



DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN
¿QUÉ ES EL MAL? CATOLICISMOS Y
CRISTIANISMOS DEFINEN EL MAL
CONTEMPORÁNEO EN AMÉRICA LATINA

EL VUDÚ ES UN MAL CONTRA EL QUE HAY QUE COMBATIR. SOCIO-HISTORIA DE UN DISCURSO DE DENIGRACIÓN*

Vodou is an evil to be fought. Socio-history of a discourse of denigration

LEWIS A. CLORMÉUS

Université d'État d'Haïti, Césor/EHESS,
lewis.clormeus@ueh.edu.ht

Resumen

Para muchos haitianos el vudú evoca la encarnación del mal. Para algunos representa incluso un chivo expiatorio que sirve para explicar el subdesarrollo del país y los desastres naturales que asolan a las familias. Para otros el vudú es sinónimo de asesinatos rituales, antropofagia y hechicería. Hasta 1987, el Código penal consideraba al vudú como una expresión de la superstición, a la que había que condenar. Como resultado, la iglesia católica llevó a cabo varias campañas anti-superstición con el fin de erradicar este sincretismo afroamericano. De igual manera, desde hace unos cincuenta años aproximadamente, este sincretismo ha sido objeto de repetidos embates por parte de las corrientes evangélicas. Este artículo se basa en un examen tanto de las producciones discursivas de las élites políticas haitianas como de las posiciones de los grupos religiosos cristianos con respecto al vudú. Busca identificar las principales razones de esta hostilidad y las recientes actitudes de apertura hacia el respeto de esta forma de religiosidad.

Palabras clave: Vudú, Haití, Iglesia Católica, Movimientos Evangélicos, Mal.

Abstract

For many Haitians, Vodou is the embodiment of evil. For some, it is even a

* Título original: Le vodou est un mal à combattre. Socio-histoire d'un discours de dénigrement. Traducción a cargo del CEIL

scapegoat at the roots of the lack of development in the country and natural disasters which leave families destitute. For others yet, Vodou is synonymous to ritualistic murders, cannibalism and witchcraft. Up until 1987, the penal code of the country saw Vodouism as an expression of superstition that had to be condemned. As such, the Catholic Church led several anti-superstition campaigns to eradicate this afro-american syncretism. Likewise, for some fifty years now, this local religion is the object of repeated Evangelical assaults. This article relies on the production of discursive of Haitian political elites as well as the views of Christian groups toward Vodouism. Its object is to identify the main motives leading to this opposition and the most recent moves toward greater respect for this form of religiosity.

Keywords: Vodou, Haïti, Catholic Church, Evangelical Churches, Evil.

En 1908 el Dr. Léon Audain, Caballero de la Legión de Honor y antiguo médico residente del Centro hospitalario para la región parisina, publicó un libro titulado *Le mal d'Haïti* (El mal de Haití). En esa obra transcribe la conferencia que había brindado en ocasión de su recepción en la Sociedad de Legislación de Puerto Príncipe (junio de 1904), en la que presentaba al vudú como un baile comúnmente practicado en el campo e incluso en la capital (Audain, 1908: 55). En ella afirmaba que "los sacerdotes vudú (*houngans, papa-lois*) explotan la ignorancia y la credulidad de las masas ignorantes y las tendencias generales a la superstición. (...) Su reputación es extraordinaria en las enfermedades naturales, las provocadas por un *hechizo* lanzado sobre una persona o por un sutil veneno que se da a beber o a respirar o que ha sido simplemente derramado sobre una silla o en un sombrero. También tienen la especialidad de liberar a las personas de los *espíritus malignos (lois nan tête)* y de purificar las almas de los muertos a través de ceremonias" (Audain, 1908: 55). La índole de la descripción recuerda a los relatos de los misioneros y a los artículos periodísticos que se escribieron sobre el vudú en Haití a lo largo del siglo XIX. Durante dicho período, las prácticas y creencias del vudú generalmente se mencionan con el fin de revelar la imagen de una sociedad haitiana corroída por la hechicería, el canibalismo, la posesión demoníaca y la superstición. Fue recién durante el siglo siguiente, en plena ocupación estadounidense de Haití (1915-1934), cuando el estatus del vudú dentro de la antropología cambió significativamente (Hurbon, 2005).

A pesar de todo, muchos haitianos siguen considerando que el vudú es un culto afro-católico presidido por sacerdotes caníbales que son capaces de manipular espíritus malignos. Es la encarnación del mal en todos los sentidos

de la palabra. Como resultado, la Iglesia católica ha llevado a cabo en el pasado campañas anti-superstición para erradicar el vudú (Ramsey, 2011). Y desde la década de 1960, los pastores pentecostales han promovido la teología de la guerra espiritual para limitar la influencia de esta religión, equiparada con la alta hechicería, en la mentalidad colectiva. Al mismo tiempo, algunos académicos creen que el vudú es víctima de una falta de reconocimiento social que fragiliza la convivencia social. Su percepción del vudú hace referencia más bien a una matriz cultural, a una forma de vida con aspectos educativos y morales que los líderes cristianos ocultan (Michel, 1995).

¿Cuáles son los diferentes momentos en la construcción de este discurso de denigración del vudú en la sociedad haitiana? ¿Qué papel juegan los actores católicos y pentecostales en la perpetuación de una desvalorización de este tipo? ¿Es posible detectar un progreso, desde el siglo pasado, en la rehabilitación del vudú en Haití? Este artículo examina los discursos dominantes de las élites políticas así como en los de las autoridades de las principales iglesias cristianas con respecto al vudú. Mi análisis se basa en publicaciones pastorales, documentos oficiales, y en relatos periodísticos y trabajos científicos desde el siglo XIX hasta la actualidad. En un primer momento, estudio la era de la intransigencia católica, que se caracterizó por una serie de campañas anti-superstición. A continuación, examino la ofensiva de los pentecostales contra el vudú. Y, finalmente, hago hincapié en la evolución reciente y positiva del discurso de una franja de las elites con respecto a esta religión.

LA ERA DE LA INTRANSIGENCIA CATÓLICA (1860-1965)

En 1825, a cambio de una gran indemnización, Francia reconoce oficialmente la independencia de Haití. Para el gobierno haitiano, había llegado el momento de fortalecer las bases institucionales del estado, dotándolo de códigos jurídicos. El *Código penal* (1826: 103) expresa la voluntad de reprimir las prácticas culturales populares consideradas peligrosas y castiga a quienes se dedican al "oficio de *Macandals*" (artículos 406-407).¹ Con esta decisión, queda claro que el estado se preocupa por controlar la actividad de un grupo de

1 La educadora Diana Ramsay (1881: 48-49) señala que en el siglo XIX, el término *Macandal* "se utiliza para describir a cualquier individuo que se dedica a engañar a personas crédulas mediante el uso de fetiches y otros hechizos, cuyo propósito no sería cometer crímenes, ni siquiera simples delitos".

individuos que desde la época colonial se distinguieron por dominar el arte del envenenamiento. En 1835, los poderes públicos decidieron reforzar la penalización de las prácticas supersticiosas (Clorméus, 2014d). Como el vudú no se considera legalmente una religión, está incluido en la lista de *supersticiones* que deben combatirse.²

Pero, ¿qué es exactamente el vudú? A principios del siglo XIX, el término se refiere a una ofidiolatría, de la que encontramos variantes en Luisiana (Newell, 1889; Frandrich, 1994) y en Haití (Clorméus, 2016b). El adepto participa en ceremonias nocturnas que se celebran en completo secreto.³ Las primeras descripciones, aunque incluyen detalles que deben tomarse con precaución, hacen hincapié en elementos ceremoniales fundamentales como la crisis de posesión y el baile. A partir de los años 1840, en particular a raíz de la cobertura informativa de una sangrienta rivalidad entre dos grupos -quizás sociedades secretas- asociados al vudú⁴, la prensa y algunos medios de comunicación extranjeros introducen un nuevo elemento de denigración: el canibalismo. Obviamente, para la nascente antropología este último aspecto sólo se confirmará en ocasión del caso Claircine (1863-1864), al que me referiré más tarde.

