


ANNALES 10

MUSEO DE  AMÉRICA

2002

Artículo

Algunas consideraciones
en torno a la cultura folk
haitiana en “La Palmita”
(Cuba)

Irene Cruz Guibert



Algunas consideraciones en torno a la cultura folk haitiana en “La Palmita”

RESUMEN: El presente estudio, aunque inicia con un bosquejo histórico de la inmigración contratada de codasos a Cuba durante la primera mitad del siglo XX y aborda la Fiesta de Résigné como manifestación histórica revitalizada en “La Palmita”, comunidad haitiana situada en el oriente de Cuba, aledaña al Complejo Agroindustrial “Los Reinados”; también incluye algunas consideraciones sobre el vodú en esa región .

PALABRAS CLAVE: Cuba, Haití, inmigración, fiesta, religión.

ABSTRACT: This study starts with a historical sketch of the contract immigration of “codasos” towards Cuba in the first half of the 20 th century. The feast of the *Résigné* is analysed as a historical manifestation enlivened at La Palmita, a haitian community settled in de east of Cuba, next to the agroindustrial complex called Los Reinados. The text includes some considerations on Voodoo in that region.

KEY WORK: Cuba, Haití, immigration, feast, religion.

I. BOSQUEJO HISTÓRICO-SOCIAL

Diversos elementos culturales han confluído en Cuba, a partir de la actividad socioeconómica desarrollada durante siglos, fundamentalmente en la industria azucarera y el cultivo del café. En las postrimerías del siglo XIX la provincia de Camaguey y el norte de la provincia de Oriente eran las que poseían grandes extensiones de tierras vírgenes; totalizaban, según Juan Pérez de la Riva (1975: 18), “37.800 kilómetros cuadrados, un 37 %, es decir, 105 000 Km2 sin tener en cuenta en esta cifra el área total de Cuba, incluyendo a la Isla de Pinos y las cayerías”.

El déficit de recursos humanos referido a mano de obra barata para la atención a estas áreas cultivables, explica la fuerte inmigración de haitianos, jamaicanos y gallegos, pese a proscribirse en la Orden N° 155, de 15 de mayo de 1902. La orden militar de “inmigración y colonización”, impuesta por Leonardo Wood, antes de estrenarse la República de Estrada Palma, perseguía pre-

cisamente que no acudieran a Cuba braceros que ofrecieran mano de obra barata, lo que afectaría considerablemente a los productores domésticos de azúcar.

El 3 de Agosto de 1917, el presidente Mario García Menocal recomendó dictar una Ley que afectara a la inmigración contratada, abundante y barata. Aunque, en criterio de Hortensia Pichardo (1969: 123), esta había comenzado legalmente en 1913 bajo la autorización del entonces presidente José Miguel Gómez.

Los capitalistas cubanos, a pesar de la pobre densidad demográfica de la Isla comparada con las demás Antillas, importaron braceros aprovechándose de las pésimas condiciones de vida que estos tenían en sus países de origen y de las facilidades que ofrecían los gobiernos entreguistas de turno.

A fines de 1921 habían entrado en Cuba más de 150.000 braceros haitianos y jamaicanos y éstos antillanos vendían su fuerza de trabajo desplazando así, tal vez sin proponérselo, a miles de trabajadores cubanos que rehusaban salarios ínfimos. Los codazos, como entonces se les llamaba, de acuerdo con el artículo de la Ley de Agosto de 1917 debían ser repatriados en Febrero de 1922, al cumplirse dos años de la aprobación por el Congreso Cubano del *Tratado de Versalles*; sin embargo, el 18 de Mayo de 1922 el Congreso dictó otra ley que derogaba la del 17, con excepción de la protección del trabajo de la mujer. Conforme a lo expresado por Jesús Guanche (1988:11-15), tal legislación no se cumplió y siguieron entrando anualmente braceros clandestinos a Cuba, que no regresaron a los ingenios de sus respectivos países.

256

Con relación al caso concreto de los jornaleros haitianos que se agruparon fundamentalmente en las áreas rurales de Camaguey, al norte de Oriente, por el brusco desarrollo de la industria azucarera y cafetalera, éstos fueron portadores de sus elementos etnoculturales; cultura folk, sin lujo ni refinamiento, que, a pesar de tener un estado cultural rudimentario limitado por circunstancias sociales, no resultó una decadencia cultural, ni una degeneración, porque fue un brote más, espontáneo, que sintetiza la vida entera de cada comunidad por el imperio de las necesidades vitales.

Los contratistas, encargados por las empresas azucareras de resolver la fuerza de trabajo para alimentar los nuevos colosos azucareros, partían a Haití la región más cercanas a Cuba para contratar grandes contingentes de hombres. Una gestión que tuvo gran apogeo en el conocido momento de las «vacas gordas», a juzgar por los estudios de Alberto Pedro (1966:30-31).

