

ASHE—SE Y LO FUNDAMENTAL EN EL VODU

ORLANDO ESPIN, SJ.

En la República Dominicana, con mucha frecuencia, se considera al Vodú como una expresión exclusivamente haitiana, practicada en nuestro lado de la isla por inmigrantes haitianos solamente. Muchos piensan en brujería, magia, superstición o acciones diabólicas cuando se habla del Vodú.*

Siendo imposible, dada la brevedad de este artículo, discutir los prejuicios de muchos dominicanos ante el Vodú, baste aquí hacer constar en primer lugar que consideramos al Vodú como religión y, por eso mismo, *no* como brujería, magia, superstición o ámbito de acciones demoníacas.¹ Sin duda alguna, muchos practicantes del Vodú también han caído en actitudes o ritos que pueden ser correctamente comprendidas como supersticiosas o mágicas. Pero parece más que obvio que los vodúistas no son los únicos practicantes de una religión que pudieran ser acusados de actitudes mágicas o supersticiosas. La pregunta a hacerse es si el Vodú, en su esencia, es necesariamente supersticioso o si está necesariamente dispuesto o envuelto en magia. Creemos que no,* y este artículo quizás ayude a comprender por qué.

*No cabe duda de que muchas de las expresiones vodúistas (ritos, mitos, etc.) son desagradables, a primera vista, para quienes están formados en una cultura europeizada. Por eso tantas veces nos "choca" esta religión. Además, el mito de la hispanidad dominicana nos hace frecuentemente rechazar como indigno de la categoría "religión" lo que suponemos ser una "cosa de negros" o superstición de pueblo diferente al nuestro. Ocurre que en nuestro territorio los practicantes del Vodú son, en su mayoría, dominicanos.²

Como dijimos,* muchas expresiones del Vodú pueden ser desagradables para muchos, pero un dato que a veces olvidamos es que la fe religiosa vodúista llegó a nuestra tierra —vía Haití— en tiempos de la esclavitud y hasta hoy perdura entre miembros de las clases más marginadas del país. Es decir, el Vodú ha sido entre nosotros una religión de pobres, de marginados, a quienes el mito de la

hispanidad ha ido robando su cultura y su historia. No se discute, por eso mismo, que el Vodú sufre de alienaciones o desfiguraciones profundas. Pero las sufre por las mismas causas que tantas otras expresiones de grupos marginados muestran huellas de opresión cultural.³

Discutir una religión, la que sea, es un trabajo inmenso y sumamente complejo. No se espere, en la brevedad de este artículo, una discusión o presentación completa de lo que es la religión Vodú. Apenas nos proponemos señalar lo fundamental, el "corazón" del Vodú. Y esto habrá que hacerlo muy sintéticamente.

Las descripciones del Vodú comúnmente se circunscriben a relatos sobre ritos, mitos, relaciones de *loás* con santos católicos, etc.⁴ Los estudios fenomenológicos son, sin duda, valiosos y necesarios. Pero no consiguen adentrarnos en lo esencial de esta religión. Otros estudios que procuran descubrir las relaciones entre el Vodú y las estructuras de la sociedad, su lugar en la historia haitiana o dominicana, su capacidad de alimentar y transmitir la cultura de las poblaciones marginadas, etc., son también aportes indispensables para una comprensión global de la religión a la que nos referimos, pero estos estudios tampoco nos acercan a lo esencial del Vodú.⁵ Describir fenomenológicamente, o explicar el papel o lugar social e histórico del Vodú, no es suficiente. No se habrá dicho aún el qué y el porqué de la religión. Este artículo pretende ser un paso en esa dirección.

1. La "Vida": centro de las religiones yoruba-nagó y fon.

* La religión Vodú proviene del área cultural fon. Aunque sería un error suponer que estamos simplemente ante un universo religioso traído sin modificaciones del África occidental, no cabe duda de que el Vodú —aún con su desarrollo específico en nuestra isla— tiene sólidas raíces en la religión fon.⁶ Sin embargo, la misma etnia fon no estuvo inmune a la influencia cultural y religiosa de la etnia yoruba-nagó, con la que está emparentada de numerosas maneras.⁷ Se podría afirmar que durante los siglos que duró la esclavitud entre nosotros, los yoruba-nagó fueron culturalmente dominantes en el África occidental, de donde provinieron las poblaciones negras traídas a América.⁸

* La similitud es muy grande entre los mitos, ritos y actitudes religiosas de los fon y de los yoruba-nagó. Por eso, es valiosa e importante la comparación entre ambos universos religiosos. Al ser el Vodú de origen fon, las huellas yoruba-nagó están presentes en él, dada la influencia de esta etnia sobre aquella.⁹

Tanto la religión de los *Vodún* como la de los *orishás* comparten mucho¹⁰ y, muy especialmente, lo que consideran ser su centro, su esencia: la lucha por la "Vida".

