

Metafísica Vodú: Reflexiones en Torno a la Ontología de la Negritud

Voodoo Metaphysics: Reflections around the Ontology of Blackness

Carlos Rojas Reyes

Universidad de Cuenca, Ecuador

carlos.rojas@ucuenca.edu.ec

Fecha de recepción 07/08/2020

Fecha de aprobación 11/12/2020

Resumen:

Este estudio sobre la metafísica vodú forma parte de las reflexiones en torno a la ontología de la negritud; esto es, a aquello que caracteriza al ser Negro, marcado como está por la esclavitud y por la persistente opresión racista. Nuestra mirada tiene que desprenderse de la ideología norteamericana que distorsionó la religiosidad y el pensamiento haitiano para convertirlo en un pastiche de Hollywood. Cuando nos acercamos sin estos prejuicios vemos aparecer la filosofía del vodú haitiano en toda su dimensión, caracterizada por la diferencia y continuidad ontológicas, la unidad y la dualidad, la relación de vaivén entre individuo y colectividad y la concepción del individuo formado por una imagen especular.

Palabras claves: *Vodú, metafísica, unidad, dualidad, ontología.*

Abstract:

This study on voodoo metaphysics is part of the reflections on the ontology of blackness; that is, what characterizes being Black, marked as it is by slavery and persistent racist oppression. Our gaze must detach from the North American ideology that distorted the religiosity and Haitian thought to turn it into a Hollywood pastiche. When we approach without these prejudices, we see the Haitian voodoo philosophy appears in all its dimensions, characterized by ontological difference and continuity, unity and duality, the swinging relationship between individual and community and the conception of the individual formed by a mirror image.

Keywords: *Voodoo, metaphysics, unity, duality, ontology.*

Introducción

La ontología de la negritud. Su punto de partida se muestra como imposible. Entonces, ¿cómo aproximarse a este campo si está signado por lo imposible? ¿Y de qué negatividad absoluta se trata en la medida en que atañe al campo del ser? Una imposibilidad de hecho que proviene de que una parte de la humanidad, signada por la negritud, puede ser matada sin que se cometa un crimen, en la medida en que siguen siendo excluidos de los derechos básicos. El hombre negro reducido a la nuda vida. (Agamben, 1998)

Por este motivo, estos estudios les denomino **Ontonegritud**¹, con la especial connotación que tiene el término en español, que tiene diversos matices y creo que todos confluyen en esta ontología: el cruce entre la denominación racial, un negro, y la situación infeliz de opresión a la que remite, aunque quizás desemboca en una postura que lleve a una serie de conceptos que nos permitirán entender no solo esta área en particular, sino iluminar el campo entero de la ontología, e incluso de ciertos debates epistemológicos.

Aquí se realizará un primer acercamiento centrado en un aspecto específico de dicha ontonegritud, que es la metafísica vudú, que permitirá analizar las transformaciones sufridas por la espiritualidad africana a su llegada a América Latina, específicamente el caso haitiano, que pervive de manera sincrética junto con el cristianismo. Cabe señalar que este tra-

bajo es la continuación de las reflexiones sobre el tema de la negritud que se pueden encontrar en La forma negritud y la doble prescripción: blanquitud/negritud (Rojas, 2018). Además, forma parte de una aproximación a la cuestión de la ontología desde la perspectiva de una ontología amerindia (Rojas, 2020).

Entonces, ¿cómo aproximarse al ser negro?, ¿de qué manera dar forma a una ontonegritud si está signada por la negatividad? Como ya señalaba Fanon, pensar la negritud se lo hace desde lo otro, aquello que no puede ser definido por sí mismo, sino que se desprende de esa otredad constitutiva, precisamente como aquello que es conformado en su exclusión: aquello que no es blanco, el otro frente al cual el blanco se muestra como el representante de la humanidad (Fanon, 1973) (De Oto, 2003).