Después de instalarse la república de Estrada Palma, la economía de la zona del hoy Central “Los Reynaldos”, siguió dependiendo fundamentalmente de la atención al café, cacao, tabaco, ganado, riquezas madereras y, en última instancia, del cultivo de la caña de azúcar; es decir, sus principales fincas eran cafetaleras con áreas cultivables de 79,288 caballerías, entre las cuales destacaban el barrio de Palenque, entonces con novísima maquinaria de vapor para descascarillar café.

En 1919 el comerciante Federico Almeida Milán adquirió las propiedades del central “Marimón” perteneciente al antiguo Término Municipal Alto Songo, y tras modernizarlo desplaza, por medio de la fuerza, a los caficultores de la zona. Muchos de éstos campesinos quedaron como obreros del central, pero eran fuerza de trabajo insuficiente para los planes ambiciosos de Almeida, que se vio en la necesidad de mejorar el pago por el corte de caña para lograr altos rendimientos.

Haitianos de los antiguos centrales “Preston”, “Banes” y “Jobabo”, fascinados por la propaganda que existía acerca de la retribución que se daba a los macheteros, emprenden viaje y se asientan en los alrededores del Central “Almeida”, los más en los bateyes de Aguas Bellacas, Velona, Paso Lajas, Ojo de Agua, Los Visos, La Felita, Carmen Rosa y La Palmita.

El proceso de deculturación que afectó a los negros esclavos africanos hasta el siglo XIX, para hacerlos perder toda su identidad, no fue ajeno a los haitianos colonizados. Nada más llegar a la mayor de las Antillas se les cambió sus nombres propios de origen francés, se modificaron sus modelos dietéticos, de vivienda y vestuario y hasta se subestimó su música y su religión.

En conjunto, las condiciones de vida infrahumanas, el fuerte trabajo en las plantaciones de caña bajo el castigo de un sol inclemente a cambio de un salario miserable y la fuerte discriminación que los mostraba como inferiores, unido a la dura situación económica por la que transitaban, se tornaron favorables en la alborada de la Revolución Cubana de 1959. A ello hay que sumar la mirada discriminante que por sus costumbres religiosas, los identificaba como brujos o seres despreciables. También, esta fue una de las razones por las cuales estos grupos se asentaron en zonas rurales apartadas de la gran población urbana.

En palabras de Luis Araquistain: *“En Haití, la música no es lujo o una añadidura de la existencia, sino parte integrante, presente en todos sus momentos; un medio de solidaridad entre los hombres y de comunicación con las divinidades. Cuando trabajan, las cuadrillas de obreros acompañan los movimientos uniformes de los cuerpos semidesnudos con canturías monocordes que excitándolos, dijérase que los alivian de la dura labor bajo el fuego de un sol tropical. Y de noche empieza el reinado del tambor, el instrumento más típico, más emocionante de la vida haitiana. En Puerto Príncipe en rara la noche que no suena el tambor que anuncia los bailes populares, generalmente en las afueras de la ciudad, en el patio o corral de alguna taberna ínfima /.../. Los negros de ambos sexos se entregan a sus frenéticas danzas, acompañándolas de cantos ululantes. Los sábados y los domingos se multiplican los tambores”* (1961:146-147).

257

Y como en Haití, la música, la danza y la religión darán las únicas pinceladas de alegría o de resignación a los momentos de ocio del obrero haitiano que, lejos de devenir en huida del orden social, impone un orden a poderes que siente incontrolables y cohesionan a través del desenfreno y sublimación de la fiesta. Pero como afirma Elisa Tamames (1961:13), *“las siguientes inmigraciones negras de Haití no aportaron nada al desarrollo de la Tumba Francesa que se implantó con los emigrados de la revolución de dicho país y a llegado a nosotros después de la República, pues padecían siempre de un terrible atraso de todos los órdenes que los incapacitaba para poder siquiera continuar la tradición”*. El aporte del reciente emigrado será su propia cultura folk sin el lujo ni el refinamiento del francés colonizador.

II. EL RÉSIGNÉ, MANIFESTACIÓN POPULAR HAITIANA

La manifestación del *résigné* en las colonias del central “Almeida”, hoy Complejo Agroindustrial “Los Reynaldos”, puede explicarse como una trasmigración de la danza, heredada de los antillanos haitianos que habían llegado aproximadamente en 1919 y de los que antes se habían dispersado en las colonias azucareras de Camaguey y el norte de Oriente.

