es difícil discernir claramente lo público de lo privado, lo real de lo imaginario. Otra de las características del vudú que posiblemente ayude a entender su íntima relación con la familia y la tierra es la importancia otorgada a los muertos. En tierras africanas, el culto a los muertos desempeñaba una función central en las mitologías y los ritos, en las representaciones y las prácticas de la vida cotidiana, tanto social como individual. Refiriéndose al área del Caribe, Laënnec Hurbon, sostiene que «si el vudú desapareciera, quedaría el culto a los muertos como núcleo esencial del vudú y de la cultura caribeña».⁹ Patrick Bellegarde-Smith, por su parte, nos ofrece una definición del vudú haitiano que quizá pueda sernos útil para entender la relación orgánica existente entre los diferentes elementos, vivos, muertos, animales o minerales, que conforman el mundo:

El vudú es un sistema comprensivo y coherente y una visión del mundo en la que cada persona y cada cosa es sagrada y debe ser tratada en consecuencia. Todo en el mundo vudú —una planta, un animal, o un mineral— comparte, básicamente, propiedades químicas, físicas y genéticas similares. Esta unidad de todas las cosas se traduce en una creencia global en la santidad de la vida, no solamente por la cosa en sí misma sino, sobre todo, por el espíritu de esa cosa. En el

vudú, la unidad cosmológica se traduce en un humanismo africano dominante en el que los vivos, los muertos y los que todavía no han nacido tienen un papel igualmente significativo en una cadena histórica ininterrumpida. Así, todas las acciones, todos los discursos y comportamientos revisten una importancia capital para el individuo y para la comunidad a la que pertenece.¹⁰

En Haití, además de la herencia africana hay que tener en cuenta el fenómeno de la esclavitud, de gran peso y ligado a aquella. En la sociedad colonial haitiana, ser esclavo significaba, para la persona que sufría tal condición, la muerte social, la supresión de la capacidad de actuar —de *agencia* en el sentido gramsciano del término—, y su conversión en pura fuerza deshumanizada. Siguiendo nuevamente a Hurbon, pensamos que, desde los mismos inicios de la esclavitud, el acto de la sepultura —las honras fúnebres— vino a ser, de una manera paradójica, la negación de la condición de esclavo y la proclamación de la trascendencia como ser humano.¹¹ Es decir, la muerte significaba para el esclavo la abolición definitiva de su condición servil y la reincorporación a la sociedad de origen —por supuesto, no a la sociedad colonial—, aunque fuera como ente trascendente. La muerte, pues, era un retorno a la vida. Si la muerte era entendida por los esclavos negros como recuperación de la personalidad, se entiende que, en el nuevo contexto esclavista y posesclavista haitiano, el culto a los muertos en particular, y el vudú en general, adquieran significaciones nuevas, que van más allá de la simple reproducción material de una herencia africana. De acuerdo con el pensamiento del vudú, la muerte es sobre todo un asunto que concierne al conjunto de la sociedad y no únicamente al individuo. Por eso la familia, el gran pilar de la sociedad haitiana, no sólo se encarga de gestionar los asuntos de la vida sino también, y especialmente, los de la muerte. A la muerte física de un individuo le habrá de seguir necesariamente la muerte ritual, sin la cual el muerto podría llegar a molestar y perjudicar a los vivos. De hecho, el respeto a los muertos, así como la observación escrupulosa de los ritos que la muerte conlleva, constituyen un modo de convertir la muerte en apoyo, sostén y celebración de la propia vida.¹²

Otra de las características de muchas sociedades en África —y de la diáspora africana en Haití, en este caso— es que sus sistemas de pensamiento

están íntimamente ligados a la vida cotidiana. En su monografía sobre el vudú haitiano, hoy convertida ya en un clásico, Alfred Métraux afirma que las religiones del África occidental se caracterizan por su naturaleza doméstica: «Cada linaje y sublinaje tiene sus dioses hereditarios, que son honrados para conseguir sus favores o para evitar su ira».¹³ No es de extrañar pues que, pese a haber seguido una evolución propia, el vudú en Haití continúe manteniendo estos dos rasgos básicos, es decir, su participación en todos los aspectos de la vida cotidiana y su carácter principalmente doméstico, o lo que es lo mismo, familiar. Desde esta perspectiva, el vudú familiar se definiría en contraposición a un vudú público. En el primero se honrarían las divinidades —*lwas* en *créole*— propias de cada linaje y, por tanto, transmitidas por herencia al igual que la tierra o, mejor dicho, junto a la tierra. Estos *lwas* suelen ser antepasados que, divinizados por el linaje, sirven de referencia identitaria a sus miembros, que aparecen así unidos entre ellos por el culto rendido a esta suerte de potencias tutelares, genios protectores de la familia, heredados por las mismas vías —casi siempre paternas—, que los otros bienes. Las divinidades llamadas *lwas herités* o *lwas racine* son inalienables como la tierra y, por tanto, acompañan a cada individuo en su itinerario vital; el jefe de la familia —el *chef-fanmi* o *mèt-kay* (dueño del hogar)— reserva a sus dioses, es decir, a los dioses de su linaje, un santuario o *hounfò* situado en medio del jardín familiar, donde oficia el culto en presencia del resto de la familia.¹⁴