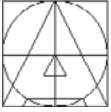
Un ser negro que toma conciencia de que sigue en el barco esclavista:

Quiero pensar y discutir un aspecto del ser Negro en estar despierto como conciencia y proponer que estar despierto es ocupar y ser ocupado por el presente continuo y cambiante del desarrollo de la esclavitud aún sin resolver. Estar “en” el despertar, para utilizar esta gramática, el infinitivo, podría proporcionar otra forma de teorizar, en / para / desde, a lo que Frank Wilderson se refiere como “permanecer [iendo] en la bodega del barco”. Con cada una de esas definiciones presentes a lo largo de mi texto, sostengo que, en lugar de buscar una solución a la oscuridad actual y la abyección irresoluble, uno podría acercarse al ser Negro en el despertar como una forma de conciencia (Sharpe, 2016, p. 18).

Con esta introducción podemos aproximarnos a la metafísica vudú. Extraer de ella la ontología de la negritud haitiana es una tarea extremadamente difícil, no solo por la distancia cultural sino por las



¹Para una reflexión más a fondo de la ontología del ser Negro pueden verse los estudios de Fred Moten. (Moten, Black and Blur, 2017) (Moten, Stolen Life, 2018) (Moten, The universal machine, 2018) (Harney & Moten, 2013), además de los textos clásicos de Glissant: (Glissant, Philosophie de la Relation, 2019) (Glissant, Poética de la Relación, 2017) (Dash, 1995) (Diawara, 2011).



profundas distorsiones a las que ha sido sometida por la intervención occidental. Una rápida búsqueda en Google arroja la imagen profundamente alterada de la espiritualidad vodú, en donde se mezclan toda clase de artefactos extraños: terror, zombis, muñecas clavadas con alfileres, magia negra, magia blanca, hechizos, experiencia pseudoespirituales que se venden y, ocasionalmente, algún estudio crítico y serio. Pero nada de esa oscura parafernalia pertenece de verdad a esta espiritualidad. Como dice muy gráficamente Cristina Sánchez-Carretero:

El caso del vodú está particularmente tintado por los estereotipos exotizantes de la “magia de los otros”. El vodú se ha representado como un culto basado en el temor y la magia negra, como explica la antropóloga Nadia Lovell para el caso del vodú haitiano, en el que las “imágenes de zombis, muertos vivientes o de sacrificios sangrientos incluyen, según se dice, víctimas humanas. Una plétora de películas, artículos, documentales ha servido para reiterar los aspectos ‘salvajes’ del vodú en la imaginación de occidente”... Estos libros, documentales y revistas suelen utilizar dramáticas imágenes y un lenguaje especialmente oscurantista (Sánchez-Carretero, 2007, p. 248).

Por este motivo he preferido apoyarme en dos estudios clásicos y que permiten elucidar la ontología vodú, separándola de toda esta maquinaria ideológica y sin reducirla a sus rituales o a la enumeración de sus dioses y espíritus junto con sus prácticas: Alfred Métraux, *Voodoo*, que es quizás la mejor etnografía sobre el tema, y que contiene una descripción muy rigurosa y fundamentada, aunque también es su límite; y el texto clave para este análisis, que es el de Maya Deren, *Divine Horsemen*, que no solo reconstruye adecuadamente la espiritualidad vodú sino que muestra vivencialmente algunos aspectos como el de la posesión de los espíritus (Métraux, 1974) (Deren, 1953).

De todas maneras, si se quiere profundizar en diversos aspectos de la espiritualidad vodú, recomiendo algunos textos. Sobre la relación con el 0 hay muchos elementos sincréticos, Leslie Gerald Desmangles, *The Faces of the Gods*; una recolección rigurosa de canciones vodú con sus respectivas temáticas en Benjamin Hobbblethwaite, *Voudou Songs in Haitian Creole and English*; una referencia clásica a la función de la danza y el vodú en Joanna Dee Das, Katherine Dunham, *Dance and the African Diaspora*; la relación del vodú con la política como estrategia revolucionaria y de resistencia en Michel S. Laguerre, *Voodoo and Politics in Haiti* (Desmangles, 1992) (Hobbblethwaite, 2012) (Dee Das, 2017) (Laguerre, 1989).