* El término "Vida" (así, entre comillas), como aquí lo usamos, es una aproximación —y no una traducción— de los vocablos *ashé* y *sé*, en yoruba-nagó y

fon, respectivamente.¹¹ Ambos términos originalmente (hasta el siglo XIX, por lo menos) significaban ciertamente la vida biológica, pero también y sobre todo expresaban el principio o fuerza vital del universo y de todas las creaturas. La "Vida", fuerza generadora de historia y realidad, es lo que hace que todo lo que existe sea de la manera que es. La "Vida" es posibilidad de futuro, realidad a ser adquirida en el presente, y herencia del pasado. Todo lo creado depende de su capacidad de captar, aumentar y transmitir la "Vida" para ser lo que es. Los *loás* u *orishás* donan "Vida", pero la necesitan también: de ahí que deban ser frecuentemente "alimentados". Estos "misterios" existen, precisamente, en la medida en que originalmente recibieron la "Vida" del Ser Creador, único que se identifica plenamente con la "Vida", porque él es la "Vida". En fin, los vocablos *ashé* y *sé*, en su complejidad y riqueza significativas, pretenden designar el principio o fuerza vital y las concretizaciones de todo lo que es.¹² De ahí que dijéramos que el término castellano "Vida" es aproximación y no traducción. *

Ahora bien, hoy en día ya no son fácilmente identificables *ashé* y *sé* en el África occidental. En el área yoruba-nagó *ashé* sigue manteniendo el significado que hemos descrito arriba. Pero en el área fon *sé* ha dejado de comunicar toda esa riqueza para pasar a significar lo que, en terminología europea, podríamos llamar de algo así como "alma".¹³ Sin embargo, por "alma" no se entiende —en idioma fon— el principio vital del ser humano concreto, sino que sigue teniendo matiz de "Vida" en la medida en que todavía expresa lo que los seres humanos tienen en común, aquel principio o fuerza que los hace humanos. Podría decirse que *sé* es hoy como el "alma" de la humanidad toda, de la que participan las personas concretas según se vayan haciendo más humanos. Pero aún con esta variación o reducción en su significado original, *sé* continúa siendo una realidad esencial en la religión fon porque los contenidos anteriores del vocablo hoy son expresados de otras maneras que siguen preservando su centralidad en este universo religioso.¹⁴ El uso del vocablo ha variado, pero no así el contenido que anteriormente se expresaba en él. La "Vida" sigue siendo esencial.

* Los ritos, mitos, oraciones, etc., de las religiones yoruba-nagó y fon tienen la "Vida" como eje o punto de convergencia. Las celebraciones litúrgicas (posesión, sacrificios, etc.) pretenden asegurar la "Vida" de la comunidad creyente. El mantenimiento, aumento y la distribución de la "Vida", tanto en la comunidad como entre sus miembros, es el fin de toda acción ritual. Los mitos que acompañan y explican la liturgia buscan transmitir las tradiciones comunitarias y justificar lo ritual, pero siempre haciendo hincapié en la necesidad social e individual de respetar, mantener y aumentar la "Vida". La comunidad creyente vive para ese único fin, que le da cohesión y que la perpetúa en la historia. La "Vida" no es posible si no es en contexto comunitario. El individualismo no tiene cabida en estas religiones, de ahí que toda su ética sea comunitaria y firmemente atada a

los compromisos de todos por asegurar la "Vida" para la comunidad y sus miembros.¹⁵

En resumen, podemos afirmar que *ashé* y *sé*, para los yoruba-nagó y fon respectivamente, expresan lo que es el eje o esencia de sus religiones (que es la causa principal de las grandes similitudes entre ellas).

2. La "Vida" en el Vodú

*Siendo de origen fon, el Vodú debería mostrar la presencia de *sé* en sus ritos, mitos, etc. Sin embargo, que sepamos, el término no es usado ni en Haití ni en República Dominicana por los fieles de esta religión. ¿Quiere esto decir que *sé* (i.e. la "Vida") no es aquí lo esencial del Vodú?

Hemos visto cómo, en el Dahomey moderno, el uso del vocablo *sé* ha sido modificado y, sin embargo, aquello que era anteriormente expresado por él hoy se comunica por medio de otras palabras y, sobre todo, cómo los contenidos de *sé* siguen siendo esenciales para la religión fon. Creemos que, de la misma manera, la "Vida" es el fundamento del Vodú aunque se le exprese de diferentes maneras. En otras palabras, en nuestra isla se ha perdido el vocablo *sé* y su uso, pero no así su contenido y su centralidad. Podemos encontrar abundantes señales de su presencia.