En criterio de Alberto Pedro Díaz (1966:3), la mantenida aprehensión de las parejas durante el baile, una práctica muy común en Haití, tiene su origen en el modo hacinado de convivencia de los *codasos* en las plantaciones, y en el caso del *résigné*, en los emigrados de la parte sur de ese país, fundamentalmente de Jérémie y los alrededores de Pout au Prince.

Las fiestas de *résigné* son un reflejo del estado anímico del negro haitiano que se transforma en alegría y diversión y tienen como rasgo distintivo presentarse de principio a fin sin vínculo con lo ritual. Estas fiestas se realizaban todos los fines de semana pero alcanzaban su máximo esplendor quincenalmente, es decir los días de cobro las plantaciones agrícolas.

Hombres y mujeres iban concentrándose desde el anochecer en grandes enramadas, confeccionadas con penca de guano formando alero o tapizadas también en derredor con este mismo material. Las féminas con largas y anchas sayas o batas y sus cabezas adornadas con pañuelos de llamativos colores, como los esclavos africanos en sus días de fiestas descritos por Ismael Sarmiento Ramírez (2000: 145-168).

En los alrededores del rústico escenario era frecuente encontrar pregoneros vendiendo maní tostado o en turrón; fogones improvisados cociendo en grandes calderos el gustado *jacque* (ajiaco), o unos reducidos grupos de ambos sexos preparando el *tontón* (fufú) con *calalú* (kim-bombo); otros jugando dominó, dados, barajas, entre otros juegos. Con la irrupción rítmica de los tambores y la voz de un hábil cantador, los bailadores apareados y sin disposición coreográfica, se van incorporando y comienzan a ejecutar movimientos eróticos, lascivos fundamentalmente en el elemento femenino que se generalizan en un clímax frenético, de impulso sexual, que pudiera atribuirse a la reacción afrodisíaca de la *yerbita blanca*, -bebida típica haitiana confeccionada con aguardiente de caña, anís, canela, mejorana, hierbabuena, artemisa, hierba Luisa, jengibre, dientes de ajo, pimienta picante, etc-, que se ingiere.

Por el gran sentido sexual, este baile rebasó los límites del contagioso ritmo esparcido en las típicas enramadas para convertirse en un comercio esotérico en casas particulares, prostíbulos con fines económicos. El nuevo escenario se pudiera considerar el causante de la despectiva popularidad que llegó a tener el baile en muchos haitianos nacidos en Cuba y en los mismo cubanos que convivían en estas zonas.

Los instrumentos utilizados eran tres tambores unimembranófonos de parche de cuero de buey, atados por medio de burdas cuerdas de henequén, muy parecidos a la *tumbadora*, instrumento de percusión criollo en su forma de barril. El tambor mayor debía ajustar y subrayar el movimiento de los bailadores. La mano izquierda graduaba con hábiles movimientos, la intensidad de la resonancia, mientras que el mediano y el chiquito repicaban. Este último puede tocarse con palos percusores. El ritmo era marcado con el *zambá*, hoja de guataca o asada de la agricultura.

Los cantos, en las comunidades haitianas asentadas en el hoy Complejo Agroindustrial «Los Reynaldo» mantenían la tradición oral del *creolé*, se caracterizaban por la incorporación de ideas improvisadas por el cantador, además de la emisión de quejidos al final o en el intermedio del texto. El solista después de hacer la primera parte vocal, donde generalmente narra una historia o parte de ella, era apoyado en el estribillo por el resto del público, en este caso frecuentemente haitiano. Así se establece el conocido diálogo musical bajo el tañido del tambor.

En ocasiones las canciones de los haitianos y sus descendientes sirvieron de burlas a los guardias rurales y posteriormente fue más fácil oír, en una mezclada fonación, la alusión a hechos o personalidades que intervinieron en el acontecer histórico-cubano.

III. EL TRABAJO DE REVITALIZACIÓN EN LA COMUNIDAD “LA PALMITA”

La política cultural trazada por la Revolución abre horizontes nuevos insospechables. A partir de enero de 1959 existe la preocupación de rescatar, fomentar y promover en las nuevas generaciones los legítimos componentes de cultura cubana. A modo de revitalizar hábitos de danza musicales de raíz o tradición haitiana surge, en 1984, el grupo folklórico “La Palmita”, que toma el nombre de esta comunidad del batey “Los Reynaldos”. En este pintoresco lugar, el trabajo de investigación y conocimiento dependió en gran medida de las entrevistas realizadas al elemento etnocultural de tercera edad, del que hoy es fruto la presente investigación.