Espiritualidad vodú

Se procederá en primer lugar a mostrar los aspectos fundamentales de la espiritualidad vodú, con especial énfasis en aquellos que permitan un acercamiento a su ontología, y luego se hará una discusión con la finalidad de precisar estos conceptos y extraer sus conclusiones de más largo alcance junto con sus implicaciones.

En la concepción haitiana acerca de la realidad se distingue, como en muchísimas culturas, dos campos: la materia visible y los invisibles. Estos invisibles son espíritus que confieren vida y que su retiro produce la muerte. Hasta aquí se podría decir que no existe mayor novedad. Sin embargo, los espíri-

tus están relacionados directamente con la vida de las personas, porque ellos son los que posibilitan la existencia de todas las experiencias del sujeto, desde la moral, el deseo, la toma de decisiones hasta la voluntad. En el momento de la muerte este espíritu no perece porque es inmortal (Deren, 1953).

Si bien hay elementos evidentes de sincretismo con el cristianismo, veremos que la metafísica vodú se separa e introduce elementos radicalmente diferentes, que son en los que insistiremos. Los espíritus son de dos tipos: gros-bon-ange y ti-bon-ange. El primer sería equivalente “al alma del hombre”, pero no en el sentido cristiano, sino como un duplicado, una sombra, una imagen en el espejo. En cambio, el principio moral, la constitución del ser moral orientado hacia “la verdad como deseable” pertenece a ti-bon-ange. (Deren, 1953, p. 26) Un espíritu nos confiere vida, el otro nos proporciona una moral.

Aunque se dan esos dos mundos que separan a los seres humanos de los espíritus la distancia ontológica no lleva a separarlos y a volverlos incompatibles o inaccesibles. Por el contrario, entran en contacto todo el tiempo y son sustancias que se cruzan profundamente: “En vez de estar eternamente separados, la sustancia y el espíritu de un hombre están eterna y mutuamente implicados: la carne con la divinidad en su interior y la divinidad con la carne desde su origen” (Deren, 1953, p. 27).

Como Métraux señala, y que es para la ontología una cuestión esencial: “Hay poca diferencia entre la sociedad sobrenatural del loa y los campesinos que la imaginan. Los espíritus mismos se distinguen de los hombres solamente por el grado de su “conocimiento”, o, lo que es lo mismo, por sus poderes” (Métraux, 1974, p. 59).

Ahora bien, la relación entre los seres humanos y estos espíritus primordiales es tan estrecha que deben ser comprendidos como la acumulación de la historia humana. Cuando alguien muere se trata de que toda su experiencia no se pierda, sino que pueda ser conservada, aunque el individuo desaparezca: “... se reclama el alma de los fallecidos de las aguas del abismo...” (Deren, 1953, p. 27).

Aquí lo fundamental no es referirse a los ancestros, mirar hacia el pasado. Hay que dejar que los muertos descansen, pero que su espíritu se reincorpore al espíritu colectivo y se proyecte al futuro: “La vida no sirve a la muerte; es la muerte la que sirve a la vida” (Deren, 1953, p. 28). Los muertos simplemente son muertos y lo que importa es recuperar de ellos el conjunto de sus habilidades y virtudes.

Deren expresa este proceso, que lleva desde los seres humanos que mueren y cuya experiencia es conservada, y su regreso a la colectividad a través de estos mismos espíritus como: la persona llega a ser principio y el principio debe volverse persona, esto es, arquetipo (Deren, 1953, p. 29). Es en este momento en donde entran otros espíritus, los loa que atrapando la experiencia acumulada de la vida de los seres humanos, en diferentes grados dependiendo de si aportaron más o menos a la colectividad, regresan y cabalgan como jinetes divinos a las personas. Este acontecimiento se denomina posesión, que sigue reglas rituales y de pasaje muy estrictas (Deren, 1953, p. 29).

