

**Rito y otros cuerpos (in)disciplinados en tres textos de Mayra Montero**

Por

Thelma B. Jiménez Anglada

Tesis sometida en cumplimiento parcial  
de los requisitos para el grado de

MAESTRA EN ARTES

en

Estudios Hispánicos

UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO  
RECINTO UNIVERSITARIO DE MAYAGÜEZ  
2007

Aprobado por:

---

Camille Cruz Martes, Ph.D.  
Presidenta, Comité Graduado

---

Fecha

---

Carmen Rivera Villegas, Ph.D.  
Miembro, Comité Graduado

---

Fecha

---

Lester McGrath, Ph.D.  
Miembro, Comité Graduado

---

Fecha

---

Héctor Huyke, Ph.D.  
Representante de la Escuela Graduada

---

Fecha

---

Jaime Martell Morales, Ph.D.  
Director de Departamento

---

Fecha

## Resumen

En La trenza de la hermosa luna (1987), Del rojo de su sombra (1992) y Tú la oscuridad (1995), Mayra Montero construye tres relatos que trazan una línea intermitente y evolutiva a través de la cartografía histórica haitiana. Cada uno de ellos parte de una narración que se vale, a su vez, de tres cuerpos: El vodú, que en este caso se considera un cuerpo, ya que el término mismo remite a una unidad integrada por un conjunto de ramificaciones que de manera sincrética, se extienden sin escindir del mismo tronco modular; el organismo de los sujetos; y el cuerpo (*corpus*) que es también la tradición oral haitiana, presente en cada celebración y rito de iniciación, y que, establece un inventario de saberes alternativos al del registro escrito, según concebido por el prestigio con que le reviste la civilización occidental.

## **Agradecimientos**

A Camille Cruz Martes, mi fiel creyente; a Carmen Rivera Villegas, la voz de la conciencia; a Lester McGrath, quien sabe que en el rito hay liberación y a Rafaela, porque siempre me resultó más dulce que Luz, por enseñarme el rito y el camino del bien.

## Índice

RESUMEN.....	II
AGRADECIMIENTOS.....	III
ÍNDICE.....	IV
INTRODUCCIÓN.....	1
<b>CAPÍTULO 1: DE NEGROS CANÍBALES Y ZOMBIS: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS</b>	
<b>SOBRE HAITÍ.....</b>	<b>15</b>
1.1 <i>Haití: La historia de otra marginalidad.....</i>	15
1.2 <i>El patrón de una colonia.....</i>	20
1.3 <i>La revolución desnaturalizada: Cuando los/as negros/as se emancipan.....</i>	35
1.4 <i>Deuda e(x)terna u otra representación de esclavitud.....</i>	42
1.5 <i>De Duvalier a Duvalier.....</i>	46
1.6 <i>Perspectivas posmodernas: Cada sujeto es una historia.....</i>	52
<b>CAPÍTULO 2: ACÈPHIE O LA INDISCIPLINA DE LOS CUERPOS.....</b>	<b>55</b>
2.1 <i>El cuerpo teórico.....</i>	55
2.2 <i>La (re)composición de los cuerpos en <u>La trenza de la hermosa luna</u>.....</i>	61
2.3 <i><u>Del rojo de su sombra</u>: Escribir y leer el cuerpo en mujer.....</i>	66
2.4 <i>Ap(he)nder el cuerpo del otro en cualquier color.....</i>	76
<b>CAPÍTULO 3: LA RETÓRICA DEL SILENCIO Y OTRAS ESTRATEGIAS ORALES.....</b>	<b>87</b>
3.1 <i>El arte de callar en <u>Tú, la oscuridad</u>.....</i>	87
3.2 <i>“Llevaremos la noticia a los otros”: Tradición oral en <u>Del rojo de su sombra</u>.....</i>	106
3.3 <i>La (anti)escritura en <u>La trenza de la hermosa luna</u>.....</i>	118
<b>CAPÍTULO 4: LA SOCIEDAD SECRETA.....</b>	<b>123</b>
4.1 <i>El arma política en <u>La trenza de la hermosa luna</u>.....</i>	123
4.2 <i>Erzulie: La historia de la mujer haitiana según el vodú.....</i>	133
4.3 <i>La Ley del agua o la voz de los/as dioses/as.....</i>	145
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>157</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>171</b>

## Introducción

*El rescate del pasado por el colonizado  
siempre tiene esa connotación de lucha con el  
otro que le ha robado parte de su tiempo.*

-Edgardo Rodríguez Juliá

Puerto Rico y el Caribe: historia de una marginalidad

Mucho se ha hablado con el pasar del tiempo de las diversas complejidades del Caribe insular latinoamericano<sup>1</sup>. Sus definiciones, sus historias, sus silencios, su geografía, sus márgenes y marginalidades así como su caos organizado han servido como textos y pretextos de un debate interminable que pretende denominar identidades a la vez que señalar soluciones. Por lo general, la tendencia ha sido acuñar el problema *heterotópico* que representan los rostros de las ínsulas de manera que, taponados en la embocadura de una misma botella se denominen indistintamente bajo la etiqueta Caribe, como un término homogéneo (*Caribanía*).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Las investigaciones que se ocupan del tema del Caribe insular latinoamericano tratan temas heterogéneos, pero que se interrelacionan entre sí. Algunos de los más relevantes en nuestro caso son: Antonio Benítez Rojo y su texto La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna (1989), Richard Jackson y su investigación The Black Image in Latin American Literature (1976), Sydney W. Mintz expuso su estudio sociocultural del Caribe en el 1971 con el artículo "The Caribbean as a Socio-Cultural Area". El estudio de la mujer y su relación con la escritura, el contexto y la historia desde una perspectiva feminista ha sido tratado por Clarisse Zimra en W/Righting His/tory: Versions of Things Past in Contemporary Caribbean Women Writers, publicado en el 1986.

<sup>2</sup> ¿A qué me refiero cuando hago uso del término *Caribanía*? La respuesta con frecuencia tiene que ver con la perspectiva que se ha adoptado y con su contexto. Conlleva, además, referirnos a una tradición que incurre constantemente en definir al "otro". En este caso, *Caribanía* ha sido el término acuñado por la hegemonía intelectual para denominar el espacio geopolítico, socio-cultural e histórico del Caribe insular y sus diferentes peculiaridades en el mencionado *apartheid*, como una zona extensa, no fragmentada, pero sobre todo uniforme. En "¿Qué es la Caribanía?" Hugo Rafael González Montalvo explica el término de la siguiente manera: "Se propone la palabra Caribanía para referirse al caribe cultural planetario. Es decir, un territorio espiritual que rebasa la cuenca del Caribe y el Caribe continental. El territorio de Caribanía se encuentra donde

Marcados por una historia que no les permite figurar como personajes principales y que, por lo general les atropella, pululan los caribeños por los pasillos del desconocimiento mutuo o por los espejos de prejuicios que corresponden a la imagen impuesta por los colonos. En el viaje de auto descubrimiento algunos han desentrañado de entre los escombros de la historia oficial, hallazgos varios. Éstos presentan concomitancias lógicas de isla en isla (Benítez Rojo xi-xv).<sup>3</sup> Por otra parte, podríamos en el transcurso de este proyecto de descubrimientos, toparnos con rasgos autóctonos y únicos: ritos y cuerpos, narraciones que nacen y mueren en un solo lugar, y que al mismo tiempo, serían insostenibles en cualquier otro punto del Caribe mismo.

Aún antes de la efervescencia de las teorías poscoloniales, se producían en el Caribe textos culturales que, si bien en su gran mayoría eran ignorados por la crítica, poseían, por lo general, como nexo común, la búsqueda de una identidad. Sin embargo, esta identidad supeditada al contexto y a los cambios que se precipitan vertiginosamente en sucesiones imparables (como sucede inexorablemente con el constante devenir socio-histórico), muestra ser

---

quiera que exista una persona o una comunidad autoconstruyéndose en el espíritu alegre propio de la cultura del caribe. La Caribanía abarca el acumulado histórico cultural de Las Antillas, con los aportes sucesivos de todos los que llegaron y el acumulado de las experiencias en la diáspora. Caribanía está presente tanto en el arte y la literatura como en la cultura masiva globalizada”.

<sup>3</sup> En su texto La isla que se repite, Antonio Benítez Rojo expone varias concomitancias entre las islas que componen el Caribe insular. Hacemos hincapié en dos datos recurrentes que resultan de particular importancia en esta discusión: el concepto de “repetición” como un asunto dicotómico de bifurcación que va ocupando isla por isla. En segundo lugar, se establece la “ideología de la plantación”, a manera de reapropiación de un término que en algún momento dado de la historia se utilizó para defender las posturas esclavistas, y que Benítez Rojo denomina como punto común de nacimiento de las sociedades y de la visión de mundo de los caribeños insulares.

característicamente frágil. Por ende, apenas se adquiría se iba perdiendo inexorablemente. Según Edgardo Rodríguez Juliá, en su texto “Puerto Rico y el Caribe: historia de una marginalidad”, aquello que he denominado como *the Caribbean*, ha sido tan otredad que ni siquiera ha conseguido vivir su historia. De un extremo al otro, desde las Antillas menores hasta las mayores, cada uno de estos espacios geográficos ha sido inventado por los ojos del colonizador (85). Sus particularidades, mitificadas en textos antropológicos así como en textos narrativos se caricaturizan, como si fuera el Caribe un carnaval de máscaras desfiguradas y grotescas a tal magnitud que ha resultado preferible mirarles de soslayo o desde la lontananza del *mainland* (metrópolis o centros del poder), antes que intentar comprenderles.

Tal ha sido el caso particular de Haití. La primera república de negros en las Américas no sólo despertó miedos y causó emigraciones masivas de colonos esclavistas<sup>4</sup>, sino que luego de varios siglos de emancipación, los mitos en torno a su cultura han sido lugares comunes de descripción literaria y sociológica. Según Alfred Métraux, uno de los primeros antropólogos en posar su mirada

---

<sup>4</sup> En su intervención explicativa (“What Happened in Haiti”) para el texto Getting Haiti Right This Time. The U.S. and the Coup, Paul Farmer apunta: “Haitians remember, they consider themselves living legacies of the slave trade and bloody revolt, starting in 1791, that finally removed the French.” De este modo señala puntualmente la fecha que dio inicio a la lucha entre esclavos y colonos franceses por la dominación de Santo Domingo, que se extendió por más de diez años y que culminó con la victoria de los primeros. Continúa Farmer sobre este particular: “Over a decade of war followed, during which France’s largest expeditionary force was sent to quell the rebellion. The slaves in revolt had few friends, and the war continued in Haiti, with Europe’s chief colonial powers –France, England, and Spain– caught up in the fray. In November 1803, the former slaves won what proved to be the war’s final battle and on January 1, 1804 declared the independent republic of Haiti. It was Latin America’s first independent country and the only nation ever born of a slave revolt” (12-13).

sobre el asunto del vudú, son dos en particular los textos que inician y forjan la mitificación del vudú como práctica cultural que se encuentra estrechamente relacionada con la barbarie, el canibalismo y el desenfreno. “The few allusions to Voodoo which may be found in documents and books”, dice Métraux, “could not have raised this rural paganism into the legendary terror it became, had not a British consul, Spencer St. John, written a book, Haiti or the Black Republic (1884), in which he described the most blood-curdling crimes committed by the Voodoo sect” (16). La publicación del texto de St. John desencadenó las crepitaciones que ya se habían asentado tácitamente durante la lucha por la emancipación haitiana hacía más de ocho décadas atrás. Siendo así, su importancia radica en la oficialidad de la cual se revistió el texto para establecer la objetivación de los “otros”. Prontamente Métraux menciona lo siguiente respecto al texto de St. John:

This work was widely read and for long has regarded as the main authority. The degree of its influence may be judged from the fact that it inspired Gustave Aymard to write his adventure story Les Vaudoux –a book in which the sect is described as a lot of fanatics thirsting for blood and power. As a result several writers denounced Voodoo as a cannibal religion and from their writings Haiti came to be regarded as a savage country where, every year, children were sacrificed and devoured by the monstrous worshipers of the Serpent. (16)

Pareciera ser que los pecados de los haitianos no han sido indultados; por el contrario, aunque con el agua al cuello y la marea subiendo, la república se mantiene como un *leitmotiv* que grita que el opresor, el colono, ha caído vencido a manos de negros hambrientos, enfermos y cansados de la labor genocida que le ha impuesto el poder. Así pues, un acto de sublevación de tan gran envergadura no puede ser perdonado, por ello las explicaciones que se han acuñado para entenderles arrojaron la pesquisa de que con “negros salvajes” es mejor no relacionarse. La introducción confeccionada por Sydney Mintz para el texto antropológico Voodoo in Haiti de Alfred Métraux, arroja luz sobre las actitudes que ejerció la hegemonía sobre este particular:

If an independent white United States, even with its built-in slave economy, was once threatening to Europe, one may well imagine what an independent black Haiti must have meant to the powerful, in the United States as elsewhere. “Our policy with regard to Hayti (sic) is plain,” intoned Sen. Robert Y. Hayne of South Carolina in 1824, two decades after Haiti became free. “We never can acknowledge her independence... which the peace and safety of a large portion of our union forbids us even to discuss”. (9)

Es entonces, a través de mitos y leyendas, de miedos y otros errores recurrentes que se concibió esta otredad.

Como he mencionado antes, el delito mayor no ha sido el ser negro, ha sido rebelarse; luego, como una causalidad provocada por estos dos

componentes se produce el mito. El proceso que instauró estos estereotipos implica más bien una lucha de poderes, donde el racismo jugó un papel primordial. Ramsey Clark discute las razones en “Haiti’s Agonies and Exaltations”<sup>5</sup>:

Haiti was reviled and feared by all the rich nations of the world precisely for its successful revolt which represented a threat not only in nations where slavery was legal, but in all countries, because of their large under-classes living in economic servitude. The strategy of the nations primarily affected, including the U.S., was to further impoverish Haiti, to make it an example. Racism in the hemisphere added a painful edge to the treatment of Haiti, which has remained the poorest country, with the darkest skin, the most isolated nation in the Americas. (5)

En un recorrido por la cartografía de la producción del saber y de la consolidación del caribe insular –que a su vez parte de la inspiración de Ti Noel, uno de los personajes más paradigmáticos de la literatura caribeña– Pedro L. San Miguel argumenta que “desde la óptica de los sectores hegemónicos, la rebelión de los *esclavos* (es decir, de seres humanos sometidos a un despiadado sistema de explotación económica) fue conceptualizada como una insurrección de *negros* contra *blancos*” (48). Más adelante menciona: “además, un negro era por

---

<sup>5</sup> Ramsey Clark, “Haiti’s Agonies and Exaltations”, Haiti: A Slave Revolution. 200 Years After 1804, eds. Ramsey Clark et al., (New York: International Action Center, 2004) 1-15.

definición un salvaje, un bárbaro; representaba la antípoda de los valores que provenían de las metrópolis europeas. Es decir, ser negro era no sólo lo opuesto de ser blanco; era, también, lo contrario de ser civilizado” (49). De hecho, uno de los datos que sobre dicho suceso ha provisto la historia oficial, relata que una de las estrategias de los esclavos para llevar a cabo su gesta fue la de distribución de venenos o *mackandal* a los señores hacendados y sus familiares. La historia oficial nos ofrece también un elemento recurrente de los inicios de la revolución, enmarcados bajo un mismo “mal”: el vudú. Rito maligno que enardece cuerpos y los despoja de todo pudor, hasta conseguir que sus practicantes se tornen en animales supersticiosos, ha sido la versión del poder en su intento de ofrecer una versión que le coloque en el estrado de las víctimas, pero no los victimarios. Sobre este particular Pat Chin, quien discute las razones históricas que han llevado a Haití a ser el país más pobre y estereotipado del Caribe, observa lo siguiente:

On Jan. 1, 1804, Haitian revolutionary hero General Jean-Jacques Dessalines declared the country’s independence. His proclamation was the culmination of years of a national liberation struggle enacted by enslaved Africans, who had freed themselves in an upsurge that started at a Voodoo ceremony in 1791. The revolutionary spark provided by that ceremony is one of the reasons Voodoo has been turned into a pejorative term. (43)

Sin embargo, las décadas de xenofobia, maltrato e inanición a que los colonos sometieron a los esclavos durante varios lustros, perdieron protagonismo inclusive antes de que los tiranizados ejercieran el derecho legítimo y necesario de la emancipación. Es decir, en el proceso de “civilizar” la estrategia del poder es reinventar al otro<sup>6</sup>. Por este medio el opresor subyuga simultáneamente al colonizado en más de un aspecto. A manera de efecto dominó o escalonado se le niega su identidad, se le priva de los derechos más básicos del ser humano, y con ello se suprime toda posibilidad de “libertad, igualdad y fraternidad”<sup>7</sup>.

A inicios del siglo XXI, reinciden los prejuicios. Y es que Haití continúa siendo el país menos desarrollado y más pobre del nuevo mundo, sus habitantes continúan siendo negros y el 90% de la población participa de los ritos del vudú (Bing 28-29)<sup>8</sup>. Si bien los caribeños del mundo hispano nos encontramos

---

<sup>6</sup> Jean-Paul Sartre se refiere a ésta práctica cuando dice: “Hay un solo medio: disminuir al colonizado para engrandecerse, negar la calidad de hombres a los indígenas” –o a los negros– “definirlos como simples privaciones. Esto no será difícil porque justamente el sistema los priva de todo; la práctica colonialista ha grabado la idea colonial en las cosas mismas; el movimiento de las cosas es el que fija a la vez al colono y al colonizado. Así, la opresión se justifica por sí misma: los opresores producen y mantienen por la fuerza los males que, a sus ojos, hacen que el oprimido se parezca más y más a lo que haría falta para merecer su suerte” (25).

<sup>7</sup> Con esta frase hago clara referencia a la consigna de la Revolución Francesa en 1789, donde se consiguió la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Esta proclama se transformó en la síntesis de las ideas revolucionarias, basadas en tres banderas. Credo de tres palabras, símbolo completo de nuevas creencias, divisa cuasi-mágica que hace palpitar el corazón de la tierra, eso es lo que estaba en germen en el juramento. Pero, en realidad, representó un fundamento vacío para Haití.

<sup>8</sup> En una entrevista que Fernande Bing le hizo a Alfred Métraux, éste último menciona: “This religion (*Vaudou*) is practiced by ninety percent of the Haitian people... Thus they remained faithful to the one possession they had been able to bring with them, that is, their beliefs. They remained even more attached since they were thus able to guard some hope and, in spite of the reality, to give to their lives some meaning, thanks to certain values that these beliefs preserved. The life of the slaves was horrible, abominable – and *vaudou* brought to them that which brings to

geográficamente cercanos a Haití, también es un hecho que por lo general hemos saltado la mirada para evitar encontrarnos con su espacio y como si fuésemos parte del *mainland*, hemos mirado a la lontananza.

Son pocos los que se han interesado de manera consuetudinaria en sus temas y sus voces. Una de las novelas más celebradas y estudiadas del siglo XX, El reino de este mundo (1949) de Alejo Carpentier, tiene como ubicación medular el espacio haitiano y sus experiencias, dentro o fuera del mismo y los choques de las visiones de los blancos colonos y los negros subalternos que les sirven. Es considerada una de las obras maestras de la literatura hispanoamericana y, por ende, lectura obligada en cuanto a literatura hispana del Caribe se refiere. El marco contextual de Haití también le ha prestado material novelable a la escritora cubano-puertorriqueña Mayra Montero. Aunque proviene del mundo periodístico, publicó su primera novela en 1987, La trenza de la hermosa luna. En general, sus obras han sido bien recibidas por la crítica e inclusive varias de ellas han sido galardonadas con premios literarios<sup>9</sup>. Ahora bien, entre los textos de Montero y Carpentier existen diferencias intrínsecas que van más allá de las distancias lógicas que establecen el tiempo, el espacio y el contexto. Dichas diferencias constituyen, en la mayoría de los casos, un asunto de estilo.

---

Haiti's poor today: the grounds for hope, for confidence, and above all, a way of distracting oneself, of escaping from reality" (28-29).

<sup>9</sup> En 1991 Mayra Montero resultó finalista del XIII certamen de La Sonrisa Vertical por su novela erótica La última noche que pasé contigo (1991), publicada por la casa editora Tusquets y fue ganadora del mismo premio en el 2000 por el texto Tú la oscuridad (1995), el cual también fue galardonado con el Premio Liberaturpeis en el 1998. Asimismo, por su última novela Púrpura profundo (2000) recibió un nuevo reconocimiento en el XXII certamen de La Sonrisa Vertical.

En el 1943 Carpentier realiza su primer viaje a Haití, el cual le familiarizó con la historia del país y probablemente le proporcionó el material para su novela El reino de este mundo (1949). En el prólogo de ésta, explicó su idea de lo “real maravilloso”, esto es, su percepción del continente americano como un mundo donde los hechos extraordinarios, lo maravilloso y lo mágico son parte integrante de la realidad (7). No obstante, Montero presenta su apreciación de la cultura haitiana desde la realidad inmediata del entorno y, encuentra en el lenguaje coloquial, en el *créole* haitiano o sus posibles traducciones y proverbios comunes, el modo más efectivo de comunicarla; alejándose así del estilo barroco. Sus textos no pretenden ofrecer visiones totalizantes u ordenadoras del mundo, ni comunicar experiencias excepcionales o fantásticas. Creo ver en la narrativa de Montero una búsqueda de representar con modestia, de dar forma a la experiencia de una realidad limitada, aceptando lo que ésta tenga de caótica, atroz, banal y extraña. La elaboración literaria de este material incluye, al mismo tiempo, el empleo de la alegoría, la parodia, la fragmentación del tiempo y la parcialidad ideológica consciente. Los escritos de Montero manifiestan una gran insatisfacción, cuando no rechazo, frente a las versiones de la historia oficial. La reinterpretación del pasado, y en ocasiones del presente y aún el futuro, es un proceso de búsqueda a través de la ficción. En contraste con las formas tradicionales de la novela histórica, su escritura inventa para descubrir, repite para cambiar, y da con ello voz y cuerpo a los silenciados y a los excluidos por el registro histórico canónico. Con irreverente espíritu crítico escribe para

impugnar el etnocentrismo y la visión exclusivamente masculina que imperó en el pasado y que aún permea.

Con este estudio pretendo analizar una trilogía de novelas con temática haitiana de la escritora Mayra Montero, quien ha establecido una correspondencia narrativa con Carpentier y su texto antes mencionado. A pesar de que la misma Montero establece distancias, su apreciación no la exime o la libera del diálogo con la tradición. Indica la propia escritora:

Carpentier, yo digo que es mi escritor de cabecera. Pero lo de Haití no viene por ahí. Lo de Haití surgió cuando yo trabajaba en un periódico en San Juan. Yo era editorialista, pero hacía también entrevistas y al periódico solían visitarlos líderes haitianos importantes —era la época de la lucha contra Duvalier— que vivían exiliados en Puerto Rico en esos momentos y me hacían muchas historias sobre Haití, sobre la operación mambú, cómo el vudú estaba dentro de la sublevación. El papel que jugaban los sacerdotes del vudú y de ahí surge la primera novela. (1)<sup>10</sup>

Siguiendo este particular, tomo prestado el término “Ansiedad de la influencia”, extraído del texto teórico de Harold Bloom The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry (1973) para hacer referencia a la correspondencia inexorable que se entabla entre ambos escritores. En la teoría de la “Ansiedad de la influencia”

---

<sup>10</sup> Manuel Henríquez Lagarde, “Siempre quise hacer esto en mi país”, La Jiribilla (La Habana: Dossier, 2001) 1.

Bloom arguye que todo poeta contemporáneo imita a otro u otros que le anteceden. Este proceso del sujeto creador es dicotómico. Quiere decir que, cualquier escritor toma o parte de lo que han escrito otros escritores, siempre con la conciencia de querer sobrepasar la calidad de los otros con su producto literario, al mismo tiempo que niega la influencia de aquéllos sobre su texto. En este caso, el discurso narrativo de ambos, tanto Montero como Carpentier, está permeado de componentes culturales originados en África y llevados a su punto culminante en un mismo espacio caribeño. Posee además, reappropriaciones de la historia a través de la ficcionalización de historias plausibles.

Sin embargo, la obra de Montero, contrario a la de Carpentier, no ha sido particular campo fértil de la crítica por razones obvias de distancias en el tiempo. En otras palabras, la producción literaria de uno ha sido sometida a mayor cantidad de aportes críticos porque, sencillamente, fue escrito mucho –su publicación data de casi cuatro décadas antes que la primera publicación de la narrativa de Montero– antes que la producción de la otra. No obstante, este estudio no pretende ser de carácter antropológico. Lleva como norte analizar los textos La trenza de la hermosa luna (1987), Tú la oscuridad (1995) y Del rojo de su sombra (1992) a la luz del vudú, uno de los recursos que utiliza Montero en estas novelas. Me parece pertinente discutir esta religión sincrética como un medio autóctono de los personajes haitianos que ocupan las páginas de los textos de Montero, para permutar los métodos disciplinarios que han impuesto las estructuras de poder occidentales, capitalistas y, en algún momento, europeas.

Prestaré entonces, particular atención a la representación de los ritos, tanto el vudú como las prácticas que le comprenden serán tratadas como ritos –y de los cuerpos– en este caso el vudú será considerado como un cuerpo, ya que el término mismo nos remite a una unidad integrada por un conjunto de ramificaciones que se extienden sin escindir del mismo tronco modular. El tratamiento de los cuerpos de los sujetos en sí, será igualmente trascendental, pues sobre ellos, practicantes o no, se ejerce de manera directa y expedita el grueso de los dispositivos disciplinarios y las estrategias de subordinación. Cuerpo (*corpus*) es también la tradición oral haitiana, presente en cada celebración y rito de iniciación, y que, establece un inventario de saberes alternativos al del registro escrito según concebido por el prestigio con que le reviste la civilización occidental. En las representaciones del vudú y las interacciones con los personajes de los textos de Montero, existe una reapropiación de los cuerpos, en algunas ocasiones de manera implícita, en otras, su manifestación es evidente. Da igual, se encuentra allí y no puede ni debe ser ignorada. Es decir, el vudú, (“nothing more than a conglomerate of beliefs and rites of African origin, which, having been closely mixed with Catholic practice, has come to be the religion of the peasants and the urban proletariat of the black republic of Haiti”) (Métraux, 15), es aquella práctica que, según mi lectura a la trilogía de los textos de Montero, vio la culminación de su desarrollo tangible durante el 1804 (23); pero que, no obstante, ha sido una invención necesaria, no

sólo para el imaginario cultural de sus practicantes, sino para la también precaria subsistencia de la primera república negra que se ha visto en las Américas.

Debo asimismo señalar que no en balde detendré mi mirada sobre una de las civilizaciones más ignoradas y subestimadas, Haití y su contexto, sino que confío en que, de este modo, contribuiré al proceso de continuidad del debate crítico-teórico de los estudios literarios. Igualmente, esta colaboración lleva como meta hacer aportes a la desmitificación de varias prácticas culturales y a la misma vez, permitir que las voces silenciadas de una raza se eleven sobre el pretexto hasta convertirse, finalmente, en texto primario.

## Capítulo 1: *De negros, caníbales y zombis: Perspectivas históricas sobre Haití*

### 1.1 Haití: La historia de otra marginalidad

*The postmodern [is] an attempt to think the present historically in an age that has forgotten how to think historically in the first place.*

- Fredric Jameson,

Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism

Pensar y (re)escribir la historia del llamado “tercer mundo” en la época de la posmodernidad, representa un desafío tenaz, pues presupone enfrentarse a siglos de historia ignorada y silenciada *vis á vis* la historia contada y legitimizada por la hegemonía, tanto la extranjera como la haitiana. En el caso particular de Haití, el ejercicio se recrudece; la historia extranjera ofrece una exégesis totalmente disímil a aquella que ofrece la historia haitiana silenciada. Sin embargo, releer la historia es también reescribirla. Por ende, este capítulo persigue, no sólo relacionar al/a la lector/a con el contexto haitiano puesto en escena por los textos de Mayra Montero, escritora cubano-puertorriqueña, sino que también pretende yuxtaponer dos perspectivas complementarias de la historia de Haití. La primera, una mirada a la historia desde el proceso amalgamado y dinámico de la república haitiana, insertada dentro del sistema socio-económico mundial. La segunda, incorporará un recuento histórico que privilegia la versión criolla de los hechos y su relación directa con la iglesia voduísta<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> La perspectiva de la historia hegemónica estará asimismo presente en esta lectura. No obstante, debe tomarse en consideración que al elegir que la lectura histórica haitiana dirija este texto, se facilita establecer una divergencia entre lo que es estimado como “foráneo” y/o “autóctono” en la república; a la vez que se le da voz a los subalternos.

Estas dos lecturas complementarias de la historia revisitan y examinan varios modelos de análisis recurrentes que suelen presentar a Haití como un espacio geográfico en singular estado de aislamiento con respecto al resto del mundo. La idea generalizada de que Haití se encuentra desconectada e incomunicada, como un país estático, repleto de campesinos retrógradas, atrapada en el pasado, ha sido un lugar común en las representaciones de la historia foránea. Uno de los textos que ejemplifica cómo la hegemonía extranjera percibe a Haití y su relación con los Estados Unidos aduce: "Haiti in 1950 was in general what it had been in 1900: a pre-industrial society inhabited by ignorant, diseased peasants oblivious to the outside world" (Langley, 175). Otro artículo que ofrece una muestra clásica de esta corriente ideológica y que a la vez pone de relieve las consecuencias morales y políticas que acarrea esta percepción es el artículo "Voodoo Politics", escrito por Lawrence Harrison. Por aproximadamente una década, Harrison fungió como director de la *United States Agency for International Development* en Haití. En su artículo, relata la historia del viaje que llevó a cabo durante el año 1991 al pueblo haitiano de Ouanaminthe, donde cruzó camino con un grupo de jóvenes.

The discussion was supposed to give me an opportunity to learn what could be done to help promote democracy in Haiti, but it quickly degenerated into repeated, often vehement attacks on the United States and France for its exploitation of Haiti, for its support of the Duvaliers and the military, for the suppression of the Haitian

people. When I fired back that the United States had never had any significant economic interest in Haiti and that we had cut off all aid to Papa Doc, they were incredulous. (102)

Los recuentos históricos desde la perspectiva haitiana muestran, del mismo modo, gran incredulidad ante los relatos de auxilio desinteresado y apoyo democrático de la historia oficial. A pesar de que los Estados Unidos no reconociesen oficialmente a Haití como su primera hermana república en las Américas<sup>12</sup>, no alteró el hecho de que para 1851 Estados Unidos exportase y vendiese más artículos de consumo a Haití que a cualquier otro país latinoamericano. Trouillot, un historiador haitiano, menciona que: “well before 1900, the number of North American ships docking in [Haitian] ports exceeded the number reaching all of Europe” (57).

Las relaciones económicas que sostuvieron desde su nacimiento ambas repúblicas provocaron también intercambios culturales de diverso tipo. Por ejemplo, el impacto político-económico, que el rito del vodú ha ejercido sobre las narrativas extranjeras, se hace evidente a partir de la terminología que se ha acuñado para denominar ciertos fenómenos culturales. Dicho impacto está presente, tanto en las diversas representaciones de los medios de comunicación del *mainstream*, como en otros productos culturales. Greg Dunkel detalla lo siguiente:

---

<sup>12</sup> Estados Unidos fue el primer territorio del Nuevo Mundo en alcanzar su independencia (4 de julio de 1776). Veintiocho años más tarde Haití hizo lo propio, para convertirse, no sólo en la segunda república en las Américas, sino también en la primera república fundada por negros esclavos.

Major newspapers used the phrase “voodoo economics” over 1,000 times in the last ten years. The New York Times used it at least 450 times since 1980. “Voodoo politics” shows up much less frequently –only 25 times in the last ten years. “Voodoo Linux”, a variant of a popular operating system, also popped up as well as the “Voodoo” graphics card for games running on PCs. There were too many descriptions of voodoo rituals to easily count. The *American Heritage Dictionary of English Language* even has a definition for “voodoo economics”: “Based on unrealistic or delusive assumptions”. (46)

Esta última definición, no obstante, esconde hasta cierto punto, la manera en que la frase es utilizada. Veamos: Warren Buffet, un multi-millonario que dirigía una de las casas más importantes del mercado de valores –*Berkshire Hathaway*–, denominó los cortes de impuestos anunciados por el presidente George W. Bush como “voodoo economics”. Con este planteamiento, Buffet no sólo señalaba que dichos cortes de impuestos eran “unrealistic” (Chang F7), sino que también predecía que el presidente pretendía movilizar a su clase –la clase burguesa capitalista– a apoyar los cortes de impuestos aunque no les beneficiaría a largo plazo. Resulta, entonces, impactante percibir cómo la clase burguesa norteamericana utiliza un epíteto como éste, pues en el contexto que es usado posee connotaciones racistas, primordialmente en contra de otros blancos burgueses.

Asimismo, el término “vodú” ha sido utilizado para agredir y empequeñecer a Haití. Los relatos de negros salvajes, caníbales y virulentos proliferan en la mayor parte de las representaciones que el *mainstream* fabrica con respecto a Haití. Ejemplos como el que aparece a continuación conforman el lugar común que, por lo general, se distingue en los textos culturales más leídos en los Estados Unidos.