En 1860, el estado haitiano y la Santa Sede firman un concordato para regularizar el funcionamiento de la iglesia católica en Haití (Clorméus, 2014a). El reclutamiento de misioneros se realiza principalmente en la región de Bretaña (Delisle, 2003). Los misioneros asumen la triple responsabilidad de educar, moralizar y civilizar al pueblo haitiano. En otras palabras, se trata

-
- 2 El vudú haitiano es una religión afro-americana. Se trata, precisamente, de un sincretismo entre los cultos practicados por los esclavos africanos y el catolicismo. Es ampliamente practicado por el campesinado haitiano y por algunos estratos populares urbanos.
 - 3 A fines del siglo XVIII, especialmente después del levantamiento de los esclavos del norte (1791), se toman medidas para controlar las reuniones de esclavos en Santo Domingo. Los colonos temen que estas reuniones se utilicen para planear futuros levantamientos. Desde entonces hasta 1803, a menudo se hace referencia al carisma de los *hechiceros*, a los que acuden en particular los líderes de los esclavos para ganar sus guerras y protegerse de los obuses asesinos. Los escritos de la época no mencionan necesariamente el término vudú, pero relatan la importancia de estos *hechiceros* en el desencadenamiento de los acontecimientos que llevaron a la independencia nacional.
 - 4 El historiador haitiano Thomas Madiou (1991: 318-319), testigo de los hechos, prefiere mencionar la rivalidad entre dos "sectas supersticiosas".

tanto de evangelizar como de involucrarse en la educación y la caridad y, finalmente, de establecerse como el punto de referencia moral exclusivo de esa sociedad. Para contrarrestar el ímpetu de los bautistas y los metodistas, los religiosos franceses fundan escuelas congregacionales que reciben, sobre todo, a niños de los entornos acomodados de las grandes ciudades.⁵ Esto también pudo haber constituido una estrategia para derrotar el discurso anticlerical de los masones y los protestantes (Clorméus, 2013, 2014c, 2015c). En efecto, a mediano plazo, la Iglesia Católica esperaba congraciarse con las élites gobernantes e intelectuales. Al mismo tiempo, establece instituciones destinadas a apoyar a los enfermos, los pobres y los mendigos. También se interesa en la difusión de los valores católicos en las ciudades y en el campo mediante la creación de nuevos templos y, en ausencia de un número suficiente de sacerdotes, la multiplicación de giras pastorales a las zonas más remotas y de difícil acceso del país.

Sin embargo, el clero bretón es consciente de que un gran segmento de la población no percibe ninguna contradicción en seguir las enseñanzas catequísticas y al mismo tiempo participar en el culto ancestral dentro del ámbito familiar. El clero se lamenta porque muchos de sus fieles participan con seriedad en la eucaristía y luego se inclinan ante los altares del vudú. Los curas buscan aprender acerca de las diversas expresiones del sincretismo, que asimilan a una especie de superstición. Para ellos, se trataría de un truco del diablo para desviar las almas al infierno, ya que en el sentido teológico del siglo XIX la superstición se define como "un vicio que consiste en rendir a la criatura el culto que sólo se debe al Creador, o en rendir al Creador el culto que se le debe, pero de manera indebida, lo cual no es apropiado: *Superstition exhibet cultum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet*" (Gousset, 1848: 173). La *superstición* es considerada perniciosa cuando designa un culto dirigido a Dios que contiene "algo falso" (Gousset, 1848: 173). Se dice que es superflua "cuando en el ejercicio de la religión se emplean ciertas prácticas que son vanas o inútiles, o que no están autorizadas por la Iglesia, o que no tienen

5 El protestantismo evangélico se implantó oficialmente en Haití en 1816. En términos de cifras, a fines del siglo XIX representaba una minoría suficientemente visible para obtener subsidios y protección del estado. Sin embargo, durante algunas administraciones, los cultos protestantes fueron objeto de exacciones por parte de la Iglesia católica. Hay pocos elementos que den cuenta de la actitud de los líderes protestantes hacia el vudú antes de 1860. Sobre los primeros pasos del protestantismo en Haití, véase en particular: Pressoir (1945, 1976, 1977), Griffiths (1991, 2000) y Heneise (2001).

una costumbre legítima en su favor" (Gousset, 1848: 174). El vudú, desde el punto de vista de los sacerdotes católicos, cae en la trampa de la superstición porque su culto no está dirigido al Creador. Además, corrompe la experiencia religiosa de una parte de los fieles católicos, que no perciben ninguna contradicción entre los dos sistemas religiosos. El escritor francés Alexandre Bonneau (1862: 25-26), de paso por Haití, se preguntaba sobre este estado de cosas: "¿Acaso no se han convertido la Biblia y los libros de misa en el arcano de la magia, la Virgen y los santos en ídolos, y los escapularios en amuletos? ¿Acaso no se encuentran en los oratorios del vudú, junto a las imágenes sagradas, todos los fetiches de la patria africana, desde el insecto y el inmundito reptil hasta las raíces de formas extrañas y los guijarros del camino?".

En 1863-1864, el país se estremece por un caso de asesinato ritual, el de una niña llamada Claircine.⁶ Según el acta de acusación, Claircine fue secuestrada, asesinada y comida como parte de una ceremonia vudú. La policía arresta a cuatro hombres y cuatro mujeres involucrados en esta sombría historia. Son juzgados, sentenciados y ejecutados en la plaza pública. El caso recibe una extraordinaria cobertura mediática más allá de las fronteras nacionales (Clorméus, 2015a). Se convierte en la confirmación de que el vudú es una religión ofidiólatra que permite o tolera el sacrificio humano y la antropofagia. Al tiempo que se acerca el final de la guerra de secesión en los Estados Unidos de América (1861-1865), este caso hace que Haití tenga la sombría reputación de una república poblada por "negros" que regresan irresistiblemente a la más abyecta barbarie. A partir de entonces, el gobierno haitiano se siente obligado a reaccionar para demostrar a Occidente que su pueblo está resueltamente comprometido con la *civilización*.⁷ Organiza una

6 Generaciones de escolares han conocido el caso a través del manual de historia del Dr. Jean Chrysostome Dorsainvil. Hasta principios de los años 2000, algunas escuelas seguían usándolo como material de estudio. Este es el relato del caso tal como aparece en dicho manual: "En diciembre de 1863, una niña llamada Claircine fue sacrificada en una ceremonia vudú en Bizoton. Ocho personas, entre ellas Jeanne Pelé y su hermano Congo, fueron condenadas a muerte después de confesar su terrible crimen. Se hizo justicia. Pero la excesiva publicidad del asunto hizo que el país adquiriera una reputación lamentable y disgustó a la opinión pública" (Dorsainvil 1942: 170).

7 En esa ocasión, el presidente envió una circular a los comandantes de los municipios para informarles del "crimen inaudito" y recordarles que "la ley castiga a quienes realizan prácticas o hechizos, ya sea para hacer creer en un crédito imaginario, ya sea para recibir fraudulentamente sumas de dinero; también castiga a quienes practican la medicina ilegalmente; por último, castiga las reuniones no autorizadas

operación para arrasar los *hounfòrs* (templos vudú) y arrestar a sus principales líderes. El político haitiano Hannibal Price (1900: 44) relata que "de 1865 a 1867, (...) el gobierno del Presidente Geffrard continuó su campaña contra los bailarines del vudú, confiscando y quemando banderas, tambores y todo el equipo de las sociedades, y haciendo que cualquier individuo, con o sin reputación de *papa-loi* o *maman-loi*, fuera arrestado y encarcelado como caníbal o antropófago. Los escasos *hounfòrs* que podían escapar a la vigilancia activa de la policía se convertirían entonces en lugares sacrosantos donde el fetiche proscrito se conservaría en toda su pureza primitiva".