En el batey “La Palmita”, pudimos comprobar, por los datos obtenidos, que se conservan en activa interacción con nuestra cultura algunas de las manifestaciones más importantes de su religión, música, danza y tradición oral, entre las que destacan la celebración de la Semana Santa con sus ejecuciones mágico-propiciatorias que exaltan además, el regocijo y la diversión en sus desplazamientos y encuentros amistosos con otras colonias, al representar danzas como el *gagá* y el merengue, fiestas laicas como las de *resigné* y de carácter religioso como el *bembé*.

Ya en las primeras décadas de la Revolución, estas festividades fueron declinando hasta desaparecer, por causa de las nuevas relaciones socioeconómicas, el éxodo, la avanzada edad de unos y el fallecimiento de otros, y en el caso del *resigné* por su despectiva popularidad. El trabajo de reconstrucción la figuración rítmica fue posible con tres tumbadoras “criollas”, aunque no poseían los *bandá* que por su forma peculiar de construcción son de origen dahomeyano. A pesar de este inconveniente instrumental lograron transmitir al tañido de las tumbas y la percusión metálica, la música que acompaña al contagioso *resigné*. La observación directa de este baile fue aún más difícil debido a la casi ausencia del elemento femenino, portador de lo obscuro, necesario para la demostración ante los ojos del investigador-espectador.

Las reiteradas visitas, el vínculo armónico y material con los antillanos y sus descendientes y, su grado de sensibilidad, fueron rompiendo paulatinamente las ataduras convencionales. El impasse desapareció con los jóvenes descendientes que por las noches, tras la sonoridad inconfundible de los toques de Antonio Mateo, se congregaban para aprender y revivir las tradiciones perdidas. En el marco de la primera exposición del *Atlas de la Cultura Popular Tradicional Cubana*, celebrada en el Municipio Songo-La Maya en 1984, tuvieron su primera presentación artística. Su representación incluye la ceremonia y danza que obedece a un carácter mágico-religioso propio del tambor loa, del *resigné* y del *gagá*, con bailes de habilidades donde interviene el machete y el bastón.

Desde el primer contacto con la comunidad haitiana “La Palmita”, ocupó un primer plano el trabajo de los investigadores, técnicos y miembros del grupo para enriquecer ese universo musical de la danza, con las diversas manifestaciones de su arsenal folklórico, incluso con la incorporación del folklore infantil.

La participación del grupo folklórico “La Palmita” como invitado en el marco de los festivales de origen de la cultura caribeña en Santiago de Cuba y el contacto con grupos autóctonos haitianos, ha dejado huellas de inestimable valor y experiencia para labor venidera.

IV. EL VODÚ COMO RELIGIÓN HAITIANA. ¿VODÚ EN LA PALMITA?

Como ya se ha manifestado anteriormente el haitiano colonizado no fue ajeno al proceso de deculturación aplicado a los esclavos. Perseguida su música y su religión eran forzados a aceptar el catolicismo. No obstante, a penas llegaron a esta tierra americana conservaron sus profundas creencias, aunque se les castigaba cuando brujos y hechiceros practicaban los ritos prohibidos; por lo que se organizaban como en sociedades secretas y realizaban reuniones durante la noche, en las profundidades de los bosques, para el ejercicio libre de sus cultos.

Se inicia así una lucha entre la cultura dominante, que pretende ser factor integrador y de sometimiento, y la cultura dominada como factor de resistencia. Frente a la cultura dominante existe una cultura de resistencia que parte de los valores y patrones de los ancestros africanos, pero que paulatinamente se van reelaborando o trasmutando en el proceso social inherente a América y a las islas caribeñas.

La influencia de la doctrina católica trajo consigo un proceso de sincretismo, motivo por el cual asimilaron también la idea de la existencia y creencia de un solo Dios, dueño del cielo y la tierra. De esta forma el *vodú*, supervivencia africana proveniente de los ritos ancestrales de Africa sobre todo de los de las tribus de Dahomey y Togo, fue introducido en la isla de Cuba por los *codazos* haitianos y se les añadió, ya vinculada con las costumbres del país, ingredientes de las creencias locales y elementos de la liturgia y sacramentos católicos. De esta forma el *vodú* se constituye en un conjunto de creencias animistas que toman el catolicismo como fachada, en el aparatoso ceremonial de su convención oficial, caso similar a la santería.

Estudiosos del tema coinciden en defender una misma hipótesis que se ajusta a los distintos casos consultados y mantienen una única definición sobre el *vodú*; la religión más difundida en Haití, sobre todo en el campo y en los ambientes populares.

El *vodú* constituye una síntesis entre el espiritismo del Africa Occidental, la veneración por los santos católicos y el folklore haitiano. Para el doctor Iean Price-Marx (1975:57) el *vodú* es una religión porque todos sus fieles creen en la existencia de seres espirituales, que viven en cualquier parte del universo en estrecha comunicación con los seres humanos, cuya actividad dominan porque el culto requiere de un cuerpo sacerdotal jerarquizado, una comunidad de fieles, templos, altares, ceremonias y toda una tradición oral.

