

## Vudú y rará en Elena Celestien Vidal: rutas haitianas en el Oriente cubano.

Ismael Fuentes Elías, Universidad de Oriente/  
Extensión Contramaestre.

“¿Cuál tú crees es la religión más vieja, la Apostólica Romana o el vudú?  
La mía es tan antigua como la suya y mucho más vieja que la suya.  
Por eso, entre los haitianos hay un dicho que dice:  
al mono viejo no se le hace mueca”.  
(Ursinio Nogales Vidal, hijo de Elena Celestien Vidal)

### RESUMEN

El presente artículo es un tributo a la sacerdotisa o *manbó* del vudú Elena Celestien Vidal, fallecida el 16 de septiembre del año 2012, en la ciudad de Contramaestre, provincia Santiago de Cuba. En él se abordan la trascendencia de su vida y su legado, que se imbrican necesariamente con la presencia haitiana en el suroriente cubano, hecho del que dependió, en gran medida, el desarrollo económico de Cuba en la primera década republicana. A la vez que en lo cultural, y en especial su religión vudú, aun señala itinerarios importantes para la comprensión de los procesos de etnogénesis asociados a esta situación de migración.

**Palabras claves:** migración, etnogénesis, vudú, manbó, gagá, hudú, campo religioso, espiritismo.

### ABSTRACT

This article is a tribute to the voodoo priestess or *manbó* Elena Celestien Vidal, died 16 September last year, in the city of Contramaestre, Santiago de Cuba province. It deals the importance of her life and legacy, which necessarily overlaps with the Haitian presence in southeastern Cuba. Made of which depended largely Cuba's economic development in the first decade Republican. While culturally, and especially their voodoo religion even itinerary points important for the understanding of the processes associated with this situation of ethnogenesis migration.

**Keywords:** migration, ethnogenesis, voodoo, manbo, gagá, hoodoo, religious, spiritualism.

## De la “habitación”<sup>1</sup> plantacionista al batey azucarero.

La “presencia” haitiana en Cuba se vincula indiscutiblemente a dos grandes acontecimientos: el primero, a la Revolución Haitiana y su proclamación de independencia en 1804, y el segundo, a la intervención norteamericana en el periodo de 1915 a 1934. Ambos sucesos provocaron un importante flujo migratorio haitiano dentro del área del Caribe y hacia otras regiones del hemisferio. Sin embargo, a pesar de que en los años posteriores a 1804 esta inmigración se extendió al centro y occidente de Cuba, fue la región oriental la mayor receptora, específicamente la zona montañosa de Santiago de Cuba y Guantánamo, resguardo de los esclavistas franceses; estos serían los protagonistas de insertar de manera competitiva a Cuba en el comercio del café, cultivo que habían fomentado y desarrollado en los años anteriores a la Revolución Haitiana

La ocupación norteamericana vendría a cerrar el ciclo de una serie de concesiones que Haití estuvo haciendo a intereses extranjeros, especialmente al capital norteamericano, que a cambio de construir un ferrocarril que uniera a Puerto Príncipe y Cabo Haitiano, exigirían un acceso exclusivo sobre las tierras a ambos lados de la vía férrea; por supuesto que el enlace ferroviario nunca se construyó, solo se construirían aquellos ramales que atravesaban las tierras de mayor interés agrícola, vulnerables a la expropiación. De 1911 a 1913 se promovieron embargos masivos al campesinado ubicado a lo largo de la prometida vía, sin indemnización ni compensación alguna, muchos ni siquiera pudieron recoger sus cosechas. Tal situación explicaba el interés geopolítico en la isla un año después de haber comenzado la Primera Guerra Mundial: impedir por un lado el creciente avance comercial alemán dentro del país y en consecuencia su posicionamiento estratégico en el Caribe (D´Ans; 2011: 212).

Así, entre los años 1915 y 1920 llega a Cuba la primera gran oleada migratoria proveniente del sur de la península, aunque también lo hicieron campesinos del norte y del centro. Del mismo modo, la República Dominicana se convirtió en un destino importante; sin embargo, se debe destacar que en Cuba tuvieron mejor acogida. Lamentablemente el rechazo en esa vecina nación llegó hasta el genocidio, pues, en octubre de 1937, miles de haitianos fueron asesinados en la frontera, por indicaciones expresas del dictador Rafael Leónidas Trujillo Molina, a pesar de que la propia abuela materna del dictador, llamada Erciná Chevalier, fue una renombrada haitiana del sur.

---

<sup>1</sup> En Haití designaba la unidad económica formada no solamente por el dominio agrícola, sino también por el conjunto de los edificios e instalaciones industriales que conformaban la explotación rural. (d´Ans, André-Marcel, *Haití, paisaje y sociedad*, 2011:147).

Al llegar a Cuba en calidad de inmigrantes y de refugiados, los haitianos encuentran una sociedad económicamente descalabrada por las guerras de finales del siglo XIX y modelada por la penetración del capital norteamericano, cuyo marco “democrático” republicano había sido allanado por sucesivas intervenciones. No es fortuito, entonces, que el crecimiento de inversiones se focalizara en la producción azucarera, pues, a pesar de los efectos de la guerra, Cuba contaba con una experiencia centenaria en el cultivo y procesamiento industrial de la caña, además de que los mercados para su comercialización estaban garantizados, fundamentalmente el norteamericano. (Pinos-Santos, 1975:42).

Y es justamente en el fomento y crecimiento de esta industria donde la inmigración haitiana va a incidir significativamente, sin olvidar, claro está, su contribución al cultivo del café, labor desarrollada en el periodo en que cesaba la zafra azucarera. Lo cierto es que su fuerza de trabajo contribuyó a la reanimación económica del azúcar. La ya conocida mano de obra barata del haitiano se potenciaba ahora con el carácter familiar de esta inmigración. Tal masividad despertó no pocos sentimientos xenófobos en sectores de la sociedad criolla, promulgándose persecuciones y repatriaciones.

Pero el impacto de la inmigración haitiana en Cuba no fue solo económico, su cultura y sobre todo la religión del vudú señalan itinerarios importantes en el proceso de etnogénesis<sup>II</sup> asociado a esta situación de migración. Y si bien su especificidad cultural se verifica en los modos polivalentes en que se acrisoló la herencia multiétnica africana y demás componentes culturales occidentales, la condición de temprana independencia ganada por la Revolución le confirió un “perfil cultural” de innegable autoctonía. Por tanto, un propósito interpretativo de esta cultura no podría desechar tal demarcación histórica; los años de aislamiento y la recomposición socioeconómica dentro del primer Estado Negro contribuyeron a definir los dominios de sus elementos más sobresalientes. De ahí que el antropólogo haitiano Laënnec Hurbon haya visto al vudú como el subsidiario del *imaginario radical* de la cultura haitiana y a la vez como el *vínculo comunitario real*, el garante de su emancipación y libertad<sup>III</sup>.

---

<sup>II</sup> Nos acogimos a la definición dada por Alberto Gruson, quien entiende por etnogénesis el proceso de autodefinición cultural o étnica de identidades colectivas nuevas, que se hicieron patentes, en particular, en situaciones migratorias en ciudades o campamentos de trabajo del África post-colonial. La identidad cultural o étnica se vio, no ya como un hecho (identidad), sino como una construcción cognitiva (identificación) suscitada en interacciones problemáticas (Gruson, Alberto, *Cultura e Identidad*, 2004:12).

<sup>III</sup> Hurbon, Laënnec, *Los misterios del vudú*, 1998:33.

Hoy por hoy, los estudios sobre la cultura haitiana han generado una extensa bibliografía, como también, y aun mayor, ha sido la dedicada al vudú. Sin embargo, para los propósitos de este trabajo se han utilizado fundamentalmente autores que, con independencia del enfoque metódico, sea este histórico, etnológico, antropológico, sociológico, etc., revelan determinados rasgos que hacen de la cultura haitiana una cultura coherente, es decir, rasgos que ponen en evidencia una “domesticación” de un entorno, así como la producción de sentidos que atañe a esta apropiación. Entre los principales se encuentran (Métraux, 1958; Franco, 1966; Bastide, 1974; Hurbon, 1998; Bellegarde-Smith, 2004; Neale Hurston, 2008). En el ámbito nacional se han destacado los estudios realizados por la Casa del Caribe, de Santiago de Cuba, (Millet y Alarcón, 1987: 86). Igualmente resulta imprescindible un trazado demarcador entre lo que pudiera entenderse en términos de la cultura haitiana como “cultura rural” y “cultura urbana”, no para establecer su concreción clasista, sino porque los elementos constitutivos que aquí se exponen remiten fundamentalmente a una recomposición rural, en el ámbito de la autonomía relativa que asiste a todo proceso cultural. A este tenor, son oportunos los argumentos del antropólogo y lingüista Andrés Marcel D’ Ans cuando expresa:

*No se pueden proponer definiciones cerradas para la cultura haitiana; esta debe considerarse interactiva, lo que implica, por una parte, una cultura popular de reconstitución postesclavista, que enfatiza el enclaustramiento del grupo familiar en torno a su coherencia, a su enraizamiento en el terruño, y a su vigilancia defensiva frente a la agresión externa; y, por otra parte, una cultura burguesa urbana, cosmopolita y elitista, que reivindica el adorno de la occidentalidad y pone el acento sobre la comunicación con el mundo exterior, y extrae de ello la justificación de su poder, sólo, por el privilegio de formular por escrito, las reglas culturales, sociales, políticas e institucionales que gobiernan el país.<sup>IV</sup>*

### ***Raíces en la memoria***

Elena Celestien Vidal nació el 20 de junio de 1929, en el antiguo central “Adelaida”, hoy “Enrique Varona”, enclavado en el municipio Morón, Ciego de Ávila; su hermano Maximiliano Celestien Vidal, nacido en Haití y residente en el batey del central “Dos Ríos” –otrora Central “Palma”, aún conserva recuerdos de ese periodo:

*Tengo 88 años, soy el único varón, de un total de siete hermanos, seis hermanas y yo. Yo nací en Haití en 1925, en casa de mi abuela, pero estuve poco tiempo. Mi mamá vino conmigo a Cuba con dos meses de nacido, y se quedó con mi papá*

---

<sup>IV</sup> D’ Ans, André-Marcel, *Haití, paisaje y sociedad*, 2011:257.

