LA RELIGIÓN POPULAR COMO MECANISMO DE SOCIABILIDAD Y DE
DEFENSA EN *EL ROJO DE SU SOMBRA*

POR

ZENaida MORENO
Michigan State University

En estas circunstancias, que se prolongan casi siempre hasta el final de sus días, no les queda más remedio que aferrarse a sus creencias religiosas, a las imágenes de los dioses, también llamados “misterios” o “loases”, que traen consigo desde Haití.

Mayra Montero

¿Qué puede hacer el oprimido cuando carece de todo para sobrevivir en un ambiente hostil y precario? Probablemente las oportunidades para alterar ese ambiente son nulas si no se cuenta con lo básico, pero entonces, ¿cómo se puede sobrellevar la opresión? Elijo contestar esta interrogativa con un dicho popular: las penas, cuando se comparten, son menos.¹ Ejemplo de esta sabiduría popular es *El rojo de su sombra* (1992), de la escritora Mayra Montero, que expone las carencias de los emigrantes haitianos empleados en los ingenios azucareros de la República Dominicana. En la nota introductoria a la novela Montero responde esta interrogante postulando la religiosidad como un mecanismo para contrarrestar el ambiente precario en que viven estos seres. Partiendo de estas dos premisas, en este artículo analizo las relaciones que se forjan entre los habitantes de las colonias Engracia, Azote, La Cacata y Tumba con el propósito de identificar el origen y el uso práctico de éstas. En segunda instancia examino la conflictiva relación entre los gagás de Zulé y Similá para ampliar el entendimiento no sólo del origen y las consecuencias de su enfrentamiento, sino para explicar por qué Jérémie Candé, quien hasta entonces había sido un miembro de media importancia en la cofradía, se convierte en el protagonista de ésta.

Es innegable que la novela presenta las relaciones interpersonales como imprescindibles entre los haitianos emigrados en la República Dominicana y esto se

¹ “Las penas con pan son menos” es otra variación de este dicho que debido a la dieta forzada de los personajes es imposible emplear en este caso.

evidencia desde antes de que Zulé saliera de Haití hasta la última despedida de ésta. Posterior a la muerte de los hermanos, madre, abuela y madrastra de Zulé, y a instancias de Jean Claude Revé y Anacaona, Luc Revé determinó emigrar al país vecino para resguardar a su hija del inquebrantable amarre que los amenazaba. Ya establecidos en el nuevo país, padre e hija enfrentan las vicisitudes con el apoyo de quienes los rodean: la niña es acogida por la familia del tío, el padre tiene una tercera oportunidad con el amor –Anacaona, la colonia Azote recibe a Zulé y cuando la existencia de su familia pelagra por la sequía Coridón les ofrece un espacio en su colonia. Para Zulé, la mutación de niña a mujer está marcada por las ayudas y los esfuerzos colectivos que de una u otra forma, y en distintos niveles, disminuyen las penas que acongojan tanto a ella como a sus compatriotas.

Zulé, ya como reina y posteriormente dueña del gagá de la Colonia Engracia, presencia cómo las relaciones entre los habitantes de los distintos ingenios cobran mayor importancia volviéndose ella misma un tipo de talismán que aminora las penas de los afiliados a su cofradía. Los ejemplos de solidaridad abundan, y por su importancia en el desarrollo de este estudio traigo a colación los siguientes: ante la enfermedad de Papá Luc los picadores son los primeros en acomedirse a tratarle la fiebre que lo abraza; el abrazante calor es enfrentado en grupos de hombres, mujeres y niños que manteniéndose unidos se transmiten la fuerza necesaria para no sucumbir. En ocasión del ataque de las mangostas al batey Engracia, las autoridades espirituales de la Colonia Azote preparan hechizos y resguardos en un intento por interceder por las víctimas. Y cuando los habitantes de la Palma atraviesan por un momento de necesidad Zulé acude a ellos para liberarlos y alimentarlos, al igual que evita el desalojo de los habitantes de Manoguayabo.

El lector tiene bien claro que todos los personajes, por lo menos los afiliados a la cofradía de Zulé Revé, comparten las mismas carencias y sufrimientos, no obstante se buscan los unos a los otros para aliviar sus quejas. Por tanto la interrogante es ¿de dónde nacen estas relaciones? ¿de su infortunio compartido? Quizás, mas ésta sería una respuesta superficial. Pensemos en cambio que las relaciones que se forman entre los bateyes, a pretexto de prácticas religiosas, obedecen a intereses bien definidos y a ideales más que fijos e inalterables, abstractos. Antes de discutir estas metas hay que establecer las prácticas y los ideales que amalgaman a esos grupos oprimidos: ritos vuduistas, Haití, libertad e integridad.