Durante la segunda mitad del siglo XX, la justicia haitiana examinó varios casos de asesinatos rituales y canibalismo. A veces, los medios de comunicación extranjeros se hicieron eco de rumores extravagantes que fueron tomados en serio por sus audiencias. Por ejemplo, el New York Sun afirma que: "the slaughter of young children by their mothers, that their bodies may be sold as pork, or tried down into lard, is a common practice among the natives. Every now and then the foreign residents of Port au Prince find served up to them on their own tables portions of the bodies of children which have been purchased in the public butcher shops".⁸ En menos de medio siglo, los círculos periodísticos y académicos de Haití y de otros países consideran que los sacrificios humanos y la antropofagia son momentos importantes de las ceremonias vudú. En consecuencia, la justicia no cuestiona la salud mental de las personas acusadas de ser caníbales, siempre que se demuestre que son practicantes del vudú. En 1891, un escritor francés sugiere que "el número diario de víctimas del vudú haitiano puede estimarse en cuarenta personas" (Texier, 1891: 208). Añade que el vudú es practicado por "todos los haitianos, independientemente de su riqueza o de su grado de educación" (Texier, 1891: 208). Incluso duda de que "en una población de unos 200.000 adultos sea posible encontrar 1.000 nativos que hayan llegado a los cuarenta años sin haber participado en escenas de canibalismo" (Texier, 1891: 208). El intelectual haitiano Louis-Joseph Janvier denuncia el carácter racista de esta acusación. Señala que se registran muchos casos de canibalismo a lo largo y ancho del mundo y que a nadie se le ocurre empañar la reputación de un país acusando a su población de complacerse en la ingestión de carne humana (Janvier, 1883:

y los disturbios nocturnos". Fabre Nicolas Geffrard, *Circulaire aux Commandants d'Arrondissement*, Puerto Príncipe, 4 de marzo de 1864. Por medio de esta circular se confía a las autoridades militares la responsabilidad de reprimir el vudú, que el gobierno asimila a la hechicería y a la charlatanería.

8 *Chicago Daily Tribune*, 12 de enero de 1889, p. 6.

108-118). En otras palabras, estas historias -cuando se verifican rigurosamente- deben ser consideradas como hechos singulares y no como una práctica común y socialmente valorada.

La iglesia católica lanza su primera ofensiva real contra el vudú a fines del siglo XIX (1896-1900). Estratégicamente, toma la delantera en las iniciativas para reprimir las formas de expresión de la *superstición* en un contexto donde pierde fuerza el anticlericalismo masónico, al tiempo que se afianza el peligro protestante (Clorméus, 2019). Monseñor François-Marie Kersuzan es el principal artífice de esta cruzada, que principalmente pretende imponer, en el imaginario de sus fieles, la incompatibilidad entre el sistema teológico católico y el *fetichismo* afroamericano. Con el apoyo de los notables de su diócesis, el obispo funda la Liga contra el Vudú, que incluye a masones e intelectuales de renombre. Define la *superstición* como "todas las creencias erróneas y todas las prácticas llevadas a cabo bajo tales creencias" (Kersuzan, 1896: 4). Vivió en Haití el tiempo suficiente para documentar "observancias supersticiosas" y "observancias idólatras" relacionadas con el vudú (Kersuzan, 1896: 4-6). La campaña anti-superstición se lleva adelante mediante sermones y violencia (saqueo de templos, arresto de sacerdotes vudú, destrucción de materiales de culto, etc.) con el apoyo del brazo secular del Estado.

Posteriormente se lanzaron otras campañas anti superstición, en 1911-1912 y en 1939-1942 (Ramsey, 2011; Clorméus, 2012b). En todos los casos, el clero obtiene resultados más bien desfavorables. Se lamentan, en particular, de la falta de colaboración de las autoridades seculares que en principio deberían haber contribuido a que pudieran cumplir sus objetivos misionales. Esto ocurre porque muchos funcionarios del gobierno, el ejército y la administración pública están involucrados desde siempre en las llamadas prácticas supersticiosas. Presentan a algunos jefes de Estado, así como a miembros de sus familias y de sus entornos políticos como practicantes convencidos del vudú⁹, mientras que otros se atrincheran en la indiferencia religiosa y no se arriesgan a perder popularidad atacando a los líderes y a las prácticas de esa religión. La postura ambivalente de las autoridades públicas responde a una doble exigencia. En primer lugar, trata de satisfacer la obsesión del clero bretón por el vudú al mismo tiempo que lava la imagen de la nación en el extranjero. En efecto, a lo largo del siglo XIX y hasta los años 1930 y

9 En 1881, por ejemplo, un diario estadounidense afirma: "Many of the Presidents have belonged to it; the present President either can not or will not suppress it, and it flourishes openly". *Cincinnati Enquirer*, 7 de septiembre de 1881, p. 11.

1940, muchos libros difunden prejuicios racistas contra los haitianos, y descripciones ficticias o erróneas del vudú. En segundo lugar, es necesario preservar un clima de tranquilidad dentro de una sociedad marcada por un imaginario mágico-religioso. Los hechiceros tienen la reputación de ser poderosos y son consultados tanto por políticos y hombres de negocios como por ciudadanos comunes para hacer frente a sus problemas cotidianos.

EL ATAQUE DE LAS IGLESIAS PENTECOSTALES (DESDE 1965 HASTA EL PRESENTE)

A mi entender no hay estudios empíricos sobre las causas y modalidades de la diversificación religiosa en Haití. Sin embargo, es importante señalar las numerosas transformaciones que tienen lugar en el ámbito religioso a partir de los años 1960. Los protestantes lanzan un ataque en toda regla para descatonizar a la sociedad haitiana.¹⁰ A nivel internacional, el Concilio Vaticano II anuncia un punto de inflexión en la historia del catolicismo contemporáneo cuando invita a cultivar una actitud más respetuosa hacia las religiones no cristianas.¹¹ En Haití se libra una batalla entre el gobierno y la iglesia católica sobre el tema de la nacionalización del clero. Al mismo tiempo, se expulsa a misioneros extranjeros y a religiosos haitianos con el pretexto de que constituyen una amenaza para la seguridad nacional. El presidente François Duvalier termina imponiendo sus propios obispos dentro del episcopado.¹² Durante la década de 1970 aparecen nuevos discursos teológicos en los seminarios apostólicos católicos. Se debate sobre la inculturación, la teología de la liberación y el desarrollo (Toussaint, 2000). De

10 A mediados de los años 1960, el etnólogo haitiano Rémy Bastien (1966: 58) constata: "Protestantism is not only numerically feeble (involving 10% of the people, it is said), but the presence of various denominations – Baptist, Adventist, Wesleyan – precludes all joint action. The Episcopal Church is fairly strong because of its financial resources, but it can do little more than make its voice heard". Ver también Clorméus (2014b).

11 Ver la Declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II sobre la relación de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas. Esta declaración marca un momento importante en la institucionalización de un discurso favorable al diálogo interreligioso en la Iglesia Católica (Cassidy, 2005).

12 Sobre este episodio de la historia de la Iglesia Católica en Haití ver Duvalier (1969), Smarth (2000), Jacquot (2004), Arthus (2014a, 2014b).

hecho, como señaló el sociólogo y canonista Louis Gabriel Blot (2004: 230), la iglesia católica de Haití atraviesa en ese momento una crisis de adaptación a las orientaciones conciliares del Vaticano II.

Al mismo tiempo, la década de 1960 fue testigo del surgimiento de líderes carismáticos en los círculos pentecostales. Por lo general, se trata de antiguos adeptos del vudú cuya ejemplar vida espiritual inspira a las nuevas generaciones de conversos. Subrayan la importancia de la glosolalia, el exorcismo, la profecía y la curación como signos de la elección divina. Multiplican las cruzadas (reuniones al aire libre para evangelizar), los despertares (movilización dentro de las iglesias para fortalecer el celo espiritual) y las misiones (desplazamientos hacia a lugares que están bajo el "dominio del diablo") para controlar simbólicamente el territorio nacional. El pentecostalismo es tomado por asalto por nuevos actores sin ninguna formación teológica formal, procedentes de los estratos populares y valerosamente involucrados en la lucha contra el demonio.