*haciendo zafra, porque mi papá ya había venido en 1905, y vivía en la provincia de Camagüey.*

*Mi abuelo paterno provenía de Saint Louis du Sud, pero abandonó Saint Louis y se asentó en Saint Jean Baptiste. Allí se ajuntó con una señora que se llamaba Lomicil Veá, esa era mi abuela; la mamá de papá, se llamaba, Olbebis Celestien. Mi papá se llamaba Mesiyé Celestien, fue capitán de barco, a los 18 años se fue para la navegación, porque la finca era de caña, ganado, café, criaban machos, mulos, y producían azúcar y miel, estaban bien. Entonces se fue para la navegación y al año y siete meses ascendió a capitán de barco, y estuvo viajando por toda la isla de Jamaica, en Kingstone, también Barbados, México, Cuba y otros lugares, era un barco mercante; unos amigos y familiares lo embullaron a que viniera a Cuba porque aquí habían los “millones”, en la compañía de Preston, la United Fruit Company, muchas gente de allá y de Jamaica vinieron a trabajar. Mi abuelo por parte de madre también vino, se llamaba Olmed Vidal. Con su propio barco trajo personal para la compañía Preston, desembarcaba por Cayo Mambí, Baracoa, Antillas y Nuevitas, muchas veces se quedaba en Santiago de Cuba, de ahí venía a Palma. Ahí tuvo una querida, con ella tuvo hijos. Él estuvo navegando durante un buen tiempo. Sus hijos, mis tíos, vinieron a Cuba también. Imagínese, estaban los americanos haciendo centrales. Mi madre, que se llamaba Carmell Vidal, viajó varias veces a Cuba, y compraba muchas cosas, pasaba la zafra en Preston, cocinando a la gente, mientras la gente cortaba caña; también lavaba y planchaba, trabajó mucho. Luego se enfermó, ella padecía de asma, murió en 1951, en un pueblecito llamado Candonga, colonia de la compañía de Menocal. Mi padre murió en 1984, en Santiago de Cuba. Mis abuelos murieron en Haití.*

Refiriéndose a la contribución de Haití al desarrollo económico de Cuba en la primera década republicana, señala:

*Fíjese si Haití fue importante, que contribuyó al desarrollo del puerto de Baracoa, y ¿sabe quién trajo los primeros recursos?, mi abuelo materno, Olmed Vidal. Fue uno de los primeros que empezó a navegar de Haití a Baracoa, llevaba animales, siembras de café, siembra de cacao, de coco, muchas cosas. Luego vino a Antilla, a desembarcar el personal para la compañía Fruit Company, para hacer un central en Cayo Mambí, territorio que fue de los mambises, él cargó todo ese personal, pero de Haití vinieron muchos, en el año 1902.*

Para comienzos de siglo, las inversiones norteamericanas en Cuba apuntaban directamente hacia un status colonial. El ascenso notable de estas inversiones se dirigió principalmente hacia la producción azucarera, aunque también penetraron en otros sectores. Igualmente, empresas norteamericanas no azucareras operaban centrales, y a pesar de que su principal interés no era el azúcar, sí era expresión de la penetración del capital financiero yanqui en la economía nacional. Tal fue el caso de la United Fruit Sugar Company, subsidiaria de la United Fruit Company, que en 1901 había construido el central azucarero Boston (hoy Nicaragua), en Banés, y en

1906 construyó el Preston (Guatemala) en Mayarí, ambos en la provincia de Holguín. Ya en 1925 esta compañía había consolidado su señorío e incluía fincas, muelles, líneas ferroviarias y hoteles en diferentes partes del mundo, además de una flota mercante y una refinería en Estados Unidos (Pinos Santos, 1975:113). En cuanto al mencionado central en Cayo Mambí, no era otro que el central Tánamo (Frank País), ubicado en el municipio holguinero de Sagua de Tánamo, perteneciente a la compañía cubana Compañía Azucarera Tánamo de Cuba, y cuyo presidente fue Julio Lobo Olavarría.<sup>v</sup>

El auge de la industria azucarera en el oriente cubano tuvo en la mano de obra haitiana su mejor baluarte. Esta fuerza de trabajo cubriría el proceso que iba desde la propia construcción de centrales, el cultivo y cosecha de la caña y algunos servicios que demandaban los macheteros en los barracones. Casi en una vocación trashumante, familias enteras recorrieran los bateyes de la región, desde Camagüey hasta Guantánamo, incorporándoseles los hijos que nacerían al calor de la coyuntura económica y de su sistema familiar. Una vez terminada la zafra azucarera, les esperaba el café en las montañas de Santiago de Cuba, Holguín y Guantánamo.

*Nosotros salíamos con la familia, de colonia en colonia, porque se estaban fundando colonias, tumbando montes para hacer colonias, pues el dólar circulaba bien. De ahí que algunos nacieran en Camagüey, otros en Guantánamo. El recorrido lo comenzábamos en el central Adelaida, luego al central Santa Martha [Santa Cruz del Sur] y al Hatuey (Las Tunas). En Oriente, al central Salvador [La Demajagua] en Manzanillo, luego íbamos al Palma [Dos Ríos], el Preston, San Germán [Urbano Noris], Báguano [López Peña] y Tacajó [Fernando de Dios], haciendo zafra, cortando caña. En Guantánamo trabajamos en el central Ermita [Costa Rica], cargábamos caña en carretones, los primeros centrales en Guantánamo eran trapiches, después empezaron a fabricar centrales más modernos. Las “damas” que vinieron de Haití, se dedicaban a lavar y cocinar a los macheteros en las colonias que salían a hacer zafra, luego Fidel las retiró. El propio Fidel vivió en tierra de cañas, antes de este gobierno, en las tierras de Birán, en siete fincas, la mejor caña de la compañía Preston, tenían siete chuchos tirando caña, los que hicieron la finca eran todos haitianos.*

*Cuando llegaba la zafra de café, nos íbamos para Guantánamo, y luego a Palma Soriano, porque esto aquí era una inmensidad de cafetales, en Guantánamo principalmente, en Yateras, Mont Rouge, Realengo 18, Sabaneta, casi llegando a Baracoa. Era café de primera clase, esa semilla vino de Haití por Baracoa. También en Palma Soriano la cosecha era tan grande como la de caña.*

### ***En “La Loma del Chivo”***

<sup>v</sup> Fred I. Meyers. The Gilmore. *Manual azucarero de Cuba. Cuba Sugar Manual, 1951:5*

En los años veinte, la madre de Elena se establece en Guantánamo, en el lugar conocido como “La Loma del Chivo”, barrio de gran renombre y tradición, pues allí se arraigaron importantes componentes de la cultura franco-haitiana y anglófona, y de cuya amalgama han derivado particularísimas expresiones de la cultura popular, destacándose las musicales y las religiosas. Entre las primeras sobresalen la tumba francesa y el changüí, y la religiosa comprende casi todas las expresiones de la religiosidad popular cubana, especialmente, el imaginario popular ha hecho famosa la práctica de la brujería haitiana. Actualmente, la denominación del barrio es la de Jesús del Sol, en memoria del mártir villaclareño Jesús del Sol Corderos. Éste se había alistado en la expedición del vapor *Virginus* que salió de Jamaica un 24 de octubre de 1873 bajo el mando del General de Brigada Bernabé Varona. Luego de una escala en Puerto Príncipe fue sorprendido frente a las costas del sur de Oriente y, capturada la nave, fue fusilado en Santiago de Cuba el 4 de octubre de 1873.

