

Delaware Review of Latin American Studies

Vol. 13 No. 2 December 30, 2012

El vudú dominicano: religiosidad, magia y cultura

Manuel Apodaca-Valdez
 Department of Modern and Classical Languages
 University of Southern Indiana
[mdapodacas@usi.ed](mailto:mdapodacas@usi.edu)

Abstract

This study analyzes the influence of African Vodou in popular religion, art, and culture of the Dominican Republic. The analysis is based on data collected in field research during the summers of 2010 and 2011 in various towns and communities including, Batey Libertad, Batey Cerro Gordo, Santiago, Dajabón, Samaná, Santo Domingo, Villa Mella, La Romana, San Pedro de Macorís, and Baní. The article firstly discusses the popular misinterpretation of the African heritage through widespread campaigns systematically championed by the Dominican elite (Andújar 2007). Secondly, the study argues about Dominican Vodou, also known as the Twenty-First Division, which combines devotion with magic and medicinal practices. Vodou is seen as the product of an elaborated syncretism and transculturation linked to Dahomeyan and Haitian Vodou, and mixed with Catholicism and spiritism (Deive 1975). Through performance and oral tradition expressing cultural identity, numerous Dominican communities still keep alive their faith manifested in ancient traditional celebrations, such as, funeral rituals, *Sarandunga*, and *Ga-gá* festivals, in which *atabales* (drums) music, and *salves* (religious songs) are typical. Finally, the study shows the influence of Dominican Vodou on contemporary merengue music, literature, oral tradition, and art.

Key words: Vodou, The Twenty First Division, Afro-Dominicans, Cultural identity, Popular religion, Iwa, Salve, Atabales, Haiti, Dominican Republic.

Resumen

Este trabajo aborda la influencia del vudú en la religiosidad popular, la cultura y las artes de la República Dominicana. Aporta datos a partir de investigaciones de campo realizadas en los veranos de 2010 y 2011 en varios sitios del país, tales como: Batey Libertad, Batey Cerro Gordo, Santiago, Dajabón, Samaná, Santo Domingo, Villa Mella, La Romana, San Pedro de Macorís y Baní. Se parte del conflicto histórico y social que sistemáticamente ha diezmando el reconocimiento de lo africano entre los dominicanos (Andújar 2007), se discuten los orígenes del vudú, y se demuestra la enorme influencia que éste tiene en la cosmovisión mágico-religiosa, la música, la oralidad y la cultura del dominicano. Se habla aquí de un vudú dominicano, conocido localmente como Veintiuna División, la cual es resultado de un proceso de transculturación y sincretismo religioso en donde se mezclan elementos del *Vodoun* de Dahomey y el *Vodou* haitiano con la religión católica y el espiritismo. Dicha expresión mágico-religiosa ha adquirido rasgos propios a través de festividades y celebraciones tradicionales que se mantienen vivas, las cuales son expresiones de resistencia a la pérdida de identidad cultural. Algunas de esas festividades son: festivales de atabales o palos, salves a los misterios, rituales funerarios, festival de Ga-gá y la Sarandunga, entre otros. Finalmente, se analiza la temática vudú reflejada en la música de merengue, en la literatura, la oralitura y la pintura contemporáneas.

Palabras clave: Vudú, La Veintiuna División, Afrodominicanos, Identidad cultural, Luases, Religiosidad popular, Salves, Atabales, Sarandunga, Haití, República Dominicana.

Dentro de la pléyade de islas y culturas que conforman El Caribe es notable una fuerte presencia africana. La República Dominicana no es la excepción; sin embargo, por diversas razones, principalmente relacionadas con los distintos periodos históricos y sus respectivos gobiernos, la influencia africana se ha visto negada. La dictadura de Trujillo (1930-1961) y posteriormente su sucesor, tres veces reelecto presidente, Joaquín Balaguer (1960-62, 1966-78, 1986-96), impusieron una educación pública, una historiografía oficial y una ideología clasista cimentadas en lo que se ha dado en llamar ideología del "blanqueamiento" (Whitten and Torres 1998), es decir, un proceso psicológico inconsciente motivado por un estado económico de subdesarrollo, el cual culpa a los grupos minoritarios, negros e indígenas, de ser los causantes del atraso del país y acepta la retórica hegemónica

norteamericana de la “supremacía blanca” (Whitten y Torres 9).

En la República Dominicana, dicha ideología racial fabricó la idea de que la población dominicana era puramente de origen español, mientras mantenía un franco rechazo a cualquier influencia africana (Balaguer 1983:45-53). Esta tendencia se ha visto maximizada debido a la vecindad con Haití y a la inmigración de trabajadores haitianos al lado oriental de la isla a quienes en su obra *La isla al revés*, el expresidente considera como “un peligro” que “amenaza con la desintegración de sus valores morales y étnicos a la familia dominicana” (Balaguer 1983: 156). Aunque las secuelas de esa ideología no se han desvanecido totalmente, es loable percibir un cambio que a partir de las dos últimas décadas se ha empezado a manifestar en los círculos intelectuales en donde se pugna por refrendar la importancia del reconocimiento de la identidad, cuyas raíces no son sólo europeas y taínas, sino también africanas. En su obra, *Identidad cultural y religiosidad popular* (2006), Carlos Andújar declara:

Vivimos de espaldas al Caribe porque no queremos vernos como negros y más aun, lo negro en nosotros es haitiano -es exterior-, por lo que a pesar de tener un proceso histórico forjador de una identidad, hoy éste, y como resultado de un discurso excluyente y selectivo, no se asume y nos creemos más blanco que los españoles, lo cual se constituye en un verdadero obstáculo para el encuentro con nosotros mismos. (26)

Esa negación de la raíz africana ha incrementado el drama social y político que vive actualmente la isla en la que haitianos y dominicanos han permanecido como vecinos distantes, y en muchos momentos de su historia, como enemigos. Sin embargo, los vínculos que los unen son más fuertes de lo que parece; una investigación más profunda podría revelar que, pese a la diferencia de lenguas y costumbres, un constante e ininterrumpido proceso de intercambio comercial y cultural entre ambos países ha permeado hondo en la cultura y la sociedad de cada uno de ellos.

En este estudio nos enfocaremos en el vudú y su influencia en la religiosidad popular como detonante de un sinnúmero de prácticas espirituales, médicas y culturales que influyen fuertemente en el modo de ser dominicano; también explicaremos su origen, su estructura actual, su práctica y la influencia que dicha religión ejerce sobre la cultura popular y en las artes del país.

Tras los orígenes del vudú

Varios estudiosos (Herskovits 1966; Murrell 2010; Sanchez 2000) indican que Dahomey, hoy Benín en el África occidental, es la cuna del *Vodoun*. En lengua fon, *Vodoun* significa “dios” y es el nombre general que se les da a todas las deidades (Herskovits 354). Murrell agrega que: “La mayoría de los *Iwa* radá o espíritus ‘fríos’ o ‘dulces’ son de origen Fon-Dahomey, mientras que la variedad de los *petró*, espíritus ‘calientes’ o ‘violentos’ proceden del Kongo y Angola” (75). [Most Rada Iwa, or “cool spirits,” are Fon-Dahomey, whereas those of the *Petwo*, “hot” or “fiery,” variety are from Kongo and Angola] (Traducción nuestra).

Lo anterior ha llevado a establecer que el *Vodou*¹ haitiano tomó la cosmogonía de los *loas* y los rituales de sus ancestros Fon/Dahomey, Lemba, Kongo y otros grupos africanos, y los combinó con las creencias europeas del cristianismo (Murrell 70). Habría que agregar que al lado oriental de la isla, Andújar, basándose en datos de Deive y Larrazábal Blanco, deduce que, desde los inicios de la trata negrera hasta el siglo XVI la mayoría de los esclavos africanos procedían de Guinea y Senegambia. Sin embargo, entre 1591 y 1821 los africanos traídos a la isla procedían del Kongo y Angola (2006:53-54).