It's hard to sell Haiti as a tourist paradise when popular perceptions of the place make a visit fall into the category of “Holidays in Hell”. Dire poverty, AIDS, child slavery, zombies, voodoo, animal sacrifices and political violence are just some of the negative images facing tour operators. A U.S. government travel warning “strongly advises” Americans to avoid Haiti. (Smith C17)

Ahora bien, los tres acontecimientos históricos de mayor relevancia, acaecidos durante el siglo XX en Haití, según Trouillot, comprenden la ocupación militar estadounidense (1915-1934), la dictadura de, Duvalier padre e hijo (1957-1986), y el surgimiento del movimiento popular impulsado por Jean-Bertrand Aristide (1986-1990). Todos estos eventos se liberan, según Trouillot, contra un telón de fondo de recio quebranto económico y ecológico en Haití. En cada uno de ellos, los Estados Unidos han jugado, innegablemente, un papel primordial (23-30).

Para efectos de esta investigación, se analizarán exclusivamente estos tres períodos, pues comprenden el marco histórico que abarcan los tres textos de

Montero puestos en discusión. Es decir, la discusión histórica que alcanza hasta los sucesos del *coup de état* al presidente Jean-Bertrand Aristide, así como la historia que se constituye durante el siglo XXI, estarán fuera del análisis. Por ende, lo que sigue a continuación no es más que un intento de resumir poco más de 500 años de historia haitiana, de manera tal, que el/la lector/a pueda seguir el rastro de sus múltiples crisis y representaciones.

## 1.2 El patrón de una colonia

*From Africa to both the Americas, North and Latin  
A jungle drum was brought and got the white God to get in  
A pagan dance until he had no other chance unless the sin*

*The European Goddess fainted under the jungle drum's sound  
She was fertilized by some afro God while on the ground*  
-Gilberto Gil,  
"Chuck Berry Fields Forever", Eletracústico

Para que el pueblo haitiano surgiese, tal y como se concibe hoy día, otros "haitianos" tuvieron que ser erradicados de la faz de la tierra. Este proceso de merma y desaparición poblacional, tomó (sorprendentemente) muy poco tiempo. Todo ello, a pesar de la prolífera cantidad de indígenas que habitaban la isla a la llegada de los españoles en diciembre de 1492.

A su llegada, Cristóbal Colón seleccionó la bahía al noroeste de una isla llamada por los nativos *Ayti* -"tierra alta"-, para erigir la construcción del primer asentamiento europeo en el Nuevo Mundo. Estos nativos, descendientes de la raza *arawak*, recibieron a Colón en la isla, pero no sobrevivieron, pues una mezcla

mortal de enfermedades, esclavismo y exterminio vicioso redujo en pocas décadas a, aproximadamente, el 90% de la población<sup>13</sup>.

Se estima, que para finales del siglo XV la población de indígenas en la isla gravitaba en ocho millones. Sin embargo, para la década de 1510, sólo subsistían 50,000 nativos en la isla de *Ayti*. Tres décadas más tarde, se cree que la cantidad de indígenas que habitaban la isla oscilaba en apenas cientos de ellos/as<sup>14</sup>. Para finales del siglo XVII, el cronista francés Moreau de Saint-Méry señaló que “there remained not a single Indian when the French came to wrest the island from the Spanish” (28).

Pues bien, con la rápida desaparición de la población nativa, los colonos españoles se vieron en la necesidad de recurrir a otra fuente de mano de obra barata, con la cual se construirían fuertes, minas para la explotación del oro, así como para labrar la tierra. Para entonces, ya había introducido Colón la caña de azúcar, un componente que mostraría ser de trascendental importancia hasta varios siglos más tarde, tanto en la isla, como en el Nuevo Mundo en general. El difícil cultivo y producción de este fruto requería de esclavos/as. Por ello, los colonos se tornaron al continente africano.

El tráfico trasatlántico de humanos provenientes de África dio inicio durante el año de 1517; ya para 1540, 30,000 africanos habían sido importados a la Hispaniola. La compra-venta de esclavos mostró ser un negocio fecundo, pues

---

<sup>13</sup> Ver Moreau de Saint-Méry, 1984 (1797), p. 28.

<sup>14</sup> Ver nota anterior.

para la década del 1540 el grosor de la mano de obra de ciertas plantaciones de caña de azúcar contaba con no menos de 200 esclavos/as africanos/as. El historiador español Antonio de Herrera, un enviado de la iglesia católica, observó que, a finales del siglo XVI, “there are so many Negroes in this island, as a result of the sugar factories, that the land seems an effigy or an image of Ethiopia itself” (E. Williams 45).

Dentro de este marco contextual despunta la concepción del vodú como un culto criollo, el cual se desarrolló como un rito de base doméstica. El período de explotación intensa de la tierra que se inició con la trata de esclavos/as, coincide con la revolución azucarera (1698-1791). Esta etapa provocó cambios variopintos en la economía y los parámetros demográficos. Demarcó la transición entre las pequeñas propiedades de colonos a la adquisición de grandes extensiones de terreno. Además, se caracterizó por el incremento vertiginoso en el número de esclavos/as y de negros/as libres. La población se dividió en tres clases sociales: blancos/as, esclavos/as y negros/as libres. En Voodoo and Politics in Haiti, Michel Laguerre abunda:

The economy became one of highly controlled exchange, the products of the colony being exchanged for those of the metropolis. In order to survive in the hostile plantation milieu, black families developed such strategies as strong kinship bonds, strong work orientation, adaptability to family roles and strong religious orientation. (9)

Es pues evidente, que los atropellados cambios económicos que sufrió la colonia —en especial la cultura de la plantación azucarera— afianzaron las bases para que el vodú, como rito criollo, germinase.

No obstante, estos experimentos agrarios no tuvieron estabilidad a largo plazo. La industria azucarera fue en descenso a medida que el siglo XVI fue avanzando. En su lugar, surgieron industrias de diversa índole agrícola, así como la confección de productos derivados del cuero animal e índigo. El contrabando, demostró ser otro atenuante que perjudicó la industria del azúcar, a pesar de que la Corona Española desarrolló programas agresivos para controlar la alta incidencia de dichos actos. Antonio Benítez Rojo comenta al respecto en La isla que se repite:

Seamos realistas: el Atlántico es hoy el Atlántico (con todas sus ciudades portuarias) porque alguna vez fue producto de la cópula de Europa —ese insaciable toro solar con las costas del Caribe; el Atlántico es hoy el Atlántico —el ombligo del capitalismo— porque Europa, en su laboratorio mercantilista, concibió el proyecto de inseminar la matriz caribeña con la sangre de África; el Atlántico es hoy el Atlántico —NATO, World Bank, New York Stock Exchange, Mercado Común Europeo, etc.— porque fue el parto doloroso del Caribe, su vagina distendida entre ganchos continentales, entre la encomienda de los indios y la plantación esclavista, entre la servidumbre del coolie y la discriminación del criollo, entre el

monopolio comercial y la piratería, entre el palenque y el palacio del gobernador; toda Europa tirando de los ganchos para ayudar al parto del Atlántico: Colón, Cabral, Cortés, de Soto, Hawkins, Drake, Hein, Surcouf... Después del flujo de sangre y de agua salada, enseguida coser los colgajos y aplicar la tintura antiséptica de la historia, la gasa y el esparadrapo de las ideologías positivistas; entonces la espera febril por la cicatriz; supuración, siempre la supuración. (43-49)

Por su parte, el lado oeste de la isla se convirtió, paulatinamente, en el espacio predilecto y más frecuentado por piratas y bucaneros; la mayor parte de ellos de procedencia francesa. Algunos se establecieron allí y, gradualmente, se esparcieron por el sur. A mediados del siglo XVII, Francia estaba irremediablemente (aunque de manera ilegal) establecida en la porción oeste de la Hispaniola.

Contrario a los españoles, los franceses se hallaban más interesados en la explotación de la agricultura que en la búsqueda de oro, de modo que la trata de esclavos arreció cuando la tercera parte del occidente de la isla fue oficialmente cedida a Francia con el Tratado de Ryswick en 1697<sup>15</sup>. Los colonos franceses

---

<sup>15</sup> La ocupación de la parte occidental de la isla de Santo Domingo fue un proceso lento de penetración alentado por Francia desde finales del siglo XVII a través de bucaneros y filibusteros que luchaban contra una España en decadencia que se vio obligada a reconocer jurídicamente, mediante la firma del Tratado de Ryswick, el asentamiento de Francia en la parte oeste de Santo Domingo, una posesión que en verdad no le pertenecía a Francia. El Tratado de Ryswick comprendió un conjunto de acuerdos firmados en la ciudad del mismo nombre, cerca de La Haya, Holanda, entre los representantes de Francia, Holanda, España e Inglaterra en septiembre-

llamaron a su territorio *Saint-Domingue*, a la vez que implementaron métodos agrícolas que requerían de una gran cantidad de obreros/as (Moreau de Saint-Méry 54). La consolidación de la colonia se volvió evidente. La era más cruda de la plantación azucarera, un suceso que ya se había previsto durante el siglo anterior, pero que en el XVII se afianzó a manera de “máquina medieval”, tal cual lo concibe Benítez Rojo:

En realidad hacía falta todo un reino, una monarquía mercantilista, para impulsar los engranajes, molinos y ruedas de esta pesada y compleja máquina. Quiero llegar al hecho de que, a fin de cuentas, fueron las potencias europeas las que controlaron la fabricación, el mantenimiento, la tecnología y la reproducción de las máquinas plantaciones, sobre todo en lo que toca al modelo de producir azúcar de caña. (Esta familia de máquinas también produce café, tabaco, cacao, algodón, índigo, té, piña, fibras textiles, bananas y otras mercancías cuya producción es poco rentable o imposible en las zonas de clima templado: además, suele producir Plantación, con mayúscula para indicar no sólo la existencia de plantaciones

---

octubre de 1697, mediante los cuales se negoció el fin de la Liga de Augsburgo, estipulándose, entre otras cosas, el reconocimiento de Guillermo III como rey de Inglaterra, la modificación de las tarifas aduaneras francesas a favor de Holanda, la entrega a España de Luxemburgo y de los otros territorios perdidos desde los Tratados de Nimega, así como la devolución al emperador de todas las conquistas hechas en los países renanos. La paz, aunque permitió a Luis XIV conservar la mayor parte de sus conquistas, fue un reconocimiento de la imposibilidad de Francia para establecer su hegemonía sobre el resto de Europa.

sino también del tipo de sociedad que resulta del uso y abuso de ellas). (9)

La maquinaria de la plantación transformó al Caribe en un “importante mar histórico-económico” (9). Muy pronto, los barcos esclavistas recorrían un intercambio triangular: canjeaban artículos de manufactura de las metrópolis europeas por esclavos/as extraídos de la costa oeste del África. Finalmente, el último punto se establecía en el traslado de africanos/as al Caribe, quienes con su labor, producían el azúcar que a su vez se permutaba por otros artículos en el continente europeo. Este intercambio material, capital y humano, provocó la destrucción de varios reinos del África y de Europa. Del mismo modo, estableció las bases para el acelerado desarrollo de las ciudades portuarias más importantes de Europa y trocó radicalmente las poblaciones del Nuevo Mundo.

Los registros de la época ofrecen cifras paradigmáticas de la trata de esclavos. Con sólo comparar los números del “importe” anual con el censo de fin de año, puede señalarse que la población de esclavos de las plantaciones de *Saint-Domingue* no subsistía por largos períodos de tiempo. Un historiador estima que entre el 1766 y el 1775, casi la totalidad de los esclavos de la plantación fueron reemplazados por “sangre nueva”, que en su mayoría provenía de sujetos acabados de llegar del África (Debien 50).

Las religiones tradicionales de aquellos/as que acababan de llegar, no pudieron ser conservadas *in toto* en el Nuevo Mundo a causa de las vastas diferencias ecológicas entre los continentes. Estas religiones se desarrollaron en

nichos ecológicos específicos del oeste africano y respondían a las diversas necesidades de los grupos que las ejercían. Cada culto nativo africano reflejaba la estructura política de la tribu y el patrón polígamo de la vida familiar. La organización del culto era estructurado por la comunidad y los/las líderes políticos. La vida estable en el asentamiento de la tribu podía otorgarle a cualquier sujeto el derecho inalienable de participar en el rito<sup>16</sup>.

Los ritos tradicionales del África, los cuales evolucionaron en áreas de cultivos agrarios y fueron formados por los sistemas socio-económicos predominantes de cada región, estaban basados en la cultura doméstica. Éstos, no eran exclusivamente los ritos de los/as vivos/as, sino también de los/as muertos/as. Michel Laguerre indica al respecto: "Ancestor worship placed a role of prime importance in these communities. Furthermore, the priest's function was not only to perform or preside over ceremonies, but also to be a good medicine man" (23-24). Es decir, el sacerdote o la sacerdotisa ponían en uso sus íntimos conocimientos de la flora y la fauna del occidente africano para el beneficio de su comunidad.

Sin embargo, la locación en la que se estableció la plantación haitiana distaba, en muchos aspectos, de asemejarse ecológicamente a la del oeste africano. Además, los/las esclavos/as que pertenecían a la misma región, a menudo eran establecidos/as en plantaciones separadas, como medida preventiva en contra de la rebelión. A pesar de que muchos territorios africanos

---

<sup>16</sup> Ver Parrinder, 1970.

contribuyeron al desarrollo de la población negra en Haití, la región de la Costa Dorada, en particular la de *Dahomey* parece haber provisto la mayor parte de los/as esclavos/as. Harold Courlander y Rémy Bastien exponen el siguiente dato:

The reason why it was the religious conceptions of Dahomey in particular that came to prevail in Haiti is apparent from a London Report of 1789 which tells us that ten to twelve thousand slaves were exported yearly from the kingdom of Dahomey. The English exported only seven to eight hundred of these, the Portuguese about three thousand and the French, the remainder, in other words more than six to eight thousand a year, who were shipped to the French Antilles, above all to Saint-Domigue, as the principal French colony of Haiti was then called. (10)

Otras observaciones –de carácter lingüístico– confirman dicha hipótesis. Aún hoy día, el vodú posee diversos términos de origen *dahomeano*. En efecto, algunas de las palabras que caracterizan las funciones jerárquicas del vodú provienen de la lengua *Fon*:

The word vodoun itself is Dahomean in origin. Among the Fon speaking peoples of West Africa it signified ‘spirit’ or deity... the cult priest is usually referred to as houngan, a Fon (Dahomean) title signifying ‘spirit chief’... He also is known bocor, which seems to

be derived from bocono, the diviner or priest of the Dahomean Fa cult. (Courlander 10-11)

Es pues evidente, que la realidad de la plantación, incompatible con la supervivencia de las instituciones socio-económicas del África, fue la matriz de la cual emergió la cultura *creole*. Por lo tanto, no es posible entender y explicar la evolución del rito *creole* –criollo–, sin analizar el fenómeno de la plantación.

En algún momento u otro, *Saint-Domingue* fue el primero del mundo en producción de café, ron, algodón, e índigo. A la víspera de la revolución de los estados de la confederación norteamericana, generaba más capital y productos de intercambio que las trece colonias norteamericanas juntas. Para 1789, suplía tres cuartas partes del azúcar del mundo. *Saint-Domingue* fue, por cierto, la colonia más rica del mundo y el centro de intercambio más visitado del Nuevo Mundo. C.L.R. James escribió que, entonces, la colonia francesa “received at its ports 1,597 ships, a greater number than Marseilles, and France used for the San Domingo trade alone 750 great vessels employing 24,000 sailors” (50).

Estas cifras ofrecen una imagen de la intensidad de la plantación y sus efectos en la vida de los/as esclavos/as. A pesar de que Moreau de Saint-Méry, colono francés, observa en sus crónicas que “Africans transplanted to Saint-Domingue remain in general indolent and idle, quarrelsome and talkative liars, and are addicted to stealing” (42), Antonio Benítez Rojo asegura que “uno de cada tres esclavos murió durante sus primeros tres años de intensa explotación” (70). Pocos/as esclavos/as pudieron poner sus pensamientos en papel, de

manera que las palabras de Baron de Vastey, un haitiano que creció siendo esclavo, merecen ser documentadas en esta investigación:

Have they not hung up men with heads downward, drowned them in sacks, crucified them on planks, buried them alive, crushed them in mortars? Have they not forced them to eat shit? And, after having flayed them with the lash, have they not cast them alive to be devoured by worms, or onto anthills, or lashed them to stakes in the swamp to be devoured by mosquitoes? Have they not thrown them into boiling cauldrons of cane syrup? (26-27)<sup>17</sup>

La realidad de la colonia siempre marcará el estudio de los procesos sociales de Haití. Los/las haitianos/as de hoy día son directos/as descendientes africanos/as secuestrados/as y, su identidad colectiva hoy, no puede ser articulada sin entender a *Saint-Domingue*. Provenientes de diversas tribus y hablantes de lenguas heterogéneas, los/las africanos/as de *Saint-Domingue* no tenían nada en común, a no ser la unión que generó la animadversión por los opresores.

La antropóloga Karen McCarthy Brown asegura que para los haitianos de la colonia, “natural powers such as those of the storm, drought, and disease paled before social powers such as those of the slave holder” (67). A partir de esta aseveración puede argumentarse que la tendencia haitiana a percibir las acciones como producto de intereses sociales y/o el poder de ciertos individuos,

---

<sup>17</sup> Citado de Heintz and Heintz, 1978.

persiste hasta el presente. En Haití, no sólo las instituciones sociales tienen sus orígenes en *Saint-Domingue*, sino que, inclusive la lengua –el creole–, denominada por Brown como “language of survival”, ha conservado características de los usos del siglo XVIII. Asimismo, la religión popular ha sido reseñada por el antropólogo Alfred Métraux del siguiente modo: “It is too often forgotten that voodoo, for all its African heritage, belongs to the modern World and is part of our civilization” (365).

La historia de los/las negros/as en Haití, durante el período de la colonia, es la historia de la resistencia a la explotación económica, a la subyugación política, y la asimilación cultural. A través de la resistencia, los/las esclavos/as fueron exitosos/as en la creación y consolidación de su propio sistema político. De este modo, el rito emergente guardaba en su raíz dos dimensiones: la política y la religiosa. Estas dos dimensiones estuvieron presentes en el vodú durante todo el período de esclavitud. Día a día, la plantación cincelaba los límites del rito. Durante los días festivos, los cuales coincidían con las celebraciones judeo-cristianas, señalaban las fechas en que se llevarían a cabo los ritos, las danzas del vodú. Laguerre comenta acerca de lo discutido que:

Slave religions were a symbol of racial solidarity, and no ethnic boundaries could prevent anyone from taking part. [...] The Creolised slave religions expressed by those dances evolved through three phases directly related to the economic growth –not the economic development– of the island and the black

demographic revolution. The economy progressed from small property holdings to large sugar plantations and finally to the collapse of the sugar industry. (25-26)

Antes de reseñar el colapso de la industria azucarera, es importante señalar ciertas particularidades del rito en el ínterin que abarca el período de la plantación. Durante esta etapa, los cultos religiosos de las diferentes tribus comenzaron a criollizarse y arraigarse en una misma variedad. La llegada de esclavos de diversas tribus fue nutriendo y enriqueciendo poco a poco al rito. Moreau de Saint-Méry identificó dos variedades de vodú en la población de esclavos/as de Haití. Sin embargo indica que para los/las esclavos/as que ejercían ambas variedades de la misma espiritualidad, el significado de “vodú” implicaba lo mismo. Es decir, para ellos/as vodú “means the existence of an all powerful and supernatural being on who depends whatever goes on in the world” (64).

Por su parte, la criollización permitió que los cultos normalizaran ciertos rasgos específicos que Michel Laguerre delimita en seis puntos:

1. The belief in monotheism, that is, in a supreme being.
2. Spirit possession as the climax of every ceremony.
3. The centre post, sometimes a tree, through which occurs the mystical communication with the spirits.
4. The religion is a danced ceremony.
5. The *vèvè* (drawing), symbol of *loas* (spirits).

6. The offering of food to the *loas* (*manger-loas*). (32)

Estas variables influenciaron de alguna manera u otra la formación de los cultos coloniales del vodú. Sin lugar a dudas, para el momento de la revolución haitiana, el vodú había despertado la conciencia política que cimentó el espíritu de rebeldía en los/las esclavos/as. Tan pronto los colonos percibieron el rol político que jugaban las danzas de esclavos/as, comenzaron a sancionar, desautorizar y perseguir a aquellos/as que concertaban y participaban en las danzas. Drouin de Bercy, colono francés, observó que el “Voodoo, is a very dangerous secret society. The goal of its members is to kill or expel all the whites from the colony. Members never reveal the secrets of the group to non-initiates” (236)<sup>18</sup>. Por consiguiente, el vodú se convirtió en el primer dispositivo de resistencia abierta y organizada en retar al sistema esclavista.

El vodú colonial fue, básicamente, una institución cuya base residía en la plantación. A pesar de que nunca existió, ni ha existido ningún “Papa” voduista que regularizara el rito colonial, o que impartiera ortodoxia a la doctrina, un suceso paradigmático consiguió estandarizarlo en ciertos aspectos, aunque no en su totalidad. Así, mientras Francia se encontraba ocupada con su guerra civil, los grupos voduistas edificaban células de organización política para negros/as y mulatos/as revolucionarios/as.

---

<sup>18</sup> Citado de Emmanuel C. Paul, 1962.

### 1.3 La revolución desnaturalizada: Cuando los/as negros/as se emancipan

*[It] seems to be saying, we Westerners will decide who is a good or bad native, because all natives have sufficient existence by virtue of our recognition. We created them, we taught them to speak and think, and when they rebel they simply confirm our views of them as silly children, duped by their Western masters. This is, in effect, what we have felt all along about our southern neighbors –we wish independence and justice for them so long as it is the kind of independence and justice that we approve. Anything else is simply unacceptable or, more accurately, unthinkable.*

- Edward W. Said,

Reflections on Exile and Other Essays

La revolución haitiana, iniciada en agosto de 1791, durante una ceremonia vodúista en Bois-Caiman, marcó el declive de la próspera economía de la colonia. En su estudio clásico, The Back Jacobins, C.L.R. James plantea que la razón por la cual *Saint-Domingue* se encendió con pólvora, se debió a que la revolución francesa de 1789 fue la chispa que lo inició todo. La confusión que provocaron los distantes eventos en Francia fue aprovechada por los colonos esclavistas para adquirir el control de la nueva Asamblea Colonial. La “plantocracy” (71), como denomina James esta unión, visionó un *Saint-Domingue* independiente, pero convenientemente dirigido por ellos. En esta república, se romperían los lazos restrictivos de comercio con Francia.

Sin embargo, sus ambiciones encontraron resistencia en el resto de la población blanca y en los mulatos pudientes. Durante los primeros meses de 1791, un grupo de mulatos inició revueltas en contra del *status quo* establecido. Encontraron apoyo político en la sociedad abolicionista de Francia, *Les Amis des Noirs*. No obstante, como menciona Eric Williams, “the issue involved was equality for the mulattos. No one mentioned the slaves” (247). A pesar de ello,

los acaudalados mulatos quienes se componían de aproximadamente 400 hombres armados, fueron fácilmente vencidos por la milicia colonial.

Para entonces, la comunidad de esclavos/as ya había detectado las contradicciones inherentes en el sistema esclavista. El clima social necesario para iniciar la revolución se había establecido. Las noticias de revueltas esporádicas, envenenamiento de blancos, incendios premeditados y ataques aislados comenzaron a esparcirse por *Saint-Domingue*.

La insurrección de 1791 es conocida particularmente por su apertura. La ceremonia de vodú que le dio inicio fue presenciada por más de 10,000 esclavos/as. En un sucinto relato de los hechos Paul Farmer expone que:

On the night of August 22, under a lashing tropical storm, tens of thousands of slaves set forth to wreak vengeance. Armed with picks, machetes, clubs and torches, they razed approximately 180 sugar plantations and perhaps 900 plantations of coffee, cotton and indigo. At least a thousand whites lost their lives; well over 10,000 slaves were killed outright, and up to 25,000 were thought to have taken the hills. (60)

En comparación, la revuelta de esclavos/as distaba mucho en su articulación, organización y estrategia, del mediocre intento de los/as mulatos/as. A pesar de que el daño infligido se limitó a la mitad norte de la isla, su mensaje simbólico reverberó en todo lugar donde se encontraba establecido el

sistema esclavista. El temor se apoderó de los colonos del Nuevo Mundo. Sobre este particular Farmer señala:

The United States already had a booming business with the colony: by the time of the French Revolution, some 500 U.S. ships sailed to Saint-Domingue's port each year, more than one per day. In order to protect its investments, the young republic sent \$750,000 in military aid, as well as troops, to defend the white colonists" (60-61)

No obstante, los levantamientos tuvieron otras repercusiones. Para 1794 Francia decretó la abolición de la esclavitud "throughout the territory of the Republic". La decisión fue tomada en la *Convention Nationale à Sonthanax*, en la cual se decretó que "all men, without distinction of color, will enjoy the rights of the French citizens" (Gauthier 203). Bajo el régimen colonial de la república, las Antillas Francesas se transformaron en el escenario político del Caribe para la mayor parte de las Américas.

Sin embargo, el proceso de emancipación se vio nuevamente saturado de contradicciones. Se les había otorgado la libertad a los/as negros/as, pero bajo ciertas condiciones. Pronto emergieron los argumentos relacionados con la incapacidad de los ex-esclavos para ejercer su ciudadanía plenamente. Estas contradicciones pavimentaron la ruta para que durante los inicios de 1800 la emancipación sufriese un revés. Napoleón Bonaparte envió tropas de expedición al Caribe para restituir a las colonias a su situación pre-1789. No obstante, las

tropas francesas encontraron feroz resistencia y finalmente, tras dos años de guerra, la colonia de *Saint-Domingue* se transformó, para 1804, en la nación independiente de Haití (James 93-166).

A raíz de estos sucesos, un contraste sumamente curioso, según planteado en la siguiente cita, se estableció como arquetipo. Al respecto Laurent Dubois menciona:

Two nations were born together at the end of the eighteenth century: France and Haiti. They were both born through Republican revolutions that radically reshaped the social systems that had preceded them, and they were born symbiotically, linked materially and ideologically as they unfolded. Both revolutions profoundly changed the terms upon which citizenship and national belonging could be imagined, and both were linchpins in the production of the nations that followed them during the nineteenth and twentieth centuries. As Europe was fundamentally changed by the Republican revolution and the Napoleonic campaigns that followed it, the societies of the Americas were deeply marked by the arrival of Haiti, whose actual and symbolic presence determined the course of the Latin American independence movements and the move towards slave emancipation throughout the Americas. Yet, throughout the last two centuries, whereas the French Revolution has become a symbol of the advent of

modernity, the Haitian Revolution and Haiti itself have become symbols of political backwardness rooted in African superstition.

(107)

La primera república de negros/as en América comenzó a erigir iglesias y santuarios vuduistas en los cuales los guías espirituales (*hounganes*) fungían, al mismo tiempo, como sacerdotes y líderes políticos. Dos de los íconos de mayor reconocimiento e importancia en el imaginario voduísta, Papá Toussaint y Papá Dessalines, fungieron también como líderes revolucionarios.

Como figura clave en la insurrección, se dice que Toussaint Louverture suministró al ejército revolucionario de esclavos/as tácticas efectivas de guerrilla, adaptadas a su espacio y situación. Ahora bien, sus tácticas se extendían más allá del campo de batalla, pues recurría a la diplomacia siempre y cuando fuese necesario para lidiar con los Bonaparte. Incluso, se dice que mucho antes de ser un hombre libre, en la plantación de los Padres de la Caridad de Cap Français, utilizaba la estrategia de la diplomacia para su conveniencia. De modo que, a pesar de no ser cristiano, los padres creyeron por mucho tiempo que sí lo era. Según la tradición oral, allí solía practicar ritos voduístas en secreto. Asimismo, curaba a padres y monaguillos utilizando magia y compostes de la sabiduría voduísta, que disfrazaba de tratamientos de la medicina secular. Michel Etienne Descourlitz asegura que la devoción cristiana que Louverture profesaba, sólo configuraba una astuta táctica política:

Toussaint Louverture, sometimes protector, sometimes violator of temples consecrated to the Eternal, the day when he learned that the French had decided advantages, said to the pastor of Gonaives, holding a cross in his hand: I do not want to serve this God anymore. Then crushing it under his feet, with his own sacrilegious arm, he began firing at the Church. (224)

Es una creencia popular en Haití que el *loa* protector de Toussaint Louverture, Ogoun Ferraille, dictaba las desiciones estratégicas que el líder ponía en ejecución durante el período revolucionario.

Luego de su captura, deportación a Francia, encarcelamiento y muerte, Jean-Jacques Dessalines, uno de sus jóvenes discípulos militares, lo reemplazó y dio continuidad a la lucha junto a otros compañeros, esclavos libres. Los ataques armados contra las tropas francesas por parte de los ex-esclavos –quienes sólo temían a la reinstitución de la labor forzada– y la epidemia de fiebre amarilla, ganó la partida para la nueva República de Haití. Uno de los factores decisivos en este punto coyuntural de la revolución haitiana lo fue la retórica religiosa que acuñaba Dessalines –hoy conocido como el padre fundador de Haití– en sus discursos. Su fervor al rito ha sido documentado por Descourlitz del siguiente modo:

The Congo blacks and other Guineans were so superstitiously affected by the utterances of Dessalines that they even let him persuade them that to die in battle at the hands of the French was

nothing but a blessing, since it meant they were immediately conveyed to Guinea where, once again, they saw Papa Toussaint who was waiting for them to complete the army with which he proposed to reconquer Haiti. This absurd system worked so well, said the informant, everyone went into the attack with supernatural dash, singing the traditional songs of Guinea as though already possessed by hope of seeing old friends once more. (383-84)

Es evidente que la confianza de los creyentes en los mensajes políticos y las instrucciones de los *loa*, impartidos a través de sus representantes terrenales, provocó un efecto de cohesión popular que pavimentó la ruta a la independencia.

Pronunciamientos como el de Dessalines han figurado y figuran aún en múltiples luchas emancipatorias. A ello se debe que, a pesar de la reticencia y el silenciamiento al que ha sido sometida la tradición religiosa de Haití, todavía su relevancia y trascendencia en el éxito del establecimiento de la república sea reseñada en los recuentos históricos, independientemente de las posturas ideológicas de los/las especialistas.

#### **1.4 Deuda e(x)terna u otra representación de esclavitud**

*A muchos mata la policía, y a muchos más la economía. En la ciudad violenta, resuenan balazos y también tambores, ansiosos de consuelo y de venganza, llaman a los dioses africanos. Cristo sólo no alcanza.*

- Eduardo Galeano,

El libro de los abrazos

El siglo que precedió al nacimiento de la nueva república trajo consigo una serie de hechos en los cuales la frágil economía nacional se vio vapuleada por los intereses de algunos imperios. La recién formada comunidad de haitianos/as independientes se encontró con un mundo hostil ante la idea de negros auto-gobernables y, muy a su pesar, los territorios que la rodeaban continuaban subyugados. Como consecuencia, las posibilidades de que Haití pudiese establecer acuerdos de libre comercio con sus vecinos, abortaron aún antes de gestarse.

En los años que siguieron la independencia, los poderes estadounidenses y sus aliados europeos, colaboraron con Francia para orquestrar una cuarentena *diplomática* sobre Haití. En una carta enviada al presidente Monroe, el ministro de asuntos exteriores de Francia escribió lo siguiente: “the existence of a Negro people in arms, occupying a country it has soiled by the most criminal of acts, is a horrible spectacle for all white nations... There are no reasons... to grant support to these brigands who have declared themselves the enemies of all government” (15). Por su parte, Estados Unidos mostró entera solidaridad con Francia. En Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity, Patricia Hayner elabora un retrato oral de la situación durante aquella época:

The United States blocked Haiti's invitation to the famous Western Hemisphere Panama Conference of 1825 and refused to recognize Haitian independence until 1862. This isolation was imposed on Haiti by a frightened white world, and Haiti became a test case,

first, for those arguing about emancipation and then, after the end of slavery, for those arguing about the capacity of blacks self-government. (203-04)

Así pues, Haití se convirtió en una de las representaciones más vívidas de los condenados de la tierra.

Para 1824 Francia sacaba partida de la crisis haitiana. El monarca Charles X exigió al presidente haitiano, Jean-Pierre Boyer, una indemnización de 150 millones de francos –junto con derechos de comercio– como retribución de las pérdidas que sufrió el estado francés con la independencia de la colonia. Estas condiciones, aceptadas en 1825, mantuvieron a Haití bajo la dominación francesa durante décadas, al mismo tiempo que destruían la ya endeble economía nacional.