Estoy de acuerdo con que el contexto de los protagonistas en la novela está marcado por los rituales religiosos, como observa Carmen M. Rivera Villegas (154), pero agrego

que el vudú² funciona dentro del marco teórico de la religión popular.³ Teniendo en cuenta la laboriosidad y la ambigüedad que el vocablo implica, no es mi propósito introducir un significado totalizante, sino únicamente exponer lo que la religión popular implica dentro del contexto de la obra. Aclaro también que no me refiero a “religión popular” desde una mirada vertical y tampoco quiero que se perciba de tal modo. Reconozco, sin embargo, que el vudú ha sido catalogado, siguiendo a Karen E. Richman, como una construcción hegemónica que representa al dominado como exótico y ‘otro’ (21). Rehúso esta aproximación primero porque privilegia a un grupo mientras que marginaliza a otro, y segundo porque intenta borrar las dinámicas de sociabilidad y resistencia que surgen de las prácticas populares (culturales y religiosas). Entonces, cuando hablo de religión popular, me apegó a la contribución académica de Meredith McGuire; es decir, al uso específico que hace la gente de la religión ya sea parcial o totalmente fuera del control de estructuras religiosas oficiales (196).

Por otro lado, la religión popular presenciada en los bateyes propicia una red de conexiones que protege a los haitianos. Richard R. Flores observa que estos vínculos dan como resultado una comunidad y una sociabilidad a la cual se puede recurrir en tiempos de crisis (186). Esto explica el origen de las relaciones interpersonales que se forjan entre las colonias;⁴ recordemos que los gagás están formadas por dueños/as, reinas, mayores, acompañantes, guerreros, músicos, anfitriones, etcétera, requiriendo así de la colaboración de tanta gente esté disponible. La organización de los bateyes en cofradías es relevante en cualquier lectura crítica de la obra si tenemos en mente el significado de cofradía.⁵ Bajo el pretexto de llevar a cabo sus procesiones, entrenamientos, visitas, cánticos y resguardos se esconden fines mutualistas más nobles –y abstractos– que los de resguardarse de enfermedades, pestes, calores insoportables y la escasez de alimentos.

² El término vudú, según señala Karen E. Richman, ha sido distorsionado porque en “Creole”, la lengua colonial y vernácula del haitiano, vudú se refiere a la música ritual y a la danza que se emplea en la veneración de los espíritus guineanos. No obstante, el término se ha empleado y ha sido aceptado para referirse a la religión de forma total (22).

³ Cabe señalar que desde 1806 el catolicismo fue la religión oficial de Haití y así permaneció durante la dictadura de Francois Duvalier (1957-1971), aunque sólo haya sido en apariencia pues el mandatario practicaba el vudú y profesaba esta religión como *la* religión del pueblo haitiano y negro. El 4 de abril del 2003 esto cambió cuando el Presidente electo Jean-Bertrand Aristide, por medio de un decreto presidencial, legitimó al vudú como religión ancestral y como parte de la identidad haitiana.

⁴ Tanto Rivera Villegas como Pérez Torres enfatizan que las prácticas religiosas vuduistas les permiten sobrellevar la explotación y la excesiva miseria, no obstante sin proveer ejemplos concretos. Por otra parte, lo que más llama la atención es que los objetivos “abstractos” derivados de los ritos no son contemplados y se limitan a analizar los efectos inmediatos, económicos por ejemplo, de dichas prácticas.

⁵ *El pequeño Larousse ilustrado* (2003) define cofradía como una asociación de personas que comparten oficio o advocación religiosa para fines mutualistas o espirituales.