Martha Ellen Davis, afirma que tanto el vudú haitiano como el dominicano, son variantes de la constelación de las religiones afrolatinoamericanas y del Caribe, las cuales son el resultado de un sincretismo entre religiones africanas y el catolicismo (76). Sin embargo, en la República Dominicana, agrega: “the practitioners themselves do not call their practice ‘vodú’ [...] Field researchers should be warned not to use the term because, universally in the Dominican Republic, ‘vodú’ implies black magic of Haitian origin, the work of the Devil rather than of God” (Davis 76). Por esta razón, aunque todos los académicos usan el término vudú, la gran mayoría de sus practicantes dominicanos prefieren nombres diversos como La Veintiuna División, “Creer en los misterios”, o “Creer en los sanes”, para designar esta actividad mágico-religiosa. (Sánchez-Carretero 309)

Carlos Esteban Deive (1975) y a partir de él otros autores como Dagoberto Tejeda (2010), ponen en tela de duda que el vudú dominicano sea totalmente por influencia haitiana. Deive² establece la posibilidad de que, desde finales del siglo XVII y principios del XVIII se diera un surgimiento paralelo entre el vudú haitiano y el dominicano, especialmente debido a que,

esclavos fugitivos de la colonia francesa se acogían a la promesa de libertad de los representantes de

la monarquía hispana y pasaban a integrarse en las comunidades que, como San Lorenzo de las Minas, se habían fundado para albergarlos, pero muchas otras preferían -movidos por la desconfianza- convertirse en cimarrones, estableciéndose en *cumbes* y *manieles*. La isla Beata, y no sólo el Barouco, sirvió de morada a uno o varios de esos *cumbes* a finales del siglo XVII y principios del XVIII. (1975:161)

Andújar encuentra mayor elasticidad y sincretismo en el vudú dominicano que su contraparte haitiana, pero no deja de reconocer las circunstancias históricas que favorecieron su reproducción en el lado occidental de la isla, “vinculado a la ocupación haitiana de 1822-1844 y a los procesos migratorios de trabajadores venidos al corte de caña” (2006:166).

De igual manera, Dagoberto Tejeda sostiene que el vudú dominicano tuvo su origen en los *cumbes* y *manieles* de los esclavos cimarrones y con el tiempo, “Las manifestaciones del cimarronaje en términos generales, se fueron enriqueciendo e integrando, trascendiendo a los propios *manieles*, en un proceso transformador de criollización que al final se redefinió en las dimensiones de la dominicanidad, pasando a ser parte fundamental de nuestra identidad nacional” (El Vudú en Dominicana, 2010:2). Para Tejeda, el vudú constituye una cosmovisión holística y una relación armoniosa entre la naturaleza, el ser humano y las divinidades, a través del cual el creyente encuentra razones para vivir y explicación a la muerte. En su dimensión liberadora, los difuntos son protectores, “en una relación permanente entre los vivos y los muertos, entre los creyentes y los ancestros.” (Tejeda Ortiz, 2010:16)

Por lo que hemos podido comprobar, el vudú dominicano es una práctica extendida por todo el país, no sólo entre los sectores populares, sino en todas las esferas sociales y aún en el extranjero. Aunque no se le llame vudú, por razones prejuiciadas y por el alto grado de estigmatización que el término conlleva, es de notar que su variante dominicana, llamada Veintiuna División, incorpora numerosos elementos ritualísticos y estructurales del vudú, pero con un grado de secretización más evidente dadas las mezclas que han dado origen a la sociedad. Lo que es evidente es la permanencia y aceptación de estas prácticas mágico-religiosas, que lejos de representar un “atraso” desde el punto de vista de la ideología del blanqueamiento, son expresiones culturales que podrían asumirse como rasgos distintivos de la riqueza cultural e identitaria de los dominicanos actuales, como así empieza a ser entendido por numerosos artistas e intelectuales.

Características del vudú dominicano o la Veintiuna División

En la República Dominicana, al igual que en Haití, los *luases*, *misterios*, *seres*, *sanses* o *sanés* se clasifican en blancos (*Rada*) y negros (*Petwo*), los vocablos haitianos se han españolizado en *radá* y *petró*, como tantos otros nombres, tanto de las divinidades como del ritual vudú. Aunque ambos, vudú haitiano y dominicano, son producto de un complejo sincretismo entre religiones africanas y el catolicismo, es de notar que el vudú dominicano no sólo refleja más la influencia católica, sino que ha incorporado una división de “misterios indios”. Estos misterios indios integran la División del agua entre los que se incluyen héroes y caciques taínos, históricos y populares, como: Enriquillo, Hatuey, Caonabo y Anacaona entre otros (Deive 179). Así como la División del agua, las otras tres grandes divisiones del vudú dominicano tienen que ver también con los elementos de la naturaleza: División de viento, División de tierra y División de fuego. La División de tierra, o *luases* negros, está compuesta por los *guedés* y los *legbás*. Los *guedés* son los *luases* de los cementerios o ancestros muertos, entre ellos sobresalen el Barón del Cementerio y su esposa Baronesa Brigitte, el Barón Samedí y Lubana o Santa Marta la Dominadora; Por otro lado, los *Legbás* son un grupo de misterios ancianos, su jefe es Papá Legbá, a quien se invoca al abrir el ritual. La División de viento, o *luases* blancos, la forman seres alados como Belié Belcán o San Miguel Arcángel, y Tinyó Alahué, sincretizado en San Rafael, entre otros; la División de fuego la forman la familia de los *Ogunes* representados por Ogún Balendyó o San Santiago, Candeló o San Carlos Borromeo y Candelina. Otras divisiones renombradas son la División *Petró*, representada por Gran Buá, y la División de las metresas entre las que sobresalen: Anaísa Pie o Santa Ana, versión vudú de Oshun, y Metré Silí, sincretizada como La Virgen de los Dolores (Deive 179-181; Ripley 2002).

Los bateyes dominicanos y el vudú

Es notable que el *Vodou* haitiano ha sido desde sus orígenes en la época colonial un fuerte instrumento de identidad criolla que encuentra su raíz en el África occidental. Esta práctica religiosa no sólo favoreció la existencia de tradiciones y costumbres africanas entre los esclavos traídos a la isla Española, sino que facilitó también el triunfo de la primera rebelión de esclavos africanos en América. Desde 1987 la Constitución de Haití establece la libertad religiosa y acepta al *Vodou* como religión oficial junto con el catolicismo, lo cual fuera ratificado por el presidente Jean Bertrand Aristide en 2003. (Murrell 68)

Las semejanzas entre el vudú haitiano y el dominicano son la causa principal por la que la mayoría de los académicos llaman vudú dominicano a esta devoción a los misterios, santos o *luases*. Por supuesto, esto no implica que no haya diferencias entre ambos, como veremos más adelante. Sin embargo, en los bateyes o

plantaciones y en las comunidades haitiano-dominicanas que surgieron a partir de bateyes, sí se le reconoce como Vodou. En una entrevista con un *houngan* y curandero del Batey Libertad, al norte de Santiago, él reveló orgulloso que “el Vodou es la cultura de Haití” e incluso recordó la ceremonia realizada en los montes de Bois-Caiman que históricamente marcó el inicio de la lucha por la independencia de Haití. No es extraño escuchar esta afirmación de identidad cultural en un batey de la República Dominicana. Recordemos que los bateyes desde el siglo XIX hasta el presente han fungido como comunidades de haitianos inmigrantes que surten con mano de obra barata el trabajo de las plantaciones de caña de azúcar, banana o café. En esos bateyes la herencia haitiana se mantiene viva; aun después de dos o tres generaciones todavía se habla el criollo haitiano y se practica el vudú. Lejos de ser una “sub-cultura” (Peguero, 124) dentro de la cultura dominicana, creemos que el batey se ha constituido en parte integral de la cultura dominicana. Celebraciones como el Ga-gá, de evidente origen haitiano, se ha incorporado al carnaval dominicano, lo cual da cuenta de una incesante hibridación cultural dominicana que no deja de absorber elementos externos introducidos por diversos grupos de inmigrantes. Otro ejemplo es la Danza de los Guloyas, interpretada por los llamados “cocolos”, o inmigrantes procedentes de las islas británicas de Saint Kits y Nevis, originalmente agrupados también en bateyes que surgieron con los ingenios azucareros alrededor de San Pedro de Macorís. Desde el 2005 la Danza de los Guloyas ha sido reconocida por la UNESCO como Patrimonio cultural intangible de la humanidad, lo cual ha ayudado a disminuir el estigma. Así pues, muchas de esas comunidades o bateyes, como el Batey Libertad, son hoy en día comunidades oficialmente integradas a la sociedad dominicana con más de 50 años de establecidas, que siguen nutriendo, no sólo con su trabajo, sino también con su cultura a la sociedad dominicana.