Durante los años 1960 la dictadura arremete contra las libertades humanas. Los opositores se exilian para no terminar en prisión o ejecutados. El nuevo discurso de los pentecostales aconseja a sus seguidores que busquen la ciudadanía celestial y no se preocupen por la política. La dictadura no tiene por qué inquietarse por la multiplicación de micro-iglesias en los suburbios de las grandes ciudades, a las que llegan masivamente los campesinos en busca de una vida mejor. Estos grupos religiosos les ofrecen un discurso tranquilizador y una red de relaciones para integrarse mejor en un contexto de recomposición social. Como resultado, la hegemonía del catolicismo se ve amenazada por el voluntarismo proselitista de estos nuevos actores evangélicos.

Las grandes misiones pentecostales estadounidenses en Haití (Iglesia de Dios, Iglesia de Dios de la Profecía, Iglesia de Dios en Cristo, Asamblea de Dios, Iglesia del Nazareno, etc.) parecen controlar la situación. En realidad no es así porque la eclosión espontánea de profetas -que invitan a experimentar una cálida espiritualidad y cuyo éxito se basa sobre todo en su capacidad de demostrar dones extraordinarios- favorece la aparición de una multitud de asociaciones de culto. Resulta difícil establecer una lista de las mismas debido a su dinamismo y a sus estrategias misiológicas muy diversificadas. Los cismas se multiplican inmediatamente ya que los responsables autóctonos de las primeras misiones pentecostales son incapaces de manejar las luchas de poder dentro de sus iglesias. Esto lleva a la fragmentación institucional y a revisiones doctrinales y a que, a principios de la década de 1970, se creen numerosas

misiones autóctonas (Romain, 1986) y surjan iglesias independientes en todos los rincones del país.

Es necesario recordar que fue un pastor autóctono quien introdujo el pentecostalismo en Haití a fines de los años 1920. Se extendió rápidamente entre los estratos populares, hasta el punto de convertirse, durante la tercera campaña anti-superstición, en un blanco favorito del Estado y de la Iglesia católica (Guiteau, 2003). Actualmente representa 8% de la población nacional. Se trata de una religión conquistadora, que alimenta el imaginario de la hechicería al mismo tiempo que la combate. En efecto, numerosos grupos surgidos del pentecostalismo tradicional mantienen un discurso según el cual la postura del cristiano frente a las fuerzas del mal no debe ser defensiva: el diablo debe ser atacado en todos los terrenos en los que se manifieste. A principios de la década de 1960, el cisma que se produce en una de las iglesias pentecostales más antiguas de la capital origina el nacimiento del Ejército Celestial. Los estudios etnográficos y sociológicos sugieren que este grupo religioso en plena expansión se radicaliza contra el vudú (al que equipara con la hechicería) al mismo tiempo que toma prestadas sus prácticas rituales para asegurar, especialmente, la curación de las enfermedades sobrenaturales (Corten, 1998, 2000, 2004, 2014; Vonarx, 2007). Actualmente, estamos siendo testigos del surgimiento de nuevos grupos religiosos generalmente asociados con el Ejército Celestial (aunque no se reivindican como miembros del mismo) o al denominado pentecostalismo tradicional. Aunque mantienen el discurso anti-vudú, se especializan en curar y en deshacer hechizos, sin preocuparse por las cuestiones éticas y la conformidad bíblica de su liturgia.

A partir de los años 1980, en el sector evangélico se cuestionan las construcciones narrativas históricas dominantes, ya que el vudú desempeña un papel central en ellas. En efecto, mientras que algunos consideran la ceremonia del Bois-Caïman como el mito fundador de la nación¹³ (Hoffmann, 1990, 1993; Saint-Vil, 1998; Geggus, 2000; Étienne, 2001; Thylefors, 2009), numerosas iglesias bautistas y pentecostales ven en ella el origen del subdesarrollo y la inestabilidad política del país. La independencia nacional se habría logrado a través de un "pacto con el diablo". Impulsados por la teología de la guerra espiritual (*spiritual warfare*), a nivel nacional se toman iniciativas para liberar espiritualmente a la nación del dominio del diablo. Tras la caída del presidente

13 Ceremonia vudú durante la cual se habría planeado el levantamiento de esclavos en el norte de la colonia de Santo Domingo. La memoria colectiva la considera como el punto de partida de la revolución haitiana.

Jean-Claude Duvalier (1986), los templos vudú de los barrios populares son saqueados y sus sacerdotes maltratados o masacrados con el pretexto de haber colaborado con el régimen dictatorial depuesto (Hurbon, 1987a). Esta situación se conoce como *dechoukaj* (erradicación) y expresa una demanda popular de transición democrática. Al mismo tiempo, en el sector evangélico, los líderes abogan por una renovación espiritual con lemas muy evocadores: "*¡Meté baka deyò!*" (¡Expulsen al demonio!), o "Haití por Cristo; Cristo por Haití".

En este contexto, en las iglesias pentecostales se observan habitualmente escenas de exorcismo que teatralizan la lucha de los líderes evangélicos contra las entidades invisibles y activas del vudú (los *Iwa*). En el marco de este ritual, las entidades deben reconocer que su poder es inferior antes de ser exorcizadas. El poder espiritual de una iglesia pentecostal se mide, entre otras cosas, por su capacidad para neutralizar los hechizos de los malhechores (*malfektè*) y aniquilar las maldiciones ancestrales (*dyab rasyal*). Es evidente que hay un fuerte sentimiento de inseguridad y desconfianza en la sociedad haitiana.¹⁴ A altas horas de la noche, en el campo y en algunas grandes ciudades, la gente se atrinchera para no encontrarse con procesiones de grupos de hechiceros supuestamente peligrosos (Hurbon, 1979). También temen la malignidad de los *loups-garous* (individuos a los que se atribuye el poder de metamorfosearse en animales o de volar como pájaros para cazar sangre humana), los espíritus errantes (*mèt minui*) y los zombificadores que merodean en los alrededores de los cementerios.¹⁵ Numerosos adeptos del vudú también confiesan haberse unido a una corriente particular de protestantismo evangélico debido a la tiranía de los *Iwa*¹⁶. El teólogo bautista Henri Claude Télusma (2017: 155) señala que "el vuduizan-

14 Sobre este tema, el teólogo bautista Monel Jules (2009: 72) escribe: "El uso de hechizos, a pesar de su efecto boomerang, sigue siendo un medio discreto de ejercer justicia. En una sociedad en la que sólo el mejor postor obtiene justicia, el campesino no tiene más remedio que utilizar *baterías, bakas y polvos* en su lucha contra los especuladores codiciosos, para enfrentar sus problemas con los grandes terratenientes saqueadores y el calvario que atraviesa por el asesinato de su familia". Los términos *baterías, bakas y polvos* se refieren a la multiplicidad de "técnicas maléficas" locales.

15 El artículo 246 del *Código Penal* (1873: 102-103), califica de *atentado contra la vida de una persona* "al uso contra ella de sustancias que, sin causarle la muerte, le hayan producido un estado de letargo más o menos prolongado en cualquier forma, independientemente de la manera en que se hayan utilizado esas sustancias y de sus consecuencias. Si, como resultado de este estado letárgico, la persona ha sido enterrada, el ataque será calificado como asesinato".

te vive con el temor perpetuo de que un espíritu decida quitarle la vida. En el vudú, morir es muy complejo, especialmente por la creencia en la zombificación: quien haya muerto como resultado de una rebelión o desobediencia contra un espíritu será severamente castigado en su nueva vida como zombi¹⁷. En Haití, cuando una persona muere -especialmente de forma repentina o en plena juventud- los deudos suelen consultar a los médicos brujos (*avoka mòn*) en busca de un chivo expiatorio, porque los acontecimientos no siempre son "fáciles" de comprender. A veces incluso sospechan de un ataque de hechicería (*ekspedisyon*) para explicar, por ejemplo, un accidente cardiovascular médicamente probado. Se toman entonces todas las precauciones místicas necesarias para evitar que el difunto sea zombificado.