Dada la necesidad de establecer vínculos diplomáticos, Haití abrió las puertas del comercio internacional. Gran parte de los tratos comerciales, como se ha señalado antes, quedaron dedicados a Francia. Sin embargo, otras potencias mundiales percibieron prontamente los beneficios de asegurar un nuevo puerto mercantil. Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania iniciaron acciones que pretendían afirmar las relaciones comerciales con la nueva nación. En 1827 Gran Bretaña envió barcos de guerra a aguas haitianas con el propósito de “produce in the minds of the natives a favorable impression towards the whites, they also tended to ensure a continuance of their peaceful and respectful behavior” (54-

75)<sup>19</sup>. A cuatro décadas de su independencia, 45 por ciento de los productos importados a Haití provenían de Estados Unidos; 30 por ciento eran de origen británico y 21 por ciento eran franceses. No obstante, empuje al tiempo recurrido y los tratos comerciales, Estados Unidos se negaba a reconocer la independencia de la colonia.

La postrimería del siglo XIX evidenció sobre toda duda, que el destino de Haití yacía bajo la jurisdicción de los diversos poderes imperialistas. En su texto Une Crise Haïtienne 1867-1869: Sylvain Salnave, Georges Adams señala que de “1879 to 1915, the striking feature of international developments in Haiti was without contest the battle between the four imperialist powers” (34). Como consecuencia, la deuda externa y los pagos por indemnizaciones fueron incrementando. En 1883, el senador haitiano Louis Joseph Janvier estimó que un total de 80 millones de francos representaron pagos por indemnización a los buques de guerra que constantemente amenazaban las costas de la capital haitiana; otros 120 millones de francos, pagaderos a Francia, se presentaron como remuneración por las pérdidas de la colonia. La deuda externa excedió las capacidades de pago del estado. Para 1903, la deuda se estimaba en \$33,121,999; en diciembre de 1904, alcanzó la cifra de los \$40,891,394. De las arcas nacionales, un 80 por ciento –en su mayoría extraído de la labor obrera– fue destinado al pago de la deuda externa<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Grann, D. “Giving the Devil His Due.” Atlantic Monthly. 287(6): 2001.

<sup>20</sup> Rod Prince. Haiti: Family Business. London: Latin American Bureau, 1985, p. 18.

Los poderes internacionales no tardaron en actuar. En más de una ocasión la marina de guerra de los Estados Unidos acercó a aguas haitianas sus buques, como medida preventiva para reclamar los pagos adeudados por el estado haitiano. En otras circunstancias, invadieron los edificios del Banque Nationale d'Haïti y tomaron la suma de dinero que consideraron adecuada. Algunos historiadores militares estadounidenses aseguran que:

The United States Navy had been compelled to send warships into Haitian waters to protect the lives and property of American citizens in 1849, 1851, 1857, 1858, 1865, 1866, 1867, 1868, 1869, 1876, 1888, 1891, 1892, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1911, 1912, 1913, and, during 1914, 1915, had maintained ships there almost without interruption. (404)<sup>21</sup>

Es claro entonces, que la visión primigenia de la revolución haitiana –la lucha contra la esclavitud en contra de un mundo monilíticamente racista– no vino acompañada de un proyecto económico. Ahora bien, las causas del efecto destrucción-económica responden sin lugar a dudas, al establecimiento de Haití como un estado periférico, provocado por la disputa entre los intereses económicos de Gran Breteña, Francia, Alemania y Estados Unidos. Así pues, a pesar de su independencia nominal, Haití no pudo escapar la aplastante fuerza del poder imperial.

### **1.5 De Duvalier a Duvalier**

---

<sup>21</sup> Ver Heintl and Heintl.

*Violent deaths are natural deaths here. He died of his environment.*

-Dr. Magiot,

Graham Greene - The Comedians

La ocupación militar estadounidense en Haití sostuvo una estadía de 22 años y sólo abandonó el país tras una sucesión de reyertas violentas, las cuales tuvieron desenlace de muerte y pobreza. Con la partida de las fuerzas militares, las expresiones de descontento se redujeron considerablemente. Sin embargo, la ocupación dejó a su paso una estela de gobiernos que velaban, primordialmente, por los intereses del imperio.

El advenimiento de la Segunda Guerra Mundial sirvió asimismo para aplacar los ánimos de la comunidad obrera haitiana, pues supuso cierta mejoría en la economía. Algodón, fibras de sogas y otros productos tropicales provenientes de Haití, adquirieron gran importancia en el mercado global. No obstante, poco después de la guerra, la insatisfacción entre la población urbana y la rural, produjo la fundación de partidos como el *Mouvement des Ouvriers et Paysans*. Su fundador, el populista Daniel Figiolé, maestro de escuela y organizador obrero, cobró mucha popularidad a partir de las reformas propuestas.

Los planes de los grandes intereses, por otro lado, distaban radicalmente de los de Figiolé. Muy pronto fue desterrado a Nueva York y, en su lugar, se instituyó a un médico con amplios conocimientos en antropología: François Duvalier. En momentos históricos de extrema conciencia racial, Duvalier intentó capitalizar las percepciones populares con su declaración *noiriste*, en la cual

aseguraba ser partidario de los ciudadanos negros por encima de las élites urbanas de piel clara. Duvalier exhortó a la población rural y a las clases medias a apoyar su candidatura presidencial, sin darles la oportunidad de participar en el proceso de sufragio universal. El historiador Paul Farmer comenta lo siguiente sobre este particular:

It has often been remarked that François Duvalier was elected in Haiti's first universal suffrage. This is incorrect. No official observers monitored the 1957 election. Had they been present, they might have wondered about army-organized elections that included the single most popular candidate –Fignolé– and featured such transparent anomalies as were registered on the small island of La Tortue, where 900 registered voters delivered 7,500 ballots for Duvalier. Similar irregularities were reported throughout the republic. Duvalier was, of course, the army's candidate, as that of a number of U.S. citizens influential in Haiti. (91-92)

Como se ha indicado antes, Duvalier, experto en historia y cultura haitiana, conocía qué debía hacer para adquirir poder. Una de sus medidas iniciales fue crear su propia fuerza de seguridad personal, los Voluntarios de Seguridad Nacional (VSN). Esta milicia especial, respondía exclusivamente a Duvalier y se encargó, como parte de sus primeras y más importantes asignaciones, de neutralizar al ejército haitiano.

En poco tiempo, esta milicia especial adquirió el sobrenombre de *tontons macoutes*, término con el que se conoce en la mitología popular haitiana al “coco”, la figura imprecisa que atemoriza a los/as niños/as en las noches. La prensa, las empresas, las uniones laborales, el ejército y muchos templos voduístas descubrieron que sus espacios se encontraban plagados de *macoutes* infiltrados. Apenas un par de años después de la llegada de Duvalier al poder, se hizo evidente que la mejor estrategia para vivir en paz y permanecer con vida en Haití, era sostener conexiones amistosas con algún *tonton macoute*.

Al programa de *tontons macoutes* se ingresaba de voluntario y las remuneraciones se entregaban a partir de la cantidad de trabajos completados. Los registros oficiales de la época son escasos. Sin embargo, algunos historiadores sugieren que Duvalier y su tropa de voluntarios, desaparecieron a miles de ciudadanos. En ocasiones, familias enteras se desvanecían de la noche a la mañana. Graham Greene recuerda en sus memorias que “Haiti really was the bad dreams of the newspaper headlines” (269). Sus crímenes, no obstante, provocaron poco o ningún interés en la comunidad internacional. Durante su cuarto año en el poder, “Papa Doc” (Duvalier) recibió \$40.4 millones de Washington, con el propósito de “support our (U.S.A.’s) objectives in Haiti (...), to help keep Duvalier in power so he can serve out his full term in office, and maybe a little longer than that if everything works out” (618)<sup>22</sup>. Luchar contra el

---

<sup>22</sup> Ver Heintl and Heintl. El coronel Heintl hace referencia a órdenes que recibió él mismo.

comunismo y la Guerra Fría, fueron algunos de los pretextos utilizados para justificar el apoyo a Duvalier.

Por otra parte, la iglesia católica también unió sus designios a los del presidente haitiano en agosto de 1966, en un concordato en el cual la iglesia otorgaba a Papa Doc el derecho a llenar las plazas vacantes con los arzobispos y clérigos de su predilección. Esta decisión tuvo a la postre un sinnúmero de repercusiones. Entre ellas, establecía la infraestructura de la iglesia en la que dos futuros presidentes de Haití, Jean-Claude Duvalier y Jean-Bertrand Aristide, serían educados. Hasta el día de hoy, en Haití se les llama a los obreros eclesiásticos *macoutes en soutane*.

Del mismo modo, otras instituciones nacionales fueron sometidas a cambios. El Parlamento Haitiano se modernizó bajo los estatutos de Duvalier, quien:

(...) forced the Haitian Parliament to amend the Constitution to name him "President for Life". Duvalier went one step further, however, and forced Parliament to lower the minimum age for a President from forty to eighteen which conveniently qualified his son Jean-Claude for the office. In a subsequent referendum in 1971 asking the Haitian people to approve his choice of Jean-Claude to

succeed him as President for life, 2,391,916 voted in favor and no one apposed. (93)<sup>23</sup>

En efecto, la muerte de Papa Doc en 1971, ascendió a su hijo, Baby Doc (Jean-Claude Duvalier) al cargo de jefe máximo de la nación haitiana con tan solo 19 años de edad.

Cinco años más tarde, en 1976, el Banco Mundial aseguraba que el 75 por ciento de la población haitiana entraba dentro de los rangos de pobreza absoluta. La imperiosa necesidad de cambio era latente. Sin embargo, los intentos que las comunidades, la prensa y las sociedades secretas del vodú concertaron, fueron aplacados de alguna manera u otra. William O'Neill comenta que "political dissent was forbidden, the *Macoutes* and the army arrested, extorted, tortured and sometimes killed anyone suspected of opposing the Duvalier regime" (93). Como consecuencia, miles de haitianos/as comenzaron a abandonar el país. Se estima que durante esta época, de 700,000 a 1,500,000 de haitianos/as emigraron. Estos miembros de la diáspora haitiana representarían un rol primordial en la futura historia de Haití.

Desde la periferia, la diáspora escuchaba las alarmantes noticias de la situación haitiana. Para 1985, Haití se convirtió, según los informes, en "the poorest country in the hemisphere and one of the 25 poorest in the world" (102)<sup>24</sup>. Muchos/as decidieron emprender el viaje de regreso. Mientras

---

<sup>23</sup> William O'Neill. "The Roots of Human Rights Violations in Haiti." Georgetown Immigration Law Journal. 7 (1): 87-117.

<sup>24</sup> Ver Farmer.

algunos/as eran movidos/as por el deseo de colaborar con los movimientos de cambio, otros/as respondían al llamado de quienes quedaron atrás. Momentos de tensión socio-política marcaron el retorno de sujetos como el padre Jean-Bertrand Aristide, uno de los pilares de resistencia urbana.

Ahora bien, la revolución, como había sucedido anteriormente en la historia de Haití, no vio su inicio en la ciudad, sino que germinó en la zona rural de Gonaïves. Allí, a finales de 1985, una protesta anti-gobierno produjo la muerte de tres estudiantes baleados frente a la comunidad. A pesar de que las familias de los adolescentes reclamaron los cuerpos de los chicos, los *macoutes* consideraron más conveniente quemarlos y enterrarlos en cualquier parte, sin tan siquiera cumplir con los ritos apropiados que dicta la costumbre haitiana. Los diversos levantamientos que engendró este suceso, alcanzaron a Port-au-Prince para enero de 1986 y los actos de represión violenta en que incurrió el gobierno y el VSN, no consiguieron pacificar a los/as ciudadanos/as. Como consecuencia, el 7 de febrero de 1986, Duvalier *fi*ls y su familia, abordaban un avión provisto por el gobierno estadounidense que los llevaría fuera del país, para no volver a Haití jamás.

### **1.6 Perspectivas Posmodernas: Cada sujeto es una historia**

*The people who criticize us, who say that we've done something wrong, they don't know what we've gone through. They know nothing of they pain of rocks in the sun. I would like, before I die, to show them this pain... not to make them feel pain, but to make them understand how life made us take risks we didn't fully understand.*

-Marie-Andrée Louhis,  
1955-1992

Evidentemente, basta con sólo echar una mirada cercana a la historia de Haití para percatarse de que, bajo ninguna circunstancia, la república se formó, se sostuvo y permanece en especial estado de aislamiento. Tampoco es apropiado utilizar la metáfora “cuarentena”, como algunos historiadores estilan. Ya que, si bien es cierto que Haití fue condenada al ostracismo y/o fue víctima de vapuleo diplomático, del mismo modo es innegable que fue convertida por sus detractores en una paria utilizable. La predecible participación extranjera en los asuntos haitianos presenta la historia de dominación por parte de las fuerzas estadounidense y europeas. Mas aún, la subsecuente ocupación estadounidense de 1915-1934 no fue, como sus apologistas sugieren, la súbita manifestación de interés humanitario, en aras de proteger al pueblo haitiano de sus gobernantes corruptos. Debe señalarse que representó, más bien, la continuación de un patrón establecido durante el siglo XIX, al mismo tiempo que determinaba la sucesión lógica de las categorías imperialistas que se expandirían a través de toda América Latina.

En medio de una historia general (o texto medular) tan atropellada, que cuenta la lucha y resistencia de una nación, quedan las historias íntimas (o paratexto) que, por lo general, nunca llegan a ser contadas. La historia personal o la historia de cada uno de los sujetos, forma el conglomerado de ecos que resuenan en el trasfondo de una historia nacional, a la vez que lo revisten de fuerza y validez. Sin embargo, en muchas ocasiones, éstas sólo encuentran su interlocución en la ficción de un texto literario. En el preciso momento en que la

historia personal se materializa por conducto del texto literario, el paratexto deja de ser lo que queda en la periferia, lo que se conjetura pero no se asume. Deja, por lo tanto, de ser secundaria para convertirse en texto primario.

La empresa de apropiarse de la historia personal de un sujeto ficticio, pero que al mismo tiempo base su plausibilidad en la historia de un sujeto real, no es sencilla. Mayra Montero, por ejemplo, utiliza una estrategia que se vale del uso de varios elementos esenciales, matizados y mediatizados por la tradición haitiana<sup>25</sup>. Tómese en consideración el caso del cuerpo de los sujetos. Se sabe ya, que en la historia haitiana están contenidas un amplio espectro de narraciones en las cuales el cuerpo de los sujetos forma parte del eje central. En algunas instancias el cuerpo funge como método de resistencia y comunicación alternativa, en otras el organismo humano es el objeto sometido por la violencia de la represión. Pues bien, cada uno de los textos puestos en discusión (La trenza de la hermosa luna, Del rojo de su sombra y Tú, la oscuridad), explora las representaciones del cuerpo en circunstancias históricas particulares donde la versión de los hechos que se privilegia no es la de académicos o historiadores, sino la de sujetos que se encuentran macerados en el foco mismo de la vorágine.

---

<sup>25</sup> Hago referencia a los tres elementos mencionados al inicio de este capítulo: el vodú, la oralidad y el cuerpo.

## Capítulo 2: *Acèphie o la indisciplina de los cuerpos*

*It's really nice to break taboos: they make such a beautiful sound when you break them.*

-Mohammad N. Ahmad

### 2.1 El cuerpo teórico

El cuerpo, como sujeto y como instrumento de opresión, es reflejo y representación de la sociedad que lo cincela, puesto que produce y asegura abierta o subrepticamente la perpetuación del sistema vigente. Por ende, se encuentra en el centro de un debate en el que la crítica se ha desbordado profusamente. Las ciencias biológicas, por su parte, basan los estudios del cuerpo en la premisa de la evolución. A su vez, cada sujeto y/o comunidad se inventa a sí mismo y a su cuerpo y, en ocasiones, debe inclusive enfrentar la invención, la mirada y la lectura que el poder ejerce sobre su organismo. Ello explica el por qué la discusión, descripción y estudio del cuerpo humano continúa revisándose constantemente.

Fue quizás Mikhail Bakhtin quien con su paradigmático Rabelais and His Works, el conocido estudio de los textos Gargantúa y Pantagruel, introdujo de manera definitiva el estudio de las representaciones del cuerpo en la teoría literaria. El análisis del filósofo y teórico literario ruso, examina el humor y el folklore popular en la Edad Media y el Renacimiento, especialmente dentro del carnaval, según representado en las novelas de François Rabelais. En el examen de Bakhtin, el espíritu de la risa y la irreverencia, prevaletentes dentro de los espacios ocupados por el carnaval, representan los componentes dominantes en

la producción literaria de Rabelais. Sendos trabajos, aquel de Rabelais y aquel de Bakhtin, fueron producidos en épocas de revolución. Es por ello, que cada uno refleja perspectivas y visos de cambio en cuanto a la concepción, estructura y contenido del texto literario. Para ambos, el carnaval, con su énfasis en lo terrestre y lo grotesco, significa la destrucción simbólica de la autoridad y la cultura oficial, a la vez que asegura la renovación de lo popular.

Bakhtin, por su parte, evoca al carnaval como un momento especial, cargado de formas creativas inspiradas en/por el cuerpo, capaz de construir su propio espacio y tiempo. Responde Bakhtin de esta forma a la tradición literaria e histórica; el formalismo y el renacimiento, los cuales prestaban preeminencia a la razón, a lo empírico y a formas estéticas centradas en el texto. El cuerpo o el extra-texto, señaló Bakhtin, no pueden quedar fuera del análisis de un texto literario. Más aún, los cuerpos de los integrantes de un sistema social, con sus necesidades, lasitudes y diversas formas de expresión, pueden ser leídos como la respuesta a un régimen que les relega y desconoce. Es por ello que el texto de Bakhtin no sólo contribuye a establecer nuevas poéticas de la novela, sino que también pavimenta la ruta que más adelante otros teóricos tomarán para teorizar y debatir sobre los cuerpos de los sujetos.

Fue Michel Foucault quien introdujo a la discusión teórica de los cuerpos de los sujetos el concepto de las “arqueologías del poder y las disciplinas”. Retoma Foucault la discusión abierta por Bakhtin, para analizar cómo los cuerpos se insertan y son insertados dentro de mecanismos de control social.

Establece pues, el filósofo francés que la docilidad/disciplina de los cuerpos se consigue a partir de tecnologías, de un verdadero conjunto de procedimientos para dividir en zonas, controlar, medir, encauzar a los individuos y hacerlos a la vez “dóciles y útiles”. Con la vigilancia, los ejercicios, las maniobras, las clasificaciones, los rangos y lugares, las calificaciones, los exámenes y los registros, el poder consigue dominar las multiplicidades humanas y manipular sus fuerzas.

Foucault centra su estudio en el desarrollo de las infraestructuras disciplinarias desde la Edad Media y traza la epistemología de éstas a través del siglo XVI al XIX<sup>26</sup>. No obstante, debe mencionarse que su investigación, tal cual observaron otros teóricos más adelante, partía de una cosmogonía eurocéntrica, en donde las disciplinas y el poder utilizados sobre las sociedades colonizadas carecían de lectura, representación y, según señalasen Frantz Fanon y Edward Said, de visibilidad y memoria. Como resultado, las teorías y debates sobre el cuerpo y las arqueologías de las disciplinas, se volvieron cada vez más específicas.

Si Foucault se circunscribió a describir y explicar las arqueologías del poder, Fanon y Said se encargaron de señalar cómo los cuerpos disciplinados de los sujetos colonizados pueden escapar al ojo que todo lo mira y normaliza<sup>27</sup>. A

---

<sup>26</sup> Ver Foucault.

<sup>27</sup> Hago referencia al concepto del panóptico o panopticón de Jeremy Bentham. El panopticón es un centro penitenciario ideal diseñado por el filósofo Jeremy Bentham en 1791. El concepto de este diseño permite a un vigilante observar (-opticón) a todos (pan-) los prisioneros sin que éstos

este debate se le conoce como teoría pos-colonial. Los debates pos-coloniales abarcan una serie extensa de discusiones relacionadas con la educación, la producción y el consumo, la historia, el locus de enunciación, la hibridez, posmodernismo y feminismo, entre otros. No es de extrañar, por lo tanto, que la representación literaria y la resistencia de los sujetos a la misma presupongan dos pilares extensos en los cuales se discute el drama de las relaciones coloniales, la reexaminación pos-colonial y la subversión que han experimentado estas categorías.

Según Said, los textos europeos atrapan a los sujetos no-europeos dentro de estructuras que leen su alteridad como ejemplificaciones de “terror” o “lack of”. Dentro de las complejas relaciones que establece la colonia, estas representaciones eran exhibidas como proyecciones del colonizado a través de la educación formal y las relaciones culturales impuestas por los colonos. Para Said, dichas representaciones pretenden definir al mismo tiempo que silencian la

---

puedan saber si están siendo observados o no. La estructura de la prisión incorpora una torre de vigilancia en el centro de un edificio anular que está dividido en celdas. Cada una de estas celdas comprende una superficie tal que permite tener dos ventanas: una exterior para que entre la luz y otra interior dirigida hacia la torre de vigilancia. Los ocupantes de las celdas se encontrarían aislados unos de otros por paredes y sujetos al escrutinio colectivo e individual de un vigilante en la torre que permanecería oculto. Para ello, Bentham no sólo imaginó persianas venecianas en las ventanas de la torre de observación, sino también conexiones laberínticas entre las salas de la torre para evitar destellos de luz o ruido que pudieran delatar la presencia de un observador. De acuerdo con el diseño de Bentham, este sería un diseño más barato que el de las prisiones de su época, ya que requiere menos empleados. Puesto que los vigilantes no pueden ser vistos, no sería necesario que estuvieran trabajando todo el tiempo, dejando la labor de la observación al observado. Aunque el diseño tuvo efectos limitados en las cárceles de la época de Bentham, se vio como un desarrollo importante. Así, Michel Foucault (en Vigilar y castigar) consideró el diseño como un ejemplo de una nueva tecnología de observación que trascendería al ejército, a la educación y a las fábricas.

diferencia, de modo tal que los sujetos colonizados creen conciencia de su propia monstruosidad e indisciplina. Ello sirve de avizor dogmático para que los sujetos aprendan a reprimir –hasta donde sea posible– su naturaleza salvaje, sin resistirse a la dominación imperialista o “civilizadora”.

Uno de los *locus* de enunciación de mayor fuerza de resistencia frente al control imperial en las sociedades coloniales ha sido la idea o concepto de nación e identidad. Es decir, el concepto de una comunidad compartida que ha permitido a las sociedades pos-coloniales a inventar una imagen/las imágenes de sí mismas por medio de la/s cual/es pueden actuar para liberarse de la opresión imperialista. En este sentido, Frantz Fanon define el nacionalismo, mejor que ningún otro teórico pos-colonial, pues establece que “a national culture is the *whole body* of efforts made by a people in the sphere of thought to describe, justify and praise the action through which that people has created itself and keeps itself in existence” [mi énfasis] (105). Es decir, para Fanon, cuerpo, nación e identidad son inherentes: depende el uno del otro para existir. Por esta razón las características corporales de los sujetos poscoloniales adquieren relevancia.

La “diferencia” que los sujetos poscoloniales enfrentan de manera directa e inmediata es aquella en la cual se les juzga a partir de las diferencias corporales. El color de la piel, la forma de los ojos y la textura del cabello, son signos que el imperio lee como axioma de “inferioridad natural”. Frantz Fanon denominó esta lectura el inexorable “fact of blackness”, un hecho que obliga a los

sujetos negros a generar una auto-consciencia del cuerpo. Como consecuencia, el cuerpo es el signo visible de la opresión y la denigración. De modo que el cuerpo funge como metonimia de todos los signos visibles de la “diferencia” y sus variadas formas de inscripción socio-cultural. Es por ello que durante las sesiones voduístas, el cuerpo se hace más visible y prominente. Por lo tanto, conforma la principal herramienta de alabanza en el rito.

Es con el cuerpo que se danza; su fisionomía le permite al sujeto elevar los cantos a los *loa*, repartir las ofrendas metódicamente frente al altar y además soportar los embates de la opresión cuando el rito es proclamado por las estructuras del poder como ilegítimo. En las culturas voduístas, la transmutación, el cambio de morada carnal y humana por otra animal, forma parte innegable de la tradición religiosa. Métraux señala que la paradójica sensibilidad corporal de los sujetos que practican el rito queda evidenciada en las posesiones. Un cuerpo poseído puede sostener entre sus manos y lamer planchas ardientes sin quemarse; consigue danzar sin descanso por días y noches consecutivas o mascar y tragar vidrios.

Cada uno de los textos de Montero expresa, a través del imaginario corporal, el ideal revolucionario de los sujetos colonizados en momentos específicos de la historia haitiana. Cuando Frantz Fanon en Los condenados de la tierra, describe este fenómeno del cuerpo re-apropiado, re-animado y sublevado del sujeto colonizado, crea un nuevo sujeto a partir de las piezas desmembradas que ha dejado atrás la disciplina destructiva del colonizador.

Fanon equipara la imagen del cuerpo recuperado a la voz de la sublevación: “It is a vigorous style, alive with rhythms, struck through and through with bursting life... The new movement gives rise to a new rhythm of life and to forgotten muscular tensions, and develops the imagination” (177).

## **2.2 La (re)composición de los cuerpos en La trenza de la hermosa luna**

El cuerpo vigoroso de las imágenes verbales de Fanon encuentra resonancia en La trenza de la hermosa luna, donde el potencial revolucionario y emancipador es rescatado a partir del cuerpo recuperado. Jean Leroy, un marinero de goleta regresa a su Haití natal tras veinte años de ausencia, en vísperas de la caída de Jean Claude Duvalier, atendiendo a la llamada de Papá Marcel, un sacerdote de vodú que había sido su mejor amigo de infancia. El encuentro del marinero con sus antiguos compañeros de la niñez, permite apreciar la dicotomía que existe entre los cuerpos que dejó atrás y el propio. Frente al cuerpo de la ausencia (el cuerpo de Jean Leroy), un cuerpo voluptuoso de musculatura generosa, piel tersa y cabellos negros, de dentadura blanca de piezas íntegras se yuxtaponen los cuerpos de los sujetos que han permanecido *vis à vis* las estructuras disciplinarias del poder. Al llegar Jean Leroy:

Localizó en el grupo a Pierre, que apenas le llevaba un par de años, pero que estaba envejecido hasta la punta del cabello, escaso y ya canoso. Se acordaba también de Henri Pascal, pero le era difícil identificarlo en aquel guiñapo hosco, el ojo izquierdo retorcido por

algún mandato cerebral e invisible, y la comisura de ese mismo lado tirándole hacia abajo el rostro. (12)

Las laceraciones y deformaciones físicas de Pierre y Henri Pascal son producto de la lucha de poderes entre dominado y dominador. Sin embargo, desde hace dos décadas Jean Leroy ha conseguido esquivar, navegando por el Caribe en aguas internacionales, enfrentarse al poder. Su regreso a Haití produce un choque frontal con un país que casi no reconoce y que se encuentra en plena ebullición. Desconoce con qué motivos Papá Marcel le mandó llamar y, a pesar de que siente cierta incertidumbre, regresa tal como se regresa al hogar, pero directamente al *humfo*<sup>28</sup>. Allí se establece y descubre cuál será su cometido: colaborar con el proceso emancipador que lucha contra la élite burguesa haitiana que se ha aliado con el imperio. Deberá, aún dentro de Haití, llevar a cabo otra travesía. Este viaje le empuja violentamente a confrontar al poder. Asimismo, se encontrará con los cuerpos de los subalternos.

El viaje a través de la geodesia haitiana promete ser arduo. Fanon señala que el imperio ejerce su poder sobre los subalternos con intimidación directa: “(...) the oficial, legitimate agent, the spokesperson for the colonizer and the regime of oppression, is the police officer or soldier” (3). En La trenza de la

---

<sup>28</sup> El *humfo* es el espacio donde los/las creyentes, bajo el liderazgo del *houngan* o la *mambo* (sacerdotisa), buscan contacto con los *loa*, habitantes de la Guinea, la mítica África de sus ancestros. Cada *humfo* es devoto de un *loa* o deidad. Sin embargo, otros *loa* pueden hacer contacto con el *houngan* o la *mambo*, sus asistentes o los creyentes. En medio de este espacio se exhibe una viga adornada con múltiples decoraciones que funge como antena de los poderes sobrenaturales.

hermosa luna, *tonton macoute* es sinónimo de terror y desasosiego<sup>29</sup>. A pocos días de su llegada, Jean Leroy prueba la violencia. Al ser detenido por *tonton macoutes* “sintió que se le congelaban las piernas y que aquella turbulencia de las vísceras se le anudaba a la altura del esófago. Le vinieron mareos, y un sudor que comenzó a correrle por la nuca” (56). En cada lugar en el que se detiene enviado por Papá Marcel, llevando consigo paquetes secretos de polvos que no debe tocar, Jean Leroy es espectador de la disciplina que el poder ejerce sobre el “otro”<sup>30</sup>. Un muestrario de ancianas ciegas y calvas, de niños deformados y hambrientos, de hombres cojos y cuerpos lívidos que cuelgan de los árboles –sin pies, manos o rostros– como si fueran su fruto, prueban lo que Edward Said argumentó en Culture and Imperialism sobre las opciones del subalterno: “serve or be destroyed” (168).

Paradójicamente, la recomposición del cuerpo de Jean Leroy como metáfora de la identidad nacional se lleva a cabo a partir de la fragmentación que presuponen los viajes secretos en el *pays natal*. La violencia *in crescendo*, por conducto del rito, es el pegamento que une los miembros del cuerpo metafórico que convulsa como corolario de una nación en pleno cambio. Reuniones

---

<sup>29</sup> En 1959, inspirado por los camisas negras del fascismo italiano, François Duvalier creó una milicia que se conoció como VSN *Voluntarios de la Seguridad Nacional* para proteger su poder fuera de la capital. Los miembros de la VSN pasaron a ser conocidos posteriormente como los *Tonton Macoute*, y se convirtieron de algún modo en el espinazo del país. Dado que estas milicias no recibían remuneración alguna, ellos mismos inventaban sus propios medios de financiación a través del crimen y de la extorsión. Para proteger su propia integridad, Duvalier utilizaba la *Guardia Presidencial*.

<sup>30</sup> La alusión al veneno como arma en el proceso de emancipación se hace evidente a través de todo el texto. Además, muchos historiadores han reseñado el papel protagónico que los polvos venenosos que se preparan en Haití han tenido en la historia haitiana.

clandestinas en el *humfo*, disfrazadas de celebraciones voduístas, preparan el terreno para que el conflicto que ya germinaba, como consecuencia orgánica de la opresión, se desate. Dicho efecto se afirma en uno de los últimos desplazamientos de Jean Leroy, cuando en medio de “una multitud desaforada (que) golpeaba las paredes aledañas y coreaba consignas contra el mandamás de Port au Prince”, divisa a “algunos hombres (que) se desnudaban por completo” y siente “una mezcla elemental de miedo y de alegría y tuvo gran tentación de desnudarse también junto a esos hombres y bailar una danza interminable de mono y serpiente” (112).

La crisis dual -sujeto/nación- que exhibe el texto justifica la subsiguiente ola de agresiones internas. En La trenza de la hermosa luna, la intervención del rito coincide con la pérdida de la fragmentación que sufre el cuerpo de Jean Leroy (o la identidad nacional), de modo tal que se adquiriera unanimidad generativa a través del inevitable desplazamiento en la violencia recíproca. Cuando el elemento trascendental desciende a la esfera humana, queda reducido a inmanencia, transformado de vuelta en fascinación mimética. La violencia recíproca y unánime destruye la estructura de poder local, dominante hasta el momento. Sirve pues, de antiséptico para limpiar la herida institucional –aquella provocada por décadas de dominio Duvalierista–, ya que al destruirse la superestructura puede erigirse nuevos paradigmas colectivos<sup>31</sup>. El inminente

---

<sup>31</sup> El/la lector/a recordará que el capítulo anterior hace referencia a este acontecimiento de la historia haitiana. A pesar de que la historia haitiana no es una de las más populares, la asociación

colapso de las estructuras políticas sugiere que el poder se desplaza a otra zona geográfica. Dada la imposibilidad de polarizar las acometidas contra los enemigos, los sujetos se vuelven unos contra otros. En este caso, los *hounganes* son inmolados y acceden al sacrificio. Jean Leroy es quien asiste a Papá Marcel al momento de la muerte del *houngan*:

Tuvo la certidumbre de que Papá Marcel (...) lo traía, después de tantos años, para que lo ayudara a bajar el trago amargo de esa muerte que presentía cercana. Le estaba dando el privilegio de ver morir a un elegido; de compartir con él, hijo carnal de Ogún favorecido de Quiazán, ese minuto iluminado. Y Jean Leroy pensó que la prueba máxima de amor que se le puede dar a un hombre es asistirlo en esa guerra subterránea que no se libra ni con la enfermedad ni con la muerte, sino con el temor irracional a no saber quedar con vida. (151)

Muerto Papá Marcel, Jean Leroy decide marcharse, retomar su vida de trashumante marítimo. Carece, a su parecer, de la legitimidad que poseía el *houngan*; la legitimidad del rito que impartía la marca en el cuerpo de Papá Marcel: la trenza de la hermosa luna. La trenza es la representación de los caminos, los saberes que convergen, del cuerpo que se reconstituye y se liga para ser uno. Es el elemento que imparte cohesión a partir del rito y el cuerpo. No

---

con el trasfondo histórico de Haití facilita la comprensión del análisis del texto, así como la secuencia de eventos detallados en este capítulo.

obstante, justo antes de marcharse Jean Leroy comprende que la trenza ha culminado su enlazamiento y que, la disciplina del rito posee una arqueología de saber categóricamente alternativa. A punto de partir se encuentra con un sujeto que pide ayuda y que en su desesperación lacera el cuerpo de Jean Leroy, estampándole la trenza en el antebrazo, “una medialuna profunda que apenas sangraba, pero que le dolía como no le habían dolido ninguno de los golpes recibidos en todos esos días” (190). De este modo, Jean Leroy se traza su último y definitivo viaje, con un cuerpo nuevo sellado con la marca de la trenza, “se dio media vuelta y volvió a aspirar esos olores fuertes que traía la brisa. La apretazón del pecho había cedido, sólo le quedaba recorrer el largo trecho que lo separaba” de su destino final (192). El destino de “los que querían defender a sangre y fuego el duro corazón de sus orígenes” (191).