De este modo el loa toma control completo de la materia y de la persona, que en el momento de la posesión pierde su conciencia y su voluntad. La voz con la que el individuo habla es, efectivamente, la de su loa, que se expresa a través suyo. Además, el loa está íntimamente relacionada con los Gemelos





y con la muerte, y son los que “ejercen una influencia directa sobre el destino de la vida” (Métraux, 1974, p. 52).

Estos loa son los que se transfieren de generación en generación y se los considera inmortales. Cada persona es poseída por su loa de acuerdo con la afinidad con estos: “Esto implica, por ejemplo, que Ogún, que es la deidad del poder, confiere el favor de su presencia y su cuidado a la persona cuyo temperamento le es afín...” (Deren, 1953, p. 32).

Esta presencia de Ogún en una persona poco a poco se convierte en una abstracción; o, si se prefiere, en el momento de su muerte y si su vida ha sido significativa, toda su experiencia pasa a Ogún, o a una variación de este. El nombre de la persona deja de referirse al individuo, que es olvidado, y se convierte en una “variación de un principio arquetípico” (Deren, 1953, p. 32).

La concepción fundamental del vudú radica en que la experiencia del individuo es abstraída en diferentes grados y de diversos modos, dependiendo de la vida de esa persona, y se incorpora a la colectividad viajando al mundo de los espíritus, acrecentando lo que estos son, con lo que se enriquecen cada vez más. Hay un proceso de abstracción y despersonalización que desemboca en los loa:

No hay loa que pueda ser recordado como ser humano. Incluso el gros-bon-ange, o el espíritu como entidad singular, deja de existir. En último término no es el antepasado el que es adorado; y el veredicto, la última transfiguración y resurrección, la última elevación hacia la divinidad, está en manos de la historia y del colectivo (Deren, 1953, p. 32).

La historia del individuo se resuelve, en última instancia, en la historia de la colectividad, que es aquella que permanece acumulada en los loa, en los es-

píritus que, a su vez, se encarnan en los individuos presentes y siguen atrapando sus habilidades, conocimientos, destrezas, comportamientos morales.

La ceremonia de retirar d’*en bas de l’eau*, como inverso de la muerte, permite el regreso del cuerpo que se reincorpora a la materia y del espíritu que retorna a la colectividad mediada por los espíritus. Por esto la vida de los humanos es tan importante, porque es a través de ellos que se mantiene, se realiza, se desarrolla la propia divinidad. Sin esto, los loa simplemente estarían vacíos, y sin loa los seres humanos simplemente no existirían, no podrían conocer y tener una moral.

Así que se establece una secuencia que vincula “vida, muerte, deificación, transfiguración, resurrección – que queda en los devotos sin descanso. Ninguno de ellos nunca es olvidado: que el dios una vez fue humano, que fue hecho dios por los humanos, que es sostenido por los humanos” (Deren, 1953, p. 33).

Desde la perspectiva ontológica cabe decir que la substancia divina, espiritual y la humana, en realidad están íntimamente interrelacionadas; no tienen una separación que impida el paso de unas a otras, sino que forman un continuo mediado siempre por los loa. Se pasa de lo natural a lo sobrenatural sin solución de continuidad, y más aún, lo natural se convierte en sobrenatural y lo sobrenatural en natural. Por eso la intervención de lo sobrenatural, de los espíritus en los humanos, no es un milagro, sino una cuestión cotidiana.

Entonces, tenemos hasta este momento estos dos mundos, con sus sustancias, espíritus y personas, totalmente entrelazados y aunque distintos se permite el paso del uno al otro a través de las necesi-

rias ritualidades del vodú. La relación entre estos dos ámbitos se la puede definir como un estadio del espejo ontológico, en donde la gente es reflejada por los Invisibles: “El espejo es la metáfora de la cosmografía del mito haitiano. Los loa se toman como imágenes especulares y se convocan mediante referencias a una superficie reflejada” (Deren, 1953, p. 34).