Otro batey visitado para este estudio fue el Batey Cerro Gordo de Abajo, en el Municipio de Mao, Provincia de Valverde, una de las zonas agrícolas más ricas y productivas del Cibao. Ahí pudimos percatarnos de las condiciones insalubres y antihumanas en que viven los trabajadores haitianos que laboran en la plantación local de banano. Sus casas forman un barrio segregado y cubierto de monte a las afueras del poblado; carecen de luz eléctrica, de agua potable, de drenaje, ya no digamos de escuela o guardería para los niños, y viven hacinados hasta tres familias en una sola casa. Al referirnos las condiciones horribles en que viven, donde no se les permite tocar tambores ni celebrar fiesta alguna, con excepción del gagá en Semana Santa, sus rostros reflejaban inseguridad, desesperación y miedo. Organizaciones no gubernamentales (ONG) como “Solidaridad Fronteriza”, de filiación Jesuita, la Red de Encuentro Dominicano-Haitiano Jacques Viau (REDH) y el Movimiento de Mujeres Dominicano-Haitianas (MUDHA) han llamado la atención sobre asuntos diversos de discriminación y xenofobia para los residentes e hijos de inmigrantes haitianos (Wooding y Moseley-Willims 80-84). Entre los problemas más inminentes que estas ONGs reclaman se encuentran: el derecho a condiciones laborales de trabajo más dignas y humanas y mejores salarios; mejores condiciones de vivienda y servicios, respeto a la ciudadanía para los hijos de residentes nacidos en la República Dominicana y el combate a las manifestaciones de nacionalismo extremo, xenofobia y racismo latentes aún en muchos sectores de la sociedad y en las autoridades dominicanas (Wooding y Moseley-Willims 85-86).

Indudablemente, la pobreza en Haití, aunada al devastador efecto de los desastres naturales, ha incrementado el éxodo de haitianos. El terremoto de enero de 2010 provocó otra vez un auge masivo de inmigrantes cuyo número se desconoce, tras lo cual varios grupos humanitarios de la sociedad dominicana expresaron su solidaridad hacia sus hermanos haitianos. Aunque no se sabe la cantidad exacta de haitianos que trabajan o viven en el país, “las estimaciones oscilan entre 200,000 y dos millones de personas” (Wooding y Moseley-Willims 34). Los aproximadamente 500 bateyes aún existentes en la República Dominicana, aunque varían en condiciones materiales y número de población, mantienen semejanzas culturales, sociológicas y étnicas afines. Después de la caída de la industria azucarera y a partir de las últimas décadas, la actividad de los habitantes del batey ha dejado de ser exclusivamente el corte de caña, alquilándose como mano de obra en otros sectores de la economía dominicana como la construcción y la agricultura principalmente de arroz, café y plátano. De esta manera, el flujo de inmigrantes haitianos hacia la República Dominicana parece incrementarse, y con ello, el intercambio inevitable de elementos culturales que entran en contacto.

Problemas para la identificación del vudú dominicano

Al vudú dominicano le ha pasado lo mismo que a todo lo africano, se le ha querido borrar, ignorar, o bien, cambiarle el nombre como a todo lo que huele a africano. La gente identifica al vudú con lo haitiano, o con ritos satánicos, etc. En la República dominicana se ha generalizado el nombre “La Veintiuna División” para designar a este sincretismo religioso, mezcla de *Vodoun* dahomeyano, *Vodou* criollo haitiano, rituales Kongo y catolicismo. Sus creyentes le llaman “misterios” o “luases” a las divinidades cuyo poder invocan para su protección o sanación y que en su mayoría se hayan representados en cromolitografías de santos católicos. Sin embargo, el vudú dominicano, ha perdido muchos elementos del proceso ritual y dista de ser un fenómeno social, religioso y cultural con el fuerte arraigo de identidad que es evidente en el vudú haitiano. Lo cierto es que la Veintiuna División, así como otras prácticas de religiosidad popular dominicanas, tales como: las cofradías, horas santas, velaciones, Gagás y fiestas de palos incorporan numerosos elementos del vudú, pero les imprimen su estilo propio. Éstas son

evidencias de la versatilidad del vudú como práctica religiosa que puede adaptarse y transponerse a contextos geográficos y sociales muy diversos (Schmidt 2003; Davis 2007). Martha Ellen Davis apunta que:

[U]na cosmovisión general dominicana trasciende clases sociales y regiones, la cual hace más énfasis en la intuición que en la inteligencia racional, y en la cual uno está sintonizado con el universo de los mensajes. Mensajes que se revelan en sueños y en la adivinación, tan profundos como el pronóstico de la muerte y tan prosaicos como los números de la lotería en el fondo de una taza de café. Y en momentos de desesperación cuando la medicina moderna fracasa, aun la clase de los más hispanófilos busca a un médium para invocar a las deidades del *vodú* y sus misteriosos poderes de adivinación y sanación. (75)³

Es cierto que las características del vudú como práctica religiosa resultan atractivas y adaptables a cualquier estrato social y región. El vudú es flexible al espacio ritual, no es institucional, es espontáneo y sus métodos adivinatorios han incorporado diversos procedimientos de otros cultos espiritistas. Además, posee una adaptabilidad sincrética desde su nacimiento como religión criolla en el Caribe, la cual deriva de un *ethos* marginal y rebelde que le dio origen.

Pero el acto de ignorar el nombre del vudú y su raíz africana está presente aún en Villa Mella, Mata de los Indios, uno de los sitios que históricamente guarda más vínculos con la raíz africana en Santo Domingo. Estuvimos en un templo de la Veintiuna División en Villa Mella y pudimos observar las imágenes de los santos y luases típicos del vudú, también escuchamos las salves que cantan en honor de ellos durante velaciones y fiestas de palos, pero no se habla de vudú, sino de misterios, de luases, y por supuesto, de los famosos rituales funerarios de Congos, a los cuales nos referiremos más adelante. Obvio es suponer que la fuerte campaña de desprestigio que ha padecido el Vodou haitiano desde los Estados Unidos y Europa, aunado a los estereotipos y prejuicios que han distanciado históricamente a haitianos y dominicanos, ha llevado a estos últimos a deslindar una barrera de origen entre ambas prácticas religiosas, barrera que es muy borrosa y con frecuencia ignorada.

Así pues, el vudú, pese a todas las similitudes con su homólogo haitiano, no es bien visto. Deive afirma que: “El vodouista dominicano no suele mostrar gran preocupación por los mitos de los luases cuya protección y ayuda reclama. Lo único que le interesa es el valor práctico del rito” (183); por eso él llama a ésta una religión “utilitaria”. A simple vista esto pareciera ser verdad, pero nuestras investigaciones nos remiten a pensar que el utilitarismo asume rasgos de fuerte devoción espiritual, y conforme adquiere mayor resonancia, se va convirtiendo en un rasgo identitario del pueblo dominicano.