Desde la década de 1960, las iglesias pentecostales han estado organizando *cohortes* (*kòwòt*), es decir, grupos de oración y culto al aire libre que se celebran alrededor de las tres o cuatro de la mañana, para evangelizar y demostrar su poder ante la inseguridad espiritual (*spiritual insecurity*).¹⁸ Esa iniciativa puede interpretarse también como una lucha simbólica por el control del territorio y un reparto (negociado o forzado) de los tiempos sociales. Se asiste entonces a un fenómeno de conversión en masa que beneficia en particular al pentecostalismo. Cuando los hechiceros se convierten al pentecostalismo, a menudo son vistos como figuras clave en el progreso cualitativo del cristianismo evangélico. Son rehabilitados por su comunidad

16 El etnólogo suizo Alfred Métraux (1953: 200) estudió las manifestaciones del *sincretismo* afro-católico en un pueblo de la zona rural de Haití. Es común, señala, escuchar esta declaración: "Hay que ser católico para tener derecho a servir a los *Iwa*". Luego argumenta que, en la imaginación colectiva, el vudú y el catolicismo se fusionan en un sistema más o menos coherente. Pero el protestantismo haitiano, en la diversidad de sus componentes, se caracteriza por un rechazo radical a cualquier compromiso con el vudú. Por consiguiente, aquellos que creen que son blanco de maleficios o que están en conflicto con los *Iwa* se vuelcan al protestantismo.

17 Recordemos que el pastor francés François Eldin (1878: 74) habló de la zombificación después de su experiencia misionera en Haití. Esto es lo que escribió sobre los sacerdotes vudú: "Tienen el arte de producir muertes simuladas, hasta el punto de que los parientes de sus víctimas proceden a su entierro. Por la noche, los desentierran, los llaman a la vida y los mantienen en un estado de aturdimiento hasta que los sacrifican".

18 André Corten (2000: 81) habla de una "concepción del mal que provoca un sentimiento persecutorio", resultante de "la percepción, por parte de sectores cada vez más numerosos de la sociedad, de un desequilibrio acumulativo en el orden de las fuerzas naturales. Reflejo de una desorganización social".

religiosa -que considera que sus pecados son perdonados por Dios (y por la sociedad)- y se les protege de cualquier sospecha y acusación de hechicería. El relato de su conversión, basado en la retórica de la auto-acusación, usualmente afirma que la bondad de Cristo interviene en los círculos oscuros del mal para salvar y rehabilitar sus almas. Muchos de estos neófitos confiesan públicamente haber sido maestros en crímenes rituales. En algunos casos esta sería una estrategia para procurarse un alto nivel de audiencia entre sus nuevos correligionarios.

Para los neófitos, el vudú es un mal contra el que hay que combatir, porque los espíritus del mismo -que provienen del África negra y que explicarían en gran medida por qué hay un retraso en el desarrollo- son malignos y poderosos. Localmente, cualquier idea de idolatría y hechicería evocada en la Biblia por los fundamentalistas protestantes hace referencia a esta idea.¹⁹ Esta percepción se fortalece cuando, a principios de los años 1990, se tiene acceso a literatura escrita en francés que recoge los testimonios de antiguos hechiceros africanos que se habían convertido al protestantismo. A partir de ese momento, los líderes bautistas y pentecostales buscan en esos libros nuevas historias de conversión para reforzar el imaginario de la hechicería. Gradualmente, asistimos a una transnacionalización de las creencias que refuerza los discursos evangélicos sobre la demonología y alimenta la sospecha conspirativa de que un gobierno invisible y poderoso decide el destino de Haití. Como resultado, las soluciones concretas a los problemas nacionales implican necesariamente la intervención divina.

¿HACIA LA DECONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO ACERCA DEL MAL?

Durante la ocupación estadounidense de Haití (1915-1934), varios intelectuales y escritores francófilos renuevan su adhesión a Francia y a sus valores culturales. Tal vez algunos de ellos estaban convencidos de que esta simpatía podría llevar a las autoridades francesas, debilitadas militarmente por la Gran Guerra (1914-1918), a ejercer presión diplomática sobre Washington para acelerar el retiro de las tropas. En todo caso los *marines*, originarios principalmente del sur de los Estados Unidos de América, son percibidos a

19 Para muchos, el término *vudú* deriva del culto del *becerro de oro* relatado en la Biblia.

menudo como racistas y torturadores. Llevan adelante una vigorosa campaña contra el vudú que, según ellos, alimenta la imaginación de los luchadores de la resistencia para librar batalla (Hurbon, 1987b; Clorméus, 2016a).

Hacia fines de los años 1920 estaba en pleno apogeo una campaña anticlerical y nacionalista. Líderes protestantes y jóvenes activistas políticos atacan al clero bretón por sus posiciones a favor de la ocupación estadounidense. Exigen más sacerdotes autóctonos (Clorméus, 2015b). Al mismo tiempo, el creciente interés por el arte negro y el jazz en Europa, así como el movimiento Renacimiento de Harlem, contribuyen a reavivar el debate sobre la identidad cultural haitiana. En 1928, el Dr. Jean Price-Mars publica *Ainsi parla l'oncle* (Así habló el tío) que alcanzó gran éxito en las Antillas francesas y entre los estudiantes africanos de París (Paul y Fouchard, 1956). Este médico formado en Haití y en Francia propone en su ensayo etnográfico revisar, con un enfoque más positivo, las manifestaciones de la cultura popular. Inspirándose en la obra de Émile Durkheim, defiende la idea de que el vudú es una religión de pleno derecho (Clorméus, 2012a). Aunque no es el primero en expresar tal opinión, tiene el mérito de alentar a las elites locales a valorar mejor el patrimonio cultural africano.

El éxito de *Ainsi parla l'oncle* no eclipsó la recepción positiva que tuvieron los sensacionales trabajos escritos sobre la "primera república negra" en Estados Unidos. Es el caso, por ejemplo, de *The Magic Island* (1929) del periodista William B. Seabrook (1929), que investigó el vudú en Haití. Sus alusiones a la zombificación inspiraron las películas de terror de Hollywood a partir de los años 1930.²⁰ Esto no impidió que los académicos extranjeros mostraran interés en el estudio de la cultura popular haitiana. Entre 1930 y 1950, se realizan allí interesantes estudios etnográficos por parte de renombrados investigadores (Melville J. Herskovits, George Eaton Simpson, Zora Neale Hurston, Alfred y Rhoda Métraux, etc.). Sus trabajos contribuyen a que la mirada de los intelectuales y los actores culturales de Haití evolucione positivamente. Sin embargo, esta dinámica no afecta la posición de la iglesia católica, ni la de las

20 La historiadora estadounidense Claire Payton (2013: 239) informa que "beginning with the American Occupation of Haiti (1915- 34), a stubborn fantasy of Vodou (known as 'voodoo') emerged in American popular culture featuring zombies, black magic, and exotic sexual rituals. This caricature has little in common with the spiritual practices of millions of Haitians, but these misunderstandings have led American public intellectuals to decry it as a 'progress-resistant culture influence' responsible for poverty in Haiti".

autoridades estatales, con respecto al vudú. El 5 de septiembre de 1935, a contracorriente de las ideas transmitidas por el nacionalismo cultural, el gobierno haitiano adopta un decreto-ley que refuerza la penalización de las denominadas prácticas supersticiosas. Unos años más tarde, en la senda de dicha iniciativa, el episcopado católico exige a sus fieles un juramento solemne como signo de rechazo a las creencias y prácticas asociadas al vudú.