Los símbolos utilizados durante las ceremonias, los vevers, se asimilan a reflejos simétricos o asimétricos de los espejos. Los loa saludando desde la izquierda o derecha finalmente toman posesión de un individuo. Igualmente, la danza representa este reflejo girando en una u otra dirección. El espejo sostiene por entero esta ontología:

Durante la vida del hombre, su *gros-bon-ange* es un reflejo en la superficie de ese espejo cósmico, sostenido en la superficie por la existencia del cuerpo que se refleja. Pero, con la muerte cesa de existir la carne, la fuerza que sostiene boyante, y se hunde en las profundidades del espejo (Deren, 1953, p. 35).

Se existe en la medida en que se es reflejado y en cuanto se es reflejo de los espíritus. En el momento en que este reflejo desaparece, también lo hace el individuo y cada sustancia regresa a su matriz: la materia a la materia, el espíritu al arquetipo colectivo. El reflejo es, por lo tanto, constituidor del modo de existencia de toda la realidad, y de manera particular de la sociedad y las personas.

El acceso a este mundo de espejos y reflejos se da a través del cruce de caminos, en forma de cruz, y su importancia deriva de que simboliza “...la intersección del plano horizontal, que es el del mundo mortal, con el plano vertical, el eje metafísico, que se sumerge en el espejo” (Deren, 1953, p. 35). Es por medio de este entrecruzamiento que se puede tener

acceso desde el mundo humano al sagrado, y esto tiene que darse a diario porque es la fuente de la existencia humana, del conocimiento, de la memoria de la colectividad sin la cual no hay vida.



La dualidad entre las dos esferas es resuelta por medio de la construcción de un acceso que sirve tanto para que el loa entre en los individuos como para que las personas accedan a esa otra realidad que la sustenta en todos los aspectos, y por donde fuerzas, energías, influencias pasan al otro espacio:

Por esta razón, el cruce de caminos es la más importante de todas las figuras rituales. En donde otras culturas pueden concebir lo físico y lo metafísico como, en el mejor de los casos, un paralelismo entre un dualismo irreconciliable, los campesinos haitianos resuelven esta relación en la figura de ángulos rectos (Deren, 1953, p. 35).

El árbol es la imagen del cruce de los ejes verticales y horizontales, porque hunde sus raíces en el suelo y se eleva hacia el cielo, y en donde todas las actividades giran en torno del peristilo, en cuyo centro se dan todos los rituales y las ceremonias. Desde luego, se tiene que insistir en que hay un flujo constante entre los ejes, que es el que se da también entre la vida y la muerte, la colectividad y el individuo, la historia y el presente.

Esta cruz, este cruce de caminos que pone en relación el eje vertical con el horizontal, a los espíritus con los seres humanos, está indicando la naturaleza dual de todas las cosas. Todos somos medio alguna cosa, nunca totalmente una sola, escindidos a partir de esa realidad única, como si el espíritu originario no pudiera existir sin desdoblarse inmediatamente:

Ghede, el loa de la vida y la muerte, es el cadáver del primer hombre, quien, en su naturaleza gemela, puede ser pensada como una totalidad segmentada por el eje hori-



zontal del espejo que la divide en dos mitades idénticas. La adoración a los Marassa, los gemelos divinos, es la celebración de la naturaleza humana emparejada: medio materia, medio metafísico; medio mortal, medio inmortal; medio humano, medio divino (Deren, 1953, p. 38).

La ontología entera del vudú haitiano está contenida en esta serie de dualidades, en donde todo existe como medio real que señala, al mismo tiempo, la existencia de mundos separados como los caminos para reestablecer su continuidad: unidad y dualidad dándose simultáneamente.