En la *Enciclopedia Universal Sopena* se define el *Vodú*, “según voz africana significa el que es omnipotente y sobrenatural, la serpiente no venenosa, de que dependen todos los acontecimientos que acaecen en el mundo. Culto bárbaro cuyos ritos consisten en la práctica de unas ceremonias generalmente secretas y dirigidas por brujos o hechiceros, que suelen comenzar por danzas y orgías, llegan a una especie de delirio y terminan con sacrificios humanos a alguna deidad monstruosa, frecuentemente”.

El culto religioso del *vodú*, practicado por los haitianos y sus descendientes en Cuba se conserva en activa interacción con el resto de cultura nacional; esto, además de la música, la danza y la tradición oral que todo lo haitiano conlleva, sin embargo como parte integrante de una cultura popular tradicional en él se han producido constantes mutaciones, comunes a los procesos etnográficos de América y el Caribe.

Como se ha planteado, el *vodú* nació y se ha desarrollado como una sociedad secreta. Su primer sortilegio fue contribuir a la evasión personal de la realidad de la esclavitud hacia una imaginaria vida libre. Como culto de los espíritus, naturalismo y de los muertos (manismo), su sincretismo se aglutina alrededor de tres núcleos autóctonos: los *radá*, los más numerosos, los *congó* y los *denped'r*. El jefe religioso es el *hougán* y la sacerdotiza se llama *mambo*.

Para conseguir la investidura de un *hougán o n'san*, se necesitan cuatro ceremonias que se corresponden con otros tantos grados de iniciación:

- La primera es el lavado de la cabeza, simultáneo a la introducción del *loa* en el neófito. Este grado sólo se concede al devoto escogido y reclamado por el mismo loa.

- La segunda es el *kanso* o segundo grado que supone la iniciación al secreto del culto y a la prueba del fuego. El hombre se convierte en *n'si o hounsi-kanso*. A la mujer en *Sí o Así*, esposa del *vodú*, este grado confiere inmunidad al fuego.

- La tercera es para la adquisición de *Acen* o del *awhe*, tercero de los niveles, posibilita entrar en comunicación con los muertos que durante su vida fueron altos dignatarios del culto. En los "Cabalga" sobre su servidor. En este grado, el iniciado aprende el lenguaje hierático del *vodú*, se convierte en *serviteur* y actúa solamente según la voluntad formal de los *loas*: es el *N' gan* perfecto.

- La cuarta o "imposición de los ojos", o cuarto peldaño de la iniciación *vodú*, forma al *N' gan* completo, el vidente, el *Boguo*, la piedra del trueno, constituida por una pequeña hacha india, simboliza "el ojo del cielo".

El santuario *vodú* es el *houmfort*, centro religioso compuesto como máximo por tres estancias abiertas a un único recinto al aire libre, el *peristelo*. En el centro de la estancia principal (*bagní*) se alza el altar (*Fe*), generalmente un bloque de albañilería de forma cúbica, sobre el que están los recipientes sagrados conteniendo los espíritus (*gevis*) los *potsde tête* que se albergan en el alma de los *hounsi-kanzo* (iniciados en el ritual), las banderas indispensables en las ceremonias que pueden ser de color blanco, rojo, negro o azul identificándose con los *loas*, ramos de flores artificiales, una lámpara de aceite, las ofrendas (frutas, flores, licores, cigarros), las pequeñas hachas, crucifijos, campanillas, collares, y el *atson* que sirve para invocar a los espíritus durante la danza, aunque se plantea que ésta, no formaba parte del primer *vodú*, en la actualidad ocupa un lugar tan importante en el culto que llegan a definirlo como religión "bailada".

Por último los tres tambores rituales de diferentes tamaños, herencia africana tanto en los modos de interpretación, construcción y uso, como en el hecho de sobrevivir además el antiguo y secreto arte de construirlos, por ser considerados sagrados.

Los sacrificios comprenden ofrendas llamadas comúnmente *mánagers* (dulces, maíz tostado, frutas, pequeñas aves), e inmolaciones de terneros, cabras o cabritos; los fieles consumen su parte de la víctima para comunicarse así con el espíritu y aplacar su cólera. Los designios se esclarecen con la ayuda de pequeñas cantidades de harina que el oficiante deja caer, como si de una clepsidra se tratara.

El fenómeno más espectacular del *vodú* es por lo general el de “la posición”, momento culminante de la danza que recibe el nombre de *criselra*. El poseído, tras verse agitado por violentas convulsiones espasmódicas, cae finalmente en un estado cercano al desfallecimiento, mientras la llegada y partida del espíritu poseedor se subraya como un saludo ritual de tambores.