Uno de estos fines mutualistas es la sociabilidad, aquí entendida como los lazos filiales que se forman en una comunidad y derivados de las prácticas religiosas de ésta.⁶ Esos lazos filiales, en primera instancia, aseguran el sustento físico como lo ejemplifica el viaje de Coridón por los bateyes de San Pedro cuando “[regresaron] con las alcancías abarrotadas y tal cantidad de ofrendas que un mes más tarde seguían comiendo de la carne de guinea que les habían dado en los ingenios” (Montero 39). A largo plazo esta sociabilidad produce el efecto más importante: reproduce y produce los ideales responsables de la cohesión de la comunidad haitiana, la cual, recuperando las reflexiones que hiciera Spivak sobre la mujer en la India, constituye un grupo doblemente subalterno (287). Como clase social, los personajes de la novela constituyen el eslabón más bajo dentro de la jerarquía económica; a excepción de Anacaona, todos son emigrantes además de “congos” como ella sentenciara (Montero 30).⁷

Los afiliados al gagá de la Colonia Engracia, además de lidiar con su (múltiple) subalternidad, deben de hacer todo lo posible para mantener su identidad haitiana, su libertad y su integridad. Sin lugar a duda se trata de una tarea difícil, teniendo en cuenta la marginalidad en la que viven. No obstante, poseen lo necesario para satisfacer tales metas. Notemos que a pesar del espacio geográfico la población es haitiana⁸ y que ésta se cohesionan en base al vudú, a las cofradías y a los “miles de cantos, todos *los que se han inventado en la Dominicana* y también *los que se han traído desde Haití*” (Montero 65, mi énfasis). El reproducir las relaciones interpersonales y la religiosidad oriunda de Haití le permite al emigrante producir nuevo material, en este caso cantos, que figurativamente le permiten apropiarse del espacio geográfico. Esta apropiación, así como la resistencia a su subalternidad, se logran gracias a las prácticas socio-culturales y religiosas que han traído desde Haití y propongo ver este proceso como un ejemplo de localización: es decir, un proceso en el cual, ante el peligro o la marginalidad, se recurre a los orígenes sociales, culturales y/o religiosos para crear un espacio propio, conocido y seguro que permita la continuidad del grupo (Esterá 5).

A estas alturas del trabajo creo que no hay duda sobre los beneficios de la sociabilidad surgida del vudú pero invito a ir un poco más allá. Incluyamos a Similá, por ejemplo, quien también es un haitiano emigrado en la República Dominicana y, que lo mismo que Zulé, es dueño de un gagá. Concretamente, preguntémosnos: ¿Cuál es la función

⁶ Estos lazos pueden ser producto no sólo de la asociación religiosa, sino de prácticas socio-culturales, políticas o económicas. Además, cualquiera que sea el origen, siempre hay una meta en común.

⁷ Para más datos sobre la visión de la población dominicana como descendiente de África y el racismo contra el haitiano consúltese el artículo “The Tribulations of Blackness: Stages in Dominican Racial Identity” de Silvio Torres-Saillant.

⁸ A excepción de Anacaona, quien, no obstante, pasó a ser una haitiana más para “la gente [que] terminó por olvidar de dónde había venido” (Montero 23). Estas palabras del narrador son muy importantes ya que revelan el grado de localización al que han llegado los personajes quienes, siendo haitianos en la República Dominicana, proyectan su exterioridad en Anacaona.

de la religiosidad popular en el caso de este personaje?, ¿lleva a cabo los mismos ritos que Zulé? La respuesta a esta última cuestión es negativa. Como lectores sabemos que Similá es dueño del gagá de la Colonia Tumba y, teniendo como referente el *modus operandi* del gagá de Zulé, podríamos pensar que los afiliados a la Colonia Tumba salen en procesión por diferentes bateyes y que hay que prometerse e iniciarse para ser un miembro del gagá. Esta información, sin embargo, no aparece en la narración. Lo que sí sabemos es que Similá, en dirección Tumba a la Angelina, no fue seguido por los mayores sino por macoutes y que esto no es normal puesto que “[un] Gagá sin mayores no luce” (Montero 68). El lector, además, está proveído de datos que demuestran la corrupción que los ritos vudúistas han experimentado bajo la dirección de Similá.