Medio materia, medio metafísica: el ser humano conformado por la carne, por su lado biológico al cual se reintegra cuando muere, y por los espíritus, los loa, que lo habitan, y que después de que fallece se reincorpora a la colectividad simbólica a la cual enriquece.

Medio mortal, medio inmortal: el individuo muere, la carne regresa a su origen y el espíritu abandona el cuerpo; pero la experiencia del individuo, con todo lo que logrado de bueno y ha aportado a la comunidad, permanece en su loa, que es inmortal y que ha capturado la vida entera del individuo para mantenerlo para siempre en la memoria arquetípica.

Medio humano, medio divino: el individuo que pertenece de lleno al mundo real por su carne y su integración al colectivo, pero que contiene dentro de sí a los espíritus que le confieren vida e inteligencia; pero también lo divino, los Invisibles, también son medio divinos porque devienen carne, individuo, sin los cuales tampoco podrían persistir, porque son ellos quienes los alimentan, los cuidan y cuya experiencia termina por formar parte de su ser.

Este doble principio de los gemelos es un hecho primordial que antecede a todos los demás: “Como

origen de todos lo loa, el Marassa es saludado primero, en las ceremonias, antes que los loa. En cierto sentido son considerados más fuertes que los loa...”, porque finalmente están enunciando un principio metafísico fundamental: la existencia dual de todas las cosas que, sin embargo, “... son esencialmente uno, de tal manera que lo que afecta a una parte, afecta a la otra y cualquier enfermedad o accidente que acose a un gemelo es una amenaza para el otro; y su violenta separación puede conducir al desastre” (Deren, 1953, p. 39).

Por esto, el Marassa puede ser visto precisamente como la intersección de los ejes vertical y horizontal, en donde las partes de toda dualidad entran en contacto y no se pueden separar porque en último término son una sola cosa. La realidad es aquello que está constituido por esos dos ejes y de donde proviene la realidad que se expresa en sus dualidades: el andrógino que se vuelve hombre y mujer, o que es tanto espíritu como carne.

Dualidad que siempre se está preguntando por la relación que los conecta necesariamente, en donde ninguna de sus partes puede ser eliminada, sino que terminan por funcionar como correlatos en su complementariedad, y es la que provee de significado al conjunto de eventos que se dan en la realidad.

En este contexto los rituales de la muerte adquieren un significado diferente del que tienen en Occidente. Cada persona es la confluencia, de un modo extremadamente específico, de su gros-bon-ange, que anima el cuerpo, y del espíritu que le confiere las características de ser humano, ti-bon-ange. El ritual de la muerte se dirige a “restaurar cada uno sucesivamente a su propia provincia” (Deren, 1953, p. 42).

No se trata de la resurrección de la carne, sino de cumplir con este doble proceso: reintegrar la carne a su origen, que es la materia, y por otra parte impedir que la riqueza de la experiencia del individuo se pierda y que pueda volver al colectivo por medio de su loa, que es inmortal. Las terribles imágenes de los zombis, muertos vivientes que pueblan distorsionadamente el imaginario del terror en Hollywood, solo muestran "...el cuerpo sin un alma, la materia sin moralidad" (Deren, 1953, p. 42). Pero en la metafísica vodú simplemente señalan el miedo a perder el espíritu y a regresar cada parte a su origen.

El ritual funeral más importante es aquel que permite ese doble regreso y recuperación, la ceremonia de *dessouinion*, como "ritual de 'degradación' cuyo propósito es separar el cuerpo tanto del gros-bonange -el alma personal o sí mismo- y el loa mait-ête -el loa divino que es el 'señor de la cabeza'" (Deren, 1953, p. 44).