Aunque se necesita más investigación, lo anterior se justifica en tanto que es posible encontrar elementos religiosos africanos del *Vudoun* de Dahomey y de rituales Kongo y Yoruba que incluyen música y baile de fuerte influencia africana en las prácticas religiosas afrodominicanas más representativas y antiguas que datan de la época colonial. Tales son los casos del culto a los muertos en las Cofradías del Espíritu Santo en Villa Mella (Hernández 2004) y el culto a los misterios en las Cofradías de San Juan Bautista de Baní y San Juan de la Maguana (Tejeda 2010). Dagoberto Tejeda refiere el caso de un servidor de misterios de Baní, quien es miembro de la cofradía de San Juan Bautista; él no sólo “participa en la fiesta de la Sarandunga de Baní, sino que también realiza periódicamente una ‘fiesta’ a San Miguel a Anaisa a casa llena, al tiempo que lo buscan como rezador o coordinador de una festividad de ‘Misterios’” (2008:7). De igual manera, la salve criolla con música de palos, a la que nos referiremos más adelante, las sarandungas, los congos, los baquinis o funerales religioso-festivos de niños de corta edad, son remanentes que vinculan a la República Dominicana con sus ancestros africanos. Sin embargo, estas expresiones no han permanecido fijas a lo largo del tiempo, como todo elemento cultural e identitario, han sufrido transformaciones inevitables que modifican su estructura. Lo interesante aquí es que, tanto la cercanía con Haití, como la ininterrumpida afluencia de haitianos hacia la República Dominicana, han hecho inevitable el influjo de las prácticas mágico-religiosas del vudú sobre los rituales y festividades dominicanos.

Transculturación, sincretismo e identidad cultural

El sincretismo ha permeado al vudú dominicano reflejándose como devoción a la Veintiuna División, sus raíces principalmente africanas y criollas lo asemejan a otras religiones de la diáspora africana en el Nuevo Mundo. Es verdad que muchos de sus elementos rituales no se mantienen; por ejemplo, la práctica de los *veves* o dibujos para invocar a los *lwa* en el vudú haitiano, aunque no se ha perdido, aparece irregular en muchos de los practicantes de la Veintiuna División. Lo mismo se puede decir de las características del templo o espacio sagrado, en ambos lados son notables las diferencias. Sin embargo, hay semejanzas en otros aspectos centrales como la clasificación de los luases en radás (dulces) y petrós (amargos)⁴, los cuales en su mayoría coinciden en las cromolitografías de los santos, la simbología del color a través de los pañuelos o *fulás*, el toque de campanillas para llamar a los luases, aspergear agua bendita, velas, sacrificios de animales, comidas y bebidas para cada lwa,

y sobre todo, la posesión de los luases sobre sus adeptos o “caballos de misterio”, son algunos de los ejes de coincidencia aún vigentes. No hay que confundir, sin embargo, las velaciones, horas santas, fiestas patronales y otras expresiones de la religiosidad popular dominicana con las ceremonias vudú de la Veintiuna División. En las primeras, aunque se tocan salves y música de palos, se adora a los santos o misterios, y hay trance⁵ también, no llegan a ser ceremonias de vudú propiamente dichas, e incluso, la gran mayoría niegan que lo suyo sea vudú.

Cristina Sánchez-Carretero (2005), quien realizó un estudio sobre “Santos y misterios” comparando testimonios de informantes de la comunidad de Vicente Noble, localizada al Suroeste de la República Dominicana, con inmigrantes dominicanos en Madrid, informa que la situación de negar la existencia del vudú, o hablar sobre negritud y Ga-gá, parece estar cambiando, “en parte debido a la revitalización de esta particular forma religiosa en la diáspora. [...] El Vodou dominicano, como una práctica religiosa informal, local y popular sigue siendo altamente transferible y transnacional”. (321) [in part through the revitalization of this particular religious practices in the diaspora [...] Dominican Vodou, as a home-based, informal, folk-practice, remain highly transferable and transnational]. La versatilidad del vudú para adaptarse a nuevos contextos geográficos y temporales ha sido también demostrada por otros autores que han estudiado comunidades vuduistas en Nueva York (Schmidt, Bettina 224-230)⁶ y en el Oriente de Cuba, principalmente en Santiago (Sanchez 2000; Figueroa Arencibia 2003).

Como hemos visto, el vudú dominicano, presenta las características de una religión marginal, eminentemente popular y no institucionalizada. No tiene un nombre exclusivo y más bien se manifiesta con varios nombre diferentes. Además, debido a la estigmatización que el Vodou haitiano ha padecido por siglos, junto a una ideología del blanqueamiento ejercida desde el poder dominicano con respecto a la identidad africana, la mayoría prefieren llamarlo con nombres diversos como “Veintiuna División”, “Servidores de misterios”, etc. Sin embargo, estas definiciones problematizan el estatus político e identitario de esta práctica religiosa.

Además de su carácter espiritual, el vudú dominicano tiene una función medicinal y práctica (Davis 2007:76-79). El dominicano de zonas rurales y urbanas apartadas consulta al papá bocó u hougán, o a la mambo o sacerdotisa, o al servidor de misterios con intenciones diversas, a veces adivinatorias, por motivos de amarre o desamarre amoroso, para alejar la mala suerte, para atraer fortuna, curar enfermedades, e incluso para arreglar asuntos migratorios legales de familiares en el extranjero, etc.

Suponer que el vudú dominicano surgió desde la época colonial y se desarrolló como producto del contacto histórico haitiano-dominicano, más que un factor de separación, significa un acercamiento, no sólo entre ambos países, sino también con la identidad africana de la diáspora caribeña. Reforzar esta hipótesis afirmaría los vínculos con la raíz histórica africana, tan disueltos actualmente todavía entre la población dominicana. En realidad, el vudú dominicano -al igual que el haitiano- es el resultado de un sincretismo religioso y cultural que sufrió una transculturación en suelo caribeño. Sus semejanzas y diferencias, no los distancia, sino más bien los acerca.

Según Stevens-Arroyo (2002), “[e]l sincretismo en el catolicismo del Caribe se formó con las cofradías de esclavos, debido a que, a la energía dinámica de la imaginación religiosa afrocaribeña se le otorgó viabilidad social a través de las estructuras del catolicismo ibérico” (45-46, énfasis nuestro)⁷. Más que como una concesión, habría que repensar el sincretismo, como recurso alternativo mediante el cual los sectores desposeídos en el Nuevo Mundo (negros e indígenas) pudieron canalizar su espiritualidad y religiosidad frente a la imposición intransigente del colonizador. Además de significar un “fenómeno de identificación de elementos de la nueva cultura con elementos de la vieja, lo cual le permite al practicante moverse con facilidad de un sistema a otro” (Herskovits 57. Traducción nuestra), el sincretismo conlleva elementos de resistencia y transculturación.

Entre los practicantes del vudú haitiano, éste representó desde sus inicios una fuerte resistencia a perder sus vínculos con África, y a la vez significó un proceso de transculturación inevitable del original Vodoun de Dahomey, de los rituales kongo y yoruba, los cuales sufrieron pérdidas y transformaciones tras su desterritorialización y contacto con el cristianismo.

En el caso de los practicantes de la Veintiuna División dominicana, el sincretismo es paradójico. Aunque aceptemos que el vudú dominicano tuvo su origen en los manieles del siglo XVI, es evidente que no ha ignorado a su homólogo haitiano. En el presente, la relación entre brujos y curanderos haitianos y dominicanos es generalmente secreta. El curandero dominicano asegurará que el vudú haitiano es para hacer el mal, mientras que el suyo es para el bien y no es vudú. Como hemos visto, mientras que en los bateyes se acepta como vudú, fuera de ellos la mayoría de los curanderos lo niegan y manifiestan que su creencia y sus rituales “nacieron aquí”. Pero llámenle o no vudú a la Veintiuna División, ésta es resultado también de una transculturación evidente, en la que, adaptando palabras de Fernando Ortiz⁸ “se diluye la fe de abolengo y se transfiere a creencias y ritualismos

menos rígidos o casi totalmente deafricanizados” (*El teatro de los negros* 176). De esta manera, tanto el vudú haitiano como el dominicano han adquirido rasgos propios e identitarios a lo largo de sus respectivos desarrollos históricos y son el resultado de procesos asimétricos de transculturación. En el caso particular de la República Dominicana este fenómeno encierra una paradoja, por un lado un “aparente” desinterés por el origen de su creencia, y por el otro, el orgullo de ser continuadores de una tradición original desde sus antepasados hasta el presente. Esta conjetura obliga a repensar la situación confusa y el estatus político que de semejante postura se deriva, ya que como lo ha referido Andújar (2007), la religiosidad popular, además de implicar las dimensiones antropológica y sociológica, encierra también una dimensión política, la cual “se vincula a lo propiamente político-ideológico y a la interpretación distorsionada de los ideólogos de las clases dominantes” (163).