Según recoge la investigadora Cándida Romero Ochoa, en su libro “*La Loma del Chivo ¿Honrada o Impura?*”, desde 1870 –cuando Guantánamo fue reconocida como Villa, ya existía La Loma del Chivo, aunque para ese tiempo se llamaba Tiguabitos. En el lugar existía una elevación cubierta por matorrales, donde pastaban rebaños de chivos; y como es sabido, este animal es altamente valorado en los grupos descendientes de africanos, tanto como fuente de alimento como por su valor en los sacrificios rituales. Sobre los orígenes del topónimo nos cuenta Maximiliano:

*“Mi mamá llegó a Guantánamo a principio de los años veinte. Yo no había nacido todavía, porque estando embarazada viajó a Haití, y allí nació yo, pero ya estaban viviendo en Guantánamo, en Jesús del Sol, más conocido por “La Loma del Chivo”. Le decían así porque el lugar estaba cerca del río, y había mucha yerba, todo el que llegaba criaba un chivo, y los chivos se acostumbraban allí, comiendo en todos los lugares. Mi familia se iba a hacer zafras y regresaba, allí había escuelas en español y en francés. Mi hermana mayor aprendió el castellano y el francés”.*

En la década del cuarenta, Elena continuó alternando sus labores entre zafras azucareras y cafetaleras, aunque también según testimonio de su hijo Ursinio Nogales Vidal, trabajó como cocinera en la Base Naval de Guantánamo, e igualmente, en los años cincuenta cocinó para los combatientes del Movimiento 26 de Julio que operaban en las montañas guantanameras. Por esa fecha, según nos reporta su hermano Maximiliano, Elena visitó a una hermana en Puerto Príncipe. El motivo del viaje estuvo relacionado con una feria organizada por el gobierno de Dumarsais Estimé. La presidencia de Estimé (1946-1950) liberó los sentimientos nacionalistas del haitiano, además de que aprobó leyes que favorecieron a determinados sectores sociales, fundamentalmente a la clase media urbana, enfrentada a la oligarquía mulata. Así lo analiza Patrick Bellegarde-Smith:

*“En una mirada retrospectiva, el gobierno de Estimé fue quizás uno de los más progresistas en la historia haitiana. El gobierno americano tuvo fuertes reservas sobre Estimé, aun antes de que él llegara al poder, y él no defraudó las sospechas de*

*Washington. A la salida de su administración, Estimé aumentó el jornal mínimo de treinta a setenta centavos, promovió la creación de organizaciones obreras y favoreció los negocios haitianos por encima de los intereses de EE.UU. Estimé pagó la deuda del gobierno haitiano a los Estados Unidos, nacionalizó el banco central, instituyó un impuesto sobre la renta, y aprobó leyes que favorecieron el bienestar y el seguro social. También desarrolló los barrios pobres a orillas del mar de Puerto-au-Príncipe centro cultural nacional y diplomático, por un tiempo reconoció los partidos de izquierda. Más tarde intentó aplacar a los EE.UU., prohibiendo estos partidos de izquierda y estableciendo un control estricto sobre los sindicatos y el movimiento estudiantil”<sup>VI</sup>*

Para finales de 1950, Elena se traslada a Palma Soriano, junto con su hermano Maximiliano, compra terrenos en Yaveremos y en el Bejuco, en la zona limítrofe con el municipio San Germán, en la provincia Holguín. Allí montan un negocio de bebidas, un bar en cada lugar, con traganíqueles y planta eléctrica. Al ser intervenidos por la Revolución de 1959, Maximiliano regresa al batey del central Palma y Elena se establece en Santiago de Cuba, en casa de una hermana, para luego retornar a Palma Soriano.

### *Una “servidora de santos”*

El desempeño religioso de Elena se efectuó en el campo de la práctica del vudú, expresión original de la identidad cultural haitiana. Y aunque no se pueda ser categórico en afirmar que la totalidad del pueblo haitiano lo practique o sea vuduista, sí se ha reconocido su significación dentro del proceso histórico de emancipación y resistencia cultural, como un ejemplo relevante de la imbricación de religiosidad e identidad nacional. Los componentes musicales, danzarios y lingüísticos (expresados en su lengua nacional, el créole) que se integran en torno a esta religión dan fe de la estructuración y unidad de una sociedad sometida a los imperativos coloniales. Patrick Bellegarde-Smith valora esa unidad integradora:

*El erudito Wade Davis define el vudú como una compleja visión mística del mundo, un sistema de creencias acerca de la relación entre el hombre, la naturaleza y las fuerzas sobrenaturales del universo. El vudú no puede abstraerse del día a día en la vida de los creyentes. En Haití, como en África, no hay separación entre lo sagrado y lo profano, entre lo santo y lo profano, entre lo material y lo espiritual. Cada danza, cada canción, cada acción no es más que una partícula del todo, cada gesto una oración. El vudú no sólo encarna un conjunto de conceptos espirituales, prescribe una forma de vida, una filosofía y un código de ética que regula el*

---

<sup>VI</sup> Bellegarde-Smith, Patrick, *Haití. The breached citadel*, 2004:117. Traducción de autor.



*comportamiento social. Tan seguro como que uno se refiere a la sociedad cristiana o budista, se puede hablar de la sociedad vudú<sup>VII</sup>.*

De manera que, los procesos migratorios obligarían a sus agentes a negociar desde dentro de su propio sistema de creencias, y a partir de una base simbólica intencionada, un modo colectivo e individual de incautar los nuevos entornos. Así, tras las taxonomías que van emergiendo en el proceso de contacto, subyacen las diferencias que pautan la dinámica colectiva y pública. En tal sentido, Elena se clasifica como una “pichona de haitiana”, o sea, un término usado para referirse a los haitianos nacidos en Cuba, ya sea de matrimonios endogámicos o exogámicos. Sin embargo, esa nomenclatura dista de ser genérica o estandarizada. Su cotejo semántico nos situaría en el centro mismo de la dinámica de ese proceso de contacto; así, tendríamos un primer momento, revelador de las condiciones tempranas de acercamiento entre haitianos y cubanos, donde ser considerado un “haitiano” nacido en Haití otorgaba un prestigio de “autenticidad” o de “pureza étnica”, frente al de “pichón”, cuya polisemia se inscribiría en un campo de significaciones inter y transculturales. La condición de “pichón” se constituiría en metáfora de una endoculturación “restringida” o hasta cierto punto autolimitada por el desarraigo. Igualmente, dentro de ese propio campo irrumpen otros términos asociados. Tal es el caso de “aplatanamiento”; es decir desinterés” por las raíces étnicas y/o como eficacia del proceso adaptativo. En cambio, dentro de los grupos de tercera generación de descendientes, el término ha ido perdiendo importancia, sustituyéndose simplemente por el de *haitiano*, resultado de nuevas condiciones en la construcción de la identidad, que si bien ahora se “reconstruye” en situación de una mayor apertura con la nación de origen, en los primeros períodos del proceso de inmigratorio no ocurrió así; el aislamiento en las montañas o en los bateyes azucareros, además de las pocas posibilidades económicas para un retorno, desencadenaba las pulsiones de un imaginario prolífero, cuya representación más común fue la de una Haití mítica, tierra de poderosas fuerzas espirituales, como lo fue Guinea para el nativo.

### ***Hunzi en Ceiba de Beatón***

Como práctica original, el vudú se instituye como “marcador” central de la identidad haitiano-cubana, en una especie de núcleo generador de sentidos y de los inventarios simbólicos con que se articulan los miembros del grupo; es uno de los componentes que valida determinada competencia para enfrentar las exigencias de la

---

<sup>VII</sup> Bellegarde-Smith, Patrick, *Haití. The breached citadel*, 2004:25. Traducción de autor.

vida social. Por tanto, el valor de esta práctica religiosa dentro del sistema cultural haitiano-cubano se patentiza desde el mismo momento de la *iniciación ritual*. Así nos narra el hijo de Elena:

*Mi mamá empezó a padecer de asma, desde los catorce años era asmática; ya adulta, ella tenía su casa en Palma Soriano y mi hermana tenía la suya en Santiago, en Trocha, pero al enfermarse, esta hermana se la llevó para Santiago. Allí siguió empeorando; sin embargo, una cartomántica espiritista, que era enfermera, la vio y le dijo: “usted no tiene nada de enfermedad, usted lo que tiene es un santo que quiere llevarse al monte y si no atiende al santo, se la va a llevar”. Entonces, Emilio Castro, un haitiano amigo de ella, fue a verla y conversaron sobre el tema y Emilio le propuso irse para Ceiba de Beatón. Así, se fue primero para la casa de Tomás Poll, que era amigo de ella, y Emilio le dio un lugar para hacer una casita y comenzó a atender sus raíces. De esta manera “fija el precio a la mesa”, y tuvo que quedarse atendiendo “aquello”; a veces cuando tú no estás trabajando, tú fijas el precio a la mesa porque el santo te dice que tienes que trabajar para atenderlo, para que tú tengas un sustento, él te dice la cantidad a cobrar; a Elena se lo fijó en un peso y quince centavos, aunque luego, estando en Macario, lo subió a cinco pesos. Ese dinero se dividía: una parte era para ella y otra parte se dedicaba a la fiesta del santo, para su comida, cada dos años; es decir, el santo trabajaba para su fiesta. Pero tampoco te podías exceder de lo acordado, por lucrar o por otro motivo; esto es diferente a la rama cubana, en que la fiesta dependía de los ahijados. Pero pasaba otra cosa, había ahijados que sí tenían que ir a verla para aprender los misterios, y ofrecían cosas voluntariamente, pero no era que se lo impusieran, y preguntaban qué santos eran, qué comían y se comprometían; es el caso de Fermín, que fue su ahijado de cabecera por muchos años.*

Algunos testimonios apuntan que Elena se había relacionado con el vudú mucho antes de ocurrir estos sucesos. El que fuera su esposo, Isaías Cervantes Despaigne, nos explica:

*Según me contó la misma Elena, ella fue bautizada a los nueve años, pero su papá no quería que se dedicara a atender santos porque era muy joven. El santo que recibió en su cabeza fue Chalogún o Salogún, y aunque lo atendía, haciéndole su comida y montándolo en diferentes fiestas de santos, no quería dedicarse a trabajarlo, ¿tú sabes por qué?, porque no quería tomar ron, y este santo toma mucho ron. Sin embargo, se puso de acuerdo con él y aceptó que el ron lo tomaría por el oído o que se lo echara sobre su prenda.*

*También me contó que unos días antes de enfermarse había soñado que Chalogún se le había aparecido en un caballo, vestido de blanco y con un gallo colorao en las manos y que le dijo “móntate conmigo que vamos a ir a un lugar”, y el lugar era un monte, que ella reconoció como Ceiba de Beatón. Luego se enfermó, y tuvo que irse al monte como le había dicho el santo.*

La serie de acontecimientos narrados por su hijo y por su esposo dan cuenta de rasgos comunes y diferentes en el proceso de iniciación en el vudú de Haití y en Cuba. Para un “servidor de santo” la iniciación significa la fijación del loa en su cabeza, el que se encargará de dirigirlo y protegerlo a lo largo de su vida, convirtiéndose con esto en un *hunzi*<sup>VIII</sup> u *ounsi*. Las vías o “señales” por las que se efectúa el “llamado” del loa pueden variar, ya sea, a través del sueño o una enfermedad o porque se recibe por herencia (Hurbon, 1998: 113). Si bien existe concordancia en estos aspectos, otros merecerían ser analizados. Primero, que el llamado del loa haya sido identificado por una espiritista (la cartomántica santiaguera) nos revela el campo de las relaciones interreligiosas que han caracterizado a esta región suroriental, y en el que el espiritismo se constituye en un elemento dinamizador importante, al punto de movilizar los arsenales étnicos de las religiones africanas e implantar un régimen de prestaciones espirituales. Asimismo, el retiro de Elena en la montaña respondió a exigencias en el completamiento y preparación de su desempeño religioso; al parecer su amistad con Tomás Poll y con Nicolás Cazal importantes hunganes de la comunidad La Caridad, en las cercanías de Ceiba de Beatón fue decisiva en este proceso. Por su parte, las relaciones entre Tomás Poll y Nicolás Cazal fueron de jerarquía, el primero alcanzó la máxima categoría sacerdotal, la de “general” o “yeneral”; al morir Tomás, lo sustituye Nicolás, quien fue reconocido como el hungán de la zona (Millet, Alarcón, 1987:86). De manera que, las familias Poll y Cazal funcionaban como una “Sociedad Humfó”, o sea, una familia que trasciende los límites del parentesco para establecer lazos de carácter ritual, como especie de “familia extensa”, congregándose en torno de un hungán o de una manbó. El centro religioso de esta sociedad lo constituye el humfó, una construcción conformada por diversos locales, sin extensión o arquitectura preestablecida, y cuya ornamentación va a depender de los recursos del sacerdote o sacerdotisa y, en menor grado, de su imaginación o gusto o del que imputan a los espíritus.<sup>IX</sup> La información disponible hace pensar que Elena viene a confirmarnos dos niveles del culto vuduista: uno individual, que lo relaciona con el *lwa rasin* o loa heredado de la familia y un nivel colectivo, que lo vincula a un humfó o a una “Sociedad Humfó”; esta organización socio religiosa no solo contribuye al conocimiento y fortalecimiento del vínculo entre los loas (recibidos por herencia o iniciación) y sus seguidores sino que también fortalece la identidad cultural del grupo en cuestión. Algo a destacar es el hecho de que según su hermano e hijo, Elena recibió en herencia el loa Oba Lomí, “perteneciente” a su padre; esto, sin embargo, no es coincidente con lo encontrado por Métraux en Haití, allí, por tratarse de un *lwa rasin*, es decir, recibido por herencia, no se bautiza a la persona (Métraux, 1958:328). Lo cierto es que el conocimiento y “misterios” adquiridos dentro de la

<sup>VIII</sup> Término de origen fon que parece significar “Esposa de la Divinidad”, aunque en realidad pueden ser de ambos sexos. En calidad de iniciada la Hunzi sirve a los sacerdotes, ya sea un Hungan o manbó (sacerdotes del Vodú) en todos los quehaceres domésticos del Humfó y sus rituales. Es tanta la responsabilidad y funciones del hunzi que a menudo se escucha decir: “la hunzi hace al hungán”.

<sup>IX</sup> Alfred Métraux citado en Luis Peguero, 2000:117.

“Sociedad” o el que le fue revelado por el loa le dio autonomía suficiente como para alcanzar una jerarquía mayor:

*Luego la humedad le fue haciendo daño para su asma. Para ese tiempo conoce a Isaías y se fue para la Torcaza, pero seguía el problema de la humedad. Entonces Isaías compró una casita en el barrio de El Congrí, en América, pero allí caía mucho bagacillo proveniente del central, y decidió que Elena no fuera para allí. Luego un santero, cubano, llamado Cándido Peña, que vivía en Contramaestre, para quien tocaba Isaías, le comentó del lugar en Macario. A Elena lo primero que le gustó fue la mata de guásima. Este lugar cumplía con las condiciones para los santos porque si ellos no autorizan, usted se jode ahí, por eso tú debes consultarle. Ellos vienen al lugar, ven las matas que hay, las características que tienen, a ver si hay matas de guásimas, de güira, de palma, de ceiba<sup>x</sup>, y si te mueves otra vez vuelves a consultar, porque un santo puede decir que no se va. Basta que uno de ellos diga que no, para que no se pueda mover. Hay algunos que por su cabeza dura se van pero pierden la vida. Hay muchos ejemplos de estos, en la misma Torcaza. En Felicidad de Yateras conocí a uno que no podía estar tres días fuera de su casa porque tenía que regresar, y si no, le daba fiebre; también eso depende del dominio que tú tengas sobre los santos.*

Al establecerse en el barrio de Macario se abría la oportunidad de tener su propio humfó, en calidad de *manbó*, sin perder los vínculos con las familias Cazal y Poll. La condición de enfermedad nos descubre las complejidades que operan en este campo religioso, caracterizado en su fundamento por las relaciones con la naturaleza y que, aun existiendo un pequeño margen de libertad en sus agentes, la totalidad del dominio lo ejercen los loas, encargados de establecer una red de correspondencias entre los diferentes ámbitos de la vida natural. Aun cuando el vudú comparta algunos recursos y espacios simbólicos con otros sistemas religiosos cubanos o de otras naciones, su fisonomía se recompone en torno a un eje esotérico, responsable en última instancia–, de la conducta y ética diferenciadora en quienes lo practican, y que de alguna forma resulta inalcanzable para el resto de las creencias. Así nos lo explica Usinio:

*En esta religión el que tiene un dominio profundo sabe qué hacer. Hay dos cosas, el vudú es una cosa y el hudú es otra. El vudú no lo practican todos los santeros, porque el que practica el vudú verdadero es el que domina las siete potencias, ya sea en castellano, que espiritual, con los Rosacruces, con lo que tú quieras, el vudú es peligroso, porque es recto y no se hace de fama, ellos se quedan en su lugar tranquilo. Tú invitas a cualquiera de ellos para que vengan a la fiesta, y te dan su*

---

<sup>x</sup> Tanto la guásima (*Guazuma tomentosa*, H.B.K), la güira (*Crescentia Cujete*, L), la palma real (*Roystonea regia*, H.B.K) y la ceiba real (*Ceiba pentandra*, L.) son árboles altamente valorados en las religiones afrocubanas. Dentro del vudú se erigen en lugares de culto por considerarlos residencias de importantes loas, de ahí que sea común encontrar en sus troncos y ramas ofrendas rituales.

*firma para la fiesta si es para bueno, y vienen pero tú no los ves en nada, y se ponen a observar cómo te desarrollas y para qué coges la religión. Si no haces las cosas bien, y coges la religión para hacer mal, ellos se reúnen y tú te vas, porque ellos tienen poder para eso, o si no haces lo correcto se reúnen también y te llamaban la atención bien duro. El vudú tiene una disciplina y un respeto estricto, porque ellos dicen que lo primero que usted tiene que aprender en la vida es con qué se cura el mal, no hacer el mal. Y tiene, además, su jerarquía, cada zona tiene su presidente.*

*De ahí las diferencias o contradicciones que existen entre lo haitiano y lo cubano, son pocos los cubanos que mantienen la tradición haitiana, eso se ve mucho en las comidas de santos. El santo puede tenerlo pero en las comidas y en las atenciones son diferentes; en esta rama viene identificado qué come cada santo; por ejemplo, Lenglesú come su puerco y su gallo, pero hay otra gente que le da chivo. A veces hay santos que reciben unas cosas por inocencia y te perdonan y te lo van corrigiendo a través del tiempo. Otros matan carnero, y tú para matar carnero dentro de la religión haitiana tienes que tener más de veinte o treinta años de experiencia en la santería. Esto pasa cuando no tienes santos de raíces.*

*Mira, el vudú haitiano sufrió una gran transformación con Duvalier porque él prohibió la práctica del vudú fuera de su círculo, solo los tonton macoutes<sup>XI</sup> porque respondían a él, pero fuera de ellos estaba prohibido. Él sabía que la Revolución se ganó por el vudú, y no quería ser vencido por eso mismo. Fíjate que muchos de los haitianos que vinieron a Cuba se sorprendieron cuando vieron que aquí mantenían la tradición intacta, viva; que el vudú se practicaba sin problemas.*