Como se ha señalado, pero conviene insistir sobre este aspecto, es el momento en que las entidades espirituales se separan del cuerpo, y en vez de permanecer como sustancias separadas tienen la misión de integrar "la herencia espiritual general", que se convierte en una "herencia divina". Los loa liberados vuelven a las "aguas profundas", que es a donde pertenecen. Desde luego, el ciclo no se cierra allí, sino que se reintegra en otros cuerpos, en otro proceso de individuación, pero con unos loa, con unos espíritus que han sido enriquecidos por las experiencias de los otros. Una de las consecuencias de esta situación es que el panteón vodú tiende a crecer; nuevos espíritus aparecen, que se muestran a sí mismos, adoptan un nombre y reclaman adoración (Métraux, 1974, p. 53).



Ontología vodú

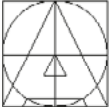
Diferencia y continuidad ontológica

El mundo está constituido por dos ámbitos: el de los espíritus, los invisibles y el de los seres humanos, espacio sagrado y profano. Sin embargo, estos dos ámbitos, aunque son diferentes solo en distintos en grado y no sustancialmente, se entrecruzan permanentemente y no puede existir el uno sin el otro, en la medida en que los espíritus hacen que los humanos sean tales, y los humanos sostienen a los espíritus enriqueciéndolos con su propia vida.

La diferencia ontológica entre los espacios de los espíritus y de los seres humanos se expresa en el cruce de caminos, en forma de una cruz, en donde los ejes vertical y horizontal se parten. El cruce de estos ejes es el lugar en donde se realiza el ir y venir de un mundo a otro, de los loa que se toman a un ser humano, y de los seres humanos que terminan por regresar al espíritu.

Unidad y dualidad

El espíritu primordial es uno solo, pero inmediatamente se parte en dos, surgen los gemelos que expresan la dualidad de todo lo existente. Todo es doble y, al mismo tiempo, cada parte no puede existir sin la otra. La desaparición de un gemelo significaría la destrucción del otro. Unidad y dualidad en un juego permanente de fragmentarse y reunirse.



Todo lo real es medio real

Ninguna realidad está completa; de lo contrario significaría que uno de los extremos, de los elementos de la dualidad, pudiera persistir por sí solo, y esto es imposible. Cada parte es solo un fragmento que se expresa en su incompletitud. Esta parte recuerda mucho a los planteamientos de Jesper Juul, que muestran que en la época de lo virtual también somos medio reales (Juul, 2005).

Por esto, somos siempre medio reales:

Medio materia, medio metafísica
Medio mortal, medio inmortal
Medio humano, medio divino

Estadio del espejo ontológico

Los espíritus son como espejos, como reflejos, sombras de los seres humanos. Se existe en la medida en que se es reflejado, que es un modo de expresión de la dualidad. Hay una característica especular de su ontología, por lo que si deo de reflejarme, o los dioses dejan de reflejarme, pierdo la existencia.

Colectivo e individuo

Cuando un individuo muere sus partes se separan y regresan a su origen: la carne a la materia, el espíritu al plano arquetípico. Se pierde el individuo, se conserva su experiencia, su aporte a la vida de la sociedad que enriquece al loa respectivo y que regresa y se encarna -nos cabalga como jinete divino- en otros individuos. Los espíritus, por otra parte, no son otra cosa, en último término, que la condensación de dicha experiencia en el plano simbólico, espiritual. Por lo tanto, es la colectividad la que, a

través de los loa, acumula la memoria de sus individuos en un proceso permanente de aprendizaje.

La muerte significa este proceso de separación de los elementos del ser humano y es, ante todo, la recuperación por parte de los espíritus de aquello que se desarrolló en el individuo, del conjunto de vivencias, conocimientos, prácticas, ritualidades, que de otro modo desaparecerían con la persona.

Los espíritus originarios

Es importante introducir esta distinción dentro del ser divino único que lo origina todo y que es una construcción sincrética con el catolicismo. De una parte, está gros-bon-ange y de otra, ti-bon-ange.