Un cambio de dirección en la política cultural del país apuntaría a valorar y estimular esas prácticas como alternativas posibles en materia de medicina popular, cultura, tradición y recuperación de la raíces identitarias. La identidad cultural, como lo ha expresado Stuart Hall,

no es una esencia fija y establecida, ajena a los cambios de la historia y la cultura [...]. Se construye siempre por medio de la memoria, la fantasía, la narrativa y los mitos. Las identidades son los puntos de identificación, los inestables puntos de identificación o sutura que han sido forjados dentro del discurso de la historia y la cultura. No una esencia, sino una *posición*. De ahí que haya siempre una política de la identidad, una política de posición, lo cual no es garantía absoluta de una falta de problematización sobre las ‘leyes del origen’ (222).⁹

La identidad cultural, según Hall, se expresa como una relación dialógica entre dos ejes principales, por un lado el vínculo histórico como parte de una continuidad con el pasado, y por el otro como un continuo proceso de construcción, desde dentro, que nunca termina (222-227). Simultáneamente, la identidad cultural asume una postura política e ideológica, y es manipulable desde las fuerzas del poder. De ahí que la carencia o debilidad de identidad cultural traiga como consecuencia la formación de naciones y pueblos susceptibles a la conquista y dominación ideológica de otras culturas más fuertes.

Africanismos en la música de palos y la salve criolla

En nuestro recorrido por varias partes de la República Dominicana encontramos fuertes expresiones de devoción a los luases o misterios. En Julio de 2012 tuvimos la oportunidad de estar en una fiesta de palos en Baní, al sur de Santo Domingo. Baní es una comunidad cuyos habitantes reconocen la influencia histórica que los conecta con otras comunidades de afrodescendientes e indígenas, principalmente San Juan de la Maguana, y San Cristóbal, con las cuales comparte tradiciones afines como la celebración y adoración a San Juan Bautista, la cual conmemoran con sarandunga¹⁰, fiesta popular afrodominicana con tambores, procesiones y baile que se hace en honor a San Juan Bautista; además comparten la tradición de las salves, los festivales de palos o atabales, las velaciones y horas santas en las que se invocan a los luases o misterios por diversos motivos. En Baní observamos y participamos en una fiesta de palos en honor de Metre Silí, sincretizada como la Virgen de los Dolores. Esta fiesta era con motivo del cumpleaños de una niña “que se vio muy enferma” y la madre se la prometió a la Metresa para que la curara “y ella la alivió”, nos cuenta la dueña. El altar estaba decorado con imágenes de varios santos católicos, ofrendas de dulce y comida, incienso, flores, velas, telas rosadas y blancas que coincidían con el color del traje de Metré Silí, cuya imagen se hallaba colocada en el centro. El cuarto era pequeño y se hallaba repleto de gente; todos bailando y festejando al ritmo de una estruendosa música de atabales o palos. Cuatro músicos formaban el conjunto, tres tambores y un güiro metálico, localmente llamado ‘guayo’. Los palos o atabales son tambores altos de estilo africano que los esclavos traídos a La Española recrearon con base en sus culturas de origen. Se pueden encontrar a lo largo y ancho de la República Dominicana ya que son los instrumentos más populares para la celebración de fiestas de santos, velaciones, cumpleaños, bodas, y festivales culturales. Estos tambores son fabricados con troncos de almácigo o aguacate, miden aproximadamente 1.10 a 1.20 metros de alto y sus nombres varían dependiendo de la región. En Baní, los integrantes del grupo “Ángeles de San Miguel”, le llaman al más alto, “palo mayor”; al mediano, “el alcahuete” y al más bajo, “la chiva”. En la región de San Cristóbal, los nombres varían: cañuto, quijongo, quijombo, cañón, bambulá, y otros más (Festival de Atabales 14). Herederos de una tradición que data de siglos, estos músicos son expertos en tocar, elaborar y dar mantenimiento a sus tambores. La música que interpretan es la estruendosa y rítmica salve criolla, llamada así por analogía con las salves a la Virgen María del culto católico. Las salves son canciones líricas compuestas en honor de un lua, misterio o santo. Así encontramos numerosas salves, cada una dedicada a un misterio diferente entre el numeroso panteón que conforman la Veintiuna División. En la comunidad de Sainaguá, provincia de San Cristóbal, se celebra un Festival de Atabales desde 1975. La fundación “Sol Naciente”, de profunda identidad africanista, convoca cada año a numerosos grupos de atabales y artistas de la región. La misión de este festival es “rescatar, promover y defender los valores de la identidad dominicana” [...] así como “difundir la música de palos, bailes, salves y otras actividades folklóricas del país”. (Entrevista personal)¹¹

También en Villa Mella, antigua comunidad en las afueras de Santo Domingo, formada principalmente por afrodescendientes que han preservado el ritual funerario de Congos más importante de la isla y declarado por la UNESCO Patrimonio cultural intangible de la humanidad en 2003, conocimos a una famosa compositora y cantante folklorista de salves. Ella ha dado a conocer su música no sólo en la República Dominicana, sino en varios países de Latinoamérica y El Caribe. Su grupo está formado por ocho músicos y con frecuencia la invitan a cantar en festivales, velaciones, ceremonias religiosas y culturales en la región y en el país. Aunque por descendencia familiar, ella participa también con grupos de Congos, actualmente se dedica más a cantar salves. Las siguientes son algunas de las salves que nos cantó aquella mañana:

Salve a Ogún Balenyó

*Yo soy Ogún Balenyó
y vengo de Los Olivos
a darle la mano al enfermo
y a levantar los caídos...*

*Ay yo soy Ogún,
Balenyó
Y vengo de allá,
Balenyá
Ay Papá Legbá
Papá Candelo
Ay Belié Belcán
Anaísa Pie
Ay la División
Ay Papá Guedé
Ay Candelina
Ay Belié Belcán*

*Yo soy Ogún Balenyó
y vengo de Los Olivos
a darle la mano al enfermo
y a levantar los caídos...*

Salve a Papá Legbá

*Papá Legbá, Papá Legbá
Ay ese es mi lua
Ay dónde está Candelo
Dónde está Belié
Llámame a Anaísa
que la quiero ver
Papá Legba, Papá Legba...*

Salve a Santa Marta la Dominadora

*Marta eh, Marta ah
Yo llamé a la negra
y subió la colorá¹²
Marta eh, Marta ah
Marta eh, Marta ah,
Ay dile a Santa Marta la Dominadora
dile a la culebra que no suba ahora*

*Marta eh, Marta ah,
Marta eh, Marta ah...*

*Salve a Metré Silí
Oh velá, yo la ví,
Oh velá, yo la ví
hace mucho rato*

que la Metresa estaba ahí.