El vudú doméstico es un fenómeno casi exclusivamente rural y va de la mano de la familia extensa y la posesión y transmisión de la tierra de generación en generación. Así pues, en su ámbito doméstico, el vudú está íntimamente relacionado con la familia rural y con la tierra, ámbitos con los que conforma una relación que podríamos denominar simbiótica. Frente a este vudú doméstico o familiar encontramos el vudú público. Este otro ámbito del vudú, mucho más rico desde una perspectiva ritual, se desarrolla principalmente en los santuarios o lugares destacados (*hauts lieux*) de Haití, situados tanto en el campo como en la ciudad. Estos santuarios acostumbran a estar presididos por sacerdotes (*hounganes*) y sacerdotisas (*manbòs*) que tienen bajo su cuidado el templo y los grupos de iniciados, normalmente mujeres (*houns*).

A partir de las guerras de independencia de 1791-1803, y con la propia Independencia de 1804 y hasta la firma del concordato con el Vaticano en 1860, se abrió un nuevo período para el vudú. El 13 de octubre de 1793, Polvérel, comisario francés de la colonia de Saint-Domingue durante esos años, proclamó la libertad general de todos los esclavos de la colonia y su acceso al estatus de ciudadanos. La Proclamación de Polvérel sostenía que:

Todos los africanos y africanas, los descendientes de africanos existentes actualmente en Saint-Domingue y en las islas francesas de Sotavento, los que nacerán en un futuro o los que llegarán a la isla, son declarados libres e iguales a los demás hombres y disfrutarán de todos los derechos de los ciudadanos franceses y de todos los derechos anunciados en la mencionada Declaración de los Derechos del Hombre.¹⁵

No obstante, la nueva ciudadanía de los antiguos esclavos quedaba supeditada al hecho de continuar trabajando en las plantaciones, condición que se mantendrá también, como veremos más adelante, con Toussaint-Louverture y con los gobiernos independientes durante todo el siglo XIX. La obligación práctica de mantener el trabajo en las plantaciones, junto con los desastres provocados por doce años continuados de guerra, llevaron a la mayor parte de los antiguos esclavos a iniciar un vasto movimiento de cimarronaje hacia el interior del país — un territorio montañoso, abrupto y por ello de difícil acceso—, donde se dedicaron a cultivar pequeños huertos sin las obligaciones de la servitud encubierta. Como afirma Jean Renol Elie, «los cultivadores dejaban las plantaciones establecidas en las llanuras para ir a colonizar las montañas. Generalmente no aceptaban las condiciones de trabajo en las plantaciones de las llanuras cercanas a las ciudades».¹⁶ La dispersión de los antiguos esclavos —y con ellos la de sus dioses, venidos de África a bordo de los mismos barcos negreros—, el hecho de haber cortado para siempre los lazos con África —particularmente desde el momento en que Haití dejó de recibir esclavos—, así como el aislamiento respecto de las autoridades civiles y religiosas, permitió que tanto el vudú doméstico como la familia rural haitiana se fueran estructurando durante prácticamente setenta años al margen de aportaciones católicas y de

constricciones estatales. En este período el vudú quedó fuertemente vinculado e identificado con el pueblo, hasta el punto de que Métraux ha afirmado que el vudú se convirtió esencialmente en una «religión popular».¹⁷

El Estado contra el vudú

Mientras se desarrollaba este proceso en el interior de Haití, en las ciudades principales, la elite, mayoritariamente mulata, reunía todas sus energías para la defensa y refuerzo de su recién adquirida independencia. Su modelo de país, de sociedad y de cultura eran los de la Francia republicana; su ansia, ser reconocida por un reticente Occidente. El mito de la existencia de dos naciones diferentes compartiendo el mismo suelo se fue forjando por aquellos años. La codificación del Estado haitiano en materia criminal demuestra el rechazo de todo lo que sonara a vudú, y posteriormente de todo lo que sonara a rural y viniera del interior. El derecho positivo haitiano castigó tanto las prácticas como a sus ejecutores y ejecutoras. En este sentido se puede entender el apartado sobre los sortilegios incluido en la sección sexta del Código Penal haitiano de 1835, donde, en el artículo 405, derogado por la Ley del 3 de julio de 1935, es posible encontrar esta criminalización, que no sólo se dirigía contra los resultados concretos de las prácticas de vudú, sino también contra la preparación de sortilegios y maleficios:

Todos los hacedores de *wangas*, *capreletas*, *vudúes*, *donpedros*, *macándales* y otros sortilegios serán castigados con prisión de tres a seis meses y con una sanción pecuniaria de 60 gourdes a 150 gourdes por el tribunal de faltas, y en caso de reincidencia, con prisión de seis meses a diez años y con una sanción pecuniaria de 300 gourdes a 1.000 gourdes por el tribunal de lo penal, sin perjuicio de que hayan cometido, preparado o cumplido sus maleficios. Todas las danzas y todas las prácticas, cualquiera que sea su naturaleza, que sirvan para mantener en la población el espíritu de fetichismo y superstición serán consideradas sortilegios y castigadas con las mismas penas.¹⁸

Por otro lado, el artículo 406 del mismo Código Penal establece que: «Las personas que tengan como oficio decir la buenaventura o adivinar, pronosticar,

explicar los sueños o echar las cartas serán castigadas con prisión de dos a seis meses y con una sanción pecuniaria de 100 a 500 gourdes». ¹⁹ En esta misma línea, el Decreto Ley del 5 de septiembre de 1935 que había reemplazado al artículo 405 establecía que a partir de entonces estas prácticas pasaban a ser consideradas «supersticiosas», y por tanto eran susceptibles de ser castigadas:

Son consideradas prácticas supersticiosas: 1.- las ceremonias, ritos, danzas y reuniones en el curso de los cuales se ofrenden sacrificios de ganado o de aves a supuestas divinidades; 2.- el hecho de explotar al público haciéndole creer que es posible cambiar por medios ocultos la situación de fortuna de un individuo o bien curarlo de un mal cualquiera con procedimientos ignorados por la ciencia médica; 3.- el hecho de estar en posesión de objetos cabalísticos que sirvan para explotar la credulidad o la ingenuidad del público. Art. 2.- Todo individuo convicto de dichas prácticas supersticiosas será castigado con una pena de prisión de seis meses y con una sanción pecuniaria de 400 gourdes impuesta por el tribunal de faltas. Art. 3.- En los casos aquí previstos, la sentencia será ejecutoria, salvo apelación en casación. Art. 4.- Los objetos que hayan servido para perpetrar la infracción prevista en el artículo 3 serán confiscados. ²⁰

No es casual que estas leyes fuesen modificadas o ampliadas en el año 1935, es decir, poco después de la retirada de los *marines* norteamericanos del país tras casi veinte años de ocupación ininterrumpida. En esas dos décadas, tanto los *marines* como el propio Estado haitiano habían llevado a cabo importantes campañas para acabar con el vudú en el medio rural, destruyendo templos, quemando «ídolos» y asesinando a numerosos adeptos. Esta legislación que regulaba —y castigaba— la práctica del vudú se mantuvo inalterada prácticamente hasta el año 1987, cuando, tras la caída de Jean-Claude Duvalier, se redactó una nueva Constitución que reconocía el derecho a practicar cualquier religión, entendiéndose que el vudú quedaba incluido en esta libertad de culto: en la sección D de la Constitución haitiana de 1987, titulada «De la libertad de conciencia», se recoge, en el artículo 30: «Todas las religiones y todos los cultos son libres. Toda persona tiene el derecho de profesar su religión y su culto, mientras el ejercicio de este derecho no perturbe el orden y la paz públicas.»

Cuando el vudú se moderniza

En 1996, tras la visita del «príncipe de Allada»,²¹ se inició en Haití el movimiento de *Leglise de Zantray*.²² Algunos hounganes reconocidos pretendían estructurar el vudú a la manera de la Iglesia católica. Para ello empezaron a realizar, por ejemplo, misas dominicales de contenido vuduizante pero siguiendo unas formas muy similares a las católicas, con bendición del pan y del vino incluida.

Al margen de las disputas surgidas entre los adeptos del vudú sobre la legitimidad o no legitimidad de este fenómeno, una cosa parece clara para el investigador: el vudú, o mejor dicho cierto vudú, no quiere perder terreno en la nueva batalla que está disputando a tres bandas con el catolicismo y el protestantismo; esta vez se trata de la batalla por la fe y el apoyo de los fieles. Institucionalizando el vudú a la manera de una Iglesia, se pretendía eliminar todo lo que sonara a idolatría, salvajismo o barbarie —términos que han acompañado históricamente al vudú—, revistiéndolo de una pátina de respetabilidad.