La distinción entre vudú y hudú nos mueve a pensar hasta qué punto son conscientes los practicantes de esta religión de esta separación; quizás el hecho de que Usinio sea un marinero mercante le haya posibilitado en sus diferentes viajes, “actualizar” o conocer las relaciones entre estas creencias u otras. Porque, ciertamente, no son pocos los que identifican el hudú con el vudú; sin embargo, algunos estudios plantean que el vudú es propiamente una religión, no así el hudú, considerada como un grupo de prácticas mágicas, y aunque ambas se encuentran ligadas a las creencias y cultura ritual africanas, el hudú ha recibido influencias de las prácticas de los indígenas de América, y también de la tradición folclórica europea. Se considera, además, que el centro fundamental de su práctica se encuentra

---

<sup>XI</sup> Término utilizado para designar a los hombres próximos al dictador de Haití François Duvalier (*Papa Doc*) organizados en forma de grupos de paramilitares que le prestaban apoyo a su régimen. Su hijo y también dictador, Jean-Claude Duvalier (*Baby Doc*), también hizo uso de ellos para perpetuarse en el poder. Se estima que durante su actividad, el Tonton Macoute pudo haber asesinado y hecho desaparecer a más de 150.000 personas, en su mayoría civiles y opositores a los regímenes Duvalier ([http://es.wikipedia.org/wiki/Tonton\\_Macoute](http://es.wikipedia.org/wiki/Tonton_Macoute)).

en el sur de los Estados Unidos, en New Orleans, donde igualmente hay una tradición importante del vudú<sup>XII</sup>.

Como bien lo señala el propio Usinio, en esta práctica, el campo de batalla interreligioso por excelencia lo constituye la comida ritual. Toda la parafernalia que lo integra permite visualizar la naturaleza contractual entre los loas, su caballo<sup>XIII</sup> y las personas que se congregan alrededor de los sacerdotes. La relación entre el loa y su comida es tan estrecha, que cualquier cambio o variación que se introduzca repercute en su identidad. El loa “es” su comida, de ahí el esmero que ponen los grupos más apegados a la tradición, y mucho más aquellos cuyos loas son *lwa rasin*. No obstante, debe hacerse cierta salvedad: un análisis más profundo nos llevaría a reconocer que la incorporación de modificaciones en las comidas rituales debe verse a la luz de la estructura social y en el contexto en que se desarrollan las relaciones interreligiosas o con otras instituciones sociales. La tendencia más apegada a la tradición la vamos a encontrar en ámbitos rurales, en condiciones de cierto aislamiento; más, en los espacios urbanos y suburbanos, la práctica convive y pugna con otras formas religiosas afines o no, además de las tensiones que sobre ella provoca el continuo proceso de secularización. Y como ya se había comentado, es significativa la influencia del espiritismo en el campo ritual del vudú, un poco menos entre aquellos que defienden y conservan el culto tradicional, y plenamente entre los “pichones” que practican la variante “cruzada” del espiritismo, extendida en todo el territorio santiaguero y en el resto del suroriente del país.

Algunas modificaciones introducidas por Elena en la comida ritual y en la interpretación de él pudieran llevar a pensar en un influjo espiritista. Isaías nos describe cuáles eran sus principales loas de trabajo y sus requerimientos culturales:

*Ella trabajaba con Chalogún, y con Oba Lomí. El único santo protector que ella tenía para trabajar era Chalogún o Salogún, él le indicaba lo que tenía que decir y hacer. Su comida lleva un chivo colorao y un gallo en el mismo caldero. Él se sienta, reparte la comida, porque no le gusta mucho relajo con su comida, porque a él le gustaba eso, toda su comida en su caldero, para repartirla. Todo el mundo come de ella. Oba es una vieja, ella es del cementerio, su color es el blanco, viste de blanco. Su comida lleva un chivo negro y un gallo negro, también lleva un canastica; ahí recoge todo lo de ella, su bebida, sus dulces. La comida se cocina en el caldero, se saca la de ella y se pone en la casita (Cai Misté)<sup>XIV</sup>. Esa santa se presenta en forma de lechuga. Cuando ella necesitaba hacer un trabajo la llamaba, porque esa santa no puede llamarse a cada rato. Otro santo que ella tenía era Togo, se le da de comer, macho. También eran santos importantes para ella los Massá, los jimaguas son fuertes. Y por supuesto, su Santa Blanca, Erzilí. Ella era muy apegada a esta santa, por eso se esmeraba tanto en hacerle su Mesa Blanca.*

<sup>XII</sup> <http://es.wikipedia.org/wiki/Hoodoo>

<sup>XIII</sup> Persona poseída por un loa. Cuando es del sexo femenino se le dice “yegua”.

<sup>XIV</sup> Santuario vuduista

Puede verse en esta relación la identificación de su loa de iniciación, Chalogún; sin embargo, la preponderancia también de Oba Lomí pudiera generar cierta confusión en cuanto a cuál de los dos es el de raíz. Los santos mencionados forman parte del panteón principal de los vuduistas de esta región oriental. El trabajo de campo realizado en diferentes asentamientos haitianos de Contramaestre y Palma Soriano (específicamente en La Caridad) nos constata la importancia del culto a Erzilí, al punto de existir una especie de “apropiación de género”, pues esta santa tiene un peso muy importante cuando se trata de una sacerdotisa o *manbó*, como lo son los loas del monte o los loas diablos para un hungán. La preeminencia de atributos femeninos en su culto, de atavíos, de limpieza (que incluye la ausencia de sangre, al menos en el perímetro de la Mesa Blanca) y de funciones maternas y/o de procreación contribuyen a esta adjudicación. Este culto adquiere matices interesantes dentro del conjunto ritual del vudú; el carácter espiritual que lo identifica funciona como contraparte o como una forma de compensación y equilibrio frente a los ritos de los loas “fuertes”, asociados a poderosas fuerzas naturales.

Elena le rendía culto en su propia habitación de la casa dormitorio; es decir, no estaba junto al resto de loas en el *cai misté*, la representaba en una cromolitografía de Santa Cecilia, su “homóloga” en el panteón católico.

Un aspecto a destacar es lo referido a la comida ritual de Togó. Según lo prescribe el ritual, se le debe sacrificar un verraco. Ella, en cambio, le entregaba un macho, es decir, el animal capado. Vale decir, que este sacrificio lo realizaba Tomás Poll (hijo), resultado de un acuerdo entre el padre de éste y Elena. Cada vez que correspondía su comida, Tomás venía desde Camagüey (lugar donde actualmente reside) y luego continuaba para el Ramón de Guaninao, para realizar el correspondiente a su familia. Isaías nos argumenta las motivaciones que tuvo Elena para esta modificación:

*Ella no mataba verraco porque el que mata verraco hace mal, el macho entero (verraco) obliga a hacer el mal, y ella no quería hacer el mal, sino el bien. El capao no, tiene menos fuerzas y hace el bien a todo el mundo.*

Consabido es que al vudú le ha acompañado el etiquetaje de ser una “religión diabólica”. La fuerza y espectáculo de sus rituales, en especial los sacrificios de los animales y el performance de la posesión favorecieron estas apreciaciones. Pero en realidad, la valoración de la naturaleza de manera íntegra, es decir, sin los dualismos característicos de la concepción judeo-cristiana se ve reflejada en los más pequeños detalles del culto. Así, la presencia de testículos en el animal de sacrificio a Togó guarda relación con la dimensión de su fuerza telúrica, representada precisamente en este órgano, hecho que nos remite a los antiguos cultos de la fertilidad. La naturaleza belicosa de este loa, así como otros asociados al grupo de los ogunes, puede explicar el cuidado y celo que tienen con la comida ofrendada. Al parecer, la exigencia del animal “entero” va más allá de la presencia o no de testículos, sino de la concepción mágica y animista que subyace en este sistema de creencias, donde cada elemento u

objeto es portador de una fuerza, expresión de aquella integridad de la naturaleza. Así lo comenta Usinio:

*Qué pasaba con el macho de Togó, que si él quería tú comías, si no, no comía contigo. Había que abrir el hueco y echárselo completo, si no obligaba a sentarse a todo el mundo alrededor del hueco a comer, hasta los huesos había que tirárselos en el hueco. No es como en lo cubano que se piensa que luego que se deposita la comida del santo, el santo coge el espíritu. No, no, hasta los huesos van para el hueco.*

Se necesitarían más elementos de juicio para poder afirmar una posible influencia del espiritismo tras estas decisiones, puesto que habría que determinar si las motivaciones pudieran estar no solo en necesarias “concesiones” dentro de un campo religioso dominado por las diferentes expresiones espiritistas, sino también como consecuencia del proceso natural y “autónomo” de recomposición cultural y cultural, que implicaría al “sustrato” cristiano subyacente en el vudú –común también al espiritismo–, sustrato que ha llevado a reconocerle como religión sincrética. Así, también habría que superar el prejuicio etnocéntrico de ver al espiritismo como el único depositario de una tradición espiritualista, y tomar en cuenta el espiritualismo contenido en las religiones de origen africano.