*Dónde está Belié
dónde está Anaísa
que yo la quiero ver.*

*Oh velá, yo la ví,
Oh velá, yo la ví
hace mucho rato
que la Metresa estaba ahí.*

Salve a Anaísa

*Anaísa ooooh, Anaísa aaaah,
Anaísa ooooh, Anaísa aaaah*

*Belié te llama
Dónde está Anaísa
Dónde está Belié
Dónde está Anaísa
que yo la quiero ver.*

*Anaísa ooooh, Anaísa aaaah,
Anaísa ooooh, Anaísa aaaah*

Evidentemente, cada una de estas salves está dedicada a un lua o misterio de la Veintiuna División, los cuales se encuentran también en el vudú haitiano. A Ogún Balenyó, su nombre lo identifica como la deidad Yoruba del hierro y la justicia. Papá Legbá es Eleguá en la Santería cubana o Exu en el Candomblé brasileño, el dios de las encrucijadas, el mensajero tramposo, que en el vudú haitiano y dominicano se representa como un aciano decrepito en contraste con la deidad fálica del Vodoun dahomeyano de donde procede. Santa Marta la Dominadora, es una deidad criolla, aparentemente de origen dominicano, la única deidad negra que se representa en las cromolitografías, muy socorrida por sus poderes de amarre amoroso. Metrè Silí es la versión dominicana de la Zilí Dantó de Haití. Y Anaisa Pie, también encontrada en Haití y sincretizada como Santa Ana, es la versión vudú de Oshún, la deidad de la energía femenina o axé de las religiones africanas.

La salve dominicana, que hemos llamado criolla porque nació en Santo Domingo desde la época colonial, es una composición lírica y sencilla en verso rimado y asimétrico. En su instrumentación son imprescindibles los atabales o palos y el güiro metálico. Su temática refiere siempre a los misterios, santos o luases. La salve se toca y se canta para llamarlos a que se monten en los “caballos de misterio” durante el ritual de posesión; de igual manera, es el acompañamiento musical típico de toda celebración religiosa y festiva.

En el caso de las Cofradías, tanto la de San Juan Bautista en Baní, como la del Espíritu Santo en Villa Mella, éstas conservan su música propia que data desde la época colonial. Su ritmo es diferente al de la salve, pero de evidente sello africano; también es bailable y en el coro se aprecia el llamado-respuesta, típico de los ritmos africanos. La música de ambas celebraciones, Congos y Sarandunga, podría decirse que es la más representativa y antigua del folklore dominicano, sus ritmos influyeron mucho a la salve, la cual también tomó rasgos del folklore musical y religioso haitiano.¹³

La celebración de los Congos de Villa Mella, según una informante, activista y cantante profesional de Santo Domingo,

“Es un culto al Espíritu Santo. Es un culto que tiene que ver con la vida y la muerte. Es la misma idea africana de que la vida continúa con la muerte, y que el ser humano tiene que prepararse para llegar a donde la muerte lo va a llevar. Es un culto maravilloso que mantiene hoy en día todas las tradiciones, todos los elementos que componen el culto. De hecho, las canciones son limitadas, son 21 canciones y cada una tiene su por qué dentro de la ceremonia que solamente se toca para los muertos. Los Congos no quieren saber nada con los misterios de los luases ni con el vudú. También hacen trance y reciben posesión, pero de los muertos. Cuando hacen la ceremonia es para llamar a un muerto específico, normalmente de la familia. Cuando la persona muere, le tocan los nueve días y luego ya no vuelven a tocarle; sin embargo, al año le hacen lo que ellos llaman “cabo de año”, y a los tres un “Banko”¹⁴, que vuelven y tocan, entonces traen al muerto para que salude a la familia, salude a la

comunidad, salude a la cofradía y manifieste si está contento cómo se han hecho las cosas. El muerto va convirtiéndose como en un ancestro, un consejero de la comunidad a través de todas estas ceremonias que se le hacen cada año durante tres años. Se supone que a los tres años se convierte en ancestro, en alguien, en un muerto ya a otro nivel, desde donde va a poder ayudar a la comunidad con mayor luz.¹⁵

La música de los Congos consta de 21 cantos, los cuales tienen diferentes ritmos, los cantos de *Kumbá*, son para llamar a los muertos, “común a los rezos del noveno día, al cabo de año o aniversario de la muerte y al *Banko* que es la gran fiesta final.” (Hernández 67); el *congo*, por otro lado, es un ritmo para bailar; también hay “toques” o canciones para la hora de la comida, los llamados “toques de la viuda” con los que finaliza el *Banko* y donde hay posesión (Hernández 78), mientras que el coro está formado por el pueblo entero que participa de la celebración. Además de tocar durante los rituales de rigor antes mencionados cada vez que se muere un miembro de la cofradía, los Congos se tocan durante la fiesta del Espíritu Santo o Pentecostés en Mayo y en la de la Virgen del Rosario en Octubre. Con respecto a los instrumentos musicales, el antropólogo Carlos Hernández (2004) refiere que: “Los instrumentos musicales utilizados son un tambor o congo mayor, un tambor pequeño o conguito, llamado también alcahuete, un instrumento llamado canoíta y varios pares de maracas” (76). La canoíta, es un idiófono constituido por dos pequeños palos de percusión a manera de clave, uno de los cuales tiene forma de canoa y el otro de remo. Hernández explica que este instrumento encontrado también en Nueva Orleans fue llamado *ogororo* por John Joyce, quien le asignó un origen Yoruba; sin embargo, Hernández encuentra similitudes entre la canoíta dominicana, hecha de madera de jabilla o capá, y “la bisaka o palo de percusión de los Balubas y Lulus del Congo” (“La Cofradía” 32. *Oralidad*, UNESCO 2005).

Otra celebración de carácter ritual y con fuerte herencia africana es el Gagá. Los estudiosos parecen coincidir en que el Gagá tiene sus raíces en Haití. El nombre viene del criollo haitiano Ra-ra. En esta celebración carnavalesca se combinan elementos religiosos del vudú con el cristianismo de la Semana Santa. June Rosenberg (1979) realizó el primer estudio etnográfico serio sobre el Gagá dominicano, considerándolo “un complejo sincrético, específicamente dominicano, y tal vez basado en elementos carnavalescos del siglo pasado. Es además una reorganización estructural de elementos de la religión Vodú en sus formas dominicana y haitiana” (17). Durante los días santos hasta el Domingo de Ramos, el Gagá es una celebración obligada en los bateyes dominicanos. Pero en las últimas décadas esta celebración con fuerte contenido simbólico de fecundidad y nacimiento de la primavera se ha extendido a poblaciones enteras como en el caso de Elías Piña en la frontera con Haití. “El viernes Santo, los Gagá de Elías Piña se encuentran con los Ga-gá de Haití y en la ‘tierra de nadie’ con la misma música, desaparece ‘la frontera’ y danza toda la isla” (Tejeda Ortiz, 2003:194). Los luases más invocados y celebrados son los guedés y los petrós, los cuales son simbolizados en los colores de los vestuarios y decoraciones “el negro representa a los ‘lua’ guedé; el azul claro es Ti Jean Petró; el rojo vivo es el de los petró” (Rosenberg 54). La música de taboras, palos y congos, los bambúes que producen los tonos bajos, los pitos, trompetas o tatúas, triángulos de hierro, bastones y maracas, y hasta el caracol o fututo, instrumento que usaban los cimarrones para llamar al levantamiento contra la tiranía francesa, forman el conjunto que preside las comparsas de danzantes, reinas, mayores y público en general. Como en todo ritual vudú, hay comida, sacrificio de un animal, bebidas alcohólicas, tabaco y posesión o trance de los caballos de misterio que reciben a los luases.

El vudú en el imaginario de la cultura popular y las artes

Es interesante observar cuán profundo ha calado el vudú en la cultura dominicana actual. Sin pretensiones de ser exhaustivo pues éste será tema de otro artículo, repasaré aquí algunas de las manifestaciones populares y artísticas más notables que retoman asuntos de vudú en sus temas. Quizás la más común sea la música popular que se escucha en la radio y los medios. Sobresalen canciones y cantantes que interpretan temas a los misterios, como recreaciones de las salves criollas, pero a ritmo de merengue. Cantantes populares como Kinito Méndez y Joan Soriano, interpretan en shows de televisión y en la radio a ritmo de merengue las salves a los luases; otros, más independientes, como Xiomara Fortuna, recrean el folklore con arreglos modernos de jazz y blues, todos a partir de los diversos ritmos tradicionales afrodominicanos en los que se recuerda y venera a Anaísa Pie, Belié Belcán, Ogún Balenyó, Candelo, Santa Marta la Dominadora, etc.