Esto nos remite a la primera interrogativa: ¿Qué función sirve el vudú para Similá? Propongo que la intención de este gagá no es la de propiciar una red de conexiones que permitan la cohesión filial o espiritual de los miembros. La preservación de la identidad haitiana, la libertad y la integridad tampoco son las metas procuradas por Similá para su cofradía. Más bien, sirviéndose de los ritos vudúistas y de las relaciones entre distintos bateyes que estas prácticas permiten, Similá intenta expandir el territorio en el cual opera su negocio de tráfico ilegal de drogas, expandiendo simultáneamente una red de terror al estilo Duvalier.⁹ Por Honoré sabemos que el intento por controlar las sociedades de la región está respaldado y patrocinado por tonton macoutes, una especie de policía secreta que, de acuerdo a Paul Christopher Johnson, desestabilizaba la sociedad creando un ambiente de inseguridad, corrupción y opresión (433).¹⁰

Lo mismo que sus patrocinadores, Similá también es un tonton macoute que encarna la tiranía dictatorial. Y por extensión, observa Rivera Villegas, el *houngán* amenaza con “corromper los rituales que sirven como medio de supervivencia” (163). Conuerdo con Rivera pero creo que más allá de los rituales lo que Similá realmente amenaza es la existencia de los haitianos. Su impacto es parecido al llamado “efecto dominó” envistiendo primeramente la religiosidad popular. Como ya se asertó, Similá

⁹ El dictador François Duvalier comandaba un organismo secreto de opresión a cargo de, entre otras actividades, robar cadáveres de retractsos del régimen, de atacar a feligreses católicos que protestaban en contra del mandatario y de esparcir rumores para eliminar la posibilidad de un golpe de estado. Asimismo, Duvalier representaba un colonialismo interno que mantenía al haitiano bajo un sistema de explotación socio-cultural, política y económica.

¹⁰ Cabe señalar que los tonton macoutes eran campesinos y que varios de ellos eran *hounganes* o sacerdotes vudúistas (logrando así tener un impacto entre la mayoría haitiana y vudúista por su capacidad para funcionar a varios niveles). Los macoutes eran responsables de llevar a cabo las misiones no oficiales de intimidación y eliminación de los rivales del régimen (Johnson 430). La religiosidad de estos macoutes, a nivel histórico, es importantísima porque le ayudó a Duvalier a perfilarse como un “verdadero” haitiano practicante de la religión del pueblo. Sin embargo, a nivel oficial, Duvalier igualmente se perfilaba como católico para poder negociar con las fuerzas externas (tanto el Vaticano como los Estados Unidos presionaban al régimen para que éste le concediera presencia y poder a la Iglesia Católica). Este travestismo religioso fue una táctica política por parte de Duvalier para consolidarse políticamente.

le da otro significado y otro uso al vudú, pues para él los ritos vuduistas no tienen un objetivo espiritual sino material, a esto agregándole que él funciona dentro de una estructura oficial, no propiamente religiosa sino político-económica. La dinámica del gagá cuando sale en procesión también difiere –mejor dicho se corrompe– ya que en vez de hacerse acompañar por los mayores es seguido por tonton macoutes preparados con armas de fuego. En este sentido el narrador señala a Similá como el responsable de que la dinámica de los haitianos en la Dominicana esté cambiando (Montero 34).

El siguiente dominó en caer es el de las relaciones interpersonales. Cuando los miembros del gagá de Zulé descubren que Similá les está siguiendo el rastro para enfrentarlos, por haber rechazado una alianza y por haber causado dificultades en su negocio ilícito, se comienzan a dar una serie de discrepancias entre ellos. De principio el lector sabe del dolor compartido por Papá Luc y Jérémie Candé causado por “la obstinación machuna de Zulé” (Montero 18). Papá Luc, Honoré Babiole, Jérémie y Elías Piña en vano le sugieren que cambie la ruta de la procesión; Lino el haitiano incluso le dice que le sorprende que ella esté “arrastrando a tanta gente a una bronca que ya está perdida” (Montero 83). La dueña hace caso omiso a los consejos y aunque sus hombres no comparten ni apoyan su decisión la acompañan a enfrentar al tonton macoute. El proceder de Zulé, incitado por Similá, incluso lleva a Papá Luc y a Honoré Babiolé a actuar a sus espaldas cuando ésta ordena que su padre se quede en la Colonia Engracia. Por su parte Zulé también resiente a los miembros de su cofradía e indica no sentirse dueña porque “todo el mundo decide en [su] Gagá” (Montero 55).

Más allá del impacto en las relaciones interpersonales, el verdadero peligro para la cofradía de Zulé, así como para la de Galeona y todas aquellas que por medio del vudú crean un espacio propio, es la posibilidad de perder el control de sus vidas logrado fuera de Haití. En primer lugar las alianzas que se dan entre colonias y cofradías ya no tendrían como objetivo principal el bienestar comunitario, sino que sus acciones tendrían que proceder de acuerdo a Similá, es decir, anteponiendo el beneficio económico e individual al colectivo y espiritual. Los emigrantes haitianos empleados en los ingenios azucareros del país vecino estarían de nueva cuenta bajo el control dictatorial de la madre patria y no habría lazos filiales capaces de salvaguardar ni la cohesión ni la integridad comunitaria. Esto, consecuentemente, derribaría el último dominó: la localización.