### ***Mambó y reina del raré***

Llamado también “festival campesino”, el raré o gagá se instituyó desde Haití en un complejo cultural músico-danzario y religioso de referencia obligada en la cultura haitiana. Hoy la diáspora se ha encargado de perpetuarlo, organizando importantes festivales en las regiones de mayor presencia haitiana: República Dominicana, New Orleans, New York, entre otras. En Cuba se le conoció a partir de la segunda década del siglo XX, con la llegada masiva de braceros haitianos a los campos cañeros del Oriente cubano. La política cultural de la Revolución cubana propició la creación de instituciones culturales encaminadas a reivindicar la haitianidad. Una de las adelantadas en la provincia Santiago de Cuba fue la Casa del Caribe, fundada en 1982. En tal sentido, el Grupo de Investigación de Religiones adscrito a esta institución desplegó una destacada labor por toda la provincia buscando la pervivencia de estas manifestaciones. De esto da cuenta Isaías:

*Un día vinieron las gentes de Santiago, en un carro. Beatón me mandó a buscar, porque siempre yo estaba en los bateyes con los haitianos. Ellos estaban buscando la manera de saber dónde se hacía el raré, entonces le dije a ellos que aquí no se hacía eso, que donde se hacía era en Camagüey y Barrancas, que aquí lo que había era una gente que hacía fiesta de santo, que se llamaba Nicolás Cazal. Luego vinieron los muchachos, Joel y uno que le decíamos El Flaco (se refiere al investigador José Millet) y uno alto de espejuelos (Julio Corbea), y los llevé primero a la casa de Nicolás Cazal, pues allí fue donde se fundó la danza de La Caridad. Elena fue fundadora, ella fue la primer mambó que contactaron, porque donde*



*primero estuvieron las danzas folclóricas fue en La Torcaza, luego fuimos a Ramón de Guaninao, con la danza La Caridad, con Nicolás y los hijos de él, entonces Elena le dio información sobre las gentes de Las Coloradas, los Milaneses (se refiere a los hermanos Pablo y Tato Milanés, húnganos en la región de Dos Palmas). Incluso uno de ellos era cuñado de ella, también sobre la gente de Barrancas. Ella fue reina en esta danza hasta que vinimos para aquí, y dejamos a los muchachos en la danza. Aquí venían Joel y Alexis Alarcón a coger información para hacer el libro El vodú en Cuba. El libro se hizo con ella en este lugar, en Macario, porque nosotros nos mudamos en 1982. Primero se hizo la fiesta allá y luego vinimos para acá. Ellos recogían información y hacíamos la fiesta y ellos participaban con nosotros. Una vez vinieron como diecisiete carros de extranjeros; después la cosa fue decayendo, pero nosotros siempre estábamos aquí, aunque ellos nos apoyaron, cumplían con nosotros, sobre todo con las fiestas, no podemos decir lo contrario. El libro se vendió en 25 pesos, en La Habana, donde quiera, hasta fuera del país, aunque nunca nos trajeron uno. Creo que ella hubiera podido ir a Haití, por el libro y porque nos lo habíamos ganado bien, con la danza folclórica, como fundadora, pero no pudo ir; yo mismo quería ir a Haití.*

Indiscutiblemente fue este vínculo, entre el vodú y el rará, el que le permitió a este grupo desarrollar investigaciones sobre la religiosidad haitiana y la propia religiosidad popular cubana. Vale comentar que la identificación entre rará y gagá no es caprichosa, ambos términos se refieren al mismo fenómeno cultural; la diferencia se explica en que gagá es la transcripción fonética, guturalizada de rará. Un protagonista como Juan Poll Celestien –sobrino de Elena– narra sus experiencias de participación dentro del rará:

*Tía Elena era la Madrina del grupo La Caridad. Ella encaminó el grupo, luego pasó para este barrio y quedó una compañera. La mayoría de los integrantes del grupo son de El Ramón, de La Caridad, de Aguacate. En Barrancas existe un grupo gagá, en Niguabo existía otro grupo que se llamaba “Inocencia”, pero ese grupo se desintegró y quedó solo el de Barrancas. Al ir muriendo los más viejos, y los jóvenes mudarse para la ciudad, fueron desintegrándose estos grupos; sin embargo, en Barrancas la gente se mudó poco, los hijos de los haitianos se quedaron al frente del grupo. En “Los Indios” (Baraguá), buscando San Germán, existe un grupo muy bueno, o sea, en el Cuatro de Jabuco, el de Niguabo, el de Barrancas y el de La Caridad, son los principales grupos que se desarrollaron por esta zona. También venían de Camagüey, de Guantánamo, de Bayamo. La madrina fue importante porque por medio de ella es que se baila el machete. Es la que le da la corriente. El vodú es el que le da la fuerza a la gente para que bailen y no se corten, la corriente la cogen las personas y no se hacen daño.*

*No existen diferencias entre el rará y el gagá, porque en él se baila bastón, se baila machete, bailan arriba de la mesa, tocan tumba, hacen la misma danza, rompen botellas y se baila sin camisa sobre las botellas rotas. Así se hacía y se hace en Barrancas. Yo nací en 1946 e ingresé en el grupo con ocho años, bailando machete.*

*Para ese entonces existían tres grupos de gagá, el de Barrancas, el de Jabuco, y el de Niguabo. El vudú no es lo mismo que el gagá, el vudú es santería, pero sin el vudú no se pueden hacer las cosas que se hacen en el gagá, sin el vudú o santería no se podrían hacer esas cosas, a través de esas fuerzas es que se bailaba en la mesa, el bastón, el machete.*

*Se salía en Semana Santa, dos o tres días antes se salía de barrio en barrio hasta llegar al Sábado de Gloria, que se quemaba el judío, se hacía un muñeco y se quemaba. Se bailaba alrededor de él hasta que se quemaba, después se hacía una fiesta, se hacía una comilona, se asaba un macho, se hacía caldosa, porque se pasaba una semana caminando día y noche y terminaba uno cansado; entonces llegaba el domingo para la fiesta hasta el lunes. Aquello era una maravilla: cuando nosotros llegábamos a un barrio todo el mundo nos apoyaba, nos daban cosas; cuando nos íbamos salíamos con bastante plata y con un reconocimiento, porque nos esperaban con una felicidad increíble. Participaban algunos criollos, pero la mayoría éramos haitianos, unos bailaban el machete, otros el bastón, uno tocaba la tambora, otro el fotuto, el guamo o lambí<sup>XV</sup>, que era el llamador. Había un fotuto largo que era llamador también, el baksin, que se hacía de yagruma, eran tres, se tocaba el caracol, que era el guamo, y se tocaba el fotuto, y el azadón o sambá; el punto fundamental era el azadón por ser llamador, tanto en el gagá como en la conga. El recorrido comenzaba en Niguabo, caminando todo el tiempo, día y noche, hasta San Germán. Atravesábamos por Oriente, Palo Picao, Los Cedros, Jabuco, Carmelie, Barrancas y parábamos en el gagá de “Los Indios”, cerca de San Germán. Luego regresábamos, eso eran ocho días caminando, llegábamos con los pies hinchados. Se hacía una programación, se decidía el barrio en que se iba a tocar, y allí nos quedábamos.*

Sobre la tradición del rará de Barrancas nos dice Usinio:

*Hay una canción que dice que “por diez kilos Barrancas se quemó”. Barranca no era fácil, allí todo el mundo me conoce, allí tengo un grupo de primos; desde niño estuve en el gagá, yo tocaba el guamo. Ahora es que yo no bailo el machete, antes bailaba el machete. Íbamos de barrio en barrio, día y noche. Había grupos que se topaban, en especie de competencia, parecidos a las comparsas, el que mejor acrobacia tenía, porque el gagá y el rará es lo mismo. Es como una conga, imagínate tú, un tipo bailando en dos palitos, en esos dos palitos tenía que hacer de todo, tenía que bailar bastón, machete, aquello era un fenómeno. Ahí se ponían las fuerzas mayores, pero también se hacía recolección de dinero, al final iban a quemar al Judío. Se compraba un puerco, una res y se hacía una comida. Elena fue reina, entre ella y Nicolás echaron a andar el gagá de La Caridad.*

El componente religioso subyacente en esta festividad se esclarece en las palabras de Isaías:

---

<sup>XV</sup> Caracola del molusco marino *Strombos gigas*, frecuente en el Mar Caribe.

*Donde había raré era en Camagüey. No por gusto lugares como Timangó, el 37, Manga Larga, el central Cunagua, se hicieron famosos en el gagá. El brujo caminaba mucho en estos lugares. Por esa zona era famosísimo un lugar llamado El Colorao, en vuelta de Nuevitas. Allí se moría una gente y el mayoral no quería dar caja porque se hacía mucho zombi, y luego quedaban vacías las cajas. Los haitianos lo sacaban para hacer zombi, si era hombre era para cortar caña, y si era mujer la hacían mujeres de ellos. Desde esa época había que respetar a Camagüey, porque salían los lubaúses (loups garous)<sup>XVI</sup> que se convertían en macho, caballo, si te encontraban y tú no estabas resguardado te llevaban.*

*Por esta zona de Oriente también había barrios haitianos famosos, por los santeros y por el gagá, Haití Chiquito, Dora, Calabaza, Alza (Marcané), cerca de Birán.*

La coincidencia de esta fiesta popular haitiana con el periodo de la Cuaresma nos remite, una vez más, a la unidad cosmovisiva del haitiano, no como un modo disolutorio de hechos sino de concatenación enjundiosa entre lo considerado como sagrado y lo “pagano”.