En la artes plásticas, un gran número de pintores, escultores y grabadores como Chiqui Mendoza, Toni Capellán, Danilo de los Santos, Paul Giudicelli, e incluso el famoso pintor y muralista Ramón Oviedo, abordan en sus obras temas inspirados en experiencias populares de corte mágico-religioso, o relacionados directamente con el culto a los luases

En la oralitura, tan abundante en narraciones fantásticas, mitos, décimas, salves, cuentos cómicos y más, sobresalen dos figuras míticas, ambas relacionadas con los negros cimarrones, e indirectamente, con elementos vuduistas y de origen haitiano, éstas son el galipote y los bienbienes. Según Emilio Jorge Rodríguez, el galipote, “cuya encarnación simbólica en la historia y las leyendas recuerda los poderes mitad animal, mitad humano,

atribuidos al rebelde cimarrón Makandal” (124), ha sido representado en el imaginario colectivo como una figura demoniaca y temible, con poderes de transfiguración de humano a animal, y en el lado oriental de la isla, sistemáticamente asociado con el haitiano. Los bienbienes, por otra parte, son descritos por la tradición oral como caníbales deformes que viven en las montañas del Baoruco, donde se refugiaban los cimarrones que huían de las haciendas españolas y francesas.

La literatura dominicana no ha pasado por alto el tema del vudú y los misterios. Marcio Veloz Maggiolo, escritor dominicano, publicó en mayo de 2009 la novela *Memoria Tremens*, la cual aborda directamente el mito de Santa Marta la Dominadora a través de personajes imaginarios en Santo Domingo. En esta novela de Veloz Maggiolo, la cual no ha recibido el suficiente análisis crítico, el culto a los misterios, el mito, la magia y la música del ritual afrodominicano, son recreados a través un lenguaje pulido y armonioso que revela un acercamiento con lo más íntimo del ser dominicano. En la trama, las pasiones, los delirios, los juegos amorosos y artimañas de los luases “se montan” en los personajes y les dan vida otra vez, para cumplir de nuevo su misión específica en el mundo. Santa Marta adquirió entre los dominicanos adoradores de la Veintiuna División el adjetivo de “la Dominadora”. Entre los luases ella entra en la División de los petrós, y es la deidad serpiente o Filomena Loubana de África; según cuentan sus seguidores, ella tiene el poder de hacer regresar a los amantes perdidos. También la personaje central de la novela de Veloz Maggiolo se llama Filoma y es la Niña Serpiente con poderes especiales otorgados por la deidad.

Conclusión y propuesta para nuevas líneas de investigación

Lo dicho hasta aquí es una muestra del estatus actual del llamado vudú dominicano o Veintiuna División. Cierto es que, aunque su práctica es abundante entre los diversos sectores sociales, ésta presenta variaciones de diversa índole. Por otro lado, la postura de distanciamiento que muchos devotos de la Veintiuna División asumen con respecto al vudú haitiano es el resultado de una propaganda mal encauzada contra el vudú desde los diversos sectores de poder. Estos dos factores problematizan no sólo su clasificación y estudio, sino también el papel político e ideológico que como religiosidad popular tiene dentro de la población y en particular en aquellos sectores más vulnerables para quienes esta práctica religiosa representa parte de su herencia cultural.

Algunos de los aspectos por investigar en el rubro de la religiosidad popular son: 1. Abundar sobre los orígenes y vínculos africanos de los rituales religiosos más antiguos de la República Dominicana como los Congos de Villa Mella y la Sarandunga de Baní, y 2. Desarrollar nuevos estudios de etnomusicología que se enfoquen en la música de palos, la sanrandunga, las salves, las plenas y otros ritmos afines. Aunque ambos temas mantienen estrecha conexión, cada uno es tan amplio que el trabajo conjunto de especialistas en varias disciplinas apenas si sería suficiente. Semejante tarea implica una mayor investigación local sobre las Cofradías de San Juan Bautista y la del Espíritu Santo, y la confrontación de esos datos con los que se pudieran encontrar en algunas zonas de África, particularmente en la Costa Occidental de Benín, Nigeria, Kongo y Angola. Es decir, las investigaciones de archivo y de campo circunscritas solamente al área local, aunque son de suma importancia, seguirán permaneciendo incompletas pues requieren de una confrontación con los elementos folklóricos y religiosos que dieron origen a las expresiones criollas. Sin duda, este es un reto tanto para colegas académicos como para las instituciones gubernamentales y culturales relacionadas con estos temas.

Otro de los aspectos que del presente estudios se desprende, es la urgencia de atenuar la xenofobia del dominicano hacia el haitiano, así como la estigmatización y discriminación de que éste último es objeto en la vida diaria, en la línea fronteriza y en los bateyes o plantaciones donde se le explota y reduce a condiciones infrahumanas.

En conclusión, contrario a lo que algunos consideran como “un conflicto fatal” e irreductible, a la manera de los seguidores de Trujillo y Balaguer, sobre las relaciones entre haitianos y dominicanos, creemos que muchos dominicanos han dado muestras de ser solidarios y generosos con sus vecinos, y muchos intelectuales hoy en día abogan por la solidaridad y el respeto mutuo, apuntando con ellos al reforzamiento de la identidad cultural dominicana y al reconocimiento de las raíces africanas. Cierto es que aún permanecen arraigados prejuicios de intolerancia y discriminación, derivados de una historia no siempre halagüeña, pero cierto es que los vínculos no son sólo geográficos, sino también económicos, culturales, religiosos, sociales e incluso genéticos, los cuales han fluctuado entre ambas naciones desde sus orígenes; por eso, en sus puntos de coincidencia, más que en las diferencias, radica el destino de su futuro inmediato y a largo plazo.

Notas:

1 De acuerdo con la escritura más aceptada en Haití, la cual se asume heredera del original dahomeyano *Voudun*, usaremos aquí el término *Vodou* al referirnos particularmente al Vodou de Haití, y usaremos ‘vudú’ para el caso

dominicano.

2 Sin embargo es de importancia hacer notar que en un ensayo posterior, Deive afirma que “el vodú dominicano es de indudable procedencia haitiana, pero sus distintos aspectos se encuentran en extremo degradados.” (Deive 1981:125)

3 Todas las traducciones del inglés en este artículo son del autor. En el original: “But a general Dominican world view transcends social class and region. It places more emphasis on intuition than in rational intelligence, in which one is attuned to the universe for messages. Messages are revealed in dreams and divination, as profound as the prognostication of death and as prosaic as lottery numbers on the bottom of coffee cups. And in moments of desperation when modern medicine fails, even the more Hispanic affluent class seeks out mediums to appeal to the *vodú* deities and their mysterious powers of divination and healing.” (Davis 2007:75)

4 Sigo aquí a Tejeda Ortiz quien traduce así la división haitiana de los loa. Ver, Tejeda, “El Vodú en Dominicana.”

5 Sobre el trance y su teatralidad ver, Alfred Metraux “Dramatic Elements in Ritual Possession.”

6 This Haitian religion has shown an extraordinary ability to adapt its structure to new surroundings. Without possessing any homogeneous unity, it has in the course of its history developed a flexibility which offers everyone precisely what they want. Even outsiders are attracted to *vodou*. Particularly the folkloric aspect of *vodou*, the performance of *vodou* rituals on stage, which has assumed increasing importance even in Haiti, is part of the attraction of *vodou* for outsiders. (Schmidt 2003:230).

7 “Syncretism in Caribbean Catholicism was shaped by the *cofradías* of slaves, because the dynamic energy of the Afro-Caribbean religious imagination was given social viability by the structures of Iberian Catholicism.” (Stevens-Arroyo 45-46)

8 Para Fernando Ortiz, el término *transculturación* “expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra” es decir, “el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*” (Citado en Martí Carvajal, 2-3).

9 “Cultural identity is not a fixed essence at all, lying unchanged outside history and culture. It is always constructed through memory, fantasy, narrative, and myth. Cultural identities are the points of identification, the unstable points of identification or suture, which are made, within the discourse of history and culture. Not an essence but a *positioning*. Hence, there is always a politics of identity, a politics of position, which has no absolute guarantee in an unproblematic, transcendental ‘law of origin’” (Hall 226).