2.1. Los "misterios".

*Sobre todas las legiones de loás está aquél a quien se llama de "Buen-Dios-bueno".¹⁶ El es el origen de todo y la meta a la que todo se dirige. De él provienen los loás y a él deben rendir cuentas. "Buen-Dios-bueno" es la cumbre de todas las perfecciones, a quien no se conoce plenamente, y quien no entra en contacto frecuente con los fieles. Es un *deus absconditus* que, sin embargo, actúa como juez último de la historia. Es el providente, el bondadoso, a quien se respeta sobre todo, aunque no se haga presente en los ritos. Hubo un tiempo en que entre los fon del África occidental a este Dios Creador y Providente se le llamó, sencillamente, *Sé*.¹⁷ De él procedían, según los mitos dahomeyanos, los dos grandes "misterios" que habían dado forma a la tierra y que habían dado inicio a los loás y a la humanidad. En la isla Española la mitología nunca llama *Sé* a éste Dios Creador, sino completamente "Buen-Dios-bueno". La influencia europea es patente en este cambio terminológico. Además, Mawú-Lisa (la pareja que inicia la creación de personas y loás, tras su propia procedencia de *Sé*) también han desaparecido prácticamente de los mitos antillanos.¹⁸ Queda el "Buen-Dios-bueno" como único y último responsable por la creación y los loás. Pero su papel, aunque se le conozca bajo nombre europeizado, es claramente el de *Sé*, y

lo que se dice de él es lo que (con variaciones de épocas y lugares) se decía de Sé. A "Buen-Dios-bueno" se han asimilado también las funciones de Mawú-Lisa.*

De lo anterior se desprende, nos parece, que aunque a "Buen-Dios-bueno" nunca se le llame Sé, como antiguamente hacían los fon, hay una clara identificación entre ambos. En segundo lugar, y más importante, no deja de ser muy interesante que al Dios Creador de los fon se le haya llamado Sé: el mismo término que aquí aproximamos como "Vida". Y es, por eso mismo, muy sugerente el que en el Vodú antillano "Buen-Dios-bueno" haya tomado el lugar, precisamente, del Sé de los fon (con todo lo que esto implica para la identificación del Dios Creador del Vodú con la "Vida").

• Pero "Buen-Dios-bueno" no es el único "misterio" en quien creen los fieles del Vodú. Hay literalmente cientos de *loás* a los que se venera.¹⁹ Algunos *loás* son de gran importancia para la mitología y la liturgia, y son venerados en todos los centros cúltricos de la religión. Otros son de menor importancia, a veces limitados al ámbito familiar o, en algunos casos, a áreas geográficas específicas. Los *loás* son, en la práctica, los que reciben todas las atenciones de los voduistas.

A los *loás* se les respeta inmensamente (aunque siempre menos que al "Buen-Dios-bueno"), se les escucha, se entra en contratos con ellos, se les "alimenta", etc. La vida diaria del voduista gira alrededor de sus obligaciones y devoción filial para con los *loás*.

• Sería simplista decir que los *loás* son dioses. Quizás tal apelación al politeísmo explicaría el Vodú en ambientes europeizados. Pero no es tan fácil echar mano del politeísmo como instrumento de interpretación de esta religión tan compleja. Los *loás* son "misterios", pero no "dioses".²⁰ Es nuestra opinión que estos "misterios" son personificaciones antropomórficas de atributos divinos.²¹ La propia mitología voduista parece confirmarlo al hablarnos del origen de los *loás*: el "Buen-Dios-bueno" comunica su "Vida" y de esta comunicación, o serie de comunicaciones, es que surgen los *loás*. Es más, el hecho de que algunos de estos "misterios" aparezcan de repente, o que caigan en el más completo olvido, según sean las expresiones de lo Divino en diversos momentos o épocas de la vida de la comunidad creyente, apunta en la dirección de nuestra afirmación. Además, un mismo *loá* puede desdoblarse en varios nuevos "misterios", según las características o atributos que muestre.²² En todo centro de culto voduista son los atributos los que distinguen a los *loás*. De ser éstos personificaciones antropomórficas de atributos divinos, entonces el apelativo del politeísmo no encaja en una interpretación adecuada del Vodú. No son "dioses" sino expresiones mitificadas y distinguidas de una misma fuente creadora.*