Mientras que la tercera campaña anti-superstición está en pleno apogeo en Haití, dos acontecimientos alteran el proyecto católico. En primer lugar, una decisión gubernamental del 31 de octubre de 1941 crea una Oficina de Etnología en Puerto Príncipe. Se nombra director a un antiguo militante anticlerical y marxista que había regresado del exilio: Jacques Roumain. Desde el punto de vista legal, la misión de esta nueva institución es la preservación del patrimonio etnográfico y arqueológico de Haití. Roumain está indignado por la destrucción del material de culto incautado en los templos vudú. En 1942, poco después del fin oficial de la campaña anti-superstición, Roumain se enzarza en una polémica política e intelectual sobre la superstición en Haití con el espiritano Joseph Foisset. En segundo lugar, los intelectuales haitianos se agrupan alrededor de Jean Price-Mars para fundar el Instituto de Etnología de Puerto Príncipe (noviembre de 1941). Entre los integrantes del cuerpo de profesores se destacan dos militantes de la causa de la cultura popular, a saber, Lorimer Denis y François Duvalier. Estas dos instituciones representan una amenaza para los intereses del clero bretón, ya que promueven la circulación de nuevas ideas rechazadas por la Iglesia católica.

Hacia fines de los años 1940, el vudú se insinúa en la política turística del gobierno haitiano. A partir de ese momento, ya no se lo considera como un indicador de desvalor, sino como un rasgo distintivo y original de la cultura haitiana. Desde que diversos intelectuales, a través de sus estudios a partir de múltiples puntos de vista, combaten contra los estereotipos que la contaminan, dicha cultura ya no es presentada como una forma de primitivismo religioso. El "movimiento folclórico" en Haití (Paul, 1949; Oriol *et al.*, 1952; Price-Mars, 1954) contribuye en gran medida a la deconstrucción de los prejuicios seculares y a levantar el anatema que pesaba sobre el vudú.

En 1957, el Dr. François Duvalier, apodado Papa Doc, llegó a la presidencia de Haití. Como discípulo auto-proclamado de Jean Price-Mars, había sido uno de los líderes de la revista histórico-cultural *Les Griots*, que abogaba por el respeto del patrimonio cultural africano en el país. En 1949 había sido uno de los detractores del espiritano francés Joseph Foisset, cuyos escritos denunciaban la

promoción apenas velada del vudú por parte de una franja de la élite intelectual haitiana (Denis *et al.*, 1949). Una vez en el poder, Duvalier eliminó toda forma de oposición política. En particular, arremetió contra el ala progresista de la Universidad de Haití, contra los comunistas y contra el ejército. Nacionalizó el clero católico²¹ y contrató los servicios de numerosos sacerdotes vudú. Desde ese momento, el antropólogo haitiano Michel S. Laguerre (1989) observó un doble movimiento en la relación entre el estado y el vudú. Habló de una "vuduización de la política haitiana" y de una "politización del vudú". En febrero de 1986, tras la caída de su hijo Jean-Claude Duvalier, sacerdotes vudú fueron linchados y sus templos fueron saqueados. En ese mismo contexto nacieron asociaciones para la defensa del vudú, que lograron que éste fuera despenalizado en la Constitución de 1987²², cuyo artículo 215 aboga también en favor de la protección de "los afamados centros de nuestras creencias africanas" por parte del estado haitiano (República de Haití, 1987: 63).

A partir de los años 2000, algunos líderes vudú fueron convocados a desempeñar un papel más importante en la vida política nacional. Esta nueva situación estaba relacionada, en particular, con el decreto del 4 de abril de 2003 del presidente Jean-Bertrand Aristide sobre el reconocimiento del vudú.²³ En ese momento Aristide, amenazado por una creciente protesta popular, estaba bajo sospecha de llevar a cabo una campaña para seducir al "sector del vudú" con el fin de encontrar nuevos partidarios. Para Laënnec Hurbon, este decreto se hizo con la "intención de manipular el vudú" y constituye una violación del principio de laicidad con el que el estado debería haberse comprometido (Alterpresse, 2003). No obstante, a fines de diciembre de 2003, dirigentes pentecostales lanzaron una vasta campaña de oración para impedir simbólicamente la renovación del "pacto con el diablo" en vísperas del bicentenario de la independencia nacional. Es probable que las tensiones entre los protestantes evangélicos y los adeptos del vudú sigan siendo recurrentes en el ámbito público. En varias ciudades haitianas es posible asistir a grandes

21 Recién a principios de los años 1980 se asiste a un verdadero despertar de la iglesia católica en lo que atañe al juego político. Jugó un papel decisivo en el derrocamiento del presidente Jean-Claude Duvalier.

22 Ver el artículo 297 de la constitución de 1987.

23 Ver el decreto que reconoce al vudú como una religión de pleno derecho, a la espera de una Ley sobre su Estatuto jurídico (*Arrêté reconnaissant le Vodou comme Religion à part entière, en attendant une Loi relative à son Statut juridique*) en *Le Moniteur* 158 (28), lunes 14 de abril de 2003, 3- 4.

procesiones con motivo de las fiestas sagradas del vudú, que están encabezadas principalmente por grupos pentecostales y por el Ejército Celeste. El objetivo de esta ala del sector evangélico es salvar a los conciudadanos que han quedado en manos del diablo.

CONCLUSIÓN

Hasta el día de hoy, para algunos católicos y evangélicos el vudú sirve todavía como chivo expiatorio para explicar las debilidades estructurales, los desastres naturales y las fallas de la sociedad haitiana. En 2010, inmediatamente después del devastador terremoto, el pastor estadounidense Pat Robertson insinuó que la revolución haitiana fue posible gracias al apoyo de fuerzas diabólicas (McAlister, 2012). Unos meses después, una epidemia de cólera se propagó en Haití, provocando en un tiempo récord miles de muertes entre las poblaciones más vulnerables. Si bien los científicos reconocen unánimemente que fue el contingente nepalés de las fuerzas militares de la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití quien introdujo la enfermedad (Piarroux, 2019), los sacerdotes vudú son acusados inmediatamente en algunas zonas. Según la prensa, varios de ellos son linchados y sus propiedades son vandalizadas a pesar de que las autoridades públicas y las organizaciones no gubernamentales llaman repetidamente a la calma (Guimier, 2011).

En el transcurso de mis investigaciones he podido conocer a migrantes haitianos asentados en diferentes partes del Caribe. Varios de ellos me han señalado que en sus países de acogida el vudú suele ser víctima de prejuicios que afectan a toda la comunidad de la diáspora. En varias ocasiones, he oído personalmente a dominicanos referirse a los haitianos como adeptos al *diablo*, es decir, a la hechicería.²⁴ Algunos líderes vudú me han afirmado que se trata de métodos racistas y xenófobos destinados a empañar la imagen de los haitianos en el extranjero. Pero otros admiten también que estas afirmaciones se deben a las dificultades de definir consensuadamente las fronteras simbólicas del vudú. ¿Debería incluirse en esta definición, por ejemplo, a los elementos de hechicería y de zombificación locales, o debería limitarse simplemente a las prácticas terapéuticas y religiosas populares? En medio de esta confusión, un comité del Senado ha lanzado un debate sobre la

24 La Agencia France Presse (2015) ha recogido recientemente el testimonio de una mujer haitiana en la República Dominicana: "cuando ven a un haitiano, los dominicanos dicen 'mira el cerdo, haitiano diablo'".

penalización de la zombificación.²⁵ Dirigida por un abogado protestante, famoso por su compromiso con la lucha contra la delincuencia juvenil, esta estructura propone introducir en el nuevo Código penal la condena de este fenómeno y la de la violación de tumbas (Noël, 2018).