10 Según Miranda Levy, la *sarandunga* se festeja también el 29 de Junio en honor a San Pedro, “después se guardan los tambores hasta el próximo año, la *sarandunga* tiene tres toques: Morano, Jacana y Bomba” (Música de raíz).

11 Entrevistas del autor con los dirigentes de la Fundación Sol Naciente, organizadores del Festival Sainaguá, Ing. Andrés Porte, Prof. Nelson Rivera y Prof. Luis Brito, presidente. Julio 2012.

12 Estas salves fueron proporcionadas por Enerolisa Núñez, cantante y compositora de salves, originaria de Villa Mella, Mata de los Indios, Santo Domingo. Grabación con el autor en Julio de 2012.

13 Cf. Hernández Soto: “Los orígenes de Villa Mella están también ligados a migraciones de negros esclavos y sus descendientes provenientes de las áreas vecinas, particularmente del poblado de San Lorenzo de las Minas, fundado en 1678 por un grupo de esclavos prófugos de la entonces parte francesa de la isla (Larrazábal Blanco 1975; Deive 1998:96). La población se ha visto también reforzada por inmigrantes haitianos, ellos también de antepasados africanos” (*¡Kalunga Eh! Los Congos de Villa Mella*, 2004: 36-37).

14 Ver, Carlos Hernández quien dice, “El banco, celebrado a partir de los tres años e idealmente a los siete años de la muerte del difunto, tiene un triple propósito: dar a los restos del difunto una sepultura definitiva (hoy sólo simbólica), asegurar el reposo del alma facilitando su acceso a la morada de los difuntos y liberar a los sobrevivientes de las obligaciones del luto.” (*¡Kalunga Eh!* 2004:67)

15 Entrevista personal con Xiomara Fortuna, Julio de 2011.

Bibliografía

Andújar, Carlos. *Identidad cultural y religiosidad popular*. Santo Domingo: Letra Gráfica, 2007.

--- *La presencia negra en Santo domingo: un enfoque etnohistórico*. Santo Domingo: Letra Gráfica, 2006.

Balaguer, Joaquín. *La isla al revés. Haití y el destino dominicano*, Santo Domingo: República Dominicana, 1998.

Collier, Gordon and Ulrich Fleischmann, Eds. *A Pepper-Pot of Cultures: Aspects of Creolization in the Caribbean*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2003.

David, Martha Ellen. "Vodú of the Dominican Republic: Devotion to 'La Veintiuna División'". *Afro-Hispanic Review*, 26-1 (2007): 75-90.

Deive, Carlos Esteban. *Vodú y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo, República Dominicana: Museo del Hombre Dominicano, 1975.

---. "La herencia africana en la cultura dominicana actual." [1981]. *Ensayos sobre cultura dominicana*. Ed. José Cheo. Santo Domingo, D.R.: Fundación Cultural Dominicana-Museo del Hombre Dominicano, 2001.

Festival de Atabales Sainaguá, San Cristóbal. Folleto informativo. Santo Domingo: Fundación Sol Naciente, 2010.

Figuroa Arencibia, Vicente Jesús & Pierre Jean Orduy. "Contacto lingüístico español-kreyol en una comunidad cubano-haitiana de Santiago de Cuba." *Hispanista*, 4.13 (2003).

<http://www.hispanista.com.br/revista/artigo114esp.htm>. Consultado el 8 Mar. 2012. Web.

Hernández Soto, Carlos. *¡Kalunga Eh! Los Congos de Villa Mella*, Santo Domingo, R.D.: Editorial Letra Gráfica, 2004.

--- "La Cofradía de los Congos de Villa Mella" *Oralidad: Para el rescate de la tradición oral de América Latina y el Caribe*. UNESCO, 13 (2005): 27-34. http://www.unesco.lacult.org/inmaterial/indice_oralidad.php? Consultado el 30 de Marzo 2012. Web.

Herskovits, Melville J. *The New World Negro*. Bloomington: Indiana University Press, 1966.

Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Identity. Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford, London: Lawrence & Wishart, 1990:222-237.

La Cofradía de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella. Museo del Hombre Dominicano.

<http://www.museodelhombredominicano.org.do/Patrimonio/congos.htm> Consultado 9 Marzo 2012. Web.

Martí Carvajal, Armando. "Contrapunteo Etnológico: El Debate Aculturación o Transculturación Desde Fernando Ortiz Hasta Nuestros Días." *Kálathos* 4.2 (2010-2011): 1-22. San Juan, Puerto Rico: Universidad Interamericana. <http://kalathos.metro.inter.edu/> Consultado 5 Abril 2012. Web

Metraux, Alfred "Dramatic Elements in Ritual Possession." Trans. James H. Labadie.

http://www.davidmetraux.com/daniel/docs/alfred/alfred_metraux_voodoo.pdf. Consultado 12 Mar. 2012. Web.

Murrell, Nathaniel Samuel. *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*. Philadelphia: Temple University Press, 2010.

Peguero, Luis. "¿Vudú dominicano o vudú en Santo Domingo?" Santo Domingo: Redalyc-Instituto Tecnológico de Santo Domingo, *Ciencia y Sociedad*. XXV-1 (2000): 108-142. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=87011348005>. Consultado 3 Marzo 2012. Web

Ripley, Geo. *Imágenes de posesión: vudú dominicano*. Santo Domingo, R.D.: Stanley Gráficas, 2002.

Rodríguez, Emilio Jorge. "Encroachment of Creole Culture on the Written and Oral discourse of Hispaniola." Collier and Fleischmann 109-135.

Rosenberg, June C. *El Gagá: religión y sociedad de un culto dominicano*. Santo Domingo, D.R.: Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1979.

Sánchez-Carretero, Cristina. "Santos y Misterios as Channels of Communication in the Diaspora: Afro-Dominican Religious Practices Abroad." *The Journal of American Folklore*. 118-469 (2005): 308-326.

Sanchez, Sara M. "Afro-Cuban Diasporan Religions: A Comparative Analysis of the Literature and Selected Annotated Bibliography." 1 (2000): 2-75. *Institute for Cuban & Cuban-American Studies Occasional Papers*. <http://scholarlyrepository.miami.edu/iccaspapers/27>. Consultado 12 Abril 2012. Web.

Schmidt, Bettina E. "The Presence of Vodou in New York City: The Impact of a Caribbean Religion on the Creolization of a Metropolis." *Collier and Fleischmann* 213-234.

Stevens-Arroyo, Anthony M. "The Contribution of Catholic Orthodoxy to Caribbean Syncretism: The Case of la Virgen de la Caridad del Cobre in Cuba." *Archives de Sciences Sociales des Religions*. 117 (2002): 37-58. <http://assr.revues.org/2471>. Consultado 8 Mar. 2012. Web.

Tejeda Ortiz, Dagoberto. *Los carnavales del carnaval*. Santo Domingo: Comisión Nacional de Carnaval e Instituto Dominicano de Folklore, 2003

---. "Religiosidad popular y vudú dominicano." *La pasión cultural*, Blog. 1 Sep. 2010. <http://lapasioncultural.blogspot.com/2010/09/el-vudu-en-dominicana-2-de-2.html>. Consultado 25 Feb. 2012. Web.

---. "El vudú en Dominicana." *La Pasión cultural*, Blog. 28 Agosto 2010. <http://lapasioncultural.blogspot.com/2010/08/el-vudu-en-dominicana.html>. Consultado 17 Mar. 2012. Web.

Veloz Maggiolo, Marcio. *Memoria Tremens*. Bogotá, Colombia: Alfaguara, 2009.

Whitten Jr. Norman E. y Arlene Torres. *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations, Vol I*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Wooding, Bridget y Richard Moseley-Williams. *Inmigrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana en la República Dominicana*. Trad. Mariví Arregui y Denise Paiewonsky. Santo Domingo: CID-SJR, 2004.