Son iniciadas las *hunsis* (esposas de Dios), que participan de manera activa y continúa en las ceremonias del *vodú* y que forman entorno a las sacerdotisas, una cofradía consagrada al culto de los loas o espíritus. Cada *loa* tiene su batería de tambores y sus propias danzas de origen africano como el *bumbá*, la *fabiennne*, la *calenda*, el *nagogrand coup*.

Explica René Depestre (1981:17) que el *vevé* es un dibujo simbólico que representa los atributos del loa y que los adeptos trazan en el suelo con harina, ceniza o polvo de ladrillo en la misma posición quede los cuatro puntos cardinales.

En el *vodú* se tiene un panteón sumamente amplio encabezado por el Dios Supremo vuduista llamado *Grand Maitre*, al que están unidos un gran número de *loas*, que de acuerdo a su importancia se subdividen en: los *loas* principales que en sentido general son de origen dahomeyano, un cierto número de *loas mystés*, dioses secundarios, contribuciones y símbolos diversos y, los *marassas*, dioses niños que corresponden a los ángeles de la religión católica.

A continuación se relacionan los loas más importantes, sin tener en consideración el orden jerárquico establecido a las divinidades a las cuales se les rinde culto, así como algunas de sus cualidades o atribuciones.

- *Legbá*: Santo senil, de barbas blancas, al que se invoca para que abra las puertas y recibe las primeras plegarias en las ceremonias. En “posesión”, la persona se arquea y cojea, viste ropa negra y vieja y, su *mangé loa* es viandas con sal y aceite o chivo negro asado. Cuando el *bande rare* llega a una encrucijada debe hacerse entonces el rito del *calfú* o de las cuatro esquinas, se le pide favor a fin de que éste les propicie un buen desenlace en la celebración.

- *Ersuli Fraed*: Deidad femenina de origen dahomeyano considerada muy bella y coqueta, una de los loa más venerados en Haití. Es protectora de hogares y de las aguas dulces. Su sentimiento mágico es procurar la paz. El color mágico, blanco, la identifica. Se le equipara con la virgen María.

- *Agoue Taroyo*: Señor del mar y las islas. reina sobre las aguas dulces, ríos, lagos. Se presenta bajo la apariencia de un pez o pequeño velero.

- *Los Ogú Ogouns*: Forman una familia de divinidades cuyos miembros son dioses herreros. Lleva una serpiente como animal favorito. Beben la sangre al momento del sacrificio.

- *Lecúa*: *Loa* que habita en el monte, en el tronco de los árboles generalmente aunque su verdadera casa es el cementerio, por lo que se le considera su guardián. Su *mangé loa* es boniato, plátano, arenca, asados y aceite. Gusta de bebidas fuertes. Se le sacrifican pollos o chivos negros. Tiene por símbolo la cruz como sincretismo con la religión católica, además de identificarse con Santa Teresita de Jesús.

- *Gambúa*: Es uno de los *loases* más fuertes, se caracteriza por su avaricia excesiva al comer, camina silbando como si fuera una serpiente. Tiene forma de hechicero y afán de resolverlo todo.

- *Criminé*: Viste color rojo, es violento y decidido, actúa irreflexivamente y es difícil de controlar. Gusta del derramamiento de sangre, por lo que la toma en el momento de sacrificarle el chivo o el gallo pinto, sus animales preferidos. Se le juega al machete. Gusta de las bebidas alcohólicas fuertes. Su *mangé loa* puede realizarse cualquier día menos los domingos.

- *Yad Moontaine*: Entra dentro de la categoría de *loa*-diablo y se le sacrifica un macho entero o un berraco de color gris. Su comida y bebida se colocan debajo de una mata donde vive el *loa*. Gusta de bebidas fuertes o calientes.

- Los *loas Petró* son espíritus verdaderamente extraños, despiadados, no se manifiestan en ninguna casa, por que de hacerlo provocarían el pánico entre los concurrentes. Se les invoca para solicitar resultados extraordinarios por tales motivos los ofrecimientos deben cumplirse pues, ellos cobran con la vida.

- Los *loas* diablos significan el lugar más alto de la malignidad. Su poder excepcional les lleva a resolver lo que no logra la familia de los *Radá* o *Petró*. Son *loas* devoradores de seres humanos, protegen y al mismo tiempo se los comen. Sus poderes sólo son controlables por haitianos muy hábiles en el ejercicio del vodú. Existen tres tipos de *loas* diablos: *Yad*, *Lugán* y *Demon*, este es el más maléfico.