### **2.3 Del rojo de su sombra: Escribir y leer el cuerpo en mujer**

En Del rojo de su sombra, Montero urde otro destino enrevesado, en el cual examina la importancia del rol de género en la estructura de la familia y la religión, como parte de la búsqueda de identidad. El destino que los *loa* le han deparado a Zulé, el personaje principal del texto, comparte ciertas similitudes con el de Jean Leroy. Ahora bien, sobre los hombros de Zulé, no sólo recae la responsabilidad de retomar las tareas del *humfo*, sino que deberá dirigir por sí misma la comunidad de un *hounfort*<sup>32</sup> establecido en los bateyes de la frontera

---

<sup>32</sup> Comunidad o vecindad de creyentes voduístas que consiste de cierta cantidad de casas que se erigen alrededor del *humfo*.

haitiano-dominicana y deberá, igualmente encarar “una guerra que aún no termina de pelearse” (10).

Al igual que en La trenza de la hermosa luna, Montero inicia la narración de Del rojo de su sombra con un viaje. Zulé y su padre abandonan Haití huyendo de la muerte. Ambos son los únicos sobrevivientes de un tronco familiar que quedó cercenado por las aguas del río que ahogó indistintamente a hermanos y madre. El batey, la nueva morada de Zulé, presupone un espacio temporalmente alternativo –fuera de las estructuras de poder que Haití sobrelleva– que le ofrece albergue para tolerar el trauma del destierro, pero que también le permite explorar la secuencia de eventos que convergen en su inevitable muerte. El nuevo locus posee su propio orden social, sus propias reglas y estructuras de poder. La población del batey está compuesta, en su mayoría, por haitianos/as que cruzan la frontera desde Haití para trabajar como picadores de caña, en un intento por escapar de la miseria y de la opresión de Duvalier *père* y *fils*. Sin embargo, al otro lado de la frontera “les espera una vida de privaciones y miserias (...), en condiciones de trabajo calcadas de los más crueles regímenes esclavistas” (9).

Mientras su padre (Papá Luc Revé) trabaja bajo condiciones infrahumanas en el cañaveral, Zulé se establece con Anacaona, la esposa dominicana de su tío en el batey y aprende las tareas que toda mujer del batey Colonia Engracia tiene que cultivar: cocinar, llevarle comida a la peonada, asear la casa y sus alrededores, casarse y criar a los niños. Zulé, sin embargo, no cumple con

ninguno de los requerimientos. Poco después de llegar al batey, Papá Coridón, *houngan* de un batey aledaño al suyo, descubre los dones ontológicos que Zulé muestra para el sacerdocio y la toma como *protegé* para iniciarla en los secretos del rito. De modo tal que la niña Zulé abandona las tareas domésticas del batey y se dedica a apre(he)nder de *wanga*<sup>33</sup>, amarres y *déssunin*<sup>34</sup>, hasta convertirse en *mambo*<sup>35</sup>. Será desde ese momento en adelante, madre, protectora y guía de su comunidad, mas no progenitora. Lo que gesta el cuerpo de Zulé es resistencia y (re)escritura del cuerpo y la experiencia femenina haciendo uso del conocimiento y la identidad popular.

La lectura del cuerpo de Zulé pide re-pensar el cuerpo femenino valiéndose de perspectivas no canónicas o no occidentales, las cuales exigen la constante negación del cuerpo y sus componentes prohibidos, vulgares u obscenos. El texto/cuerpo de la *mambo* absuelve las estructuras de poder, pues remueve las fachadas y los mecanismos de defensa (denominados “pudor” por la cultura occidental), para llamar la atención sobre áreas de la anatomía femenina que han sido invisibles por omisión o categorizadas científicamente, nombradas pero nunca asumidas. Como consecuencia, la lectura de este cuerpo femenino sublevado expone a los/las lectores/as a miradas alternativas, que escapan lo

---

<sup>33</sup> En la práctica del vodú, un *wanga* es un hechizo. El *wanga* consiste de una colección de ingredientes secretos que se guardan en un frasco de cristal o en un saquito. Se utiliza para la suerte, la prosperidad, la salud o la curación.

<sup>34</sup> Proceso de preparación de los muertos previo al entierro.

<sup>35</sup> Sacerdotisa del vodú.

convencional a partir de la indisciplina: “Zulé levantó los brazos para recogerse las greñas y dejó al descubierto los dos sobacos húmedos y oscuros, que eran como dos grandes sexos abiertos” (158). Imágenes como ésta son al mismo tiempo motivo de excitación y temor, pues trascienden los linderos del pudor a la vez que afirman la emancipación del cuerpo femenino silenciado.

A dicha escritura puede llamársele expansión o reforma. Es un proceso evolutivo que aún permanece inconcluso: no *tenemos* cuerpos, *somos* nuestros cuerpos, y somos dentro de un sistema de valores culturales que establecen fronteras infranqueables, que nosotros/as mismo/as ratificamos continuamente. A ello responde la reticencia a exponer el cuerpo femenino tal cual es.

La anatomía de Zulé es un texto íntegro pues escribe, siente y piensa con su cuerpo como organismo compuesto por piezas esenciales que no pueden ser desvinculadas la una de la otra. Es un vicio común de la civilización occidental considerar, por ejemplo, el pensamiento como producto especial del cerebro, o el sentimiento y la emoción como productos del corazón, siempre aislados y provenientes de un solo órgano, de la fragmentación. La conocida convención occidental de que el cuerpo femenino desea exclusivamente porque está incompleto, porque está en búsqueda de su “otra mitad”, hace eco de las ideologías de occidente.

Los deseos de Zulé, en cambio, no están condicionados a la compleción de su cuerpo a partir del encuentro con el cuerpo del otro, sino que son sencillamente deseos. Zulé desea porque sí, porque su cuerpo, como los demás

cuerpos, desea y necesita. “I am a being of desire”, señala Nicole Brossard, “therefore (...) a being who looks for her body” (41). Recomponer o fragmentar el cuerpo entonces, responde más bien a los deseos ontológicos, inherentes en todo ser humano. No obstante, el cuerpo de la mujer se enfrenta a un espacio fronterizo en el cual los roles que le son previamente asignados exigen de su cuerpo ciertos compromisos intransferibles: dar a luz, conservar el espacio en el que la familia habita y ser recipiente físico de los deseos del otro. Todo ello siempre bajo los estandartes culturales de la decencia. Así, en el cuerpo de la mujer se inscriben y cincelan las disciplinas del decoro y el compromiso social a partir de un rol diseñado y pensado en función del otro.

En respuesta a esta práctica cultural, Hélène Cixous insiste, “your body must be heard” (876). El lenguaje del cuerpo de Zulé reconstituye los fragmentos de un cuerpo global dividido; el organismo reprimido de todas las mujeres que han intentado enfrentar la opresión socio-cultural. Pasa su cuerpo a ocupar de manera estrepitosa las ausencias y los silencios, teóricamente y *de facto*, pues su cuerpo es el único, en los tres textos puestos en discusión, que se escribe en mujer. Como consecuencia, reta de manera directa los conceptos clásicos de la disciplina razón-sobre-cuerpo:

Zulé no piensa, no mira atrás, no siente ni padece. Se lanza enloquecida al platanal y se desnuda de un zarpazo, se desolla viva contra los trancos pegajosos y se entrega a una perreta desenfundada que se resuelve en trance y el trance en muerte.

Medio Gagá ha corrido detrás de ella y Jérémie Candé, devastado y triste, es el primero en llegar a la debacle. La sacude por los hombros, le sopla la cara y le rocía en el pecho unos sorbos de kimanga que ha entibiado previamente en su propia boca. La dueña no reacciona y en su lugar, lanza unos mugidos desconcertados y se destroza las uñas arañando las piedras del suelo. (151)

Queda pues evidenciado que en Del rojo de su sombra, la mente o el pensamiento y el deseo o el corazón, no se conciben como oposiciones binarias; se encuentran más bien englobados en un todo o en el cuerpo.

La mujer y su cuerpo, según les define Cixous, son un todo –“a whole composed of parts that are wholes” (877)– a través del cual otros cuerpos nacen y hacen, una y otra vez. Por su parte, Janice Raymond sugiere un sustituto para el término “todo” (“whole”). De este modo redefine y expande el concepto, describiéndolo como un “unfolding process of becoming. It contains within itself an insatiable generativeness, that is, a compulsion to reproduce itself in every diverse fashion” (48). En formas diversas (“diverse fashion”)... Los sujetos femeninos deben enfrentarse al poder, para rebatir las condiciones disciplinarias que establecen el control tiránico de la cabeza sobre el resto del cuerpo, la herramienta primigenia del pecado<sup>36</sup>. Sin embargo, a pesar de que las

---

<sup>36</sup> En este caso, el término “cabeza” debe considerarse homólogo a la razón o el pensamiento, pues la cabeza como depósito del cerebro es el lugar en donde, se considera, se originan las ideas

epistemologías disciplinarias, cristianas y occidentales, asocian al cuerpo femenino con elementos escatológicos, suciedad, pecado y prohibición, es precisamente allí desde donde se puede erigir la trinchera de las resistencias. Por lo tanto, debe plantearse entonces que el saber es producto del ojo, del dedo o del pie, del mismo modo que de la cabeza. La fragmentación de la unidad del cuerpo de Zulé - “se desolla viva”, “se destroza las uñas”- es la segmentación de las partes del cuerpo que pueden ser entendidas con la mirada de la indisciplina frente a las convenciones oficiales: en este caso, lo que se esparce son las partes del cuerpo, no las ideas eruditas provenientes de alguna eurocéntrica torre de marfil.

Este mundo creado por la narrativa del cuerpo femenino es frágil pues es observado y censurado constantemente por el poder y debe ser defendido contra la infiltración foránea. En el caso de Del rojo de su sombra la exudación extranjera es dual; Jérémie Candé, el fiel acompañante de Zulé es hombre y chino a la vez. Su presencia en el *hounfort* es el equivalente a la representación del panóptico:

Zulé voltea la cabeza y descubre que Jérémie Candé también se baja del camión y se coloca detrás de ella, sin meter ruido y sin que nadie lo haya visto. Se acuerda entonces de lo que una vez le dijo Coridón: sólo los gatos y los hijos de los chinos son capaces de

---

y el razonamiento empírico. La primera sección de este capítulo hace referencia a las relaciones y concepciones teórico-literarias del pensamiento occidental.

moverse de esa forma, como si hallaran el apoyo a lomos de la brisa: como si el cuerpo, por instinto, súbitamente les dejara de pesar. (127)

Las semejanzas que comparte Jérémie Candé con la descripción que Michel Foucault delineó en su texto Vigilar y castigar no son mera casualidad. Así como Jérémie Candé se mueve y observa todo sin ser visto o percibido por los demás, el panóptico observa siempre a los sujetos para asegurar el buen comportamiento. “Para ejercerse”, comenta Foucault del sistema disciplinario, “este poder debe apropiarse de instrumentos de una vigilancia permanente, exhaustiva, omnipresente, capaz de hacerlo todo visible, pero a condición de volverse ella misma invisible” (217). Es por esta razón que, una vez que el cuerpo de Zulé alcanza estabilidad como texto legible, “Nadie la espío. Pero todos le vieron en la cara los estragos enrojecidos de la candela, las cortaduras de los labios, la mirada revuelta que le quedaba cuando un misterio la montaba por mucho rato, muchas veces, con mucho encono” (17), debe fragmentarse para conquistar. Visto de otro modo, lo que ocurre es un desplazamiento del sistema de división al que están sujetos los paradigmas del pensamiento analítico convencional. De manera que el énfasis es puesto sobre la inversión de las jerarquías implicadas en las oposiciones mente-cuerpo, material-espiritual, pensamiento-sentimiento y abstracto-concreto.

No obstante, para prevenir que esta relación se convierta en un dogma en el cual el patrón dominancia-sumisión permanezca inamovible, la estrategia de la

inversión debe ser desplazada a un nivel de mayor complejidad. Ello explica el por qué, a pesar de que Zulé prevé con certeza que camina la vía que la llevará a su muerte, se enfrasca en la expedición sin titubear.

Zulé y su *gagá*<sup>37</sup> deberán cruzar por cada uno de los bateyes de la frontera en búsqueda de ofrendas para los *loa*, hasta encontrarse con el *gagá* de Similá Bolosse –un *tonton macoute* hecho *bokor*<sup>38</sup>– quien ha jurado matarla. Desde el *bokor* se extiende el cordón umbilical que une a los bateyes de la frontera con Haití. No debe extrañar, entonces, que sea él, el amor irrealizable de Zulé. El *gagá* de Similá Bolosse no es más que una cubierta para el contrabando entre Haití y la República Dominicana y, la *Societé*<sup>39</sup> de la Colonia Engracia (la colonia que borda la frontera) le impide el paso clandestino de su cargamento. Valiéndose de amenazas, Similá previene a la dueña Zulé de lo que ocurrirá si ambos *gagás* llegasen a cruzar camino durante las celebraciones de la Semana Santa: “Tu no tienes cabeza dueñita... Los *macoutes* siguen mandando en Haití y ahora además van a mandar en los bateyes. Aquí tienen sus madrigueras” (100). Sin embargo, los *gagás* de cada uno se topan e irónicamente, el destino que Zulé pensó que encontraría en manos de Similá Bolosse, se materializará a través de

---

<sup>37</sup> Celebración vodúista propia de los bateyes de la República Dominicana, que se lleva a cabo durante el período de la Semana Santa.

<sup>38</sup> Brujo que practica magia negra. En ocasiones toma los secretos del vodú para hacerle daño a otros.

<sup>39</sup> Nombre general que se utiliza para denominar las sociedades secretas que conforman la comunidad vodúista.

otro cuerpo: el cuerpo del panóptico, aquel que disciplina a los cuerpos indisciplinados.

La muerte de Zulé está cargada de significación. “Si me tuviera que morir, me muero”, asegura Zulé, “abriendo las manos, dejando libre el rostro que ya no es suyo ni de nadie” (83). Su rostro es desde ese momento el “todo” al que se refiere Cixous cuando habla de la mujer y el cuerpo. El cuerpo de Zulé es ahora mujeres todas uniéndose y fragmentándose perennemente como parte de la estrategia de resistir al poder, a las disciplinas, a los silencios y a las sujeciones que el otro les impone. Su muerte representa el desmembramiento forzado por el otro del cuerpo femenino:

El machetazo baja rozando la mejilla, se hunde en el cuello y de pasada le cercena la punta del pezón. Ella levanta levemente un brazo para protegerse el rostro, y es el segundo machetazo el que le corta de cuajo aquellos dedos que se crispan en la tierra como lombrices vivas. Después que la ve inmóvil, Jérémie Candé suelta el machete y se mira las manos salpicadas. (172-73)

La “sombra chinesca de aquel negro adulterado y silencioso” (58) inscribe en el cuerpo de Jérémie Candé las particularidades del extraño. De modo que, quien toma la vida de Zulé no es la representación del poder haitiano –Similá Bolosse, el *tonton macoute*– sino la representación del foráneo, el Jérémie Candé.

El factor esencial de la muerte de Zulé puede ser leído de varias formas; sin embargo, no debe ser interpretado como el fracaso de la lucha por la

identidad y la voz. A pesar de su expiración, la *mambo* cumple la función de los *loa* en el momento histórico y geográfico en que le es requerido. No es casualidad entonces, que aún después de su muerte, el cuerpo de Zulé siga existiendo y produciendo significados, pues es otra mujer (Anacaona) quien toma la responsabilidad de recomponer el cuerpo desmembrado. Mientras cose las partes cercenadas, “le estriega los brazos, le cubre el agujero púrpura donde estaba el pezón y sin saber muy bien de qué servirá aquello, le entalca generosamente las caderas”, Anacaona observa lo siguiente: “Le gustaba encuerarse. Parecía una haitiana” (176). Puede observarse nuevamente que la estrategia de resistencia no es sencillamente la oposición de los patrones jerárquicos establecidos, sino que es la abierta indisciplina del cuerpo.

#### **2.4 Apre(he)nder el cuerpo del otro en cualquier color**

Fanon argumenta en Los condenados de la tierra, refiriéndose a las relaciones colonizador/colonizado y al ascenso evidente de un nuevo colonizador, que “two centuries ago, a former European colony took it into its head to catch up with Europe. It has been so successful that the United States of America has become a monster where the flaws, sickness and inhumanity of Europe have reached frightening proportions” (236-37). De allí surgen –si es que acaso el primer capítulo de este estudio no clarificó este punto–, así como de fenómenos como la Doctrina Monroe, las circunstancias coloniales entre Haití y los Estados Unidos. Las generaciones de haitianos más recientes se han enfrentado a un nuevo poder colonizador. Por ende, su experiencia y sus

estrategias para enfrentarse al poder son diferentes a las que se utilizaron frente a Francia.

Los “nuevos” colonizados forman parte del subproletariado de América y sus miembros viven en una desazón perpetua: el movimiento que opone entre sí a colonos y colonizados. Todo haitiano/a colonizado/a internaliza y sufre los conflictos sociales. Pero sólo algunos adquieren conciencia plena de las disyuntivas que se desatan en la colonia. Éste es el caso de Thierry Adrien, uno de los personajes principales de Tú, la oscuridad. Thierry conoce a plenitud de complicidades, tentaciones y exilio. Puede, por consiguiente, constituir el mejor testimonio frente al otro. El cuerpo de Thierry es la conformación de una experiencia; entre la usurpación racista de los colonos y la nación e identidad de los colonizados, trata de vivir su particularidad superándola hacia lo universal. Más aún, su organismo narra cómo el colonialista y su víctima se encuentran estrangulados igualmente por el aparato colonial y de cómo el racismo está inscrito en el sistema. Habla asimismo de una conquista que fue lograda gracias a la violencia y de cómo la hiperexplotación y la opresión exigen el mantenimiento de la violencia, y por consiguiente, la presencia del ejército, cualquier ejército.

Su lector e interlocutor es un académico, un herpetólogo norteamericano llamado Victor S. Grigg, quien decide partir un día en busca de una rana en peligro de extinción, la “rana de la sangre” (17), de la que el viejo Thierry Adrien vio un ejemplar hace ya cuarenta años, en un monte (*Mont des Enfants Perdus*)

cerca de su pueblo, en Haití. Mientras el científico y Thierry acampan al acecho de la rana, las historias y las vidas de ambos se entrelazan hasta confundirse. Al mismo tiempo, les acechan hombres armados hasta los dientes, impunes en su violencia, pues en Haití un extranjero siempre es sospechoso de algo y quienes le ayudan son considerados protervos, aún cuando sólo se trate de buscar una rana en peligro de extinción.

Lo que los sospechosos de la relación entre el haitiano y el norteamericano desconocen es que la correspondencia de ambos está también marcada por la tirantez propia que impera en aquellos que desconfían de las diferencias físicas e ideológicas de sus acólitos. La suya es una relación que queda marcada desde el principio por las prácticas socio-culturales clásicas del colono y el colonizado. El racismo está ceñido en los hechos mismos, en la naturaleza del intercambio. Victor S. Grigg lleva a Thierry Adrien a un bar y en francés rudimentario:

lo invité a una cerveza y traté de explicarle lo que esperaba de él, aunque en verdad no me inspiró mucha confianza: Thierry se veía demasiado viejo, incluso de algún modo enfermo, supuse que mentía cuando afirmó que sólo tenía cincuenta y seis años. La suya era la cara más negra y arrugada que había visto nunca, además era bastante calvo y aun el poco pelo que le quedaba lo tenía canoso, apenas unos grumos de pasitas blancas esparcidos por detrás de las orejas y en la nuca. Como le faltaban varios dientes, se le escapaba la punta de la lengua cada vez que hablaba, era una lengua

inmensamente pálida y concluí que en el campo, a medianoche, puestos para la dura marcha de una expedición, este hombre no me serviría de mucho. (35)

Otredad y diferencia son las lecturas que el científico norteamericano emite sobre el cuerpo del haitiano.

Dos son los puntos que saltan a la vista en la cita anterior. El primero y más extenso es, por supuesto, las observaciones casi científicas, a manera de catalogación del organismo de Thierry Adrien. El señalamiento de la negritud de la “especie” bajo estudio manifiesta a la vez racismo y –el elemento que constituye el segundo punto– la patología del sujeto en base a sus posibles usos. Estas clasificaciones arbitrarias que el poder fabrica han sido analizadas por Albert Memmi en Retrato del colonizado.

Para Memmi el colonialismo niega los derechos humanos a los sujetos a quienes ha sometido por fuerza en la miseria y en consecuencia en estado de “subhumanidad”. Puesto que el colonizado, el negro, es un subhombre, la declaración de los derechos humanos no le concierne; a la inversa, ya que carece de derechos, es abandonado sin protección a las feroces leyes de la naturaleza y a las crueles leyes de la economía. El racismo ya está allí, producido por la praxis colonialista, engendrado a cada instante por el aparato colonial sostenido por estas leyes de producción que los definen. El uno, Victor S. Grigg, es hombre por el libre ejercicio de sus derechos. El otro, Thierry Adrien, carece de derechos. Por esta razón su miseria, decrepitud, subhumanidad y denuesto físico es

sancionable. Esta industria existe según Memmi pues “fabrica colonialistas así como fabrica colonizados” (73).

Sin embargo, muy pronto se hace evidente que el herpetólogo no sabe leer muy bien los cuerpos en la colonia. Todo aquello cuanto ve, deberá apre(he)nder a leer con la mirada del otro para sobrevivir. En la colonia, los saberes académicos, la cultura occidental y el empirismo científico le quedan sobrando, no le sirven de nada. En Haití, aprenderá, los cuerpos deben leerse de otra forma.

Este proceso de aprendizaje mostrará ser arduo y doloroso, tal y como el proceso de liberación del sujeto encadenado de la caverna de Platón. En el mito, Platón relata la existencia de unos hombres cautivos desde su nacimiento en el interior de una oscura caverna. Prisioneros de las sombras; además, atados de piernas y cuello, de manera que tienen que mirar siempre adelante debido a las cadenas sin poder nunca girar la cabeza. La luz que ilumina la gruta emana de un fuego encendido detrás de ellos.

Llegado aquí, Platón, por boca de Sócrates, pide al/a la lector/a que imagine entre el fuego y los encadenados un camino elevado a lo largo del cual se ha construido un muro, por este camino pasan unos hombres que llevan todo tipo de figuras, unas con forma humana y otras con forma de animal; estos caminantes que transportan estatuas a veces hablan y a veces callan. Los cautivos, con las cabezas inmóviles, no han visto nada más que las sombras proyectadas por el fuego al fondo de la caverna –como una pantalla de cine en la

cual transitan sombras chinas– y llegan a creer, faltos de una educación diferente, que aquello que ven no son sombras, sino objetos reales, o la realidad misma.

En éstas, Glaucón, el interlocutor de Sócrates, afirma que está absolutamente convencido que los encadenados no pueden considerar otra cosa verdadera que las sombras de los objetos. Debido a la obnubilación de los sentidos y la ofuscación mental se hallan condenados a tomar por verdaderas todas y cada una de las cosas falsas. Una vez Sócrates ha comprobado que Glaucón ha comprendido la situación, le explica que si uno de estos cautivos fuese liberado y saliese al mundo exterior tendría graves dificultades en adaptarse a la luz deslumbradora del sol. De entrada, por no quedar cegado, buscaría las sombras y las cosas reflejadas en el agua. Más adelante y de manera gradual se acostumbraría a mirar los objetos mismos y, finalmente, descubriría toda la belleza del cosmos. Asombrado, se daría cuenta de que puede contemplar con nitidez las cosas, apreciarlas en toda la riqueza y esplendor de sus figuras.

En el mito entonces, Platón hace uso de imágenes dotadas de una gran fuerza descriptiva para mostrar su visión de la naturaleza humana, la teoría de las ideas y el doloroso proceso mediante el cual los humanos llegamos al conocimiento. Ahora bien, a pesar de que el proceso mediante el cual Victor S. Grigg se educa es doloroso, no es totalmente paralelo al proceso educativo del encadenado-liberado del conocido mito. Tal cual ha sido señalado anteriormente, los procesos de resistencia, liberación, educación e identidad que están representados en los tres textos puestos en discusión, no siguen las

estructuras disciplinarias y filosóficas occidentalistas. La práctica es entonces aquella de desarrollar estrategias propias y adaptadas al contexto, siempre único e irrepetible. Es por ello que en Tú, la oscuridad el cuerpo del “encadenado” herpetólogo no sufre por las coyunturas acalambradas a causa de la reciente liberación, sino que es sacudido a través de la violencia directa. Es decir, tendrá que tolerar en carne propia lo que los cuerpos de los/as haitianos/as negros/as han experimentado para que pueda al fin comprender y apreciar más allá de lo visible, el cuerpo del otro. A la pregunta ¿por qué el cuerpo de Thierry Adrien, quien aún no es un anciano, evidencia una vejez intensa y prematura?, se ata una respuesta sencilla que un académico con la obvia ideología de razón-sobre-cuerpo no puede apre(he)nder hasta que su cuerpo mismo se curte con una vivencia similar:

Avancé un par de cuadras y volví a meterme en el centro de la humareda, esta vez no logré dar con el origen del humo, otro animal, seguramente. Decidí desviarme, y al doblar una esquina sentí que me tiraban de un brazo, creí que se trataba de un vendedor ambulante, quise soltarme y recibí el primer puñetazo, cerca del ojo, casi a la altura de la sien; el segundo me alcanzó de lleno en el estómago. Caí al suelo e intenté incorporarme, pero lo próximo fue una patada en el costado, tan intensa que temí que se tratara de una puñalada. Me inmovilizaron entre los dos, alguien puso su bota encima de mi espalda, era una negra bota sin brillo.

De refilón vi la otra bota, y vi dos botas más, pensé que volvían a patearme, entonces percibí el tirón, mi mano aún se aferraba al sobre con la correspondencia, un enorme sobre acolchado dirigido a Martha. Quise retenerlo y descubrí que los dedos aún me respondían, intenté pedir ayuda, pegaron un tirón más fuerte, otra patada y me desvanecí. (87)

La cita anterior es una narración de Victor S. Grigg. Algunos detalles de la misma levantan varias sospechas. “Una patada en el costado” que le hace temer que “se tratara de una puñalada”, sugiere que el científico no ha sufrido o ha sufrido muy poco de golpes físicos. Asimismo lo sugiere su neurálgico descubrimiento de que, a pesar de haber sido apaleado, “los dedos aún” le “respondían”. No obstante, lo que debe hacer sospechar al/ a la lector/a es la descripción del lugar en el cual se encuentra este personaje.

La paliza a la que es sometido, es propinada por dos o tres sujetos que no ve, precisamente porque se encuentra en “tinieblas” o en medio de una humareda que no le permite distinguir que le atacan, ni quiénes son sus atacantes. Esto es, pues paradójicamente la oscuridad u oposición de la luz, el símbolo occidental del conocimiento, es lo que en efecto será necesario que Grigg vea para anexar la visión de mundo que le permita leer el cuerpo del otro y en cierta medida advertirlo como es realmente por vez primera. Recuérdese que uno de los movimientos más importantes de la historia, según la versión convencional, es el conocido Siglo de las Luces. A sus precursores se les conoció

como “iluministas” porque creían que con la luz de sus obras despejarían las tinieblas e iluminarían los siglos previos del oscurecimiento. Descartes, por ejemplo, uno de los pensadores más importantes de Europa, previó desde el siglo XVII que la razón era la única herramienta que tenía el ser humano para encontrar la verdad de las cosas. Buscaban, por lo tanto, una explicación racional y científica de la naturaleza y el universo. Las Luces que iluminan y dan nombre al siglo XVIII no son otras entonces, que las de la razón y culminan con la Revolución Francesa en el 1789, como se mencionó en el capítulo anterior. Lamentablemente, los valores que se proclamaron en este suceso *-la liberté, la fraternité et l'égalité-* no fueron beneficios que la colonia francesa de Haití disfrutó.

La oscuridad en el texto es, por tanto, una nueva cosmovisión. Es cierto que la luz permite a los sujetos ver en los espacios oscuros, pero también es cierto que el exceso de iluminación puede llegar a enceguecer. De hecho, cuando la vista de un sujeto es expuesta por largos períodos de tiempo a la luz y luego se le retira de ella abruptamente, se deslumbra. La oscuridad presupone otra perspectiva, una forma diferente de ver y pensar, a la vez que un reto directo a la metáfora occidental de luz como conocimiento.

Como consecuencia, los cuerpos deben ser leídos con la sabiduría de la oscuridad:

Esa noche antes de acostarnos, escuchamos la radio. Hablaron del cadáver desfigurado que habíamos visto a la entrada de Jérémie: se sospechaba que fuera el de un maestro que había estado cinco o

seis días desaparecido. Además de la mutilación del rostro, al cadáver le faltaba un dedo, el dedo índice de la mano izquierda. Thierry aseguró que aunque no lo dijeran por la radio, la falta de aquel dedo era como un mensaje.

-Ya la gente de Jérémie sabe quién lo mató, y también por qué lo mataron. (156)

Lo que para Victor S. Grigg no significa nada más que los restos de alguna tortura rutinaria, propia de cualquier país del tercer mundo –la ausencia de un dedo en un cuerpo mutilado– para Thierry Adrien y el resto de la comunidad posee significados claros e indiscutibles. Sus conclusiones no son extraídas de la lógica que asume el herpetólogo, más sí responden a la fuente de saber alternativo que se vale de la oscuridad. La ausencia de luz o de contenido tangible, es un mensaje que no puede ser ignorado y que al mismo tiempo está cargado de conocimiento.

Esta inversión de las metodologías occidentales a través de la cuales el poder alcanza el conocimiento pueden leerse, del mismo modo, en el lenguaje corporal de los sujetos. La educación que ha impartido Thierry Adrien a Victor S. Grigg, le permiten a este último percibir las particularidades de la identidad haitiana en el primero: “Thierry regresó por la mañana. Ya le conocía esa expresión alucinada, esa cara de asombro, un cómico estupor en la mirada: mitad de burla, mitad de miedo. Me había dado cuenta de que aquél era un rasgo perfectamente haitiano” (230). E inclusive, este sumario pedagógico le permitirá,

aunque oponga resistencia, ver los cuerpos de los otros, en especial el de su acompañante, bajo una nueva perspectiva: “Thierry (...) echó a caminar entre el gentío, calle abajo y con la frente en alto, inexplicablemente ágil, incluso algo fornido; la luz del mundo le daba esa vitalidad. Tenía que ser la luz” (39).

Como Fanon señaló hace muchos años, el cuerpo de los subalternos es un “hecho” ineluctable, en el cual se inscriben todos los signos visibles de opresión, denigración y resistencia. Por lo general, el cuerpo del otro, aún a pesar de la luz, ha sido invisible ante los ojos del poder. De modo que, quizás la sabiduría de la oscuridad pueda permitir al poder y sus representantes, enceguecidos por el intenso resplandor de su luz, divisar los cuerpos de sus víctimas. Por consiguiente, el cuerpo es uno de los ejes centrales de la resistencia y la indisciplina de los sujetos, pues se erige metonímicamente como el signo visible de la diferencia. La presencia corporal de los subalternos es uno de los textos centrales de oposición al eurocentrismo y a su énfasis logocéntrico de la “ausencia”, un rechazo que posiciona a la dominancia del signo “escrito” de Derridá dentro de un marco discursivo más amplio.

Este discurso *alternativo* coexiste también con otra estrategia de resistencia popular: la tradición oral, la cual resalta la importancia del intercambio de ideas y conocimientos propios de una sociedad, un ejercicio que pide que los sujetos se encuentren de cuerpo presente. En el acto mismo de la tradición oral el significado del discurso se articula a partir de un intercambio de lecturas del lenguaje corporal. Es por ello que ambos textos, tanto el cuerpo como la

tradicón oral, se convierten en los textos de Montero, en signos de la cultura *alternativa*.