### ***Vivos y muertos en el vudú: la dualidad vencida.***

Cuando Wade Davis caracterizó el vudú como una “compleja visión mística del mundo”, evidentemente incluía la peculiar concepción que sobre la muerte tiene esta religión. En ésta la muerte se entiende como fuente de reposición de la vida, expresión destacada de aquella unidad cosmovisiva ya analizada. De ahí que el suceso de la muerte reclame a los vivos los ritos que contribuirán al fortalecimiento del muerto en su viaje hacia la morada de los loas, porque de ese fortalecimiento y esmero va a depender la tranquilidad de la familia y de la comunidad.

El 16 de septiembre de 2012, moría Elena como consecuencia del deterioro progresivo causado por la diabetes y de complicaciones asociadas a otras enfermedades crónicas. La muerte de una *manbó* o *hungán* es un suceso que trasciende a la familia e impacta significativamente en la cofradía religiosa. Por tanto, los ritos mortuorios se van a orientar al “aseguramiento” y “completamiento” de ese epifenómeno. De no ser así el muerto se convierte en causa de desarreglos para el grupo familiar y la comunidad religiosa.

---

<sup>XVI</sup> Según Hurbon, eran brujos habitados por espíritus insaciables a los que se le atribuía el poder de transformarse en animales para chupar la sangre de los niños. Un individuo se convierte en *loups-garou* por herencia de familia o por imprudencia manifestada comprando espíritus malvados (Hurbon, Laënnec, *Los misterios del vudú*, 1998: 61).

Aun pervive en la memoria del imaginario popular cubano aquello de: “*los haitianos lloran cuando nace un niño y hacen fiesta cuando muere una persona*”, percepción construida en el contexto de las tempranas relaciones interétnicas. No hay dudas de que en esa percepción subyace el impacto de una cultura cuya concepción sobre la muerte provocó la *inversión* del tiempo y de la “lógica” cristiana, de su teleología lineal. Sin embargo, los derroteros de esas demarcaciones culturales se moverán muchas veces dentro de un mismo campo de operaciones, emergiendo porosidades y transacciones esporádicas, sin que los elementos diferenciadores dejen de persistir en su propia fuerza, especialmente aquellos que lo conectan con la tradición africana.

A partir de estas valoraciones, y sin querer agotar tan complejo apartado, me referiré al ritual de *duelo* o *velatorio* y al ritual de *levantamiento de los nueve días* o *novenario* efectuados luego del fallecimiento de Elena.

### ***El velatorio: dolor ante la partida***

Usinio explica los propósitos del duelo: “*Bueno, ahora hay un procedimiento a seguir, aquí nada se ha derrumbado todavía. Después del cumplimiento, determinaremos cómo continuar. Nada se detiene, hay que esperar que pase ese periodo. Las tendencias de las raíces son muy diferentes, son cosas que se heredan, de generación en generación. Ahora, ellos deciden en quién encarnan, a quién atienden, cómo se sigue, ellos eligen, hay que esperar la última carta*”.

Fermín Gallego Bustamante, el ahijado más querido por Elena, reconoce también que el poder de decisión para mantener la tradición recae exclusivamente en los santos:

*Ahora, muchos santos de ella andan detrás de mí. Claro, como yo estoy bautizado aquí. Pero después que se terminen las comidas, nos reuniremos para conversar con los santos, pero eso depende del santo, de con quién simpatice. En este caso el que decide es Salogún, que es el espíritu protector, que es el padrino mío, porque yo estoy bautizado con Salogún y Santa Cecilia, la Santa Blanca, o sea Erzilí. Para eso yo pongo un vaso con agua clara, enciendo una vela y le rezo un Padre Nuestro, porque ahí se presentan los santos y el espíritu de ella. El que no puede hablar directamente me señala, porque eso yo lo entiendo; por ejemplo, si el espíritu de ella habla será por la fuerza que le doy con los mismos santos, porque al morir es un espíritu que está flojo, pero entonces yo, que con anticipación esperaba la fiesta, hice una “base” con el nombre de ella. Eso lleva clavo de línea, plomo, imán, una regla, lleva flor de pensamiento<sup>XVII</sup>, para la mente, anón de ojo<sup>XVIII</sup> para que tenga*

---

<sup>XVII</sup> Violeta muy conocida en Cuba (Viola Tricolor Lin).

*vista y se le echa un poquito de miel y se le pone a la Virgen de Regla y a Eleguá del Camino para que se desenvuelva y así cuando llega tiene fuerza para conversar con uno.*

El velatorio se realizó en el peristilo que habitualmente servía para las ceremonias, según correspondiera el calendario ritual. Al morir en el hospital, los preparativos mortuorios se iniciarían en esta misma institución para luego concluir en la propia casa familiar. Allí se le brindó el servicio usual para la conservación del cadáver según el cronograma de inhumación establecido; igualmente, se le limpió y vistió. La propia Elena había dispuesto que al morir se le vistiera completamente de blanco, con los atuendos usados en la “comida blanca”, es decir, la dedicada a Erzili Fredá.

El ataúd se situó dentro del peristilo<sup>XIX</sup>, de manera tal que la parte correspondiente a la cabeza quedó lindante al *poteau mitan*<sup>XX</sup>. En la porción distal de este poste divisional se colocó una corona de *malva bruja*<sup>XXI</sup>, y un vaso con miel de abeja, tapado con un pedazo de tamiz y en posición bocabajo<sup>XXII</sup>, un tercio más abajo, encima de un trozo de madera, cruzando al poste –otorgándole al *pateau* la imagen de cruz cristiana–, se instaló una corona en nombre de la familia. Alrededor de su base se dispuso la jarra divisional, una botella con ron, un vaso con agua azucarada y uno con café amargo; también un frasco con perfume y una palangana que contenía agua y yerbas aromáticas (albahaca, abrecamino, vencedor, rompezaragüey, entre otras), previamente maceradas. Sobre el ataúd se acomodó un círculo hecho de siete pañuelos anudados, que prácticamente cubrían la totalidad del sarcófago, los colores azul marino y rojo según me indicaron, pertenecían a Ogún Criminel, y su función era de proteger al espíritu de la occisa. Inmediatamente, se instaló una base en el lado izquierdo, que se alzaba desde el suelo hasta la altura de la cabeza. En su extremo superior se plantó una vela encendida. Cerrando estas acciones, se fueron ubicando en torno a la urna, los familiares, amigos y vecinos, que en silencio y hasta el otro día, evocarían la trayectoria religiosa y humana de la sacerdotisa.

---

<sup>XVIII</sup> Popular fruta cubana, perteneciente a la familia de las Anonáceas (*Annona squamosa*). Su estructura oval y compuesta por escamas independientes en forma de “ojo” ha llevado a que muchos religiosos la utilicen en comidas rituales.

<sup>XIX</sup> Espacio contiguo al humfó donde se desarrolla la parte fundamental del culto público del vudú: los toques e invocaciones destinadas a llamar a los “santos”, las danzas y la mayoría de los sacrificios rituales. Se trata de un espacio rectangular techado con pencas de coco o de palma y abierto completamente por todos los lados.

<sup>XX</sup> Poste central dentro del peristilo o enramada, se le considera el “camino de los loas”. Según las creencias de los vudúistas, es a través de este palo que descienden los loas para hacer posesión de sus caballos en el transcurso de los cultos en que se les invoca mediante cantos y toques de tambores.

<sup>XXI</sup> Esta especie de malva es usada comúnmente por los haitianos para alejar los espíritus perturbadores y a las personas mal intencionadas.

<sup>XXII</sup> Su función principal es de la de proteger al espíritu de la difunta de cualquier influencia externa y como una manera de garantizar la unión familiar.

El ceremonial de la partida se inició con la incorporación dentro del peristilo de las tumbas y sus ejecutantes. A continuación se iniciaron los cantos, coreados por religiosos y algunos descendientes venidos del Ramón de Guaninao, de Barrancas, Candonga, Palma Soriano y de diferentes repartos y comunidades del territorio de Contramaestre y Tercer Frente. Los cantos y rogatorios fueron dirigidos por Lidia Moya Salvador, conocida espiritista “cruzada” del poblado de Maffo y heredera contumaz de la tradición vuduista haitiana. Ella fue protagonista de la organización y dirección de este ritual. Así, el orden de invocación se inició con Legbá, luego le siguieron Baron Samedi, Ibó, Togó y Ogún o Salogún, cuya mención desató gritos plañideros y el trance entre el coro y los participantes; por último, mientras se conducía el féretro hacia el auto que lo trasladaría al cementerio municipal, se coreaba el siguiente canto:

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

Llegado el cortejo fúnebre al cementerio y antes de la inhumación se realizó el rito de la “protección del muerto”, que consistió fundamentalmente en arrojar dentro de la fosa, en sus alrededores y encima del sarcófago, primeramente ajonjolí, luego vino tinto y finalmente perfume. Con esto se garantizaba que el espíritu del muerto no fuera robado por ningún otro religioso. Verdaderamente este ritual constituyó el cierre de un grupo de acciones iniciadas desde el velatorio, con la colocación de la malva bruja y el vaso con miel de abeja encima del *poteau mitan*, otras mantuvieron su carácter esotérico. Un aspecto a destacar lo constituye el cuidado que se tomaron al trasladar el ataúd hacia el auto fúnebre, pues éste mantuvo la misma posición en que había sido ubicado en el peristilo; es decir, con la cabeza en dirección del *poteau mitan* y con los pies en dirección de salida a la calle. Así mismo debía entrar en el cementerio. Según un informante, de entrar de manera invertida morirían otros familiares allegados.