En el *vodú*, es la naturaleza el lugar donde habitan los *loas* antes de apoderarse de la cabeza de una persona, la cual posteriormente debe constituirle el *caye-mystér* situada siempre fuera de la vivienda. Al ella morir se le encomienda los *loas* a otra persona, generalmente a un familiar cercano, que no puede poseer otros *loas* hasta después de algún tiempo. José Millet (1987:81-91).

En la religión *vodú* se realizan ceremonias o *mangé loa* conocidas también como fiestas de *tambour loa*, por cumplimiento o por algún acontecimiento que así lo amerite. Muy antiguas y especiales son las ceremonias o rituales agrícolas que acompañan el paso de un ciclo del año al otro, con ofrendas de maíz o arroz, ritos de iniciación o adivinación, de limpieza o resguardo, durante los cuales el sacerdote anuncia sus oráculos con ayuda de conchas, ceniza, naipes o con un *govi*. Para evitar los inconvenientes que puedan suscitarse en las mismas, el sacerdote que oficia la ceremonia, invoca a su *loa* tutelar para consultarle todo lo concerniente a su mejor ejecución, qué animales sacrificar, lugares de sacrificio y otros detalles.

Del resultado del trabajo de campo y de las entrevistas realizadas a informantes de la comunidad haitiana La Palmita, así como a informantes del poblado Velona, que antes de la divi-

sión político administrativa también pertenecía al Municipio Songo-La Maya, hemos podido saber que el proceso ceremonial se inicia el día antes, con el lavado y purificación de los animales a ofrendar con agua obtenida de la infusión de hojas fundamentalmente de albahaca, azúcar y perfume. Posteriormente tiene lugar el rito de las cuatro esquinas, para asegurar o amarrar los cuatro caminos, culto dirigido especialmente a *Legbá*, trazando en el centro de la enramada el dibujo ritual con harina. El corazón sin puñal, atributo mágico de la diosa *erzulic-dantor*, en el centro *ayizan*, la grande, a la izquierda *atibon-legba* y a la derecha el *veve*, los *marassa* o gemelos. Como tercer rito se realiza la fijación o acoplamiento del *loa* a su caballo. Con el sacrificio o *mangé* des sants realizado en un lugar escogido y convertido en sagrado, finaliza la ceremonia vodú ya que después de la liturgia la fiesta ceremonial puede convertirse en profana o laica.

En ocasiones en estas fiestas se presentan los *santos silvestres*, que son *loas* que no trabajan y concurren a la actividad solo para divertirse y posteriormente se retiran, sin embargo, en ocasiones asisten las llamadas *man festé* que se manifiestan en contra del buen desenvolvimiento de la festividad .

La celebración de la fiesta del diablo es la más difícil y arriesgada de todo el *vodú* y debe ser ejecutada sólo por alguien bien adiestrado en esta religión. A diferencia de esta ceremonia que encierra en sí misma gran malignidad, aunque la comparación no es equiparable, no queremos pasar por alto la descripción de la ceremonia de protección a través del “resguardo en carne” tan inherente al haitiano en su religión. Para efectuar este rito es necesario llevar a la sacerdotisa o sacerdote una vela amarilla o de cera, una botella de aguardiente de caña y un puro.

264

En un pequeño cuarto, lugar donde se suelen realizar estos ritos que no necesitan tanta amplitud, estos ejecutantes se sientan frente a frente y demandan al interesado o al necesitado qué ayuda busca. Coloca la vela en un rústico porta velas en el centro del suelo, prende el tabaco y, posteriormente, a la luz de la vela invoca en voz muy baja y en lengua *cróele* y, muy rápidamente, expresa el peligro o las alarmas a que debe atender la persona que demanda ayuda y continua el rezo. Al finalizar, la persona y el sacerdote deben frotarse, brazos, cuello, cara y otras partes del cuerpo, con una especie de agua perfumada que contiene diferentes hojas en su interior. Posteriormente se le solicita que extienda el brazo izquierdo y en la parte frontal del codo, más bien hacia el brazo, deposita con una cucharita de postre un polvo oscuro como la ceniza, hasta que llega a desaparecer, se dice que es debido a “la magia del resguardo en carne”. Finalmente, antes de apagar la vela deben demandarse los deseos o propósitos que necesita cumplir a través de la fe divina y depositar 10 pesos 75 centavos. Cumplido el año se debe solicitar de nuevo este servicio, a modo de reforzamiento espiritual.

El *vodú* como expresión religiosa en Cuba, se originó con el contingente africano haitiano traído forzosamente como mano de obra barata, y que sometido a un proceso de sincretización, bajo las nuevas condiciones sociales que interrumpieron el curso normal de las expresiones originarias, ha sufrido en su conjunto modificaciones que lo apartan de éstas, aunque conserva elementos en las ideas y prácticas que le mantienen próximo a sus manifestaciones primogénitas.