### Capítulo 3: *La retórica del silencio y otras estrategias orales*

*El sistema que los desprecia, desprecia lo que ignora, porque ignora lo que teme. Tras la máscara del desprecio, asoma el pánico: estas voces antiguas, profundamente vivas, ¿qué dicen? ¿Qué dicen cuando hablan? ¿Qué dicen cuando callan?*

-Eduardo Galeano

El libro de los abrazos

#### 3.1 El arte de callar en Tú, la oscuridad

La historia de la infatuación del ser humano con su lenguaje es tan extensa que es casi interminable. En una antigua villa de África, Joan Dayan registró un dicho popular que le transmitió un sabio Dogon. “To be naked”, reza el refrán, “is to be speechless” (34). El poder imperialista, no obstante, ha utilizado el lenguaje para inscribir su hegemonía, como ha quedado evidenciado en numerosos textos modernos y contemporáneos<sup>40</sup>. Hablar y escribir no son meros actos de comunicación, representan la articulación simultánea de discursos e ideologías; por consiguiente pueden ser considerados como actos compulsivos del establecimiento de una cosmovisión versus cualquier otra. El intento, en algunas ocasiones y el éxito en otras, de imponer una realidad humana sobre otra intrínsecamente diferente, se vuelve tangible cuando se articula un discurso; más aún cuando se utiliza un lenguaje arbitrario y crudo.

Muy pocas realidades, quizás no exista alguna, no han sido nombradas o clasificadas por el ser humano: nacer, no es más que encontrar este código prefabricado, obligarse uno mismo a acomodarse en él. El poder, por lo tanto,

---

<sup>40</sup> Edward W. Said, entre muchos otros críticos poscoloniales ha expuesto este fenómeno en múltiples artículos y textos. Algunos de los escritores que cita y analiza para evidenciar su planteamiento son George Orwell, V.S. Naipaul y Samuel Huntington.

nunca muere. En ocasiones se transforma, pero siempre reaparece en formas perceptibles; por ello siempre puede ser nombrado. Así pues, el lenguaje conforma una de las más efectivas y empleadas estrategias de subyugación, pues es al mismo tiempo el locus del poder y la inconsciencia de la sumisión. Cada signo que establece el perfil del lenguaje, levanta estereotipos en los cuales él y ella, el otro o yo, son a la vez manipulado y manipulador.

Los sujetos colonizados, por ende, se encuentran constantemente en una encrucijada pues nacieron, crecieron y todavía subsisten de una receta o prescripción lingüística. Este código ideológico tiene dos finalidades paradójicas demarcadas. La primera meta sostiene un propósito civilizador: someter los instintos salvajes de los sujetos diferentes. Pretende este proceso ser pedagógico, instruir, sacar de la ignorancia, rescatar de la irracionalidad. Intenta también señalar y resaltar lo no-europeo o no-occidental, hacer entender a los subalternos que son inferiores por antonomasia y que, sólo saldrán de la ignominia cuando alcancen el ideal: un ideal siempre blanco, siempre convencional, siempre hegemónico, siempre occidental y por ende, siempre imposible. Como consecuencia, el segundo fin asegura que los sujetos colonizados nunca alcanzarán el estado utópico de ser como el colonizador. Nacer en un lugar dado, con un color y ciertos rasgos fisonómicos, de padre y madre ya sometidos y objetivados por el imperio, así lo asegura.

Podría aquí transponerse el célebre cuestionamiento de Hamlet, el personaje de la obra homóloga de la autoría del reconocido dramaturgo William

Shakespeare, para evidenciar las abismales diferencias que se extienden entre las percepciones de los sujetos occidentales y las de los sujetos colonizados. Más aún, evidencia cómo se expresan éstas por el conducto del lenguaje y la oralidad. A la pregunta filosófica que plantea el personaje de la obra de Shakespeare, “ser o no ser”, se asocia la percepción de la posibilidad. Los sujetos europeos pueden expresar, no sólo a partir del lenguaje, sino también de un texto canónico –uno de los avatares paradigmáticos de la producción y el conocimiento cultural– la libertad de elegir, tanto lo que se desee ser, como la sencilla libertad primigenia de establecer el cuestionamiento. Sin embargo, los sujetos poscoloniales no pueden plantear semejante cuestionamiento, pues las bases sobre el cual se sostendría, son en principio, inexistentes. Sus cuestionamientos serán, más bien, de otra naturaleza.

Una de las interrogantes legítimas, planteada por los/as subalternos/as, ha sido tradicionalmente una de las más acalladas o ignoradas por el poder. Por supuesto que, proteger la identidad y la cultura nacional de una comunidad poscolonial, no es algo que interese a las estructuras de poder. En realidad, su interés radica en sedimentar y socavar los elementos antes mencionados, para normalizar las diferencias. En Histoire de la folie, a través de Les Mots et les choses, L’Archeologie du savoir y Surveiller et punir, Foucault expone cómo las bases históricas de las epistemologías del poder operan para vigilar y normalizar a los sujetos dentro de un sistema de sociedades disciplinarias que les observan constantemente sin ser vistas. “One may describe between several discourses

relations of mutual delimitation, each giving the other the distinctive marks of its singularity by the differentiation of its domain of application”, asegura el filósofo francés en L’Archeologie du savoir y añade,

(...) this whole group of relations forms a principle of determination that permits or excludes, within a given discourse, a certain number of statements: these are conceptual systematizations, enunciative series, groups and organizations of objects that might have been possible, but which are excluded by a discursive constellation at a higher level in a broader space. (...) Hence the fact that, taken up again, placed, and interpreted in a new constellation, a given discursive formation may reveal new possibilities; we are dealing with a silent content that has remained implicit, that has been said and yet not said, and which constitutes beneath manifest statements a sort of sub-discourse that is more fundamental, and which is now emerging at last into the light of day; what we are dealing with is a modification in the principle of exclusion and the principle of the possibility of choices; a modification that is due to an insertion in a new discursive constellation<sup>41</sup>. (67)

Por tanto, el discurso que articulan los sujetos, siempre observados, responde y se expone al ojo autoritario del poder, lo que a su vez fortalece constantemente

---

<sup>41</sup> Traducción libre mía.

su sentido de inferioridad. El resultado de este sistema descrito por Foucault, concluye Said en From Silence to Sound and Back Again, es que “silence and indeed resistance to disciplinary power are gradually eliminated” (522). Si bien es cierto que en muchas ocasiones la versión histórica de los hechos articulada por los/as subalternos/as ha sido silenciada por el imperio –llámesele mejor ignorada-, es porque el poder persigue que el discurso que articule el otro sea, a su juicio, un discurso disciplinado. En ocasiones, inclusive, las poblaciones los/as subalternos/as son “invisibles” para el colonizador o el amo, quien sencillamente no las ve.

Llegado este punto, debe hacerse un señalamiento de importancia crucial para este estudio. El término “silenciamiento” no será utilizado como generalmente se utiliza en los textos teóricos poscoloniales; en este capítulo, será sustituido por los términos “marginado” o “ignorado”, pues se asume que ya existe un discurso propio, articulado por los sujetos sometidos y que, los términos propuestos son más apropiados, ya que describen una situación concreta en la correlación discurso/poder, que se aleja de la asignación metafórica y la incertidumbre. Tómese en consideración el siguiente ejemplo: Ángel Rivera menciona en Silence, Voodoo, and Haiti in Mayra Montero's In the Palm of Darkness que “in the last part of the twentieth century several Caribbean and non-Caribbean intellectuals have established a concerted and conscious effort to break with *silence*” [mi énfasis], para luego adentrarse en una discusión teórica sobre cómo el silencio “offers a new voice to the Caribbean” (1-2). No es

de extrañar entonces, que en el intento de describir la relevancia del silencio en el texto Tú, la oscuridad, se desvelen múltiples contradicciones. Ya que en el texto la narración se estructura y depende del silencio para codificar los significados que en otras instancias se recopilan con la palabra, debe hacerse un intento por evadir los términos teóricos figurados.

Esto último no implica que los teóricos poscoloniales no hayan apreciado la importancia de la retórica del silencio como una alternativa vital para enfrentarse al poder y a su discurso forzado y “disciplinado”. En 1961 John Cage publicó su texto Silence. En el mismo, invita a sus lectores/as a repensar la oposición binaria voz/silencio. “There is an order of coexistence, and indeterminacy in nature”, señala. Por lo tanto, no es más que normal que asegure que “there is no opposition between sound and silence” (219). El silencio es una forma retórica cortante y elocuente. De modo que, puede considerarse que la retórica del silencio es otra forma de articular un discurso, es otro lenguaje que debe ser aprendido y leído. En palabras de Said: “Silence is transmuted into distance. (Sometimes) it is better than the hijacking of language which is the dominant note of our age. (...) There is no sound, no articulation that is adequate to what injustice and power inflict on the poor, the disadvantaged, and the disinherited” (526).

De hecho, es a partir de los silencios que el más desaventajado de los personajes principales de Tú, la oscuridad, Thierry Adrien, articula el mensaje de resistencia al que Said hace referencia. Esta retórica especial facilita el proceso de

reconocer la validez y vitalidad de otras formas de producción de conocimiento. Permite también la retórica del silencio establecer una estrategia de supervivencia cultural e identitaria, que no se opone a las creencias voduístas, sino que las ratifica.

Tú, la oscuridad posiciona al/ a la lector/a, dentro de los secretos del vodú, los peligros del poder, el cuerpo terrestre y su capacidad femenina de dar vida y quitarla a todos/as por igual. Thierry Adrien sabe narrar bien, utilizando como herramienta la retórica del silencio. Sin embargo, en el texto, el silencio no representa la contradicción o la negación de la oralidad, sino un discurso que se articula como parte del proceso de resistencia y el elemento retórico que estructura a la novela.

A través de la música –los ritmos cadenciosos ayudan a los/as creyentes a despojarse de las modestias corporales– y la danza –los movimientos al compás de la música le permiten a los sujetos convertirse en participantes activos– se adora a los/as *loa* y se conversa con ellos/as. Ahora bien, no todos los tambores del *humfo* son para uso exclusivo de la comunicación, representan también un objeto sagrado de adoración. “The drum is not only a musical instrument, it is also a sacred object and even the tangible form of a divinity”, asegura Métraux, “the mysterious power with which it is endowed is conceived of either as a *nanm* (alma), a sort of vaguely defined life-force, or a spirit called *huntó*” (182).

El *assoto* es el ejemplo paradigmático del tambor sagrado. Es un instrumento hecho de cuero y madera tallada, que puede llegar a medir más de seis pies de

altura. Para 1941, durante los períodos de represión y persecución voduísta encabezados por el estado y la iglesia católica, muchos *assoto* antiquísimos y de gran valor fueron quemados y destruidos. Esta acción de parte del estado y la iglesia católica puede parecer paradójica, pues en la práctica, el *assoto* no se toca como cualquier otro tambor.

Aconsejado por Thierry acude en busca de un aficionado de la herpetología, experto en la *grenouille du sang*, llamado Emile Boukaka. Boukaka es médico y *houngan* de profesión. Es interesante apuntar que sus prácticas profesionales combinan dos saberes del arte de la curación. No debe extrañar al/ a la lector/a entonces que la asociación musical que Boukaka despierta en Grigg se componga de un género musical que incorpora, como consecuencia de sus condiciones socio-históricas, dos conocimientos, experiencias y orígenes sonoros por igual: el jazz. En Jazz: A History of America's Music, Geoffrey C. Ward y Ken Burns elaboran un recuento histórico del género musical y lo definen como un ritmo “born out of a million American negotiations: between having and not having; between happy and sad, country and city; between black and white and men and women; between the Old Africa and the Old Europe – which could only have happened in an entire New World” (xxi).

Más aún, “la gran huida” de las ranas, según la terminología utilizada por Boukaka, ahínca la presencia de un personaje femenino que raramente se menciona –pues “no hace falta decir lo que se ama”–, pero cuya presencia se encuentra latente en todo el texto y su relación con las creencias voduístas. La

tierra y su capacidad de dar vida a todos/as por igual, se ven amenazadas por las conductas de propiedad y abuso que las prácticas culturales y el estilo de vida que los sujetos occidentales han sostenido durante décadas. Debe recordarse que Victor S. Grigg –emplazado por Vaughn Patterson, “la mayor autoridad viviente en todo lo que concernía a los anuros africanos”– va a Haití en busca de una rana en peligro de extinción, la “rana de la sangre”, de la que el viejo Thierry Adrien vio un ejemplar hace ya cuarenta años, en el *Mont des Enfants Perdus* (17). Allí, el científico acampa junto a Thierry al acecho de la rana, un conocimiento, un ser vivo que ocupa un nicho específico sobre la tierra y que no le pertenece.

A pesar de que el académico Victor S. Grigg presupone que en la correlación Thierry-Victor-Tierra es él quien posee el conocimiento indiscutible, Thierry Adrien le muestra que la tierra tiene otro inventario de reglas que deben seguirse. Es por ello que lo refiere a Emile Boukaka, pues éste es emulado y respetado por las sociedades secretas del vodú de las que Thierry forma parte. Grigg acude a Boukaka en busca de respuestas científicas, pues asume que el médico le proveerá una verdad al estilo del saber empírico occidental. Sin embargo, las explicaciones de Boukaka con respecto a la desaparición de las ranas le dejan perturbado:

Boukaka dio una vuelta por la habitación y se detuvo justo detrás de mí, se me hacía difícil oír y aceptar aquella voz, un hilo agudo y musical, sin poder mirarle la cara.

-Dicen que Agwé Taroyo, el dios de las aguas, ha llamado a las ranas para que se vayan por un tiempo al fondo. Dicen que las han visto partir: animales de agua dulce metiéndose de cabeza en el mar, y las que no tienen tiempo ni fuerzas para llegar al lugar de la reunión, cavan huecos en la tierra para esconderse, o se dejan morir por el camino. (...) Parece absurdo, ¿no?... Pues unos pescadores de Corail, que andaban tirando redes cerca de la Petit Cayemite, informaron que habían sacado del agua cientos de ranas muertas, y que luego se acercaron a la playa, y encontraron a los pájaros devorando miles de ranas más. (...) ¿Sabe lo que dice una canción vudú que cantan para saludar a Damballah Wedó? (...) Damballah es una deidad callada, el único dios mudo del panteón. La canción dice así: 'Dale, sapo, tu voz a la serpiente, las ranas te mostrarán la ruta de la luna, cuando Damballah quiera, comenzará la gran huida'. (...) Ya empezó la gran huida –recalcó–. Ustedes se inventan excusas. Pero las ranas desaparecen.

Me pregunté a quién se refería cuando decía 'ustedes'. (131-32)

Tal cual ha sido señalado anteriormente, los procesos de resistencia, liberación, educación e identidad que están representados en los textos puestos en discusión, no siguen las estructuras disciplinarias y filosóficas occidentalistas. La práctica es entonces aquella de desarrollar estrategias propias y adaptadas al contexto, siempre único e irrepetible. El contexto cultural y religioso de Haití

pone este proceso de re-disciplinar y “silenciar” al que recurre Thierry, en perspectiva. Su enseñanza al herpetólogo es un intertexto metafórico que se vale de ética humana y ambiental para mediar entre el escepticismo científico-occidental, su razonamiento empírico y la identidad, prácticas culturales y necesidades básicas de los sujetos que cohabitan en el país caribeño. El único personaje femenino en el texto que es capaz de procrear, la tierra, se resiste a regalar vida a aquellos que le explotan. Mucho antes de que las consecuencias de los actos de los seres humanos se convirtiesen en la moda preferida por actores y actrices de la alfombra roja, conocida como calentamiento global, la tierra ya conversaba con quienes estaban dispuestos a escucharla. “Usted quiere saber a dónde se van las ranas”, indica Thierry a Victor Grigg, “Yo no puedo decírselo, señor, pero le puedo preguntar, ¿adónde se fueron nuestros peces?” (26). El cuestionamiento de Thierry Adrien hace eco directo del problema ecológico que viene azotando a Haití desde hace varias décadas; polución, deforestación y escasez de alimentos. “Vodou has been deepening its cultural and ecological critique over the years”, comenta Patrick Taylor en Anthropology and Theology in Pursuit of Justice, “its thrust is to encounter history, politics, economy and environmental conservation with a vision of hope, but more importantly, with truthfulness” (821). Sin embargo, Taylor añade que la particularidad de esta crítica voduísta es que sus representantes (muchos de ellos/as nunca recibieron educación académica y por consiguiente, sus reclamos no son considerados legítimos por el sistema) operan con las herramientas *alternativas* que conocen.

“This indigenous call for the plural struggle of social justice is made through the very specific knowledge that its emissaries find in the vodou system” (821-22).

A pesar de que el herpetólogo resiste inicialmente su re-educación –en ocasiones se siente en “el deber de desconfiar”– termina utilizando como pretexto al anfibio al cual busca para grabar las conversaciones que tiene con Thierry Adrien (62). Del mismo modo, descubre las múltiples similitudes, más allá de las diferencias del color de la piel, que su cuerpo y el de su guía poseen a la vez que acepta, comprende y conversa en el lenguaje “silencioso” de la tierra:

En Haití el sudor se me había vuelto rancio, de una consistencia algo pastosa, que al secarse endurecía la camisa. Aspirar aquel miasma intenso, gratificaba algo impreciso en mi interior, me espabilaba los sentidos, presiento que me enriquecía. Tomé un puñado de la tierra y lo besé, lo froté sobre mi cara y mi cabeza. La tierra me cayó un poco en los ojos y se me metió en la boca. Algo de eso bajó por mi garganta y entonces quedé en paz por dentro”.

(39)

Lo que contribuye al éxito de la empresa educativa de Thierry Adrien es el reconocimiento, no sólo de las similitudes, sino de las diferencias que presupone la “otredad”. Precisamente, la relación simbiótica que se establece entre ambos se vale del estricto código de conducta que Thierry cultiva: la apertura de un espacio en el cual se acepte, reconozca y respete la voz (y el silencio) del “otro”. El herpetólogo identifica esta cualidad en su guía: “Planteaba sus preguntas y

escuchaba mis respuestas con la misma expresión de quien está recibiendo un poderoso secreto” (91). Indudablemente, el proceso de cambio presupone que la identificación entre Victor y Thierry adquiere carga teórica en su capacidad de cambio y adaptación de cosmogonías.

El entendimiento de los sujetos que se suscita con la contradictoria oscuridad a la que se hacía referencia en el capítulo anterior, propone una lectura ética del cuerpo y el discurso del “otro”, y de la tierra como otro; una perspectiva ideológica y ambiental, una forma de leer la identidad haitiana en la que el espacio para la autodefinición, el respeto a la tierra y sus obsequios sean la norma y no un reclamo escandaloso y aislado que sólo pocos puedan leer.

### **3.2 “Llevaremos la noticia a los otros”: Tradición oral en Del rojo de su sombra**

Existe en el inventario lingüístico haitiano un término utilizado para denominar lo extraño o foráneo, que no distingue diferencias corporales y que sirve, exclusivamente, para nombrar lo no-haitiano. Joan Dayan ha matizado cómo los cuerpos foráneos son percibidos y expresados a través de la oralidad en Haití. La palabra *blanc*, el equivalente a “blanco” –o la concepción oral tradicional de occidente para nombrar la contraparte de la negritud– se utiliza sin distinción del color de piel para denominar más bien la distinción de proveniencia y/o cosmogonía (25). Lo que significa que cualquier sujeto negro no haitiano es asimismo considerado *blanc*.

En Del rojo de su sombra los componentes discursivos no se alejan del lenguaje tradicional haitiano para narrar la historia de Zulé (la dueña o *mambo*

del batey), Similá Bolosse (el ex-tonton macoute hecho *bokor*) y el *blanc* Jérémie Candé (el acompañante híbrido entre chino y negro de la dueña). De hecho, se encuentra incorporado en casi todas las páginas del texto a manera de tradición oral, cánticos y dichos populares del saber haitiano voduísta. Es por esta razón que la novela fluctúa entre la presencia del mundo físico de los personajes y la esfera espiritual en la que los *loa* se integran a la historia yuxtaponiéndose a los personajes principales. De ahí que en ocasiones resulte arduo identificar de quién se habla en la narración, *loa* o creyente. Todo ello forma parte de una (re)escritura o (re)apropiación de la historia cristiana de la muerte y la resurrección del héroe bíblico Jesucristo.

La elección de esta representación a partir de un líder espiritual femenino en el texto, una *mambo*, es de gran significación. La etnóloga Maya Deren y el etnólogo Alfred Métraux consideran que el rol de la *mambo* es de igual importancia al rol del hombre, su contraparte el *houngan*, dentro de la jerarquía de valores en la tradición voduísta. Confiriéndole, por consiguiente, la jerarquía religiosa que le es negada en el macrocosmos social; el hecho de que las mujeres sean pares en la práctica del vodú, ha llevado a Joan Dayan a describir la religión como un “locus of feminine strength” (6). En su rol como mambo, Zulé inspira autoridad en asuntos terrestres y espirituales, los cuales incluyen, no sólo el rol de la curación espiritual y física, sino también aquel de las obligaciones como negociante con el mundo espiritual, otros líderes del *gagá* y las autoridades

dominicanas. Tal como hace el *houngan*, la *mambo* debe articular los rituales cruciales para preservación de las tradiciones culturales del colectivo.

En el prefacio del texto Montero menciona que la historia se funde “detrás de un caso que la policía dominicana cerró como un simple ‘crimen pasional’, palpita el hechizo de una guerra que aún no termina de pelearse” (10). Debería entonces plantearse la pregunta de ¿a qué guerra está haciendo referencia? La novela ofrece varias respuestas a esta pregunta. Está presente, por supuesto, la lucha de un pueblo oprimido por mantener viva la tradición, de inventar y reinventarse a sí mismos/as, la búsqueda heroica del oasis mítico que erradicará las fuerzas de la pobreza y la discriminación racial. Podrían aplicarse aquí las observaciones de Miguel Barnet con relación a las contribuciones de la cultura africana a la cultura cubana: “The culture that the African constructed in Cuba was an entirely defensive one... The culture of the African is revolutionary by nature; it is a method of inward liberation and a way of seeking security. Prayer, revelation, spells, dance rituals, all are directed toward finding salvation” (42).

No obstante, existe también la disputa espiritual entre el bien y el mal, la vida y la muerte; esta lucha es un elemento que se encuentra presente en la mayor parte de los rituales religiosos y el *gagá* no es la excepción. En su condición de sistema socio-religioso propio de los/as haitianos/as que residen en las zonas aledañas a la frontera entre Haití y la República Dominicana, el *gagá* pide la entrega y dedicación total de sus participantes durante tres días (viernes, sábado santo y domingo de resurrección) en el período denominado por la

creencia cristiana como “semana santa”<sup>42</sup>. Las ceremonias del *gagá* culminan el domingo de resurrección, con la resurrección como creencia nuclear del rito.

Montero ha señalado en una entrevista especial con Margarite Fernández Olmos que la novela es “a reflection on passion, a passion on two levels” (278). La pasión evidente es, por supuesto, aquella del amor irrealizable entre Zulé y Similá Bolosse. Sin embargo, el término “pasión” hace referencia a la pasión de Jesucristo que, como se señaló anteriormente, es la transposición que se formula en el texto entre las creencias religiosas que predominan en las prácticas vodúistas. Por su parte, la pasión de Cristo hace referencia al llamado “vía crucis” de la tradición católica. El término vía crucis, significa camino de la cruz y se refiere a las diferentes etapas o momentos vividos por Jesucristo desde el momento en que fue aprehendido, hasta su crucifixión y sepultura. A las etapas del vía crucis se le denominan estaciones y tradicionalmente se cuentan quince. En los ritos católicos que recogen esta práctica, se acostumbra hacer un recorrido grupal que puede ser dentro del templo o por las calles, deteniéndose en cada estación, y haciendo una oración en cada una, una lectura de algún pasaje del evangelio, o también un canto. Por lo general, es una práctica que, al igual que el *gagá*, se inicia en viernes santo.

Sin embargo, contrario a la creencia cristiana, la cual se difunde y basa sus verdades epistemológicas en un texto escrito (la Biblia), Del rojo de su sombra

---

<sup>42</sup> Debe recordarse que el vodú es una religión sincrética cimentada sobre las bases predominantes de las tradiciones religiosas africanas y cristianas.

afianza la propagación de las creencias voduístas en la tradición oral. En el prólogo del texto Montero cita una vieja canción de esclavos haitianos que reza como sigue a continuación:

Papá Lokó ou sé van,  
 pousé-n alé  
 nou sé papión  
 na poté nouvel bay agoué...  
 (Papá Lokó, tú eres el viento,  
 sóplanos, nosotros somos  
 mariposas, así *llevaremos*  
 la noticia a los otros...) (mi énfasis) (13)

Un mensaje muy similar al del cántico anterior puede encontrarse en el texto primario del cristianismo. En el Evangelio de Marcos, capítulo dieciséis, versículo quince, Jesucristo deja a sus discípulos la gran comisión que desde sus tiempos hasta la contemporaneidad ha servido para levantar legiones de predicadores/as que, partiendo de alguna de las diversas interpretaciones del libro cristiano, van por el mundo llevando mensajes que extraen, por lo general, directamente de la Biblia. “Id por todo el mundo”, comienza el versículo, “y predicad el evangelio a toda criatura” (881)<sup>43</sup>. Como se mencionaba, las

---

<sup>43</sup> En el Nuevo Testamento pueden localizarse varios pasajes bíblicos muy similares al citado. En el libro de Mateo, por ejemplo, capítulo veintiocho, versículos diecinueve y veinte, Jesús les dice a los discípulos: “Por tanto, id y haced discípulos en todas las naciones, bautizándolos en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles que guarden todo lo que os he mandado” (859).

similitudes entre ambos textos son portentosas. Lo que no debe ser alarmante, es la proveniencia de cada uno de ellos.

En el capítulo anterior se mencionaba el énfasis logocéntrico dentro de los valores estimados por la perspectiva eurocéntrica. Se hablaba además de la dominancia del signo escrito dentro del inventario de valores occidentales y de la importancia de los discursos *alternativos*. Pues bien, a pesar de que el texto oral no es sinónimo de las inscripciones de textos orales recopilados por antropólogos/as y etnólogos/as, ya que en la práctica la oralidad sólo existe en la interacción entre interlocutores/as, en la mayor parte de las ocasiones en las que se presentan evidencias de recuentos orales en textos literarios y/o grabaciones, se desestiman o ignoran. Esto, tomando en consideración que en el *performance* oral el significado está hecho de un intercambio *sine qua non* de la oralidad misma. La tendencia de las aproximaciones occidentales a posicionar en lugar inferior a la oralidad es una réplica de la economía de la comunicación en el mundo (pos)moderno.

En algunas sociedades “modernas” el texto oral y el *performance* coexisten junto al texto escrito, a pesar de que como ya se ha mencionado, en la mayor parte de los casos se les ignora o margina, confinándoseles a la condición de (pre)texto. Muchas veces estos (pre)textos se presentan exclusivamente como el inicio u origen de los textos escritos. Sin embargo, en muchas sociedades poscoloniales el texto oral y sus representaciones, pueden ser el principal conducto de continuidad de la cultura pre-colonial y colonial, a la vez que sirven

de herramientas a partir las cuales se subviertan y reposicionen las instituciones y los discursos dominantes. En Discourse and its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts Karin Barber observa que “rather than the weakening of societies, as ideologies of literacy may suggest, orality –and specially the oral performance of prayer and songs– contributes to the survival and welfare of the community. In Africa, as elsewhere in the world, the spoken word remains remarkably potent” (6). Con Del rojo de su sombra, Montero se acerca tanto como con un texto escrito puede acercarse al poder de tradición oral haitiana, pues dentro de la trilogía de textos éste es el único que utiliza el *créole* para allegar al/ a la lector/a al *performance* oral haitiano. Es decir, el mensaje que “llevaremos a los otros”, llega en la lengua en la que originalmente se pretendió difundir. “Mwê kwê nan Bondyé Papa”, reza Zulé en camino de su vía crucis, “a kigin tout pouvoua, likreyé siel la ak té a”, así como Jesucristo de camino al Getsemaní clama “¡Padre, Padre! Todas las cosas son posibles para ti” (134)<sup>44</sup>.

Otras similitudes paralelas entre el héroe cristiano y nuestra heroína se presentan en el texto. Tómese en consideración la escena en la que Zulé se retira, tal como hizo Jesucristo, para meditar y al regresar encuentra que todos sus “mayores”/discípulos están dormidos. Asimismo puede apreciarse la relación entre el popular versículo bíblico “y Jesús lloró” con la siguiente cita: “Zulé se cubre el rostro con las manos y se bebe las lágrimas en silencio” (83).

---

<sup>44</sup> “Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra” (134).

Esta “pasión” bifurcada –como se decía, dos pasiones conviven en el texto y una de ellas contiene una fuerte carga erótica– sin embargo, no debe confundir a los/as lectores/as; George Bataille expone en su trabajo la relación entre el sacrificio, la muerte y el erotismo. Vale la pena entonces recordar, que el tema de la resurrección no es sólo uno de los componentes dominantes del sincrético *gagá*, sino también de *Ghedé*, el *Petró loa* que se identifica de manera íntima con el sistema de creencias del *gagá* y una figura que se invoca en repetidas ocasiones a través de la novela. Zora Neale Hurston ha señalado que *Ghedé* es el *loa* de la gente común; pertenece a los campesinos, pescadores y obreros y se distingue por ser el único *loa* enteramente haitiano, con ningún antecedente europeo o africano<sup>45</sup>. Por su parte, Deren menciona que *Ghedé* es el *loa* del erotismo que va más allá del bien y el mal, así como el cuidador del cementerio, uniendo la muerte y lo erótico en una misma figura paradójica:

Ghedé is the dark figure which attends the meeting of the quick and the dead. This is the loa who, repository of all the knowledges of the dead, is wise beyond all the others. And if the souls of the dead enter the depths by the passage of which Ghedé is guardian, the loa and the life forces emerge from that same depth by the same road. Hence he is Lord of Life as well as of Death. His dance is the dance of copulation; in the chamber dedicated to his worship, the

---

<sup>45</sup> Zora Neale Hurston. Tell my Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica. New York: Harper & Row, 1990. 219.

sculptured phallus may lie side by side with the three grave-diggers' tools. He is the protector of children and the greatest of the divine healers. He is the final appeal against death. He is the cosmic corpse which informs man of life. The cross is his symbol, for he is the axis both of the physical cycle of generation and the metaphysical cycle of resurrection. He is the beginning and the end. (37-38)

Al "Barón del Cementerio" o al "Lord of Death", como le llama Deren, es a quien Zulé responde. Al igual que Jesucristo, quien en ocasión del vía crucis teme y le pide a su Padre que si es posible "pasa de mi esta copa", Zulé encara tribulaciones que la atemorizan.

Si ella quisiera, todavía podría torcer el rumbo, alejarse en dirección a La Luisa y subir por la ribera del Chavón. Pero no son sus miedos los que cuentan en esta hora salada y maloliente, sino los deseos del Barón del Cementerio, tan caros e insondables como la noche por venir.

Au nom Baron de Cimetière

gardien de tous les morts,

vous, vous, vous seul

qui traverses le purgatoires... (114)<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> "En nombre del Barón del Cementerio, guardián de todos los muertos, tú, tú, tú solo, tú que atraviesas el purgatorio" (114).

Con la invocación de tales figuras sagradas del vodú, la novela se presta también para interpretaciones más literales de pasión y redención fuera de la tradición cristiana. A través de todo el texto, aparecen referencias intercambiables entre los nombres terrestres de los personajes principales y sus contrapartes espirituales. La voz narrativa identifica al adversario y amante de Zulé con el *loa* “Toro Belecou”, también conocido en la tradición voduísta como *Toro-trois-graines* (Toro de tres testículos), una característica bizarra que *loa* y humano comparten. Zulé se combina en el texto con la representación terrestre de la *loa* *Erzulie-Fréda* y comparte, al igual que Similá y Toro Belecou, características con la dicotómica *loa*. Jérémie Candé, el fiel acompañante de Zulé, se asocia con la deidad *Carfú Candé*. Estas relaciones, no obstante, se presentarán más en detalle en el próximo capítulo. Sin embargo, vale la pena detenerse brevemente en esta sección para señalar varios puntos concernientes a este último personaje *Carfú Candé*/Jérémie Candé. Nótese que su lugar dentro del texto hace las veces de Judas, el discípulo que traicionó y vendió a Jesucristo, pues es Jérémie Candé, el “seguidor más antiguo” de Zulé “su adepto más remoto”, el cual “la ha seguido desde los tiempos de su coronación con una sumisión de amarre santo” quien inesperadamente termina con la vida de la líder espiritual del *humfo* (16).