Pero aquellos que practican el vudú dentro del marco de la religiosidad popular no están dispuestos a perder su localización y para ello transforman los mecanismos de sociabilidad en mecanismos de defensa. El gagá de la Colonia Engracia antes que nada se asegura de tener la información necesaria sobre el contrincante. En este sentido la participación de Honoré y Truman Babiole, Lino el Haitiano y Elías Piña es estratégica ya que informan a la dueña sobre la ruta de Similá y las armas que portan sus seguidores. Además, la solidaridad se extiende más allá de la pura información como lo demuestran los hombres de la Colonia La Cacata, que sin haber sido exhortados ni por Galeona

ni por Zulé, se unen a la procesión para rescatar su última ficha de Similá. Crecido ya el gagá la procesión se dirige al punto del enfrentamiento sin saber que los ánimos cambiarán las relaciones entre los protagonistas debido al flaqueo de su manda más.

Justo antes de enfrentarse al houngán de la Colonia Tumba, Zulé pierde el control sobre sí misma y consecuentemente la confianza de sus seguidores. Mientras ella sueña con Similá, Jérémié Candé la despierta para informarle que es hora de marcharse y que todos la están esperando para encararse con Similá. Lejos de mostrar ansiedad y entusiasmo ante el enfrentamiento, Zulé se muestra insegura e imposibilitada para exaltar o animar a sus hombres quienes no advierten esto hasta su caída. Indiferente a los esfuerzos de su mano derecha por animarla, y a los preparativos que hicieran sus miembros, Zulé:

[...] sigue de largo, *como si aquella gente no le perteneciera*; atraviesa las últimas casas del batey y cruza de un salto el albañal cercano, un salto mortal, que casi la hace rodar en la inmundicia ... *Zulé no piensa, no mira atrás, no siente ni padece. Se lanza enloquecida al platanal* ... Medio Gagá ha corrido detrás de ella y Jérémié Candé, *devastado y triste*, es el primero en llegar a la debacle. *La dueña no reacciona* y, en su lugar, lanza unos mugidos desconcertados y se destroza las uñas arañando las piedras del suelo. (Montero 151, *mi énfasis*)

Estas líneas constatan que Zulé no puede dirigir a los hombres contra el tonton macoute y que tampoco está en condiciones de defender la localización de la comunidad haitiana del terror y la corrupción dictatorial representada por Similá.

El flaqueo de Zulé tiene un gran efecto en el gagá. Sabemos por Jérémié, quien representa al resto del gagá que lo sigue a poca distancia, que el devastamiento y la tristeza reinan entre ellos porque han presenciado la prueba contundente de que su gagá ya no tiene dueña. Hecho que se comprueba cuando lo único que consuela a Zulé es la noticia de que Similá sigue vivo. El impacto afortunadamente no resulta devastador ya que el consenso general sigue siendo el de defender su localización y evitar lo que Papá Luc denominara como “el fin del mundo” (Montero 69). Para esto es imprescindible que el gagá disponga de un propietario, mas debido a la situación los ritos vuduistas que establecen las jerarquías no pueden ser observados. Así, mi análisis propone que posterior al declive de Zulé, Jérémié Candé funge como dueño, el responsable de liderar el enfrentamiento y la cohesión comunitaria.

Agrego además que el ascenso de Jérémié está anunciado y legitimado desde el principio de la novela tanto para los personajes como para el lector. Mientras Zulé tenía la vista fija en el sol tratando de adivinar la causa del temporal Jérémié es presentado como “su guardaespaldas más dilecto ... *tratando de mirar en el mismo rumbo en que ella mira*” (Montero 15, *mi énfasis*). Esta descripción presagia la gran importancia que él tendrá dentro del texto y ese “mismo rumbo” se refiere a la función que de entrada le

correspondiera a Zulé pero que perdería a lo largo de la travesía. El resto de la novela brinda información que prepara a Jérémie (lo mismo que al resto del gagá e incluso al lector) para el relieve de poderes: el degollamiento de los enfermos, los consejos que le brinda a la empecinada dueña, la determinación para velar por la integridad de su gagá y para enfrentar a Similá. Incluso el ataque contra Zulé es un acto que legitima a Jérémie como el protagonista de la trama.