### **“Luz y progreso”: el viático para una manbó.**

Este ritual se inició dentro del mismo peristilo, con la colocación de un ladrillo en la base del *poteau mitan* y el encendido de una vela sobre éste, en la medida que aumentarían los días se incorporaría un ladrillo, de manera que para el último día se tuvieron nueve ladrillos en formación vertical. Un coro de médiums se encargaría de acompañar –con los rezos propios de la doctrina kardeciana para la misa de difuntos–, el dolor de los familiares, ahijados y amigos. Llegado el último día, se preparó dentro del peristilo una mesa cubierta con un mantel blanco que exhibía en su centro un retrato de la difunta, acompañado de flores púrpuras y rosas rojas, velas encendidas, vasijas con café amargo y varios vasos y copas con agua común y uno con agua azucarada, todo dispuesto en un fondo de telas blancas. Fue significativa la participación y protagonismo de otros fieles del vudú, aunque hubo presencia de

espiritistas. Muchos de los cantos y rezos se correspondieron con los preservados dentro de la práctica vuduista, y que junto al toque de las tumbas indujeron al trance a muchos de los presentes. De seguido, el ahijado que había dirigido el ceremonial tomó una vela y a la vez que la encendía interrogaba con estas palabras: “¿Para quién es esta luz?”, y el coro de familiares y amigos respondía: *Luz y progresopara el espíritu de Elena Celestien Vidal*. Luego fueron presentándose ante el médium, para responder a la misma pregunta, aunque de manera individual y en orden descendente de edad. El ritual concluyó con la recogida de las flores y restos de velas, que inmediatamente fueron depositados en la entrada de la casa. Ahí permanecerían hasta la mañana siguiente, momento en que serían trasladados hasta su tumba. Al mismo tiempo que se recogieron los restos de la mesa, los familiares más cercanos, acopiaron cada uno un ladrillo, y lo trasladaron en procesión hasta el frente de la casa, distribuyéndolos a lo largo de la cerca perimetral.

A manera de conclusión expongo el testimonio de Milagros Álvarez Chaveco, médico especialista en Medicina General Integral (MGI) y colaboradora en la nación haitiana. Su narración nos brinda importantes elementos sobre la práctica del vudú en el Haití contemporáneo:

*Estuve en Haití dos años, desde el año 2003 al 2005, en Port de Paix, perteneciente al departamento del Noroeste, una ciudad portuaria. Allí participé en no pocas ceremonias religiosas del vudú. Esas son sus raíces. Ellos son muy religiosos, no dejan ni un solo domingo de ir a la iglesia católica. Ellos se visten bien para dos ocasiones especiales, para ir a la Iglesia y para ir a un funeral o velorio. Es decir, tú te preguntas cómo es posible que vayan a la iglesia y hagan sus rituales vudú. Sus rituales funerales son una parte vudú y una parte en la iglesia. Dependiendo del nivel económico, mientras más dinero tiene, más días demora el funeral, porque ellos mantienen el cadáver del familiar en la morgue, congelado, y en la vivienda hacen sus rituales. Si son pobres tienen que enterrarlo rápido, a lo más un día, porque mantenerlo en la morgue cuesta dinero. Yo vi funerales de siete y diez días.*

*En la casa hacen ceremonias, lo que le gustaba hacer al difunto, con bebidas, comidas, jugar dómimo, pelear gallos. Ahora, hay algo que sí hacen todos, con independencia de los días del funeral, que es el día antes del sepelio, un vei, un velatorio especial, una especie de despedida al muerto, con bebidas y comidas, pero todo muy festivo. Los familiares, amigos y más allegados se ubican en un lugar especial de la casa, los demás familiares y amigos que van llegando saludan a los familiares, le dan sus pésames y se incorporan al ceremonial de las comidas, bebidas y los juegos de dominó; pero todos los gastos corren por la casa, nadie lleva nada. También se realizan rituales vudú, en dependencia del nivel del fallecido, si es un houngan o una manbó. El día del entierro, los familiares más allegados, madre, padre y hermanos, van a la morgue, en la mañana o más tarde, en dependencia del horario del entierro, y prácticamente bañan el cadáver, lo limpian, lo visten, se despiden con oraciones en créole y lo dejan listo para el entierro. Y los*

*grandes funerales llevan bandas de música, coronas artificiales y naturales, incluso llevan a las niñas vestidas bellísimas, como si fueran a un altar de una novia, luego la banda de música y los familiares. Pero te digo, la gente va hasta la peluquería para ir a un velorio, por muy pobre que sean, con sus grandes sombreros, con sus camelias, con sus zapatos elegantes.*

*Aunque estas ceremonias son propias de la ciudad, más sofisticadas, pude ver algunas en las zonas rurales, pero son muy parecidas; la diferencia fundamental es el tiempo que dura el ritual, por el bajo nivel económico. Pero tanto una como otra, por lo general, se realizan en las casas de los familiares, nunca vi que se velara en funerarias.*

*Algo que me llamó la atención es que no hay contradicción entre practicar el vudú e ir también a la iglesia católica. Se celebra también Santa Bárbara y San Lázaro, en las mismas fechas que se celebra aquí; ya desde los primeros días de diciembre hasta finales de año hacen sus rituales cada día, lo hacen como un carnaval en la calle, con sus silbatos, vestidos con sus turbantes, sus bailes de cinta, con látigo y unos fotutos, vestidos de diablos. También hacen sus desfiles, que incluyen a los niños. Algo parecido lo vi en Semana Santa.*

*Tuve la oportunidad de ir a la casa de un chef vudú, que fue paciente mío. Allí las jerarquías se identifican con banderas frente a la casa, el color de la bandera de los chief vudú es verde, referido a Ogún. Sus templos lo tienen fuera de la casa vivienda, hacen sus toques antes de entrar, y dentro tienen objetos naturales, imágenes talladas en madera, vasijas en cuencos de coco y de güira.*

*Ellos creen en la medicina, pero para ellos es más importante la medicina natural; van al médico cuando no le han visto una solución a sus problemas. Tuvimos muchos pacientes en el hospital que, a pesar de estar bien atendidos profesionalmente, sus evoluciones fueron muy tórpidas, desfavorables, y ellos nos pidieron hacer sus rituales en el mismo hospital, y nosotros no interferíamos en eso, claro, luego de que pasábamos visita. Entonces hacían sus rituales, sus cantos, sus rezos e increíblemente remitían.*

*A sus cadáveres, a sus muertos los cuidan mucho, los protegen para que no los hagan zombi. Para esto le atan los dedos gordos de los pies con hilos de saco o un cordón de hilo rojo, para que no le levanten el espíritu.*

## **CONCLUSIONES**

La riqueza de los elementos biográficos abordados viene a confirmarnos la impronta de la cultura haitiana en esta región del país. Su trayectoria de vida delata a la religiosidad vuduista como eje central de la identidad haitiana y, por tanto, en compendio para entender la dinámica colectiva en condiciones de migración, no solo en el nivel cognitivo, es decir, de usurpación de los nuevos entornos naturales, sino



como de persistente diálogo con las instituciones sociales y políticas de la sociedad de acogida. De manera que y con independencia de la tradición de resistencia que ha caracterizado al vudú, se reclaman investigaciones que profundicen en el valor vertebrador de la identidad haitiana, máxime si se toma en cuenta el empuje de secularización que va operándose en nuestras sociedades, y que vulnera y pone en riesgo semejante patrimonio.

## BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, Alexis y José Millet, 1987. *Loas de las montañas cubanas*. Revista *Del Caribe* IV (9/87).

Bellegarde-Smith, Patrick, 2004. *Haití. The breached citadel*. Toronto, Ontario. Canadian Scholars Press Inc.

Fred, I. y Meyers, 1951. *The Gilmore. Manual azucarero de Cuba*. The Gilmore Publishing Co., Inc.

Gruson, Alberto, 2004. *Cultura e Identidad*. Caracas, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales (CISOR) y Universidad Católica Andrés Bello.

Hurbon, Laënnec, 1998. *Los misterios del vudú*. Barcelona, Ediciones Grupo Zeta.

Luciano Franco, José, 1966. *Historia de la Revolución de Haití*. La Habana, Instituto de Historia. Academia de Ciencias de Cuba.

Marcel d'ans, Andrés, 2011. *Haití, paisaje y sociedad*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

Metraux, Alfred, 1958. *Le vaudou haïtien*. Paris, Gallimard.

Pinos-Santos, Oscar, 1975. *El asalto a Cuba por la oligarquía financiera yanqui*. La Habana, Editorial Orbe. Instituto Cubano del Libro.

Roig y Mesa, Juan Tomás, 1988. *Diccionario botánico de nombres vulgares cubanos*. La Habana, Editorial Científico-Técnica, 2 tomos.

Peguero, Luis, 2000. *¿Vudú dominicano o vudú en Santo Domingo? Ciencia y Sociedad*, XXV (1): 108-142. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=87011348005>