Esta “trágica” historia, que sigue la ruta “vacilante por el pavor fingido de la resurrección, el gesto alucinado por la emoción de despertar al duermevela oculto de otra vida” del *gagá*, llevando el “mensaje a los otros” por conducto de

la tradición oral haitiana de una “guerra que aún no termina de pelearse”, alerta a los sujetos poscoloniales de las precariedades de los secretos de la tradición y la oralidad. Sirva la siguiente muestra para evidenciar lo antes dicho: durante la travesía del *gagá*, los mayores, las reinas, su dueña y la caravana de adeptos que les sigue se encuentran *tête à tête* con la representación del poder. Bajo estas circunstancias

ni los braceros, ni las mujeres, ni siquiera los niños del batey han salido esta vez a recibirlos. Nadie, sino aquella pareja de policías dominicanos que les da el alto cuando el camión enfila por el camino real. La hija de Papá Luc, como dueña y señora del Gagá, se baja de un brinco y se encamina resuelta hacia los hombres. Uno de ellos se adelanta y le pregunta en creole de dónde vienen. Pero apenas la deja contestar: allí no quieren más trifulca. Si van a pelear, tendrán que hacerlo en el cañaveral. En el batey está prohibido. *Ou konpran?*

Habla con claridad la lengua de los congos, una jerigonza que habrá aprendido a fuerza de reprender a la negrada; a fuerza de agitarla en el cañaveral; a fuerza, sobre todo, de *querer averiguar lo que se dicen* (mi énfasis). (127)

Así pues, guardar los secretos de un cúmulo de tradiciones asediadas constantemente por el poder, es un mensaje que, imperiosamente, hay que hacerle llegar a los otros. El poder, como se decía anteriormente, opera

incansablemente para conocer, dominar y manipular los discursos de los/as subalternos. Una creencia acechada, un registro discursivo que se margina y al cual sólo se le presta atención para reprimirlo, presupone una guerra que evidentemente aún no termina de pelearse. Es en el lenguaje en donde se genera el léxico para nombrar la realidad que rodea al hablante. Alrededor de sus reglas se erigen las estructuras orales a partir de las cuales los sujetos conciben el mundo y articulan sus discursos. Nombrar al contexto es poseerlo, comprenderlo y tener control sobre él. El idioma es un locus fundamental del discurso poscolonial porque el proceso de colonización se inició precisamente con la imposición de la lengua. Al asentarse en la colonia, el imperio provoca la erosión de la variedad lingüística de los subalternos estableciendo su modalidad como la estándar frente a otras variantes a las cuales denomina con la etiqueta de “impuras” o “corruptas”, restándoles así legitimidad y prestigio, a la vez que implanta la suya. Por ende, la lengua constituye el mayor instrumento de control cultural. El caso del *creole* es sumamente particular, pues aunque no posee gramáticas que estandaricen su uso y a pesar de que algunos creen que es muy similar al francés, Ramsey Clark asegura en Haiti: A Slave Revolution que no es así. Su testimonio muestra cómo el lenguaje representa la determinación de los sujetos de mantener su propia identidad:

The Creole language found birth in the slave quarters and secret places slaves could meet as their need to support each other and to resist grew. African languages permeated the French with African

melodies and African drums. English, Spanish and occasional Indian words were gathered into it by chance and attraction. Creole became the heart of Haitian culture, shared with others who were torn out of Africa and carried to European colonies in the Caribbean. In trials of Haitian-Americans charged with planning to overthrow Jean-Claude “Baby Doc” Duvalier in the mid-1980s, the most skilled French-English translators and professors of French in the universities of New Orleans could not translate Creole into English for the Court. (2)

La presencia, vitalidad y uso del *creole* exponen, sin lugar a dudas, la frontera que le separa del francés, la lengua del colonizador. Su “diferencia” y la de sus hablantes queda registrada. El imperio, entonces, toma notas y señala la “otredad”. Evidentemente, la lengua es una de las múltiples “diferencias” que extienden un abismo entre colonizador y colonizado y, por consiguiente, para subsistir es necesario conservar y proteger el secreto.

### **3.3 La (anti)escritura en La trenza de la hermosa luna**

La trenza de la hermosa luna, escrita en 1987, es la primera de las tres novelas con temática haitiana que Montero ha publicado hasta la fecha. Como suele suceder con la práctica, con cada texto publicado la estética y la estructura narratológica se tornaron más complejas. Esto no implica, por supuesto, que La trenza de la hermosa luna carezca de material analizable. Toda producción cultural contiene supuestos plurivalentes y ésta no es la excepción. Si bien para

propósitos de este capítulo el texto no provee contenido prolijo, es importante mencionar varios elementos que no pueden ser ignorados.

Montero forma parte de la comunidad de escritores/as caribeños/as que han cesado de reclamar la herencia africana del pasado para reconocer la “heterogeneity that is the distinguishing feature of Caribbean life and consciousness, a disposition that, far from being disabling, may well constitute a special source of strength, implying as it does the potential for new beginnings”, según argumenta Abiola Irele en Editorial (2). La noción de que con el reclamo de una herencia Africana puede acompañar una especie de fortaleza individual, coincide con los comentarios que Montero ha hecho en relación a su niñez y su experiencia religiosa afro-caribeña en Cuba, las cuales determinaron su temprana fascinación con el vodú a la vez que afectaron la dirección de su creatividad literaria. En su entrevista con Margarite Fernández Olmos Montero comenta que

I was born in Havana and raised in that City of Columns, as Alejo Carpentier so rightly named it. But as far back as I can remember, since my childhood, since forever, I yearned for the balconies of an old mansion in Port-au-Prince; the hubbub of shouts, cries and barking in the markets of Cap Haïtien; the interminable ceremonies in Damballah’s honor that were celebrated on the plantations of Artibonite, and the Vodou drum beats which greeted Baron Samedi, undisputed lord of the cemeteries.

Madame Loulou, the old woman who impacted my childhood, came into the world in France but was taken to Haiti when she was only several months old. There she grew, there she knew freedom and sorrows; she discovered the secrets of the sacred wild –she would lower her voice when referring to the Mont des Enfants Perdus– and slept beneath the tree of death...

It was this unforgettable old woman who placed the first ceremonial necklaces on me, and it was she, in the final analysis, who taught me that Haiti was the land of adventure, and adventure unseen by tourist eyes nor by those of hurried anthropologists –an adventure prepared in secret, for the use and abuse of a chosen few, for their glory and sometimes as well for their ruin...

What I have wished to emphasize is the fact of having been born in Cuba, the fact of growing up there, gave me a broad and I suppose unbiased vision of my own Caribbean identity... All of that, combined with the reality of emigration, which took me to live in a country as complex as Puerto Rico, created in me an unorthodox concept of Antillean reality, something which is present in all three of my published novels. (272-73)

Tal y como señala Montero, al igual que Tú, la oscuridad y Del rojo de su sombra, La trenza de la hermosa luna también tiene sus secretos. En ésta su primera novela, se refleja la fascinación de Montero con la cultura haitiana y su

interacción con el período en el cual el régimen de Duvalier *films* (Jean Claude Duvalier) ya se encontraba endeble, estableciendo énfasis en la importancia del vodú como fuerza política. El capítulo dos ofrece una panorámica, a partir del análisis de los cuerpos, de la historia que se presenta en la novela. Entre los datos que ofrece, menciona la travesía que debe llevar a cabo Jean Leroy para colaborar con el proyecto emancipador contra la dictadura de Duvalier. En su recorrido, descubre entre otras cosas, que la conservación de la identidad, los seres queridos y el bienestar general de Haití, dependen de la supervivencia del secreto. Se decía en las secciones anteriores que una de las estrategias de resistencia y combate que utilizan los/as subalternos/as haitianos/as es la oralidad. Dentro de este elemento coexisten tres tendencias; la primera pide que los sujetos mantengan la tradición oral en *creole*, la lengua del establecimiento y desarrollo identitario; la segunda exige que dentro de la condición oral tradicional, los silencios formen parte de una estrategia de resistencia y escapatoria frente al poder más sofisticada y compleja, a manera de un discurso profundo que se encuentra dentro del discurso que se percibe en la superficie; el tercero asegura que las primeras dos prácticas orales se conserven, puesto que consiste de enunciar la lucha sin recurrir a la estimada y altamente valorizada tradición occidental de la escritura.

En ocasión del encuentro con el *houngán* Eduard Bedouet, uno de los parajes donde Jean Leroy debe detenerse a entregar los polvos que su amigo, Papá Marcel, le ha confiado, el personaje principal comete un error casi

imperdonable, pues de los dos sólo el *houngán* Bedouet reconoce que hay un secreto que debe ser protegido y que bajo ninguna circunstancia debe quedar escrito, sino que debe permanecer en la memoria. “¿Pero usted no tiene ningún recado, ninguna nota para Papá Marcel?”, se queja Jean Leroy con Bedouet, “eso”, contesta el *houngán*, reprochándole “en un tono terrible –no lo repita usted más nunca” (41). Recuérdese que Jean Leroy ha estado fuera de Haití desde hace ya algunas décadas y que, entre su regreso al occidente de La Española y su encuentro con Bedouet han pasado apenas un par de días. Por lo tanto, Jean Leroy ha perdido el tono de cómo son las cosas en su país y tendrá que recuperar la disciplina que perdió mientras efectuaba sus viajes por el Caribe. Las cosas en la colonia se dicen de otra manera y por conductos distintos a los que usa el imperio.

Said comenta en Culture and Imperialism que “modern imperialism was so global and all-encompassing that virtually nothing escaped it; besides”, añade, “the nineteenth-century contest over empire is still continuing today (...) to look at the connections between cultural texts and imperialism is therefore to take a position” (68). La oralidad, por consiguiente, forma parte del cúmulo de textos culturales a los que Said hace referencia. En La trenza de la hermosa luna, al igual que en los otros textos puestos en discusión, la sospecha y agudeza en la teoría y la praxis van de la mano, pues presuponen que los sujetos poscolonizados tienen consciencia de sus circunstancias y responden, a pesar de que se les margine o ignore, desde todos los intersticios que les son posibles. Por

conducto del cuerpo se actúa, se danza y a través de su maquinaria se habla y se alaba; pero más importante todavía es saber que con el cuerpo y sus diversas posibilidades multiformes se guarda el mayor secreto de todos.

#### Capítulo 4: *La sociedad secreta*

*They manifest themselves. They become incarnate in the bodies of their servitors. They eat, drink, talk, dance in the person of their medium. Some gods make themselves men all day long... And the person possessed... becomes god, he is god in the flesh and bones.*

-Dr. Louis Mars

*Quand le blanc s'arrive, les lwa sont parti.*

-Dicho popular haitiano

##### 4.1 El arma política en La trenza de la hermosa luna

Contrario a lo que señala James Anthony Fraude respecto a Haití y su cultura, a la cual denominó “the most ridiculous caricature of civilization in the world”, La trenza de la hermosa luna sugiere que el vodú, uno de los componentes más destacados de la tradición haitiana, requiere de disciplina y rigurosidad (343). Ambas son esenciales y ninguna de las dos puede faltar en la ecuación cuando del futuro de la nación, la identidad y el bienestar de todos/as en la comunidad penden de estos dispositivos. Ellos conforman los mecanismos necesarios para que el arma política presentada en el texto pueda enfrentarse al poder.

Las sociedades secretas del vodú, el arma política que requiere de rigurosidad y disciplina, operan en cada resquicio de Haití. Cada una de ellas responde al nombre (la más conocida lleva el de *Bizango*) de alguna tribu africana con representación en la colonia de *Saint Domingue*. Son muchos/as los/as historiadores/as y antropólogos/as que han reseñado su presencia desde la época pre-independencia. De hecho Debbasch, Laguerre, Débien y Dayan resaltan la participación de las sociedades secretas en la formación de las

comunidades cimarronas. Moreau de Saint-Mery escribió lo siguiente, refiriéndose a los integrantes de las sociedades secretas: “these blacks are good hunters and sure guardians of living quarters in the plantation” (58).

La concentración de esclavos de mismo origen étnico en una región o el rol de liderazgo de un esclavo cuya identidad étnica era conocida, explican el nacimiento y la temprana composición de las sociedades secretas del vodú. Ellas son también las razones que revelan el por qué la mayor parte de las sociedades secretas se identifican con nombres específicos de tribus africanas. En el Haití colonial, era una costumbre común que los líderes esclavos dejaran sus nombres –considérese una especie de herencia– a las organizaciones que formaban. Existen varios ejemplos de estos casos a través de la historia haitiana. Según Métraux el grupo de los *petro* responde a dos tradiciones dentro de la liturgia voduísta. En primer lugar, *petro* corresponde a una de las dos divisiones en las que se encuentran todas las deidades del vodú, la otra lleva el nombre de *rada*. Sin embargo, *petro* es también el nombre de una popular sociedad secreta. En referencia a sus orígenes Métraux comenta que “the *petro* rites as well as the *petro* music, although not Dahomean, are none the less African in origin. In contemporary Voodoo *Dompèdre* is a powerful god who is normally greeted by the detonation of gunpowder” (39). Makandal, el esclavo rebelde que organizó las revueltas en las plantaciones del norte, desencadenó la Guerra de independencia y sirvió de material novelable para Alejo Carpentier, dejó en herencia su nombre a la *Société Makandal*. La sociedad secreta *Mandingue* –como

el nombre de la tribu africana– es aún una sociedad de empuje en el valle de *Artibonite*, según registrado por Deren. Otras sociedades secretas como la *Zobop*, *Vlinbinding* y la *San Poèl*, con operaciones en el oeste de Haití, llevan nombres de origen *creole*.

Una herencia similar recibe Jean Leroy, de su mejor amigo Papá Marcel. Si bien Jean Leroy no hereda el nombre Marcel, puede decirse que el legado que recibe es de mayor peso. En el capítulo uno de este estudio se exploró la relevancia que el cuerpo de los sujetos tiene en cada texto. En La trenza de la hermosa luna, marca de la trenza en el cuerpo de Papá Marcel es la más importante de todas y es ésta la herencia que recibe Jean Leroy cuando piensa que todo está perdido.

Como se mencionó anteriormente, Jean Leroy regresa a su tierra natal en respuesta al llamado de Papá Marcel. Hace poco más de veinte años que no visita a Haití, se siente perdido y desanimado pues nada ha cambiado y su llegada coincide con la sangrienta revolución que destronó al gobierno de los Duvalier para siempre. Jean Leroy no comprende los planes que Papá Marcel tiene guardados para él y cuestiona constantemente su rol en las tareas que le son asignadas. La sensación de desasosiego incrementa cuando, a pocos días de su arribo, Papá Marcel muere. “Es que yo ya no me hallo en Haití”, solloza Jean Leroy en conversación con un amigo, Gregoire, quien le pide que se quede (187). Las súplicas de Gregoire no consiguen que el personaje principal del texto reconsidere. No obstante, la herencia o adquisición de la marca de la trenza

cambian su destino para siempre. “De repente”, se percata Jean Leroy, “tuvo la certidumbre de que Papá Marcel no lo había mandado buscar desde tan lejos para sólo distribuir los polvos blancos ni para trabajar en las labores de hounfort” (151). ¿Con qué motivos entonces le ha mandado buscar? ¿Cuál es la significación de su regreso? La respuesta a los cuestionamientos previos no puede ser otra que para continuar la tradición de la sociedad secreta voduísta.

Las concomitancias que se extienden entre el relato del texto y el proceso revolucionario de la independencia haitiana deben ser revisadas en detalle. El eje de ambas historias es la revolución, pero debe recalcarse que el arma política que se utiliza para poner en movimiento el proceso emancipatorio es la sociedad secreta. Durante la lucha por la independencia en Haití los/as cimarrones/as o esclavos/as rebeldes fugitivos/as articularon las estructuras de las sociedades. Suponían los insurrectos una amenaza constante al establecimiento colonial francés. Fueron esclavos/as revolucionarios/as que utilizaron una amplia gama de estrategias y tácticas en la resistencia del día a día contra la esclavitud. En términos específicos, Mangiat define al cimarrón en Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies como:

the fugitive slave who has broken with the social order of the plantation to live, actually free, but as an outlaw, in areas (generally in the woods or in the mountains) where he could escape the control of the colonial power and the plantocratic establishment.

The first element in this definition is the existence of a social organization (the plantation system) with a structure and laws, within which the servile condition is set down, and with which the maroon breaks by fleeing.

The second element is the possibility of taking refuge in a space not actually controlled by the ruling authorities and their repressive forces, so that he can escape from the hold of the center by putting himself on the periphery, in a marginal but independent situation.

The third element is the insecurity of his new life... It is a material, psychological and political insecurity. To resist and survive means a psychology of risk-taking and a determination to brave adversity and face danger.

The fourth element comes from the necessity to survive by his own means. The three main problems of survival are food, shelter and defense. (76)

En el Haití colonial existieron tres tipos de cimarrones: el urbano, el rural y el nómada. Todos/as ellos/as escapaban de la plantación en busca de libertad y todos establecían comunidades cimarronas con sistemas políticos, económicos y religiosos de su creación. Además de la definición de esclavo sublevado que ofrece el diccionario para la palabra "cimarrón", se añaden otros sinónimos que ofrecen una perspectiva panorámica de cómo occidente concibe ésta imagen. Entre ellos cabe destacar los términos "montaraz", "salvaje", "silvestre", "arisco",

“feroz”, “agreste” e “indisciplinado”. Curiosamente, hoy día se utilizan expresiones similares para referirse a los sujetos haitianos. Una de las posibles razones por lo cual esta práctica tan particular de nombrar al otro continúa, se deba a que en la contemporaneidad existen todavía extensiones del cimarrón. Luego de la independencia de Haití en 1804, las células de las comunidades cimarronas continuaron su existencia en la forma de sociedades secretas.

La herencia de la sociedad secreta en La trenza de la hermosa luna se presenta como el canal a través del cual los/as “cimarrones/as” del Haití moderno protegen los intereses de los individuos y de la comunidad. La lucha de los cimarrones coloniales contra el sistema esclavista y colonizador francés, era una lucha racial. En el Haití moderno, los/as cimarrones/as constituyen la colectividad de las sociedades secretas, las que continúan la lucha racial y que, enfrentan a su vez nuevos retos y amenazas. Durante una acalorada discusión que sostienen Jean Leroy y Papá Marcel, el primero reclama: “Si no me tienes confianza” –le dijo– “¿para qué me mandaste a buscar?” (62). A lo que el segundo contesta: “Te tengo confianza, pero no estoy solo en esto. No soy el único que depende de ti” (62). El líder espiritual, el líder político de la comunidad (Papá Marcel) sabe que el colectivo haitiano depende del éxito de la sociedad secreta. Su deber, por consiguiente, es cuidar que el secreto no salga a la luz, pues al igual que su ascendencia –el cimarronaje– la *société* tiene un compromiso político de siglos con el que tiene que cumplir, primordialmente, en tiempos de revolución.

Georg Simmel distingue en The Sociology of Georg Simmel dos tipos de sociedad secreta: por una parte, la formación del grupo permanece oculta; por otra, “the formation of the group is completely known, while the membership, the purpose, or the specific rules of association remain secret” (49). Es evidente que, independientemente de la categoría a la que pertenezca una sociedad, siempre el factor “secreto” estará presente. La *Société Bizango* de la que se hablaba anteriormente, es uno ejemplo del segundo grupo de sociedades secretas que describe Simmel. Su existencia es de conocimiento público y cualquiera, turista o haitiano/a puede encontrar en las noches grupos *Bizango* caminando por las calles de *Port-au-Prince*. De modo que sus integrantes son fácilmente identificables. No obstante, señala Simmel, la mayor parte de la información relacionada con la agrupación es secreta. “The information on the Bizango secret society was given to me by informants who were invited to join the association and who, later on, converted to Protestantism”, comenta el antropólogo (149). “However”, añade, “they were willing to talk about the functioning of the association, but not to reveal secret languages, rules, and individual members’ names” (149).

Los sucesos de La trenza de la hermosa luna son consistentes con lo previamente descrito. A pesar de que el término “sociedad secreta” aparece tal cual en el texto –quizás ello responda a una estrategia literaria que intente conciliar la teoría y la praxis–, la escena paradigmática en la que Jean Leroy es detenido y golpeado por un grupo *tonton macoutes* en camino a entregar los

polvos sagrados, ofrece una muestra certera del valor de las “sociedades” en la ideología haitiana. “Que Macumba me proteja”, susurra Jean Leroy mientras un *tonton macoute* desgarrar el envoltorio que cubre los polvos,

Si no lo mataban en el acto, lo enviarían al cuartel del Gonaives y de allí tal vez a Fort Dimanche, a cantar largo y a decirlo claro. Esto era grave. Intentarían arrancarle datos ciertos o ficticios, daba igual. Y él se negaría a pronunciar al sagrado nombre de Papá Marcel; se resistiría a conducirlos hasta el cafetín de Bassin, hasta la choza de Hilaire o hasta la casa perfumada de Terre Neuve. No, él no mencionaría el nombre de ningún houngán, no abriría la boca, no los delataría aunque lo mataran de a poquitos, mutilándole los dedos o hincándole los huevos con las agujas empapadas en ácido.

(56-57)

En su momento de mayor vulnerabilidad física frente al poder, no hay nada más importante para Jean Leroy que salvaguardar los secretos de la sociedad; el nombre de los elegidos, los puntos de encuentro y los detalles de las estrategias de resistencia y combate. La relevancia de la conservación de lo oculto en la formación y el funcionamiento de las sociedades secretas no puede ser sobrestimada. Según Simmel “the secret determines the reciprocal relations among those who share it in common” (50). El secreto es el principio básico en la formación de los grupos. Ahora bien, los misterios de las sociedades no pueden sostenerse sin la iniciación y el entrenamiento apropiado de los/as neófitos/as.

Los procesos de iniciación y entrenamiento representan el momento específico en el que los sujetos aprenden las reglas a seguir dentro y fuera de la sociedad. Un entrenamiento incipiente e inicial no es suficiente para que un sujeto interesado en pertenecer a la sociedad forme parte de ella. En general, se practican ritos cíclicos, pruebas de obediencia y fidelidad, entre otros requerimientos que, por la naturaleza de las organizaciones, se desconocen.

No cualquiera puede llegar a formar parte de una sociedad. Para lograrlo, los sujetos deben ser previamente invitados por algún miembro. El ritual de iniciación –el cual consiste en el proceso de reclutamiento, la participación en ritos formales y el aprendizaje de las reglas de la sociedad– es sólo una de las estrategias multiformes de la búsqueda de nuevos/as integrantes. En Secret Societies N. I. Mackenzie resalta la importancia del entrenamiento inicial; “the initial ritual, the ordeal, the oath, the myth or legend that supports the secrecy allows leaders to separate the good and bad apples” (60). Simmel llama a esta etapa “maintain the unity of the society as one body” (34).

Aunque Jean Leroy no entiende el motivo del llamado de Papá Marcel, puede aseverarse que más que llamado, el acto del *houngán* es una invitación a la (re)integración del marinero de goleta con el país de las raíces, con la sociedad secreta, con la hermandad y la fe, pero sobre todo consigo mismo. La recomposición del cuerpo –tema abordado en el capítulo uno– adquiere otra dimensión cuando se le asocia al concepto de la comunidad/sociedad como organismo funcional. Tras años de viajar por el Caribe, Jean Leroy extraña su

lugar de origen y suele “ceder a la nostalgia y sollozaba por Haití”; añora igualmente la plenitud que presupone su cuerpo junto al cuerpo de los que ama (110). De paso por la isla de Jamaica, recibe una visión:

Una noche, regresando a Kingston, estacionaron el camión en un atajo para comer el potaje de harina de maíz que habían comprado en un puesto de Mandeville. Había luna llena y sobre la ciénaga cercana descollaban unos lirios alados que se balanceaban como gaviotas. Jean Leroy nunca había visto un espectáculo igual, ni jamás volvería a ver nada parecido. Los lirios del pantano, esa florescencia inmaculada emergiendo por sí sola entre los malsanos efluvios de la tierra, lo arrojaron a tal punto que enseguida se acordó de Choucouné. Pero no pensó en ella como la viuda deseada, amante de su juventud, mujer de sus primeros bríos. Sino que la rememoró como un pedazo neto de su cuerpo, una pierna, un brazo, un ojo que habían quedado lejos y que de repente le faltaban para andar, para poder asir, para poder vivir. (111)

El regreso es pues la prueba, una medida (in)disciplinada a manera de rito de paso del sistema de creencias voduístas que restaura el orden en la vida de Jean Leroy, que consigue (re)constituir no sólo un cuerpo, sino una comunidad entera. Con el retorno, el marinero accede sin saberlo al rito inicial de la sociedad secreta, la fase primera del arduo y doloroso proceso educativo. Es por esta razón que durante su período probatorio, le son asignadas tareas que

seguramente cualquier otro miembro de la sociedad secreta pudo haber ejecutado con mayor destreza que él. Su inconsciencia frente a todo el proceso, muestra cómo la estrategia de enseñanza en la tradición haitiana-voduísta de las sociedades secretas, cursa el salto cualitativo de construcción sobre los caracteres que son esenciales para la comunidad. Lo contado en el texto inicia con la llegada de Jean Leroy, no con su partida. La ausencia del sujeto en el espacio donde la acción se lleva a cabo es una historia suplementaria, no la narración primordial. Por conducto de la estructura narratológica Montero consigue canalizar el foco de la relación entre sujeto y organización. Construcción, en vez de deconstrucción; ésa es la tarea de las *sociétés*. Por ende, la ecuación en este caso es construir lo deconstruido. Jean Leroy, la persona que llega a Haití, es un carácter que ya se encuentra deconstruido. Con su trashumancia por el Caribe, el cuerpo, la fortaleza de espíritu y la identidad se han ido erosionando. Es a partir de un personaje y un cuerpo fragmentado que la sociedad secreta erige una de las diversas ramificaciones de su arma política, que si bien es efectiva en el presente, está siempre destinada para la acción que seguramente se desencadenará en el futuro.

#### **4.2 *Erzulie*: La historia de la mujer haitiana según el vodú**

Una de las citas más populares del escritor e historiador Kamau Brathwaite hace referencia a los trazos de las religiones africanas, –“the kernel or core”– que impactaron la cultura del Nuevo Mundo. Esos fragmentos de ritos y dioses/as recolectados/as o (re)experimentados/as son una de las muchas

etiquetas de salvajismo que historiadores y otros ideólogos del “progreso” y la “civilización” ven en Haití. Sin embargo, para los personajes haitianos de Del rojo de su sombra (del mismo modo que para muchos sujetos haitianos no-ficticios), la religión local *alternativa* no es sólo fuente de fuerza colectiva, sino que preserva las historias ignoradas, denigradas o convertidas en lo exótico por las historias imperiales. La supervivencia de estas historias etiquetadas por el poder, de estas costumbres y de estos/as dioses/as ha provisto continuidad a los/as desposeídos/as. Este *continuum* supera, por su cualidad de resistencia, las categorías impuestas por occidente.

*Erzulie*, la diosa, espíritu o *loa* del amor en vodú, cuenta la historia de vida de mujeres que no ha sido narrada aún. La *loa* cuenta la historia de su lugar de origen, ya que no tiene precedentes en tierra Yoruba o en el reino de Dahomey; su país natal es Haití. En sus muchas representaciones y sus muchos rostros, encarna la historia de los extremos coloniales. Ya sea como la pálida y elegante *Erzulie-Fréda* o la dura y salvaje *Erzulie-gé-rouge*, dramatiza la historiografía específica de la experiencia femenina en Haití y el Caribe. Su texto es Zulé, pues a través de su servidora, *Erzulie* escribe.

Ahora bien, la narración que se articula a partir de la diosa no es binaria ni se compone de oposiciones, sino que siempre es plural en sus múltiples representaciones. El linaje dicotómico de la *loa* no debe ser motivo de confusión. Joan Dayan argumenta que:

unlike Western religions that depend upon dualisms such as matter and spirit, body and soul, for their perpetuation and power, vodoun unsettles and subverts such apparent oppositions. That subversion becomes most evident when we turn to the questions of gender distinctions and color division. (6)

*Maîtresse Erzulie-Fréda*, la *mulâtresse blanche*, es la amante de *Ogoun*, el *loa* más negro de todos, el *loa* de la guerra. Es precisamente esta forma particular de *Erzulie* la que aparece representada en Del rojo de su sombra con mayor frecuencia. Sin embargo, en *Erzulie* se cruzan caudales de diversas cuencas. Ella también lleva los anillos de *Damballah* y *Agoué-Taroyo*; el primero es blanco, serpiente y dios de las aguas dulces, y el segundo, dios blanco de los mares. *Erzulie* es una mujer que vacila entre su atracción por los dos sexos y que sostiene a sus servidores/as en espacios irreconciliables: es decir, entre las supuestas construcciones anti-éticas de masculinidad y feminidad.

Paradójicamente, a partir de su apropiación de las múltiples manifestaciones de *Erzulie*, una *loa* que se caracteriza por la complejidad de sus atributos, *Zulé* encuentra identidad y estabilidad. *Maîtresse Erzulie*, *Erzulie-Fréda*, *La Balianne*, *Ti-Quitta*, *Gran Erzulie*, *Erzulie-Ge-Rouge*, *Marinette-Bras-Chêche*, *Brigitte*, *Erzulie Mansour*, *Mai-Louise*, *Marinette-Congo*, *Erzulie Lemba*, *Marinette-Pied-Chêche*, *Erzulie Mappione* y *La Sirène*, son sólo algunas de las diversas expresiones de la divinidad que retribuye la lealtad de *Zulé*. Joan Dayan

compara las representaciones de mujeres en las religiones occidentales con la de la *loa* haitiana y puntea sus dicotomías:

She is not androgynous, for she deliberately encases herself in the trappings of what has been constituted in a social world as femininity. Erzulie thus goes beyond false dichotomizing, as she prescribes and responds to multiple and apparently incoherent directives. She takes on the garb of femininity in order to confound and discard the culturally defined roles of men and women. (2)

*Erzulie* resiste las etiquetas de sexualidad y raza; a veces es blanca, en ocasiones es negra, puede ser prostituta, amante, frígida o virgen, pero siempre que ama lo hace sin ambages, a hombre, *loa*, mujer o animal. Del mismo modo Zulé embate las imposiciones de su contexto. En ocasiones su parecido con la *loa* es tal que no pueden establecerse divergencias entre ambas: “La hija de Papá Luc, con la navaja en alto y la pelambre suelta se parece más que nunca a la metresa Erzulie Freda, puta caliente del corazón profundo, amante de perfumes y condumios blancos, de todo lo que se tenga harina y todo lo que huelga a leche” (162).

La cohesión de sexualidad y religiosidad, como queda evidenciado en el caso de *Maîtresse Erzulie*, es el paradigma general de la tradición voduísta. Lo que a ojos occidentales puede ser considerado como “obsceno” –e inclusive dicotómico– dentro del imaginario de los valores voduístas, es la norma. Es esta cosmogonía, que no separa al rito del hecho erótico, la que brinda una relación con el mundo imaginario de lo sagrado y lo terrenal. Así, lo “prohibido” y lo

“vedado” dejan de ser un tabú, violentando los dictámenes morales del poder, en una especie de licencia sexual/religiosa.

Esto no implica, por supuesto, que el vodú sea un rito que se componga de conocimientos y prácticas aleatorias, condensadas y recopiladas bajo un mismo término. Por el contrario, el texto sugiere que el vodú, uno de los componentes más destacados de la tradición haitiana, requiere de disciplina y rigurosidad. Lo que Zulé aprenderá de Papá Coridón, su maestro espiritual, no es poco; éste le enseñará

la ley de los amarres y resguardos (amarras a un hombre para amansar su alma, para poder herirlo, para poder matarlo; o lo resguardas para que nadie lo amanse, nadie lo hiera, nadie lo mate); la ley para fundamentar cazuelas (mira el caldero: todo está junto, nada revuelto, los huesos de cristianos de este lado, la tripa de la bestia de este otro, sólo con orden tu guiso hierve de poderes, óyelo bien, niña Zulé, tus más grandes poderes); y la muy difícil ley del cuidado de los muertos (lava el cadáver, córtale las muchas tripas que aún lo atan a este mundo, y azótalo duro para que aülle como un recién nacido, Zulé, nunca lo olvides). (40)

El primer paso para que la historia pueda ser narrada es aprender, no con las disciplinas del poder, sino con las disciplinas *alternativas* con las que reviste el vodú a los/as creyentes.

No obstante, se ha dicho ya que la historia que *Erzulie* articula por conducto de Zulé no es una historia convencional. La concepción occidental histórica, literaria y religiosa de la mujer suele adoptar dos vertientes. En el conocido texto de Sandra Gilbert y Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic*, quedan expuestas ambas. Gilbert y Gubar argumentan que los roles asignados a las mujeres en la literatura se basaban en la asociación hermética de las oposiciones. Así pues, la mujer era ángel o monstruo, virginal o prostituta (599). No debe impresionar el que tales construcciones provengan del imaginario hebreo-cristiano, pues la institución eclesiástica provee los íconos necesarios en las figuras dicotómicas de mayor relevancia que presenta con su eterna madre-virgen y su pecadora-prostituta. Asimismo, la literatura clásica provee modelos similares. Baudelaire, por ejemplo, habla en su poesía de la “*beauté*”, su “*ange gardienne*” y “*nymph macabre*”, una mujer de mirada divina e infernal, haciendo eco de la mistificación dual femenina, como objeto que debe ser ora deseado, ora aborrecido.

Esta producción de excesos encuentra un nivel de significación en el Caribe, diferente al que perfila en la mentalidad europea, y en ningún otro espacio narrativo se hace más evidente a como sucede en la historia de *Erzulie*. Allí, las imágenes espiritualizadas y de-sexualizadas de la mujer blanca dependen, según la cosmogonía del hombre colonizador, de su contraparte: la prostitución y violación de la mujer negra. En la historia del Caribe, donde de alguna manera una esclava, un pedazo de propiedad privada, se convertía en un

objeto de “amor”, éste espectáculo de diferencia puede ser desmantelado. El vodú recuenta, repite y expone los mecanismos ideológicos de los amos colonizadores que clamaban civilizar a los sujetos con violencia y brutalidad. En la situación desnaturalizada en la cual un ser humano se convertía en propiedad de otro, el “amor” se convirtió en el efecto paralelo de la posesión, una tarea sentimental que dependía en gran medida de la sujeción y la subyugación. Lo particular de este “amor” es que representaba un emblema de lujuria y pasión desaforadas. A ello se refería en su escritura Moreau de Saint-Méry cuando asegura que;

presque, chaque jeune créole blanche a une jeune mulâtresse ou quarteronne, et quelquefois même une jeune négresse dont elle fait sa cocote. La cocote est la confidente de toutes les pensées de sa maîtrise (et cette confiance est quelquefois réciproque), confidente surtout de ses amours pour le même homme<sup>47</sup>. (280-81)

Confidencias compartidas que, en la mayor parte de las ocasiones, tenían como protagonista al mismo hombre. La cita anterior arroja también luz sobre las verdades de la condición humana. En medio de una plantación asolada, las diferencias colapsaban en una reciprocidad que hacía que los/as supuestamente inferiores fueran adictivos/as y necesarios/as para aquéllos/as que se imaginaban a sí mismos/as superiores.