Sin duda el lector, lo mismo que los testigos oculares dentro de la novela, se sorprendió ante el sorpresivo ataque que Jérémie perpetuó en contra de Zulé; mi análisis califica esta embestida como una ofensiva en contra de la corrupción y como el momento en que Jérémie queda al frente de la lucha que abandonara Zulé. Lo que sí es significativo es que el ataque se da en un momento en que Jérémie está poseído por Carfú y que Zulé lo agasaja con ron para que les permita regresar y para que los libere de Similá (Montero 154). La relación Jérémie-Carfú no es sorpresiva ya que las deidades vuduistas son constantemente aludidas en la novela, la cual presenta varios paralelos entre el “guardaespaldas” y la loa. Maya Deren identifica a Carfú como grande, recto y fuerte, con poder sobre los demonios del infortunio y la destrucción (101).¹¹ Debido a su fortaleza física y espiritual, a su inquebrantable salud y a su disposición para luchar contra Similá-Belecou, resulta fácil pensar a Jérémie como esta deidad y, por extensión, como la única posibilidad para preservar la identidad cultural y religiosa del haitiano en el espacio hostil.

El final de la novela, a pesar del ánimo que pudiese haber despertado Carfú en el lector, es pesimista y amargo, como indicara Yasmín Pérez Torres, cuyo análisis parece sugerir que el desenlace es inevitable debido al “carácter profético, cosmogónico-apocalíptico” del relato (111). Aunque estoy consciente de lo difícil que sería concebir una conclusión distinta, me parece que asumir esta postura sería una violencia más contra los oprimidos de *El rojo de su sombra*. Este análisis me ha llevado, y me gustaría que también llevase al lector, a reflexionar críticamente sobre el papel que juega la religión, en cualquiera de sus manifestaciones, en el día a día de aquellos que han sido desplazados –o deslocalizados– por motivos económicos, políticos y/o socio-culturales. Para concluir me permito recuperar la pregunta que Michael R. Candelaria plantea sobre la religión popular, ¿es enajenante o liberadora? (1). Teniendo en cuenta el análisis aquí presentado me atrevo a decir que ambas cualidades van de la mano pero añado que para que la segunda característica prevalezca es imprescindible contar con un liderazgo que desde sus inicios sea el oportuno; Jérémie-Carfú, desgraciadamente, actuó muy tarde.

¹¹ Ver el trabajo de Maya Deren para un mejor entendimiento de las loas que aparecen en *El rojo de su sombra*.

BIBLIOGRAFÍA

- Candelaria, Michael R. *Popular Religion and Liberation: The Dilemma of Liberation Theology*. New York: State U of New York P, 1990.
- Deren, Maya. *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. New York: McPherson & Company, 2004.
- El pequeño Larousse ilustrado*. México: Larousse, 2003.
- Esteve, Gustavo. "The Zapatistas and People's Power." *Capital and Class* 68 (1999): 153-82.
- Johnson, Paul Christopher. "Secretism and the Apotheosis of Duvalier." *Journal of the American Academy of Religion* 74/2 (2006): 420-45.
- McGuire, Meredith. "Linking Theory and Methodology for the Study of Latino Religiosity in the United States." *An Enduring Flame: Studies on Latino Popular Religiosity*. Anthony M. Stevens-Arroyo y Ana Maria Diaz-Stevens, eds. New York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies, 1994.
- Montero, Mayra. *El rojo de su sombra*. Barcelona: Tusquets Editores, 1992.
- Pérez Torres, Yazmín. "Regresando a la Guinea: Historia, religión y mito en las novelas caribeñas de Mayra Montero." *Revista Iberoamericana* LXV/186 (1999): 103-16.
- Richman, Karen E. *Migration and Vodou*. Florida: UP of Florida, 2005.
- Rivera Villegas, Carmen. "Nuevas rutas hacia Haití en la cartografía de Mayra Montero." *Revista Hispánica Moderna* LIV (2001): 154-65.
- Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Gary Nelson y Lawrence Grossberg, eds. Urbana: U of Illinois P, 1988.
- Torres-Saillant, Silvio. "The Tribulations of Blackness: Stages in Dominican Racial Identity." *Callaloo* 23/3 (2000): 1086-111.