Como señalan a menudo los académicos, hay que reconocer que el vudú es una fuente de inspiración para los artistas y, en los entornos populares, una forma de expresión de la resistencia al imperialismo cultural. Por eso, el Ministerio de Cultura recomienda la preservación del patrimonio cultural inmaterial asociado al vudú.²⁶ Pero, ¿cómo es posible garantizar el respeto de la libertad religiosa en un doble contexto de crisis social y política? En mi opinión, el Estado debería considerar la posibilidad de imponer la enseñanza cultural de los hechos religiosos en las escuelas y en los centros de formación teológica. Una iniciativa de esa índole podría promover, a largo plazo, una mejor comprensión de las principales profesiones de fe y de sus prácticas. Al mismo tiempo, es necesario alentar la participación de los agentes religiosos en un proyecto más inclusivo de sociedad. Esto podría impulsar el diálogo interreligioso.²⁷ Desde hace algunos años, la plataforma ecuménica *Religiones por la paz* reúne a líderes evangélicos, católicos, musulmanes y vudú para defender intereses comunes y promover la coexistencia armoniosa entre las religiones. Esta estructura, sometida a las críticas de una gran parte del sector evangélico que la considera hostil al ecumenismo y al diálogo interreligioso, adolece de una falta de representatividad política, aunque a menudo se solicita su mediación en tiempos de crisis política. Sin embargo, también sigue siendo una de las escasas iniciativas destinadas a acercar a las corrientes religiosas que convergen en Haití.

25 Sobre la zombificación, ver: Davis (1986, 1988) y Charlier (2015, 2017).

26 En 2010, después del terremoto, el Ministerio de Cultura y Comunicación, la Universidad Estatal de Haití y la Universidad Laval firmaron un convenio con el fin de inventariar el patrimonio cultural inmaterial de Haití, abarcando especialmente el "patrimonio sagrado" del vudú.

27 A nivel de la Iglesia Católica, se ha dado un paso adelante con el éxito de un libro del jesuita Kawas François (2005) sobre las posibilidades de un diálogo entre el catolicismo y el vudú.

REFERENCIAS

- Agence France Presse (2015, 4 de julio). Racisme et insulte, les expulsés haïtiens racontent leur vie dominicaine. *L'Express*. Disponible en: https://www.lexpress.fr/actualites/1/monde/racisme-et-insultes-les-expulses-haitiens-racontent-leur-vie-dominicaine_1696304.html
- AlterPresse. (2003, 18 de agosto). Aristide tente de “manipuler” le vodou, selon le sociologue Laënnec Hurbon. Disponible en: <https://www.alterpresse.org/spip.php?article657#.XY85D5NKjeQ>
- Arthus, W. W. (2014a). De l'affrontement à la réconciliation. François Duvalier et l'Église catholique (1957- 1971). *Histoire, monde et cultures religieuses* (29), 61- 82.
- Arthus, W. W. (2014b). *Duvalier à l'ombre de la guerre froide. Les dessous de la politique étrangère d'Haïti (1957-1963)*, Port-au-Prince: L'Imprimeur.
- Audain, L. (1908). *Le mal d'Haïti. Ses causes et son traitement*, Port-au-Prince: Imprimerie J. Verrollot.
- Bastien, R. (1966). Vodoun and Politic in Haïti. In Courlander H. et Bastien R., *Religion and Politics in Haiti* (49- 81), Washington: Institute for Cross-Cultural Resarch.
- Blot, L. G. (2004). L'Église catholique dans l'espace socio-politique haïtien (1980- 2002). Tesis inédita de doctorado. Montréal: Université de Montréal.
- Bonneau, A. (1862). *Haïti. Ses progrès – Son avenir*, Paris: E. Dentu.
- Cassidy, E. I. (2005). *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*. New York/ Mahwah: Paulist Press.
- Charlier, P. (2015). *Zombis. Enquête sur les morts-vivants*, Paris: Tallandier.
- Charlier, P. (2017). *Zombies: An Anthropological Investigation of the Living Dead*, Gainesville: University Press of Florida.
- Clorméus, L. A. (2012a, julio- septiembre). La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars: faire du vodou une religion. *Archives de Sciences Sociales des Religions* (159), 153- 170.
- Clorméus, L. A. (2012b, diciembre). À propos de la seconde campagne antisuperstitieuse en Haïti (1911-1912). Contribution à une historiographie. *Histoire & Missions Chrétiennes* (24), 105- 130.
- Clorméus, L. A. (2013). Haïti et le conflit des deux «France». *Chrétiens et Sociétés*, (20), 63- 84.

- Clorméus, L. A. (2014a). Aspects des relations entre l'Église et l'État en Haïti. Le concordat du 28 mars 1860. *Revue de Droit Canonique*, 64 (2), 277- 309.
- Clorméus, L. A. (2014b, abril-junio). L'Église catholique face à la diversité religieuse à Port-au-Prince (1942-2012). *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (166), 157-180.
- Clorméus, L. A. (2014c). La soutane contre le tablier. Au cœur des tensions entre le clergé breton et la franc-maçonnerie haïtienne au XIX^e siècle (1867-1900). *Histoire Monde et Cultures Religieuses*, (29), 33-56.
- Clorméus, L. A. (2014d). Les stratégies de lutte contre la «superstition» en Haïti au XIX^e siècle. *The Journal of Haitian Studies*, 20 (2), 66- 87.
- Clorméus, L. A. (2015a). *Le Vodou haïtien. Entre mythes et constructions savantes*, Paris: Riveneuve Éditions.
- Clorméus, L. A. (2015b). Des leaders protestants haïtiens dans la vague anticléricale et nationaliste (1927-1929). *The Journal of Haitian Studies*, 21 (2), 88-120.
- Clorméus, L. A. (2015c). Quelques aspects des rapports entre la franc-maçonnerie et la sphère politique en Haïti au XIX^e siècle. *Outre-Mers*, 103 (386-387), 183-204.
- Clorméus, L. A. (2016a). Éclairage sur la situation du vodou durant l'occupation américaine d'Haïti (1915-1934). In Édouard, R. et Calixte, F. (ed.), *Le devoir d'insoumission. Regards croisés sur l'occupation américaine d'Haïti (1915-1934)*, (197- 224). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Clorméus, L. A. (2016b). *Duverneau Trouillot et le vodou. Réflexions d'un intellectuel haïtien du XIX^e siècle*, Québec: Éditions du CIDIHCA.
- Clorméus, L. A. (2019). À propos de la première campagne anti-superstitieuse (1896-1900). *Chemins Critiques*, 6 (2), 89- 114.
- Corten, A. (1998). Un mouvement religieux rebelle en Haïti: l'Armée céleste. *Conjonction*, (203), 53-62.
- Corten, A. (2000). *Diabolisation et mal politique. Haïti: misère, religion et politique*. Québec/Paris: Éditions du CIDHICA/ Karthala.
- Corten, A. (2004). L'armée céleste en Haïti: une stratégie de marronnage? In Latouche S. et al. (ed.), *Les raisons de la ruse. Une perspective anthropologique et psychanalytique* (233-248), Paris: Éditions La Découverte.
- Corten, A. (2014, marzo). Pentecôtisme, baptisme et système politique en Haïti. In *Histoire, Monde et Cultures Religieuses* (29), 119- 132.

- Davis, W. (1986). *The Serpent and the Rainbow: A Harvard Scientist's Astonishing Journey into the Secret Societies of Haitian Voodoo, Zombies, and Magic*. Toronto: Stoddart Publishing Co. Limited.
- Davis, W. (1988). *Passage of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Delisle, P. (2003). *Le catholicisme en Haïti au XIX^e siècle. Le rêve d'une « Bretagne noire » (1860-1915)*. Paris : Éditions Karthala.
- Denis, L. et al. (1949). *L'avenir du pays et l'action néfaste de M. Foisset*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.
- Dorsainvil, J. C. (1942). *Histoire d'Haïti. À l'Usage des Candidats au Certificat d'Études Primaires*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps.
- Duvalier, F. (1969). *Mémoires d'un leader du Tiers-Monde, ou mes négociations avec le Saint-Siège*. Paris: Hachette.
- Eldin, F. (1878). *Haïti. Treize ans de séjour aux Antilles*. Paris: Société des Livres Religieux, Paris.
- Étienne, E. V. (2001, julio-septiembre). Toussaint Louverture, Bois-Caïman et la Genèse d'une Nation. *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie*, (208), 4-12.
- Fandrich, I. J. (1994). *The Mysterious Voodoo Queen Marie Laveaux: A Study of Power and Female Leadership in Nineteenth-Century New Orleans*. Tesis inédita de doctorado. Temple University, Philadelphia.
- François, K. (2005). *Vaudou et catholicisme en Haïti à l'aube du XXI^e siècle. Des repères pour un dialogue*. Port-au-Prince: Imprimerie Henri Deschamps.
- Geggus, D. (2000). La cérémonie du Bois-Caïman. In Hurbon, L. (ed.), *L'insurrection des esclaves à Saint-Domingue (22- 23 août 1791)*, (149-168). Paris: Éditions Karthala.
- Gousset, M. J. T. (1848). *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs. T. 1*, 5^e edición, Paris: Jacques Lecoffre et C^{ie}, Paris.
- Griffiths, L. (1991). *History of Methodism in Haiti*. Port-au-Prince: Imprimerie Méthodiste.
- Griffiths, L. (2000). Le protestantisme en Haïti avant le Concordat. In Hurbon, L. (ed.), *Le phénomène religieux dans la Caraïbe* (93- 110). Paris: Éditions Karthala.
- Guimier, L. (2011). L'épidémie de choléra en Haïti: lecture géopolitique d'un enjeu de santé publique. *Hérodote*, (143), 184- 206.