---

<sup>47</sup> Casi toda joven criolla blanca posee una joven mulata o cuarterona, y en ocasiones una negra joven, a la cual hacen su *cocote*. La *cocote* es la confidente de todos los pensamientos de su señora (y en ocasiones la confianza es recíproca), pero sobre todo, la confidente de sus amores por el mismo hombre (280-81).

Con lo anterior no se persigue poner en discusión la dialéctica hegeliana amo/esclavo, sino proponer una revisión del concepto “amor” tal cual concebida en el Nuevo Mundo, donde los términos “poder”, “pureza”, “amor” y “suciedad” se vuelven sinónimos cuando, en palabras de Moreau de Saint-Méry, se han “tasted the pleasures of a nearly absolute domination” (281). Ahora bien, si en 1806 Hegel rechazó el amor como fuente de la conciencia, argumentando que imposibilitaba la facultad del entendimiento, la *Erzulie* de Del rojo de su sombra, cruza y confunde dichas especulaciones, pues pide repensar la palabra. Ella exige que sus creyentes y lectores/as entren a un mundo en el cual la palabra se encuentra deshecha, donde ciertos aspectos del afecto y el apego sufren metamorfosis. Sus encarnaciones de-idealizan el concepto de la pureza y la experiencia de la “posesión” se convierte en prueba de la memoria.

Erzulie y los rituales asociados con ella, guardan y reinterpretan el pasado: las confusiones e identidades de la colonia *Saint-Domingue*, la conversión de Haití en una república, y su consecuente y subsistente condición neo-colonial. En el proceso de recontar estas historias, la *loa* hace algo extraordinario con la manera convencional en la que se concibe el Caribe. Ya que si el colonizador ejercía el privilegio de distorsionar o aniquilar el pasado de los sujetos, el vodú – la religión que sostiene en igual estima a vivos y muertos ancestrales– re-imaginó relaciones únicas con la brutal institución. La diosa es el tropo de una historia caribeña específica, pues a través de ella se graban las experiencias de mujeres en el Nuevo Mundo. Lo que la *négresse* practicante del vodú vio en la casa del amo

blanco pudo contribuir a la producción de una *loa* que es al mismo tiempo tierna, indiferente y salvaje. En sus palabras y gesticulaciones se evidencian las fisuras que se encuentran entre las oposiciones: ella exige y obedece, gana y pierde, ama y odia.

Se decía previamente que *Erzulie-Fréda*, la forma blanca de *Erzulie*, es la representación de mayor recurrencia de la *loa* en el texto. Sin embargo, es sabido también que su fiel creyente es Zulé quien es negra y haitiana. Lo anterior podría llegar a contrariar a algunos/as, pues la idea de la posesión de una diosa de forma blanca sobre una mujer negra sugiere a la visión convencional una situación en la cual la mujer blanca se apodera de la mujer negra. No obstante, debe tenerse en mente el prólogo de este capítulo. Por cierto, para los/as creyentes del vodú la “montadura” (término con el que denominan la posesión) convierte a seres humanos comunes en el/la dios/a mismo/a que monta a su *cheval* (“caballo”). Joan Dayan comenta sobre este particular que:

the language of possession, or the *crise de loa* –that moment when the god inhabits the head of his or her servitor– articulates the reciprocal abiding of human and god. The “horse” is said to be mounted and ridden by the god. The event is not a matter of domination, but a kind of double movement of attenuation and expansion. For make no mistake about it, the loa cannot appear in epiphany, cannot be made manifest on earth without the person who becomes the temporary receptacle or mount. And the

possessed gives herself to become an instrument in a social and collective drama. This experience of election, its shock of communion, is the result of a most intense discipline and study, for not everyone can be possessed. (19)

En el vodú, por consiguiente, no existe tal cosa como posesión. Ello indica que la relación entre *loa* y mujer no es de oposición y/o posesión a la usanza de occidente, sino de enlace entre la una y la otra. El suyo es un lugar ambiguo que los conceptos binarios no han logrado cubrir ni describir. La misma Zulé que exige y ordena de los demás con “voz machuna”, se entrega y somete a Similá Bolosse, un *bokor* desposeído y zarrapastroso que se allega al batey Colonia Engracia en busca de la caridad de la dueña.

Similá Bolosse, el amante combativo de Zulé, es un *tonton macoute* que llega al batey en busca de resguardo y que incorpora a *Ogoun*. La dueña lo recibe y le cura llagas y picaduras supurantes, le da de comer y le da su cuerpo, pero sobre todo lleva a cabo un acto de entera sumisión, como lo evidencia la siguiente cita:

Nada más abrir los ojos, Similá Bolosse pidió manteca de majá para curarse las desolladuras y Zulé se ofreció para untársela. (...)

Cuando hubo terminado con la manteca de majá, trajo la pócima de palo para ablandarle las postillas del pecho.

-Aquí también- ordenó Similá llevándole la mano hasta su bajo vientre. Ella obedeció, contenta de recibir mandatos. -¡Y aquí!

Nunca supo Zulé si el hombre de Paredón había dicho aquellas palabras o era ella quien las había adivinado. (...) Lo próximo que escuchó fue el golpe de su propio cuerpo cayendo redondo sobre el piso de tierra, inútil y pataleante como un carey puesto sobre su concha. Similá Bolosse la destazó así mismo, como se destazaban los careyes de la costa, la revolcó sobre los taburetes derribados y la sometió mil veces, haciéndola besar la tierra. (91)

Una lectura somera del texto señala que sin lugar a dudas Zulé y Similá Bolosse se aman. La cita anterior rememora el primer encuentro amoroso entre los personajes. Similá Bolosse toma posesión del cuerpo de la *mambo-loa* y ésta se deja poseer. La primera parte del edicto muestra el disfrute del sometimiento. La segunda, por el contrario, incluye los visos de la violencia en su descripción animalizada de la mujer. Ahora bien, se indicó que la palabra “posesión”, tan poderosa en el imaginario europeo, se convierte en la figura de *Erzulie-Zulé* en remembranza física no en la conversión a propiedad de una sobre otra: la esclavitud se substanció en la experiencia de la dominación. *Erzulie-Fréda* monta a su servidora, la dama pálida entra en el cuerpo y la mente de la mujer negra y juntas cambian la historia. Unifican en el gesto la experiencia de dos mujeres del pasado; la blanca sirve al marido y recibe gustosamente sus órdenes con amor, la negra que es objeto del amor carnal, de la subyugación sexual del amo.

Si se toma en consideración la intimidad entre confidentes presentada por Moreau de Saint-Méry, la narración de *Erzulie* va contextualizándose paulatinamente. “Amo a mi amo” reza el poema con título homólogo de Nancy Morejón. Por su parte, Joan Dayan describe las dicotomías de *Erzulie* del siguiente modo: “the Goddess of Love protests that she is not loved enough, with a combined rage and despair that is *Erzulie-Ge-Rouge*” (12). En un mundo de desmoralizaciones recíprocas las interpretaciones no pueden limitarse a meras generalidades morales como el bien y el mal o el amor y el odio. Puesto que, cuando los/as esclavas/os canalizaban, localizaban y materializaban lo que veían y a quiénes servían en sus prácticas religiosas, forjaban la historia junto con una ética de las cuales no hay registro en los libros de historia “oficiales”. Por ello, *Erzulie-Zulé* ha nacido “out of violence with a green eye and a black eye, heartless”, como indica Dayan (12). Su cosmogonía comienza con la violación, como el historiador Timoléon Brutus argumenta, Haití tiene sus orígenes en los flancos de la mujer que ha sido “brutalement fécondé par un esclave en rut ou par un Blanc en ébriété, bagnard échappé de Cayenne, ou dégénéré d’une noblesse féodale en quête de richesses à travers le continent” (120-121)<sup>48</sup>.

Tómese pues la narración y la representación de *Erzulie-Zulé* como el espíritu de subsistencia de las historias de aquellas mujeres cuyas vidas transcurrieron en la colonia; como el cauce mediante el cual se apre(h)enden las

---

<sup>48</sup> Brutalmente fertilizada por un esclavo en celo o un blanco ebrio, un criminal escapado de Cayenne (la prisión colonial francesa); o algún degenerado de la nobleza feudal en busca de riqueza por el continente (120-21).

particularidades de una sociedad que no es ni africana, ni francesa, y que ciertamente no es una civilización que la historiografía dominante enseñe. Su historia es la escapatoria de los extremos brutales –por ello la novela se desarrolla en la frontera– recomponiendo el pasado en vez de imitarlo. A este detalle alude Marit Brendbekken en su artículo “Beyond Vodou and Anthroposophy in the Dominican-Haitian Borderlands” cuando comenta que:

the Dominican-Haitian borderlands situation permits no exclusion, which would either lead to a serious misunderstanding of the processes of hybridisation or produce a new historiography conditioned by the forces of modernity/coloniality and their postcolonial transmutations. (32)

Por ello, la “posesión” en el texto no es abstracta, sino rigurosamente concreta y colectiva. El conocimiento adquirido a través de la memoria colectiva de *Erzulie* es un proceso continuo que evalúa el amor desde perspectivas *alternativas*, del mismo modo en que muestra la profundidad de heridas que aún no terminan de cicatrizar.

### **4.3 La ley del agua o la voz de los/as dioses/as**

Jacques Roumain, el escritor, poeta, etnólogo y periodista haitiano, escribió prolijamente sobre ese lugar indeterminado e ilocalizable bajo el agua en el cual los/as dioses/as del vodú residen, llamado la *Guinée*. Cuando los/las *loa* visitan a sus “hijos/as”, ya sea en una ceremonia pública, ceremonia formal, momentos privados, sueños o en comunión individual, llegan por el camino del

agua (*chemin de l'eau*). El desplazamiento que presupuso el viaje entre África y el Nuevo Mundo dejó establecida una sola ruta entre los/as dioses/as y los/as practicantes, el agua. Los/as dioses/as que los/as esclavos/as trajeron consigo conformaron parte esencial en el proceso de adaptación que la épica colonial produjo en los sujetos. La visita de un/a *loa* y su establecimiento temporero en la mente y el cuerpo urge a los/as fieles voduístas a pensar y recordar el urgente lugar de sus orígenes. *Les morts*, los espíritus de los muertos comparten la casa de las deidades en la Guinea. En su texto A propos de la campagne antisuperstitieuse, texto que Roumain pidió a Langston Hughes que tradujese, el escritor señala: “It is a long road to Guinea, where your fathers await you without impatience. Along the way, they talk, they wait. This is the hour when the streams rattle like beads of bone” (17). Ya que nadie conoce a ciencia cierta qué sucede bajo las aguas o cómo los/as *loa* se relacionan entre sí o con *les morts*, los sujetos practicantes centran su atención a la relación que establecen con las deidades en el mundo corporal.

Ya que el reino de los/as dioses/as se conserva en secreto, sus representaciones o presencias en la tierra cobran un valor incalculable. Tú, la oscuridad presenta una crisis particular entre el mundo acuático de las deidades voduístas y el mundo terrenal. La experiencia del vodú, al menos en la práctica tradicional toma lugar en comunidades articuladas en torno al *hounfort*<sup>49</sup>. En su

---

<sup>49</sup> Otra variante del término *hounfort* cambia la consonante “n” por la consonante “m”. *Hounfort* o *houmfort*, ambas variantes son igualmente aceptadas. *Humfo* es otro término que puede ser usado en referencia al mismo espacio.

carácter de santuario el *hounfort* incluye una nave central entre varias habitaciones cuyo punto medio está demarcado por una viga llamada *poteau-mitan*. Alfred Métraux describe el artefacto como sigue a continuación:

The roof (of the hounfort), Esther thatched or more often made of corrugated iron, is held up by brilliantly painted posts: one of them, in the middle, is called poteau-mitan (the center post) and forms the pivot for ritual dances. During ceremonies it is the object of various attentions which attest its mainly sacred significance. In ritual its role is to act as the passage for spirits. (77)

Éste poste especial imagina el tráfico entre el cielo y la tierra como una especie de *axis mundi*. A pesar de que en la visión occidental sería un conducto a través del cual los dioses bajan a la tierra, en el imaginario voduísta es más apropiado aseverar que el *poteau-mitan* es el lugar donde arriba y abajo o el cielo y la tierra dejan de ser contradictorios, pues como se ha visto, los/as *loa* ascienden o descienden: suben de las aguas y entran en las mentes de los/as fieles y sólo salen de ellas para emprender el camino de regreso hacia abajo.

Ya que los/as *loa* abandonan su hogar acuático para visitar la tierra, esperan que sus adoradores/as les aguarden en circunstancias que hagan sentirles confortables. Ello implica recibir algún tipo de compensación material, como alimentos, bebidas, música o bailes en retribución por su travesía. Algunos santuarios designan habitaciones para ellos, otros contienen altares específicos para cada *loa*. Todo altar o *bagi* posee artículos del gusto particular de cada

deidad, formando así un *mélange* de objetos, entre los que cabe destacar flores, frutas, bebidas alcohólicas, agua, uñas, cabellos, perfumes y condumios. Las piezas de propiedad que se encuentran en los *bagi* no son meros presentes de la devoción, preservados por el *houngan* o la *mambo*, para los/as dioses/as, sino que conforman, capturan y delinear las idiosincrasias de cada *loa*. “These special arrangements”, confirma Dayan, “the organization of the hounfort and the objects contained in the altar room, confirm and elaborate the civil organization of Vodoun” (28).

Nunca esquivos, los/as dioses/as siempre exigen sus ofrendas y las condiciones en las que desean se presenten en su altar. La confección y entrega de dichas prendas permite que se establezca un ambiente en el cual la conexión vital entre humano y *loa* sea posible y se favorezca el ejercicio constante de la comunicación. El lenguaje de la “posesión” o la *crise de loa* de la que se hablaba en la sección anterior de este capítulo, articula una relación que promete ser siempre recíproca. “The loa love us, protect us and guard us”, aseguró un creyente a Alfred Métraux,

They tell us what is happening to our relatives who live far away, they suggest to us remedies which bring us relief when we are sick... If we are hungry the loa appear to us in a dream and say: ‘Take courage: you will earn money’ and the promised money comes. The loa warn us of the machinations of those who wish to harm us. (95)

Del mismo modo, Thierry Adrien, el personaje principal haitiano en el texto puesto en discusión, cree en la protección que los/as *loa* prometen. Durante una de sus expediciones en busca de la rana tras la que van Thierry y Victor S. Grigg, el primero avista y alerta al segundo del peligro que corren si se adentran en un monte ocupado. Victor S. Grigg observa que su guía “se ponía a rezar, susurraba oraciones con los puños cerrados y la cara pegada al suelo” pidiendo el favor y el resguardo de sus dioses/as (62). Contrario al comportamiento de aquellos/as que creen en la cristiandad, Thierry no reza pidiendo al cielo, sino que “susurra” sus peticiones en el lugar que más se allega a la *Guinée* en ese momento: la tierra.

La comunicación entre Thierry y los/as *loa* es constante. De hecho, la mayor parte de las conversaciones que tienen él y el herpetólogo aluden a temas del vodú. Una de las narraciones de Thierry que reaparece en la novela con mayor regularidad es la del trabajo de su padre como *pwazon rat*. Los *pwazon rat*, comenta, son los encargados de cazar *zombi*. El término *zombi* evoca una de las creencias más temidas de la mitología haitiana. Los/as especialistas en antropología, historia y ciencia difieren en cuanto a la definición apropiada para el fenómeno, como generalmente sucede en los casos donde la investigación empírica se encuentra con un tabú. Sin embargo, existe un punto en el que, tanto la opinión popular como la académica están de acuerdo: el *zombi* no debe ser considerado producto de la fantasía colectiva. Todo comienza cuando una persona que se encuentra en buen estado de salud se enferma súbitamente y

muere. Surgen entonces rumores en la comunidad de muerte no natural o provocada, seguidos por registros de que la persona ha sido vista y que se encuentra esclavizada en alguna plantación. Métraux los describe del siguiente modo:

Zombi are the living dead, corpses which a sorcerer has extracted from their tombs and raised by a process which no one really knows. A zombi remains in that misty zone which divides life from death. He moves, eats, hears what is said to him, even speaks, but he has no memory or knowledge of his condition. The zombi is a beast of burden which his master exploits without mercy, making him work in the fields, weighing him down on labour, whipping him freely and feeding him on meager, tasteless food. A zombi's life is seen in terms which echo the harsh existence of a slave in the old colony of Santo Domingo. (282)

Como se observa, la degradación humana toma lugar en diversos niveles, pero la historia *zombi* que para Thierry es la más desgarradora de todas es la de Romain LaProphetesse, la asesina de su padre. "Ella en sus tiempos había sido *mambo*, sacerdotisa, madama de tripa y corazón muy duros, cuya única debilidad fue siempre el hijo, un renacuajo de hombre que se llamaba Sonsón", comenta Thierry,

Por venganza, por verla rabiar, por destrozarle el poco afán que le quedaba, alguien le mató a Sonsón y ella no tuvo más remedio que

enterrarlo. Pero luego averiguó que lo habían visto en Massacre, ese río que se crece en la desgracia, llevando un botecito de un lado para otro, cargando sacos de carbón, sin descansar siquiera por las noches, como un mendigo su muchacho.

Cualquier madre da la vida por un hijo, pero Romaine La Prophetese hizo algo más: dio su muerte por él. Ordenó a sus ayudantes que la bajaran donde los difuntos, quería sufrir lo que Sonsón había sufrido. Aquel entierro fue algo grande, y es que en Haití no se había visto nada igual: una persona que bajara por su voluntad. Después la espabilaron, le dieron de comer la pasta del *cocombre zombi*, y ella se puso brava y se fue derecho al Massacre. Pero su hijito ya no estaba, no lo pudo encontrar ni buscándolo en las dos orillas, alguien le sopló que se lo habían quemado, por eso se volvió tan perra. (79)

Como puede observarse, la diferencia entre un/a muerto/a natural y un *zombi* es que el cuerpo del/de la difunto/a vaga errante por las sabanas y el espíritu del sujeto se convierte en posesión del amo a su cargo y no baja a las aguas con los/as *loa*. Ello presupone la importancia de la morada última, al mismo tiempo que alerta sobre las precariedades y riesgos que se corren cuando los rituales no se llevan a cabo de manera apropiada o de buena fe. Es por esta razón que los/as devotos/as procuran complacer a las deidades, para que su protección esté siempre asegurada.

No obstante, es difícil determinar el futuro comportamiento de los/as dioses/as. Aún el grupo más bondadoso de *loa*, los *rada*, pueden reaccionar de manera negativa si no se les sirve apropiadamente. Thierry cuenta: “Un lechoncito era apartado y se sacrificaba para ofrecérselo al Barón. Mi madre era devota del Barón-la-Croix, y mi padre, por su profesión, a fuerza tenía que serlo” (25). Las deidades del vodú poseen muchos atributos: pueden actuar tiránicamente o de manera ambiciosa, pueden proteger o ser leales. Todo depende de cómo se les sirva. Paul Moral escribió hace más de veinte años en Le Paysan Haitien cómo las viejas costumbres y la calidad en los servicios destinados al complacimento de los/as *loa* perdían fuerza conforme a la erosión de las comunidades familiares en las zonas rurales de Haití. “Cuando su casa se termina”, dice Thierry Adrien, “ahí es donde muere el hombre” (80). La aseveración de Thierry hace eco del fenómeno socio-económico que enfrenta Haití desde hace ya varias décadas.

El/la agricultor/a haitiano/a siempre ha sido pobre, pero en los pasados años con el desplazamiento de éstos/as a la ciudad –forzados/as por programas de estado, desarrollados con la intención de ensamblar industrias y por las repetidas masacres de organizaciones agrarias- los/as *loa* han perdido sus ofrendas preferidas y sus lugares ancestrales. Los/as *loa* necesitan ser alimentados/as en una de las ceremonias de mayor importancia del vodú, el *manger-loa*. Como se mencionó previamente, cada *loa* tiene una comida preferida

y variar su menú predilecto puede desencadenar su ira o su abandono. Métraux lo explica en detalle:

Loa become the proprietors of whatever they receive in the way of presents: they alone have the right to make use of them. The sensitivity of the loa is truly raw, the least little thing offends them. Particularly in matters of ritual are they touchy: if they do not get their allotted number of rounds danced for them, or if they are given food they do not like, or if people pretend to be possessed by them when they are not –that’s that: they are angry and ready to behave cruelly. (97-98)

Ahora bien, mientras más se empobrece el/la haitiano/a que emigra a la ciudad, tal y como Thierry Adrien lo hizo ayudado por su amigo Camerún, más difícil le es servirle a sus deidades y, por consiguiente, sus deidades se tornan inaccesibles. Ésta situación es peligrosa, pues como Dayan indica, “the very notion of what constitutes a person or identity is indelibly tied to the loa, whose lineaments are in turn dependent on the contingent and human” (29).

En Haití la relación entre deidad y sujeto es recíproca, cuando el/la humano/a está contento/a, el/la dios/a está contento/a y muestra su presencia regularmente. Sin los/as loa el *petit bon ange* –la palabra *creole* para denominar la personalidad, el pensamiento y el espíritu– de los sujetos queda desprotegido, facilitando la tarea de los/as hechiceros/as mal intencionados/as de convertir a los/as creyentes en *zombi*. Y para los/as haitianos/as no hay emblema más

poderoso, apático o sinónimo de pérdida que ése. Luego de un riguroso estudio de campo Paul Moral comenta que “as Haitians starve and lose their loa, zombi roam the countryside with increasing frequency” (78). El fenómeno es indicativo de un círculo socio-económico viciado que afecta también, como evidencia Tú, la oscuridad, a la geodesia haitiana. Rememórese aquí la cita utilizada en el capítulo anterior, en la cual Thierry Adrien clama a Victor S. Grigg:

Usted quiere saber adónde van las ranas. Yo no puedo decírselo, señor, pero le puedo preguntar, ¿adónde se fueron nuestros peces? Casi todos abandonaron este mar, y en el monte desaparecieron los puercos salvajes y los patos de temporada, y hasta las iguanas de comer, ésas también se fueron. Nada más tiene que ver lo que queda de los hombres, mírelos con cuidado: los huesos se les asoman desde adentro, empujan por debajo de la piel como si quisieran escapar de allí, abandonar esa carniza floja donde son golpeados, ir a esconderse en otra parte.

A veces pienso, que llegará el día en que venga un hombre como usted, alguien que atraviese el mar para buscar un par de ranas, quien dice ranas dice cualquier otro animal, y encuentre sólo una gran loma de huesos en la orilla, una loma más alta que el pico Tête Boeuf. Entonces se dirá: ‘Haití se terminó, gran Dios, esos huesos son todo lo que queda. (26)

Sus palabras describen fidedignamente la situación del país más pobre en este hemisferio del planeta, el cual se encuentra en tal estado de precariedad ambiental, que en un futuro no lejano ni siquiera los/as *zombi* podrían subsistir. La mejor condición para que la crisis entre *loa* y fieles surja no es la comunidad primitiva con su énfasis en lo colectivo, sino la comunidad moderna, con su énfasis en lo individual.

Evidentemente la situación es volátil. “As things get wilder in Haiti, señala Maya Deren, “with the toxic trash from Philadelphia dumped at Gonaives and sold to peasants as fertilizer, contraband rice and cocaine, the rumors get more gruesome” (32). Más aún, si se toma en consideración que el proceso de deforestación llegó hace años a su punto pico y que ya no queda más para talar, las expectativas futuras palidecen, pues las grandes corporaciones con sus precios inflados no hacen llegar sus productos a sitios donde no exista el capital para generar ganancias. Mientras, los alimentos de humanos/as y deidades escasean.

La voz de los/as dioses/as y los/as ancestros/as puede escucharse a través del agua, en las riberas de los ríos, dice Thierry Adrien. ¿Qué dicen? “La Ley del Agua”, indica el guía, es “una ley difícil” y cuando alguien se acerca a un río, continúa, pueden oírse “ruidos que no eran de este mundo, voces que apestaban, chapoteos y llantos de criatura en la superficie” (101). Allí puede escucharse “la Voz Sagrada” que guarda “el rumbo de todos los hombres”, aprende Thierry de Camerún cuando se inicia en la sociedad secreta (169).

La Ley del Agua que Thierry Adrien enseña a Victor S. Grigg es una herramienta para servir y comunicarse apropiadamente con los/as dioses/as. El rito de “posesión” o la montadura, cuando los/as fieles entregan momentáneamente su identidad a los/as *loa* –hacerse receptáculo de un/a dios/a– debe ser entendido como lo opuesto al estado de “zombificación”. Un estado inerme que el personaje haitiano describe como “marranos sin rumbo, mangostas borrachas, gallinas de cresta colorada aleteando en mitad de un camino” (76). En sus momentos finales de vida el mismo Victor S. Grigg se percata de la gravedad de la situación, ya que se da “cuenta de que él mismo (Thierry) era una especie en agonía, un animal acorralado” (233). Thierry, esa “especie en agonía” que perfila al/a la haitiano/a común necesita la montadura divina y la voz poderosa de los/as que protegen su alma. Puesto que ello asegura lejanía o confirma su cercanía de la expresión de sometimiento en el imaginario cultural haitiano. Escuchar la voz de el/la *loa* que guíe los pasos del *bon petit ange* hasta encontrarse con los ancestros en la morada acuática es la representación paradigmática de la libertad haitiana; es el recuento con los amados ancestros y el regreso definitivo a la Guinea, el lugar de los orígenes.

## Conclusiones

Escribir sobre vodú, sus dioses/as y representaciones, no es tarea fácil. Las ceremonias y servicios para los/as dioses/as varían de región en región. Los/as dioses/as también varían dependiendo de sus estados de ánimo, las condiciones históricas de Haití y la situación económica, espiritual, física y mental de sus servidores/as. Todo ello se suma al reto de analizar su presencia como tropo en tres textos hispanoamericanos, más aún cuando va atado a representaciones del cuerpo y el discurso. El vodú ha sido utilizado como locus de liberación, pero también se ha esgrimido como arma de sometimiento. El caso ejemplar del último señalamiento fue la cínica deformación de *Baron Samedi* en manos de “Papa Doc” Duvalier, quien escamoteó el rito para atormentar y atemorizar a miles. Sin embargo, es importante indicar que las manipulaciones de Duvalier padre no son representativas del grosor de creyentes, quienes dependen y confían que en sus *loa* reside la salvación espiritual y terrenal.

Ciertamente desde afuera otros/as han hecho su parte en la labor de estereotipar al vodú como mero elemento de superstición y retraso, propio de la cultura haitiana. Muchos/as le señalan como el causante principal de sus miserias. La variante lingüística asimismo ha sido puesta en escena. Cuando un espacio geográfico que ha sido colonizado acuña un discurso propio, sus detractores rechazan su diferencia. Aquí no sólo hago referencia a la variedad lingüística, sino al tono y la modalidad de la variante practicada. El proceso de adaptar el lenguaje al entorno y la realidad del contexto es un ejercicio profundo

en términos lingüísticos ya que establece los medios que fracturan el concepto de la variedad estándar impuesta por el colonizador; ejercicio que encamina a la variedad “diferente” al proceso final de ser reconocido como lengua. No obstante, éste cuerpo lingüístico siempre encuentra resistencia o negación en las organizaciones convencionales, reconocidas por el imperio como la norma. Así pues, los/as detractores del occidente de La Española reniegan de la legitimidad, presencia y estilo propio del *creole*, una lengua que pocos/as entienden y que ha sido ignorada desde sus inicios hasta nuestros días.

El cuerpo, como la lengua, es símbolo de diferencia. Su presencia es siempre el signo más visible de la otredad. Del cuerpo no hay escapatoria. Un sujeto puede aprender otra variedad lingüística, puede cambiar de religión, pero los rasgos corporales de la diferencia permanecen y están expuestos al ojo público. Por mucho tiempo, ser negro/a fue sinónimo de salvajismo, el símbolo nefasto de la bestialidad, la prueba fehaciente de lo no humano y de la ignorancia. Lamentablemente, muchos/as lo creen aún.

El Caribe en general ha sido estudiado y visto tras un lente de exotismo que en demasiadas ocasiones produce interpretaciones estereotipadas. El caso específico de Haití muestra dos tendencias. En primer lugar se le ignora o margina porque no es considerado importante; en segundo, se le estudia como ejemplo paradigmático de barbarie e indisciplina en el Nuevo Mundo. Ambas prácticas hacen que el estudio justo y minucioso de sus representaciones sea necesario y más apremiante.

Con su mirada respetuosa y penetrante de Haití a través de los textos puestos en discusión, Mayra Montero lleva a cabo la tarea de articular un discurso ecuánime que represente a este espacio particular del Caribe y sus diferencias. En sus novelas no es posible leer a Haití como si fuese una sucesión de historias lineales y homólogas, como establece el poder imperial. Su escritura revela versiones y respuestas *alternativas* que confrontan los retratos indisciplinados pintados por manos occidentalistas. Cada uno de los textos resalta la perentoria necesidad de leer al Caribe (en este caso a Haití) a partir de códigos autóctonos, no heredados o adaptados. En este punto pueden observarse abiertamente los retos de nuestro estudio, pues la educación tradicional en la que se fundamenta la academia cree y disciplina a los sujetos con las bases de la civilización occidental. Ello implica que hemos sido entrenados/as para pensar u observar tal y como el poder lo hace. En ese sentido los textos de Montero piden, no sólo la (re)lectura y (re)escritura de Haití y el Caribe, sino que además invitan al/ a la lector/a a que (re)evalúe su propio sistema de análisis crítico-teórico. Tanto el rito, el organismo y la tradición oral de los sujetos pueden ser apreciados en ellos como cuerpos indisciplinados, esto es, siempre y cuando sean vistos con la mirada de la cosmogonía eurocéntrica. Si por el contrario utilizáramos los mecanismos y las epistemologías que la otredad haitiana proporciona, veríamos que la lectura, el análisis y los subsecuentes resultados de éstos indican que los tres cuerpos han sido modulados en torno a disciplinas particulares.

La trenza de la hermosa luna ofrece ejemplos tangibles de lo anterior. Su narración toma lugar en vísperas de la partida de “Baby Doc” Duvalier en febrero de 1986. El personaje principal del texto es un marinero de goleta que ha pasado los últimos veinte años alejado de Haití, navegando las aguas del Caribe, visitando las islas de la región, llamado Jean Leroy, quien viaja de regreso a su tierra natal convocado por su mejor amigo, el *houngan* Papá Marcel. Jean Leroy ignora por qué su compañero de la infancia le ha pedido con urgencia que regrese y desconoce la finalidad de las tareas que le son asignadas al momento de su llegada, pero cumple con ellas mientras a su alrededor se desencadena la debacle.

A pesar de que Jean Leroy ha conseguido esquivar durante años la violencia que enfrentan los cuerpos de los/as demás haitianos/as, descubre a su regreso que estar en Haití es estar expuesto al poder. Rostros avejentados, cicatrices faciales y cuerpos agujoneados conforman el conjunto de amistades con las que el marinero se reencuentra. No sólo ellos han sufrido las consecuencias de décadas de dictadura bajo el régimen de los Duvalier, sino que en el transcurso de su viaje por la geodesia haitiana, Jean Leroy tiene la oportunidad de apreciar en detalle cómo los cuerpos de mujeres, niños/as, ancianos/as y, hasta en ocasión, de los temibles *tonton macoutes* son violentados en plena vorágine. Su cuerpo, por supuesto, también sufrirá cambios frente y enfrentamientos con el poder.

Durante sus viajes por el Caribe el cuerpo de Jean Leroy –metáfora de la unidad identitaria– se ha fragmentado. La distancia y la trashumancia han hecho que el personaje pierda su sentido de pertenencia e inclusive, olvide su espacio en el lugar de origen. El nuevo viaje en el cual se enfrasca, como parte de las tareas que le han sido asignadas en la reunión de encuentro con viejos amigos y compañeros de la fe, le permiten recorrer su país en busca de los componentes perdidos de su organismo.

Ciertamente la fe, el rito, es el ingrediente esencial en el proceso de recomposición del cuerpo/identidad de Jean Leroy. La identidad y sentido de pertenencia no pueden ser restaurados a su estado natural sin las estrategias disciplinarias del vodú. Papá Marcel, el líder espiritual de la comunidad a la que originalmente Jean Leroy pertenecía, inicia a este último en la sociedad secreta del vodú y le deja en heredad la trenza de la hermosa luna, la marca corporal que lo reviste de valor para quedar en Haití y colaborar con las causas que necesitan ser atendidas en el momento, así como aquellas que seguramente se desencadenarán en el futuro.