Éste sería únicamente un ejemplo entre otros de cómo el vudú se ha querido adaptar a los nuevos tiempos en una época, la que comienza en 1987, en que aparentemente ha alcanzado una igualdad de condiciones respecto a los demás cultos existentes en Haití. Y es que, como todas las cosas, el vudú cambia, evoluciona y se transforma, adaptándose a las circunstancias sin mayor esfuerzo. Lo ha hecho desde que los esclavos africanos trajeron sus dioses a Haití y lo seguirá haciendo porque en esta capacidad reside gran parte de su fuerza.

Notas

1. *Dahomey*: denominación del territorio que hoy comprende el centro sur de Benín. Durante los siglos xvii y xviii, el Imperio de Dahomey se convirtió en uno de los grandes «productores» de esclavos de la costa occidental de África.

2. Los tres murieron, en circunstancias diferentes, muy pronto: Boukman en 1791, Toussaint Louverture en 1801 y Jean Jacques Dessalines en 1806.
3. Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, París 1958, p. 46. La traducción es mía.
4. El último y más brillante ejemplo de esta tendencia es el libro de Luc de Heusch, *Le roi du Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, París 2001. El último capítulo de este libro, titulado «Kongo en Haïti», analiza las similitudes entre las estructuras de poder y religiosidad en la zona kongo-bantú y en Haití.
5. Precisamente la palabra *vudú* es el nombre que reciben las divinidades entre los fon de Dahomey, actual Benín. No es ésta la ocasión para hablar de las aportaciones de las diferentes etnias africanas al conjunto poblacional de Haití; únicamente diremos, por poner un ejemplo, que en 1737, de resultas de una de las guerras del Imperio de los fon de Dahomey contra el reino costero de Ouidah y otros pequeños reinos, todos los sacerdotes locales del culto a los voduns que habían dirigido la resistencia fueron vendidos a los tratantes negreros para ser desembarcados en Haití, llevándose su culto consigo; en Basil Davidson, *Historia de África*, Folio, Barcelona 1992.
6. Pierre Fatumbi Verger, *Dieux d'Afrique*, Éditions Revue Noire, París 1995, p. 13.
7. Claudine Michel, *Aspects Educatifs et Moraux du Vaudou Haïtien*, Presses de l'Imprimerie Le Natal, Port-au-Prince 1995, p. 24.
8. En Laënnec Hurbon, *Pour une sociologie d'Haïti au XXIè siècle. La démocratie introuvable*, Karthala, París 2002, p. 82. La traducción es mía.
9. Laënnec Hurbon, «El culto a la muerte en el vudú haitiano», en *Simposio Internacional Afroamérica y su Cultura Religiosa*, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras 1990, p. 1.
10. Citado por Claudine Michel, *op. cit.*, p. 27; en base a Patrick Bellegarde-Smith, *The Breached Citadel*, Westiew Press, Boulder 1990, p. 13. La traducción es mía.
11. Laënnec Hurbon, *op. cit.*
12. *Ibid.*
13. Alfred Métraux, *op. cit.*, p. 24.

14. *Ibid.*, pp. 50–52.
15. Proclamación del 13 de octubre de 1793, Francia, Arch. Nat. D/XXV, 10, 94, en *Revue d'histoire des colonies françaises*, 1949, citado por Vertus Saint-Louis, «Les termes de citoyen et Africain pendant la révolution de Saint-Domingue», en Laënnec Hurbon (dir), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22–23 août 1791)*, Karthala, París 2000, pp. 75–95, cita de p. 80. La traducción es mía.
16. Jean Renol Elie, *Estructura agraria y asociaciones de trabajo en el campo haitiano*, tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y sociales, UAM, México 1997, p. 169.
17. Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, París 1958, p. 48.
18. En *Code Penal voté à la Chambre des Communes le 29 juillet au Sénat de la République, le 10 août, promulgué le 11 août 1835*, anoté par Menan Pierre-Louis, Éd. Fardin & Delta, Port-au-Prince 1996. La traducción es mía.
19. *Ibid.* La traducción es mía.
20. *Ibid.* La traducción es mía.
21. *Allada o Arda*: ciudad del antiguo imperio de los fon de Dahomey.
22. Esta explicación me la proporcionó un houngane llamado S., de un pequeña aldea del interior del departamento del nordeste haitiano llamada Carice.