La religión *vodú* como manifestación de las creencias espirituales de estos hombres humildes, asentados fundamentalmente en las áreas aludidas de la parte oriental de Cuba, ha convivido

por la motivación económica con otros cultos locales, hasta poder hablarse de un “*vodú* cubano” que quizás corra el riesgo de desaparecer de entre nosotros, ya que sólo ha tenido culto y oficio entre los haitianos y sus descendientes, no siendo así su popularidad, pues aunque el tambor haya callado su tremenda fuerza política, aún se escucha el repiquetear de la lujuria en los bailes cotidianos y, de tarde en tarde en el *vodú* sagrado, pues en Cuba existe toda una mitología acompañada de himnos mágicos, maravillosa realidad que comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad misma. El lenguaje del tambor ... la danza, la música y la religión llegados de la vecina tierra haitiana floreció y nos une en su incansable palpitar.

V. PRINCIPALES INFORMANTES

- 1- Ovidio Vargas Vargas, 91 años. Barrio La Palmita, (fallecido) 1992.
- 2- Antonio Mateo Mateo, 89 años. Barrio La Palmita (fallecido) 1990.
- 3- Elpio Sandó, 79 años. Barrio La Palmita (fallecido) 1989.
- 4- Santiago Fis Moreno, 83 años. Barrio 7 de Carmen Rosa (fallecido) 1990.
- 5- Benito Pio Pio, 76 años. Barrio Bolaño, Guantánamo (fallecido) 1989.
- 6- Luis Vinet, 48 años . Barrio Belleza, La Maya.
- 7- Silvia Taureaux Amita, 41 años. Poblado El Manguito, La Maya.
- 8- María Yss, 111 años. Barrio Bolaño, Guantánamo (fallecida) 1988.
- 9- Isidro Pol, 58 años. Poblado de Jurisdicción.
- 10- Nilda Pol, 34 años. Barrio 7 de Carmen Rosa.
- 11- Virgen Vonet Robert, 37 años. Poblado de Jurisdicción.
- 12- Miriam Gil Robert, 37 años. Poblado de Jurisdicción.
- 13- Urbilio Balón Savigne, 37 años. Barrio La Palmita.
- 14- Reynaldo Gil, 58 años. Barrio La Palmita.
- 15- Antonio Savino, 69 años. Miami, Estados Unidos (vivió 10 años en Haití).

BIBLIOGRAFÍA

ALARCÓN, Alexis (1988): "¿Vodú en Cuba o vodú cubano?", en *Del Caribe*, n.º.12, pp. 89-99. Ediciones Cubanas, La Habana.

ARASQUISTAIN, Luis (1961): *La agonía Antillana. El imperialismo yanqui en el Mar Caribe*. Editorial Lex, La Habana.

CARPENTIER, Alejo (1976): *El reino de este mundo*, Editorial Arte y Literatura, La Habana.

____ (1976): *El Acoso*, La Habana, Editorial Arte y Literatura.

DEPESTRE, René (1981): "Crucible of change", en *Unesco Courier*, December, pp. 16-20, París.

ENCICLOPEDIA UNIVERSAL SOPENA (1983): V. 17, Editorial Ramón Sopena, S.A, Bogotá.

GUANCHE, Jesús (1983): *Procesos etnoculturales de Cuba*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.

GUANCHE, Jesús y Dennis Moreno (1988): *Caidiji*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

JAMES FIGUEROLA, Joel (1988): "El principio de la representación múltiple", en *Del Caribe*, n.º 12, pp. 19-32, Ediciones Cubanas, La Habana.

PEDRO DÍAZ, Alberto (1966): "Guanamacá, una comunidad", en *Etnología y folklore*, n.º 1, pp.49-78, La Habana.

PICHARDO, Hortensia (1969): *Documentos para la historia de Cuba*, t. II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

POLLACK ELTZ, Angelina (1988): "El culto de los gemelos en África Occidental y en las Américas", en *Del Caribe*, n.º 12, pp. 71-77, Ediciones Cubanas, La Habana.

SARMIENTO RAMÍREZ, Ismael (2000): "Vestido y el calzado de la población cubana en el siglo XIX", en *Anales del Museo de América*, Madrid, n.º. 8, pp. 161-199, 2000.

SURTE-CANALE, Ileana, et. al (1975): *Nacimiento de los dioses*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

TAMAMES, Elisa (1961): "Antecedentes históricos de las Tumbas Francesas", en *Actas del Folklor*, n.º 9, septiembre, Centro de Estudios del follore del TNC, La Habana.