Sin embargo, entrar en la sociedad secreta del vodú no es sencillo. Las sociedades son asociaciones del vodú que practican códigos estrictos, que existen desde antes de la independencia de Haití y que entre sus razones de existir incluyen la responsabilidad de actuar como agentes catalizadores de los movimientos políticos. Si bien no son partidos políticos –de hecho una de sus estrategias políticas radica en operar en la clandestinidad– con propuestas de

estado e ideologías gubernamentales, ni mucho menos con interés de unificar la iglesia vodúista y el estado, en su inventario de prioridades se encuentra el bienestar de la comunidad. Es probable que este rasgo de la sociedad secreta (su interés por la comunidad y la ausencia de apoyo a los programas políticos cuya finalidad es beneficiar a la pequeña burguesía haitiana y enriquecer a los grandes intereses extranjeros) haya sido el causante de las persecuciones que la iglesia y el estado han encabezado contra sus prácticas y participantes. Todo ello ha provocado que la sociedad secreta articule estrategias de autoprotección que aseguren la seguridad de sus integrantes y la continuación de su funcionamiento.

Es aquí donde entra en escena la táctica secreta de la (anti)escritura, estrategia que presta movilidad a la sociedad secreta dentro de su marco de clandestinidad, sin que el poder aviste sus procedimientos. La (anti)escritura es el artilugio mediante el cual la sociedad secreta transmite mensajes de gran importancia a los/as integrantes de su comunidad sin recurrir al código de la escritura, tan altamente valorizado por las disciplinas occidentales. Más aún, la (anti)escritura es un método de comunicación sumamente complejo, ya que tampoco depende de la transferencia oral tangible para que los sujetos haitianos de la sociedad secreta capten el mensaje. Utilizamos el término (anti)escritura en sentido figurado, puesto que en la comunicación de las sociedades evidentemente existe un mensaje inscrito cuya peculiaridad radica en que se aleja de las disciplinas de occidente para utilizar las propias.

Del rojo de su sombra se aproxima al cuerpo, el rito y la oralidad del mismo modo en que lo hace el texto anterior: con disciplinas *alternativas*. El suyo es el único personaje principal femenino de los tres textos puestos en discusión. Zulé cruza la frontera haitiano-dominicana con su padre, el único familiar cercano que le queda, siendo todavía una niña. Allí, justo a orillas de la frontera, se establece y crece en la inmediatez del cañaveral en el cual su padre y el resto de la peonada de origen haitiano trabajan en condiciones infrahumanas. Muy pronto es descubierta por el *houngan* Papá Coridón, un sacerdote voduísta de la zona quien la adopta como alumna pues ve en ella capacidades prometedoras para el oficio religioso. Zulé muestra tener habilidades especiales para el rito y ello le lleva a conocer a su némesis y amor imposible, el *bokor* Similá Bolosse.

El organismo de Zulé incorpora en diversos niveles la tradición sistemática del vodú de resistir y enfrentar al poder. En primera instancia, el cuerpo de Zulé es el depósito en el cual la diosa *Erzulie* del vodú toma lugar para narrar la historia no contada de mujeres en la colonia de *Saint-Domingue*. Su discurso propone nuevas lecturas de las terminologías tradicionales. Por ende en su historia, palabras tales como “*blanc*” (blanco/a), “amor”, “obscenidad” y “posesión” adquieren connotaciones divergentes a las definiciones consideradas incuestionables por occidente. Al igual que Zulé, *Erzulie* resiste las etiquetas y es por esta razón que la diosa del vodú utiliza el cuerpo de su servidora como texto.

El cuerpo de Zulé es un texto doble. Por una parte transmite la historia que *Erzulie* le indica, por otra utiliza su cuerpo en formas crudas y “obscenas”

para reafirmar la presencia femenina y desarrollar un alegato de resistencia a los roles impuestos a la mujer. El texto/cuerpo de la *mambo* enfrenta las representaciones canónicas del organismo femenino y el protocolo de pudor que las estructuras patriarcales le exigen. La escritura del cuerpo de Zulé afirma la emancipación del cuerpo femenino sometido. En su texto, desplegar la desnudez, ostentar erotismo, expandirse y/o contenerse son formas válidas y fundadas de proferir una escritura propia del Caribe, donde se atesten las ausencias femeninas universales. Donde las disciplinas occidentales ven impudicia y pecado, el cuerpo de Zulé sublevado replica liberación y presencia. Su estrategia es aleatoria, pero se articula disciplinadamente para embatir las amenazas específicas del poder foráneo infiltrado. De este modo, la escritura del cuerpo de la mujer invita a repensar el establecimiento de las jerarquías involucradas, incluyendo aquellas de las terminologías a las que hemos hecho referencia. Sucede así también en la historia que la *mambo* Zulé construye junto a la diosa *Erzulie*.

Mencionamos preliminarmente que el texto/cuerpo de Zulé propone una definición *alternativa* de la palabra “amor”, que se basa en la memoria colectiva femenina y haitiana que imparte el vodú. El axioma del término “amor” que plantea *Erzulie* va ligado a las vivencias que las mujeres de cualquier color experimentaron durante la época de la colonia y que sentaron las bases fundacionales de la nación haitiana. La diosa evade las manifestaciones homogéneas porque representa a mujeres blancas, negras y mestizas por igual.

Asimismo su historia recopila la mundología de todas ellas. Ciertamente en la colonia las mujeres de distinto color experimentaban el amor en formas diversas, no obstante, también es cierto que allí el amor siempre estuvo supeditado bajo el dominio masculino. En *Saint-Domingue* la mujer blanca era esposa legal de su amo, era la imagen de castidad y pureza; la mujer negra o la mestiza, por otra parte, era la amante del amo, el cuerpo destinado para la pasión y la lascivia. La costumbre en la colonia unía el destino de ambas en una relación de confianzas cuyo tópico central consistía en relatar y describir los amoríos con el hombre compartido. La una vivía atada a los estándares morales del decoro que imponía su marido y la otra esclavizada a los deseos carnales del amo. Esa historia que tergiversa los valores del amor y la posesión, de la cual escasean registros escritos en los textos historiográficos occidentales, es la que narra *Erzulie* a través del cuerpo de Zulé, su fiel creyente y representante vicaria en la tierra.

Esta práctica de referir las historias *alternativas* del imaginario haitiano dentro del marco de creencias voduístas, se afianza aún más cuando nos aproximamos a uno de los *leitmotifs* trascendentales del texto. En el contexto cultural de Haití la tradición oral es de gran valor y se mantiene en alta estima, aún cuando las prestigiosas disciplinas occidentales señalan la preeminencia del texto escrito sobre el oral. La transmisión de mensajes utilizando como vía la interlocución asegura que los valores y preceptos del vodú se prolonguen de generación en generación. Dadas las circunstancias históricas de Haití, en la cual una comunidad de esclavos/as que trabajaba arduamente de sol a sol sin recibir

educación formal, impulsó el proceso de emancipación que abrió el camino para la libertad, así como lo abrió para que los poderosos imperios arrasaran con el mísero tesoro estatal que poseía la nación, podemos comprender que contrario a la tradición hebreo-cristiana, que basa la propagación y permanencia de su creencia en la Biblia, el vodú dependía exclusivamente de que sus creyentes pusieran el mecanismo de la oralidad en movimiento para llevar “el mensaje a los otros”. En contraste con la cosmogonía eurocéntrica, que en muchas ocasiones considera la tradición oral como el inicio u origen del texto escrito y éste a su vez como uno de los primeros pasos en el escalafón de la civilización, el vodú sostiene que la oralidad es el elemento que permite la continuidad de su civilización y una posible estrategia de resistencia frente a las persistentes infiltraciones del panóptico.

El panóptico es ese ojo que todo lo ve, producto de la civilización occidental que espía a los sujetos sin que éstos se percaten de lo que ocurre, para asegurar que las conductas disciplinadas y normalizadas se mantengan por doquier y para asegurar que cualquier desviación de la norma sea corregida expeditamente. Ello implica que bajo el control del colonizador o el poder las diferencias no se respetan y se suprimen de manera sistemática. Como consecuencia directa de esta práctica, Haití y el Caribe en general han sido víctimas de la marginalidad cuando son indisciplinados o víctimas de la asimilación occidental cuando se comportan al nivel de las disciplinas impuestas. Todo esto conforma la epistemología de la diferencia; es decir, así es como se ha

construido el concepto de la “otredad”. Tú, la oscuridad, el tercer y último de los textos analizados, propone aproximaciones éticas de la otredad caribeña que socavan los establecimientos erigidos por el imperio. El texto cuenta el encuentro y la travesía de dos personajes principales que puede decirse representan a la norma y la diferencia.

Victor S. Grigg es un herpetólogo reconocido que viaja a Haití en busca de una rana en peligro de extinción, endémica de la zona. Al llegar conoce a quien será su guía durante los días en que permanezca en Haití, Thierry Adrien, un haitiano aficionado a la herpetología que conoce los montes en los que el científico buscará la especie y que conoce el reptil, pues hace mucho tiempo atrás alcanzó ver un ejemplar de cerca. El encuentro de Victor S. Grigg con su guía haitiano produce choques culturales que llevan al herpetólogo hasta la cúspide de la desesperación. Sin embargo, es importante recalcar que desde su primera cita, Grigg cataloga la diferencia del cuerpo de Thierry Adrien. La suya es una relación que queda marcada desde el principio por las prácticas socio-culturales clásicas del colono y el colonizado. Podemos entonces afirmar que la lectura y el juicio que el científico norteamericano ejerce sobre el cuerpo de su otro, Thierry Adrien, es la de otredad y diferencia.

Ahora bien, la presencia de Thierry en el texto no es secundaria, será él quien se encargue de refrescar la mirada y la perspectiva del científico a través de su empresa pedagógica. Más aún, Thierry le indicará las herramientas de subsistencia que tendrá que utilizar en la violenta colonia, ya que Victor S. Grigg

carece de ellas a pesar de que es sumamente ducho en el conocimiento de las disciplinas de occidente. De hecho, éste ve el mundo con la lógica moderna europea de la Ilustración, el movimiento filosófico que dispuso de la luz para iluminar la oscuridad. En Haití, no obstante, apre(he)nderá que la oscuridad conforma una cosmogonía haitiana, *alternativa* y legítima. Esta inversión de las metodologías occidentales a través de la cuales Grigg alcanza conocimiento pleno y ético pueden leerse, del mismo modo, en el lenguaje corporal de los sujetos. La educación que ha impartido Thierry Adrien a Victor S. Grigg, le permiten a este último percibir, asumir y respetar las singularidades de la identidad haitiana.

Debemos mencionar además que dentro de las estrategias pedagógicas que utiliza Thierry Adrien para (re)educar a Victor S. Grigg se encuentra la retórica del silencio, un discurso locuaz, rico en contenido, en el cual deben interpretarse la ausencia de palabras. El texto primario en sí se encuentra estructurado en torno a ésta retórica especial. Abundan las alusiones a la desaparición o “ausencias” de las ranas, el jazz de Thelonius Monk y su estilo musical en el cual los silencios que se colocan intencionalmente son de gran significación y el silencio reverente que debe guardarse frente a los/as dioses/as del vodú y todo aquello que se ama. Muchas veces con la retórica del silencio se hablan palabras más elocuentes que con las palabras mismas y con ella Thierry Adrien educa. El silencio abre un espacio en el cual los sujetos pueden reconocer sus diferencias y sus similitudes con dignidad. Precisamente, la relación

simbiótica establecida entre ambos personajes se vale del estricto código de conducta que Thierry cultiva: la apertura de un espacio en el cual se acepte, reconozca y respete la voz (y el silencio) del “otro”, sea este blanco, negro, mulato o quizás dios/a del vodú, pues ellos/as también hablan y callan.

Para escuchar la voz de los/as dioses/as, le dice el haitiano al académico, hay que conocer la Ley del agua y saber aguardar en quietud y silencio, pues el mensaje que traen siempre es valioso y la comunicación entre ellos/as y los/as creyentes no debe ser quebrantada. Como ya hemos visto en Del rojo de su sombra, *Erzulie* habla por conducto del cuerpo de Zulé. En el caso de Tú, la oscuridad, el mensaje que los/as dioses/as llevan a los/as fieles marca la ruta del camino acuático donde se encuentra la morada de las deidades y los/as ancestros. Éste es un lugar indeterminado cuyo nombre (Guinea) guarda estrecha relación con el lugar de los orígenes. Sin embargo, no podemos confundir la Guinea de la Ley del agua con la Guinea del África. Ciertamente no es el lugar atávico desde donde vinieron a América los ancestros, ni implica el regreso al África puesto que se encuentra ubicado en el fondo del agua. Alude propiamente dicho, al origen identitario de los/as haitianos/as dentro de una zona que no está delimitada por espacios territoriales, pero sí se ubica en el lugar donde el vodú, la religión nacida en Haití y sus integrantes conviven y conversan en sosiego, lejos de los peligros terrenales, por la eternidad.

Es pues evidente que tanto Tú, la oscuridad como los otros dos textos que comprenden la trilogía haitiana de Montero tratan al rito, al cuerpo, la oralidad y

sus respectivas representaciones como locus de resistencia, identidad y autodefinición, y que éstos a su vez desconocen las disciplinas impuestas por occidente para seguir las estructuras disciplinarias *alternativas*. A partir de ello, el entendimiento de los sujetos que se suscita con la contradictoria oscuridad, propone una lectura ética del cuerpo del “otro”; una perspectiva ideológica, una forma de leer la identidad haitiana en la que el espacio para la autodefinición sea la norma y no la disyuntiva. Este entendimiento requiere la teorización de la caribeñidad, basada en el reconocimiento y ratificación de las voces negras en el Caribe. Su articulación pide que aquéllos/as que leen el espacio cultural, abandonen la sistematización occidental de la cultura y el lenguaje. De ello depende que el imaginario del cuerpo, la oralidad y el rito en el Caribe puedan establecerse sin ambages y sin necesidad alguna de legitimar o defender su disciplina.

## Bibliografía

- Anglada, Georges. Mon Pays d'Haïti. Port-au-Prince: Editions de L'Action Sociale, 1977.
- Bhaba, Homi. "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition." Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader. Eds. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia U P, 1994. 112-23.
- Bakhtin, Mikhail. Cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. Buenos Aires: Alianza, 1993.
- . Rabelais and His World. Indiana: Indiana University Press, 1984.
- Barber, Karin et al. Discourse and its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts. Birmingham: U of Bormingham, Centre of West African Studies, 1989.
- Barnet, Miguel. "The Culture that Sugar Created". Latin American Literary Review 16 (spring-summer 1980): 38-46.
- Bataille, Georges. Theory of Religion. New York: Zone Books, 1992.
- Benítez Rojo, Antonio. La isla que se repite: El Caribe y la perspectiva posmoderna. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1989.
- Bing, Fernande. "Entretiens avec Alfred Métraux". L'homme IV:2 (1964): 20-32.
- Bisnauth, D. A. History of Religions in the Caribbean. Trenton, NJ: Africa World Press, Inc., 1996.

- Bloom, Harold. The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry. New York: Oxford U P, 1973.
- Brendbekken, Marit. "Beyond Vodou and Anthroposphy in the Dominican-Haitian Borderlands". Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery. Ed. Bruce Kapferer. New Cork: Berghahn Books, 2003.
- Bromberg, Shelly Jarrett. "La nueva historia del Caribe: La mecánica cuántica y la teoría posmoderna en La isla que se repite de Antonio Benítez Rojo". Ometeca 3:4 (1996): 154-65.
- Brossard, Nicole. La Lettre aerienne. Montreal: Women's Press, 1988.
- Brown, Karen McCarthy. "Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study". Second Opinion 11 (1989).
- . Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogou in Haiti. In Africa Ogun: Old World and New. Bloomington: Indiana U P, 1989.
- Brutus, Timoléon. L'Homme d'airain. Port-au-Prince: N.A. Théodore, 1946.
- Cage, John. Silence. Pennsylvania: Wesleyan U P, 1961.
- Carpentier, Alejo. El reino de este mundo. 1949. Ed. Barcelona: Planeta, 2004.
- Caunedo, Silvia. "El vodú: creencias y supersticiones". Cuadernos Hispanoamericanos 557 (1996 Nov.): 59-74.
- Chang, Alan. "Voodoo Economics". Washington Post 20 May 2003, late ed.:F7+.
- Chomsky, Noam, Paul Farmer and Amy Goodman. Getting Haiti Right This Time. The U.S. and the Coup. Monroe, Maine: Common Courage Press, 2004.

- Chin, Pat. "Haiti Needs Reparations, Not Sanctions." Haiti: A Slave Revolution. 200 Years After 1804. Ed. Ramsey Clark et al. New York: International Action Center, 2004. 41-43.
- Cixous, Hélène. "The Laugh of the Medusa". Signs 1 (1976): 875-93.
- Clifford, James. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard U P, 1988.
- Courlander, Harold. The Drum and the Hoe. Berkeley and Los Angeles: U of California P, 1960.
- Courlander, Harold and Rémy Bastien. Religion and Politics in Haiti. Wasington, DC: Institute for Cross-Cultural Research, 1966.
- Cruz Martes, Camille. La estructura de la violencia: Historia, autobiografía y novela en el Caribe hispánico. Ann Arbor, Michigan: Bell & Howell, 2001.
- Davis, Wade. The Serpent and the Rainbow. New York: Warner Books, 1985.
- Dayan, Joan. "Querying the Spirits: The Rules of the Haitian Lwa". Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean. Ed. Margarite Fernández Olmos and Lizabeth Paravasini-Gebert. New Jersey: Rutgers UP, 1997.
- De la Fuente, José Luis. "Las novelas de Mayra Montero: Hacia una nueva magia". Horizontes: Revista de la Universidad Católica de Puerto Rico 45:89 (2003): 87-126.

Debbasch, Y. "Le Marronage : essai sur la désertion de l'esclave antillais".

L'Année Sociologique 3<sup>e</sup> serie (1961) : 1-112.

Débien, G. "Le Marronage aux Antilles Françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle". Caribbean

Studies 6-3 (1966): 3-43.

Debien, Gabriel. "Plantations et esclaves à Saint-Domingue: Sucrierie Cottineau".

Notes d'Histoire Coloniale 66:9-82 (1962): 50.

Denis, Lorimer. "Le Cimetière". Bulletin du Bureau d'Ethnologie 13 (1956): 1-16.

Deren, Maya. Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti. Kingston, N.Y.:

McPherson, 1970.

De Saint-Méry, Moreau and Médéric-Louis-Elie. Description Topographique,

Physique, Civil, Politique at Historique de la Partie Française de l'Isle  
Saint-Domingue (1797-1798). 3 vols. (New Edition, B. Laurel and E.

Taillemite, eds). Paris: Société de l'Histoire des Colonies Françaises and  
Libraire Larose, 1984.

Descourlitz, Michel Etienne. Voyage D'Un Naturaliste en Haïti. Paris: Librairie

Plon, 1935.

De Villiers, Gérard. Requiem pour Tonton Macoutes. Paris: Plon, 1971.

Diederich, Bernard and Al Burt. Papa Doc: The Truth about Haiti Today. New

York: McGraw-Hill, 1969.

Dorsinville, Roger. Mourir pour Haiti ou les Croisés d'Esther. Paris:

Editions L'Harmattan, 1980.

- Dos Santos, Juana Elbein y Deoscoredes M. Dos Santos. "Religión y cultura negra". Africa en América Latina. Ed. Manuel Moreno Fraginals. New York: Holmes & Meier, 1984.
- Dubois, Laurent. "Vodou and History". Comparative Studies in Society and History 43:1 (2000 Jan.): 92-100.
- Duchesne Winter, Juan. Ciudadano insano y otros ensayos bestiales sobre cultura y literaturas contemporáneas. San Juan: Ediciones Callejón, 2001.
- Durham, Meenakshi G. and Douglas M. Kellner. Media and Cultural Studies. Keywords. Malden and Oxford: Blackwell, 2001.
- During, Simon. The Cultural Studies Reader. London and New York: Routledge, 1999.
- Eagleton, Terry, Fredric Jameson and Edward W. Said. Nationalism, Colonialism and Literature. Minneapolis, London: U of Minnesota P, 1990.
- Fanon, Frantz. Black Skin, White Mask. 1952. Translated by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, Inc., 1967.
- . The Wretched of the Earth. New York: Grove Press, 2004.
- Farmer, Paul. The Uses of Haiti. Maine: Common Courage Press, 1994.
- Fernández Olmos, Margarite. "Trans-Caribbean Identity and the Fictional World of Mayra Montero". Sacred Possessions. New Jersey : Rutgers, 1997.
- Foucault, Michel. L'Archeologie du savoir. France: Gallimard, 1969.
- . Estrategias del poder. Barcelona: Paidós, 1999.
- . La vida de los hombres infames. Argentina: Editorial Altamira, 1996.

- . Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI, 1999.
- . Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Paidós, 1990.
- Fouchard, Jacques. Les Marrons de la Liberté. Paris: Editions l'Ecole, 1962.
- Froude, James Anthony. The English in the West Indies or The Bow of Ulysses.  
New York: Scribner's, 1888.
- García Calderón, Myrna. "La última noche que pasé contigo y el discurso erótico  
caribeño". South Eastern Latin Americanist 38:2 (1994): 26-34.
- Gauthier, Fick. Sonthonax... à la Convention Nationale. Port-au-Prince: Sans-  
culottes, 1995.
- Gaztambide Geigel, Antonio. "La invención del Caribe en el Siglo XX. Las  
definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico".  
Revista Mexicana del Caribe 1:1 (1996): 75-96.
- Georges Adams, A. Une Crise Haïtienne 1867-1869: Sylvain Salnave. Port-au-  
Prince : Editions Henri Deschamps, 1982.
- Gérard, Pierre-Charles. Radiographie d'une dictature: Haiti et Duvalier.  
Montreal: Editions Nouvelle Optique, 1973.
- Gilbert, Sandra and Susan Gubar. The Madwoman in the Attic: The Woman  
Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination. New Jersey:  
Yale UP, 2000.
- González Montalvo, Hugo Rafael. "¿Qué es La Caribanía?". Caribenet. Marzo  
2005  
  
<[http://www.caribenet.info/pensare\\_05\\_gonzales\\_caribania.asp?l=>](http://www.caribenet.info/pensare_05_gonzales_caribania.asp?l=>).

- González Stephan, Beatriz ed. Cultura y tercer mundo. 1. Cambios en el saber académico. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.
- Grann, D. "Giving the Devil His Due." Atlantic Monthly. 287:6 (2001): 54-75.
- Greene, Graham. The Comedians. New York: Viking, 1966.
- . Collected Essays. New York: Viking, 1969.
- Grossberg, Lawrence, Cary Nelson y Paula A. Treicher eds. Cultural Studies. New York: Routledge, 1992.
- Harrison, Lawrence. "Voodoo politics". The Atlantic Monthly 271:6 (1993): 101-108.
- Hart Dávalos, Armando. "La Ilustración en la utopía americana". Cebela. <[http://www.cebela.org.br/versao\\_electronica/v23n1/229-241%20armando%20davalos.pdf](http://www.cebela.org.br/versao_electronica/v23n1/229-241%20armando%20davalos.pdf)>. 1-13.
- Hayner, Patricia. Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity. New York and London: Routledge, 2001.
- Hector, Cary and Charles Pierre-Jacques. "Des Zombis à l'Université". Colectif Paroles 5 (1980): 23-25.
- Heinl, Robert and Nancy Heinl. Written in Blood. Boston: Houghton Mifflin Co., 1978. (26-27)
- Henríquez Lagarde, Manuel. "Siempre quise hacer esto en mi país". La Jiribilla. La Habana: Dossier, 2001.

- Heog, Jerry. "Cultural Counterpoint: Antonio Benítez Rojo's Postmodern Transculturation." Journal of Latin American Cultural Studies 6:1 (1997): 65-75.
- Hurbon, Laënnec. Le Barbare Imaginaire. Paris: Les Editions du Cerf, 1988.
- Irele, Abiola. "Editorial". Research in African Literatures 25, no. 2 (summer 1994): 1-3.
- Jackson, Richard L. The Black Image in Latin American Literature. Albuquerque: U of New Mexico P, 1976.
- James, C.L.R. The Black Jacobins. London: Allison and Busby, 1980.
- Jameson, Fredric. Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism. North Carolina: Duke U P, 1991.
- Klein, Herbert S. African Slavery in Latin America and the Caribbean. New York and Oxford: Oxford U P, 1986.
- Knight, Franklin W. The Caribbean: The Genesis of a Fragmented Nationalism. New York and London: Oxford U P, 1986.
- Laguerre, Michel S. "An Ecological Approach to Voodoo". Freeing the Spirit 3-1A (1974): 3-12.
- . Belair, Port-au-Prince: From Slave and Maroon Settlement to Contemporary Black Ghetto. Washington D.C.: American Anthropological Association/Latin American Group, 1976.
- . "The Place of Voodoo in the Social Structure of Haiti". Caribbean Quarterly 19-3 (1973): 36-50.

- . Voodoo and Politics in Haiti. New York: St. Martin's Press, 1989.
- . "Voodoo as Religious and Political Ideology. Freeing the Spirit 3-1B (1974): 23-28.
- Langley, Lester. The United States and the Caribbean in the Twentieth Century. Athens, GA: University of Georgia Press, 1989.
- León Vera, Antonio. "Mayra Montero: Las islas del deseo". La Torre: Revista de la Universidad de Puerto Rico 10:38 (1996): 183-201.
- Lyon, Arabella. Intentions. Negotiated. Contested, and Ignored. Pennsylvania: The Pennsylvania State U P, 1998.
- Mackenzie, N. I. Secret Societies. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.
- McAlister, Elizabeth. Rara! Vodou, Power and Performance in Haiti and Its Diaspora. Los Angeles: University of California Press, 2002.
- Mangiat, Louis. Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies. New York: The New York Academy of Sciences, 1977.
- Manzotti, Vilma. "Mayra Montero y su ritual del deseo desterritorializado". Alba de América: Revista Literaria 14:26-27 (1996): 363-71.
- Memmi, Albert. Retrato de un colonizado. Prólogo de Jean Paul Sartre. Traducción de J. Davis. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1980.
- Métraux, Alfred. Voodoo in Haiti. New York: Schocken Books, 1972.
- Mintz, Sidney Wilfred. Caribbean Transformations. Chicago: Aldine Publisher, 1974.

---. "The Caribbean as a Socio-cultural Area". Peoples and Cultures of the Caribbean. Ed. Michael Horowitz. New York: The Natural History Press, 1971. 17-46.

Montero, Mayra. Aguaceros dispersos. Barcelona: Tusquets, 1996.

---. "Como el arroyo de palmas... el discurso autobiográfico de las mujeres del Caribe". Quaderni Ibero-Americani: Attualita Culturale della Penisola Iberica e America Latina 78 (1995): 87-89.

---. "Corinne, muchacha amable". Del silencio al estallido: Narrativa femenina puertorriqueña. Ed. Ramón Luis Acevedo. San Juan: Editorial Cultural, 1991.

---. "Cuentas para el caimón y otras lágrimas de cocodrilos maduros". Encuentro de la Cultura Cubana 1 (1996): 102-06.

---. "El gagá de Similá". El Mundo (Puerto Rico Ilustrado) 21 de mayo de 1989: 10.

---. Del rojo de su sombra. Barcelona: Tusquets, 1992.

---. La trenza de la hermosa luna. Barcelona: Anagrama, 1987.

---. Tú, la oscuridad. Barcelona: Tusquets, 1995.

Moral, Paul. Le Paysan Häitien: Etude sur la vie rural en Haiti. Port-au-Prince: Ed. Fardin, 1978.

Moreau de Saint-Méry, L. Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue. Paris : Larose, 1958.

Nicholls, David. Haiti in Caribbean Context: Ethnicity, Economy, and Revolt.

New York: St. Martin's P, 1985.

Neale Hurston, Zora. Tell my Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica.

New York: Harper & Row, 1990.

O'Neill, William. "The Roots of Human Rights Violations in Haiti." Georgetown

Immigration Law Journal. 7 (1): 87-117.

Paravisini-Gebert, Lizabeth. "Women Possessed: Eroticism and Exoticism in the

Representation of Woman as Zombie". Sacred Possessions. New Jersey:

Rutgers U P, 1997: 37-49.

Parrinder, Geoffrey. West African Religion. New York: Barnes and Noble, 1970.

Paul, Emmanuel C. Panorama du Folklore Haitien. Port-au-Prince: Imprimerie

de L'Etat, 1962.

Pérez Torres, Yazmín. "Regresando a la Guinea: Historia, religión y mito en las

novelas caribeñas de Mayra Montero". Revista Iberoamericana 65:186

(1999): 103-16.

Peters, Charles. "Société Mandingue". Revue de la Faculté d'Ethnologie 10

(1965): 47-50.

Price – Mars, Jean. Así habló el tío. Traducido por Virgilio Piñera. La Habana:

Casa de las Américas, 1968.

Prieto, José Manuel y Marina Harss. "Mayra Montero". BOMB 70 (2002): 86-90.

Prince, Rod. Haiti: Family Business. London: Latin American Bureau, 1985.

Rabelais, François. Gargantúa y Pantagruel. México: Porrúa, 1998.

- Raymond, Janice. Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle Over Women's Freedom. San Francisco: Harper, 1993.
- Rigaud, Milo. Secrets of Voodoo. New York: Arco, 1969.
- Rivera, Ángel. "Silence, Voodooos, and Haiti in Mayra Montero's *In the Palm of Darkness*". Ciberletras 4 (2001).
- . "Ética y estética de la compasión en Mayra Montero: Aguaceros dispersos". Atenea 23:2 (2003): 39-51.
- Rivera Villegas, Carmen. "Nuevas rutas hacia Haití en la cartografía de Mayra Montero". Revista Hispánica Moderna 54:1 (2001): 154-65.
- Rodríguez Juliá, Edgardo. "Puerto Rico y el Caribe: historia de una marginalidad". El Nuevo Día 20 de noviembre de 1988: 85.
- Rosell, Sara. "El embarque y el desborde: Navegando el Caribe junto a Mayra Montero y Ana Lydia Vega". South Eastern Latin Americanist 44:1 (2001) 47-59.
- Rotberg, Robert and Christophe Olague. Haiti, the Politics of Squalor. Boston: Houghton Mifflin, 1971.
- Roumain, Jacques. A propos de la campagne antisuperstitieuse. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État, 1942.
- Said, Edward W. Culture and Imperialism. New York: Vintage Books, 1993.
- . Orientalismo. Madrid: Editorial Libertarias, 1990.
- . Reflections on Exile and Other Essays. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

- . Representaciones del intelectual. Barcelona: Paidós, 1996.
- San Miguel, Pedro L. Los desvaríos de Ti Noel: ensayos sobre la producción del saber en el Caribe. San Juan: Vértigo, 2004.
- Sartre, Jean-Paul. "Prólogo". Retrato de un colonizado. Albert Memmi. Traducción de J. Davis. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1980. 7-27.
- Schmidt, Hans. The United States Occupation of Haiti, 1915-1934. New Brunswick: Rutgers U P, 1971.
- Simmel, Georg. The Sociology of Georg Simmel. New York: Free Press, 1950.
- Smith, Patrick. "Visiting the Caribbean". San Francisco Chronicle Sunday Punch 31 March 1991, late ed.: C17+.
- St.-John, Spencer. Hayti or the Black Republic. London: Smith, Elder & Co., 1884.
- The Thelonus Monk Website. <http://www.monkinstitute.com/index5.html>.
- Toral Alemañi, Begona. "Rescribiendo el Caribe: Entrevista a Mayra Montero". Caribe: Revista de Cultura y Literatura 4:1 (2001): 58-66.
- Trouillot, Michel-Rolph. Haiti, State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism. New York: Monthly Review Press, 1986.
- Ventura, Michel. "Hear that Long Snake Moan". Whole Earth Review 54 (1987) 28-43.
- Wallace, Jeanne C. "Social Criticism in the Contemporary Short Story of Selected Puerto Rican Women Writers". MACLAS: Latin American Essays 3 (1989): 113-23.

Wallerstein, Immanuel. Utopística o las opciones históricas del siglo XXI.

México: Siglo XXI, 1998.

Ward, Geoffrey C. and Ken Burns. Jazz a History of America's Music. New

York: Random House, 2005.

Whittel, G. "Russian Leader Faces Pounds 3bn Questions." The Times

(London). 25 July, 2000.

Williams, Eric. From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-

1969. New York: Vintage Books, 1984.

Williams, Raymond. Marxismo y literatura. Barcelona: Península, 2000.

Wilson, Edmund. Red, Black, Blond and Olive: Studies in Four Civilizations

(Zuni, Haiti, Soviet Russia, Israel). London: W. H. Allen, 1956.

Ziarek, Krzysztof and Seamus Deanne eds. Future Crossings. Literature

Between Philosophy and Cultural Studies. Evanston: Northwestern U P,  
2000.

Zimra, Clarisse. "W/Righting His/tory: Versions of Things Past in

Contemporary Caribbean Women Writers". Explorations: Essays in

Comparative Literature. Ed. Makoto Ueda. Lanham, MD: U P of

America, 1986. 227-52.