- Guiteau, G. (2003). *Le pentecôtisme en Haïti. Un mouvement expansionniste et revivaliste*. Port-au-Prince: Imprimerie La Presse Évangélique.
- Heneise, I. T. (2001). *Les pionniers de la lumière. L'histoire du témoignage baptiste en Haïti (1823- 1998)*. Kerney NE: Morris Publishing.
- Hoffmann, L-F. (1990). Histoire, mythe et idéologie. La cérémonie du Bois-Caïman. *Études créoles*, 13 (1), 9-34.
- Hoffmann, L-F. (1993). Un mythe national : la cérémonie du Bois-Caïman. In Barthélemy, G. & Girault, C. (ed.), *La République Haïtienne. État des lieux et perspectives* (434- 444). Paris: ADEC/KARTHALA.
- Hurbon, L. (2005). Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie. *Gradhiva*, (1), 153- 163.
- Hurbon, L. (1979). Sorcellerie et pouvoir en Haïti. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 24 (48), 43- 52.
- Hurbon, L. (1987a). *Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps.
- Hurbon, L. (1987b). *Le barbare imaginaire*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps.
- Jacquot, E. (2004, 1^o trimestre). Les spiritains en Haïti sous le régime du docteur François Duvalier. Tribulations et expulsion (1957- 1969). *Mémoire Spiritaine*, (19), 90- 128.
- Janvier, L.-J. (1883). *La république d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882), réponse à M. Victor Cochinat (de La Petite Presse) et à quelques autres écrivains*. Paris: Marpon et Flammarion.
- Jules, M. (2009). Vodou et développement en Haïti: proposition pour un leadership de transformation contextuelle de la situation sociale, politique, religieuse et économique. Vers l'application d'une nouvelle méthodologie missiologique à la faculté de théologie de l'Université Chrétienne du Nord d'Haïti. Tesis inédita de doctorado. Bakke Graduate University of Ministry, Washington.
- Kersuzan, F.-M. (1896). *Conférence populaire sur le vaudoux donnée par Monseigneur l'Évêque du Cap-Haïtien le 2 août 1896*. Port-au-Prince: Imprimerie H. Amblard.
- Laguerre, M. S. (1989). *Voodoo and Politics in Haiti*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Madiou, T. (1991). *Histoire d'Haïti (1843- 1846). Tomo 8*, Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps.
- McAlister, E. (2012). From Slave Revolt to a Blood Pact with Satan: The Evangelical Rewriting of Haitian History. *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 41 (2), 187- 215.

- Métraux, A. (1953). Vodou et protestantisme. *Revue de l'histoire des religions*, 144 (2), 198-216.
- Michel, C. (1995). *Aspects éducatifs et moraux du Vodou haïtien*. Port-au-Prince: Imprimerie Le Natal.
- Newell, W. W. (1889). Reports of Voodoo Worship in Hayti and Louisiana. *The Journal of American Folklore*, 2 (4), 41-47.
- Noël, W. (2018, 30 de octobre). Zombification et 31 autres infractions introduites au code pénal haïtien. Le Nouvelliste. Disponible en: <https://lenouvelliste.com/article/193602/zombification-et-31-autres-infractions-introduites-au-code-penal-haitien>
- Oriol, J. et al. (1952). *Le mouvement folklorique en Haïti, Bureau d'Ethnologie de la République d'Haïti*. Port-au-Prince: Éditions Panorama.
- Paul, E. C. (1949). *L'ethnographie en Haïti. Ses initiateurs, son état actuel, ses tâches et son avenir*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.
- Paul, E. C. & Fouchard, J. (ed.) (1956). *Témoignages sur la vie et l'œuvre de Jean Price-Mars*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.
- Payton, C. (2013). Vodou and Protestantism, Faith and Survival: The Contest over the Spiritual Meaning of the 2010 Earthquake in Haiti. *The Oral History Review*, 40 (2), 231-250.
- Piarroux, R. (2019). *Choléra. Haïti 2010- 2018. Histoire d'un désastre*. Paris: CNRS Éditions.
- Pressoir, C. (1945). *Le protestantisme haïtien. Vol. 1*, Port-au-Prince: Imprimerie de la Société Biblique et des Livres Religieux d'Haïti.
- Pressoir, C. (1976). *Le protestantisme haïtien. Vol. 2, 1^{er} fascicule*, Port-au-Prince: Imprimerie du Séminaire Adventiste.
- Pressoir, C. (1977). *Le protestantisme haïtien. Vol. 2, 2^{ème} fascicule*, Port-au-Prince: Imprimerie du Séminaire Adventiste.
- Price, H. (1900). *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*. Port-au-Prince: Imp. J. Verrollot.
- Price-Mars, J. (1954). *Le bilan des études ethnologiques en Haïti et le cycle du nègre*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.
- Ramsay, D. (1881). *Abrégé de la géographie d'Haïti de M. A. B. Arduin à l'usage de la jeunesse haïtienne*. Jacmel: Chez Madame Samuel.
- Ramsey, K. (2011). *The Spirit and the Law. Vodou and Power in Haiti*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

- Saint-Vil J. (1998). Où est passé le cochon du Bois-Caïman? *Publication du Bureau National d'Ethnologie*, (1-2), 89-98.
- Seabrook W.-B. (1929). *L'île magique*, 8^e édition, Paris: Firmin-Didot et C^{ie}.
- Smarth W. (2000). L'Église sous la dictature des Duvalier en Haïti, de 1957 à nos jours. En Hurbon, L. (ed.), *Le phénomène religieux dans la Caraïbe. Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti* (135- 162). Paris/ Montréal : Karthala/ CIDIHCA.
- Télusma, H. C. (2017). Une analyse théologique de la coexistence christianisme/vaudou en Haïti. Ouverture pour un dialogue interreligieux. Tesis inédita de doctorado. Université de Strasbourg, Strasbourg.
- Texier, C. (1891). *Au pays des généraux*. Corbeil: Calmann Lévy.
- Thylefors, M. (2009). "Our Government is in Bwa Kayiman:" a Vodou Ceremony in 1791 and its Contemporary Significations. *Stockholm Review of Latin American Studies*, (4), 73- 84.
- Toussaint, H. (2000). Idéologie, utopie et théologie de la libération en Haïti. Tesis inédita de doctorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Vonax, N. (2007). Les Églises de l'Armée céleste comme Églises de guérison en Haïti : un développement qui repose sur une double légitimité. *Social Compass*, 54 (1), 113-127.

Periódicos consultados:

Chicago Daily Tribune (1889)

Cincinnati Enquirer (1881)

Le Moniteur (1864, 1987, 2003)

Documentos oficiales:

Code pénal d'Haïti (1826), Port-au-Prince: Imprimerie du Gouvernement.

Code pénal. Ses différentes lois modificatives (Haïti) (1873), Port-au-Prince: J. J. Audain.

République d'Haïti (1987), *Constitution de la République d'Haïti (29 Mars 1987)*, Port-au-Prince.