Gros-bon-ange, como el dios único, fundamento de todo que sostiene a las cosas en la existencia. Se podría decir que equivale al ser de las cosas. Ti-bon-ange como el espíritu que hace que el ser humano sea tal en sus cualidades, tales como inteligencia, voluntad, capacidad de decisión y, sobre todo, porque introduce en el mundo los aspectos morales... Todos tenemos espíritu, un loa, pero unos obran bien y otros actúan mal.

El siguiente cuadro sintetiza los hallazgos:

Atributos ontológicos	Metafísica Vodú
Relación entre mundos	Continuidad y diferencia entre el mundo sagrado y el profano con diferencias de grado
Unidad y dualidad	Unidad que se desdobra permanentemente
Real y simbólico	Todos somos medio humanos, medio divinos
Imagen	El individuo está constituido por el reflejo especular del otro
Colectividad e individuo	La colectividad permanece, el individuo es efímero
Principios originarios	Los espíritus sostienen a las cosas en la existencia y son la fuente de su ser moral

Cuadro No.1.
Atributos de la Metafísica Vodú

Conclusiones

A manera de conclusión se puede decir que el pueblo haitiano posee un manera propia de entender el mundo, de tal manera que considera que está dividido entre los seres humanos y los seres humanos que, constantemente, penetran en la realidad y los sujetos, proveyéndolos de las características que les convierte en individuos.

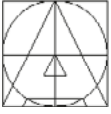
Este recorrido ha sido importante con la finalidad de realizar una crítica de las imágenes alteradas que Occidente impuso sobre este pueblo afroamericano, con fuertes distorsiones, como se ven en las películas de Hollywood: zombis, muñecas clavadas con alfileres, misas negras, magia negra, todas asociadas al Vodú.

Este trabajo ha querido mostrar que el pensamiento Vodú está lejos de estas imágenes, y que más bien contiene una profunda sabiduría y una ética social y personal en donde la relación entre colectividad e individuo es extremadamente fuerte y estructurante.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Dash, M. (1995). *Édouard Glissant*. Cambridge University Press.
- De Oto, A. (2003). *Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. El Colegio de México.
- Dee Das, J. (2017). *Katherine Dunham*. Oxford University Press.
- Deren, M. (1953). *Divine Horsemen*. McPherson & Company.
- Desmangles, L. G. (1992). *The Faces of God*. University of North Carolina Press.
- Diawara, M. (2011). One World in Relation: Édouard Glissant in Conversation with Manthia Diawara. *Journal of Contemporary African Art*, (28), 1- 16. doi:10.1215/10757163-1266639
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Abrazas.
- Glissant, É. (2017). *Poética de la Relación*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Glissant, É. (2019). *Philosophie de la Relation*. Gallimard.
- Harney, S. y Moten, F. (2013). *The Undercommons*. Minor Compositions.
- Hebblethwaite, B. (2012). *Voodoo Songs in Hatian Creole and English*. Temple University Press.
- Juul, J. (2005). *Half-real*. The MIT Press.
- Laguerre, M. S. (1989). *Voodoo and Politics in Haiti*. University of California at Berkeley/Palgrave.
- Leupin, A. (2016). *Édouard Glissant, Philosophe*. Herman.
- Métraux, A. (1974). *Voodoo*. Sphere Books.
- Moten, F. (2017). *Black and blur*. Duke University Press.





Moten, F. (2018). *Stolen Life*. Duke University Press.

Moten, F. (2018). *The universal machine*. Duke University Press.

Rojas, C. (2018). *Estéticas canibales. Del ethos barroco al ethos canibal*. (Vol. 3). Universidad de Cuenca.

Rojas, C. (2020). *Ontología Amerindia*. (Inédito).

Sánchez-Carretero, C. (2007). Nuestra religión, vuestra magia: los misterios dominicanos cruzan el Atlántico. En S. Callau Gonzalvo (Ed.) *Culturas Mágicas* (pp. 246-259). Prames.

Sharpe, C. (2016). *In the Wake; On Blackness and Being*. Duke University Press.