• Sin embargo, para la mayoría de los fieles voduistas, los *loás* son realidades con las que hay que lidiar muy en serio. Los *loás* son padres y madres, son protectores y vengadores de la comunidad y sus miembros. A ellos se debe todo bien y todo mal. Ante ellos la persona humana debe rendirse y colaborar, aunque

siempre queda a disposición de la comunidad la posibilidad de controlar ritualmente a los *loás*. El fin último que pretenden los *loás* conceden la "Vida" a los creyentes. La comunicación ritual de "Vida" es el jefe de la liturgia del Vodú: los "misterios" existen gracias a la donación originaria de "Vida" del Dios Creador, de los *loás* procede (o, más concretamente, a través de ellos se canaliza) la "Vida" para toda la humanidad. Es, de esa manera, responsabilidad de los humanos "alimentar" a los *loás* para que éstos puedan seguir ejerciendo su función vivificadora y garantizar la "Vida" y armonía de toda la creación. El único a quien no se "alimenta" es al "Buen-Dios-bueno": él es el origen de la "Vida" y la posee plenamente. De ahí su ausencia ritual.²³

2.2 El rito.

Procediendo en nuestra búsqueda de señales que muestren la centralidad de la "Vida" en el Vodú, nos encontramos con la liturgia. El rito es un elemento importantísimo en esta religión.²⁴ Parece como que todo, en la vida diaria del creyente y su comunidad, se llega a expresar ritualmente.

Aunque la oración privada existe en el Vodú y se valora, son otros dos los polos de su vida litúrgica: las "comidas" y la posesión. Por "comidas" queremos significar las ofrendas de alimentos que se presentan a los *loás*.²⁵ A veces precedidas de sacrificios rituales de animales que luego se cuecen y se ofrecen a los "misterios", estas "comidas" son medios privilegiados por los cuales los fieles contribuyen al aumento de la "Vida" de los *loás*. Sea porque éstos han sido fieles a sus promesas y compromisos con los creyentes, o sea porque han mostrado su favor en casos de necesidad, o incluso porque los *loás* reclaman mayor fidelidad, se considera un deber ritualizar la relación de los *loás* con los fieles por medio de estas "comidas". La obligación de hacer estas ofrendas es de la más seria gravedad.

La posesión es el otro polo del ritual voduísta.²⁶ En ella se hacen presentes los "misterios". No es el poseído el que se vuelve centro de atenciones en el rito, sino el *loá* que, literalmente, se ha encarnado en él. En la liturgia de posesión los "padres y madres" de la comunidad llegan a sus "hijos", los consuelan, aconsejan, los amonestan, etc. La posesión es como la epifanía de lo Divino en medio de la comunidad, la presencia real de los *loás*. Y es en medio de esta liturgia que los "misterios" confirman su papel como donadores de "Vida" para sus fieles, compartiendo con ellos y afirmando la relación sagrada con los creyentes.

Mientras los "misterios" accedan a encarnarse en la posesión ritual, la comunidad voduísta tiene confianza en el presente y futuro. La "Vida" les está garantizada, cada vez que se da la posesión, aunque esta misma garantía y confianza les impongan serias obligaciones cúllicas.

En resumen, la vida litúrgica del Vodú (centrada en la posesión y en las

ofrendas o "comidas") es fundamentalmente una comunicación de "Vida", de los fieles a los *loás* y de éstos a los creyentes.

2.3 Intereses vitales de los vodúistas.

* Quizás una clara señal de la centralidad de la "Vida" en el Vodú sean los intereses principales o vitales de aquellos que participan en esta religión. Por "intereses vitales" queremos indicar las preocupaciones predominantes de los vodúistas, lo que piden y creen recibir de los *loás*, lo que llevan a la consideración de "Buen-Dios-bueno" cuando los *loás* no acceden a sus oraciones, lo que a muchos motiva para ser o hacerse vodúistas, etc.

* La vida diaria, para estos hombres y mujeres del Vodú, es muy dura. La falta de alimentación adecuada, empleo, vivienda, salud, respeto y dignidad socialmente reconocidas, etc.: signos de la marginación muy real a la que se ven sometidos. Experimentan directamente las múltiples carencias de lo concreto de la "Vida". De ahí que el interés o los asuntos que llevan a su vida religiosa sean los mismos: quieren comer, vestirse, tener salud, empleo digno, quieren ser reconocidos y respetados como personas. El vodúista cree y siente la ausencia de la "Vida" en las faltas de estas concretizaciones de la misma.

* No cabe duda de que estamos ante una situación social de opresión que se expresa simbólicamente a través de lo religioso y, por lo tanto, su solución práctica sólo será posible en el campo de lo social y no de lo estrictamente simbólico-religioso. Pero entrar en una discusión sobre la simbolización religiosa de las tensiones sociales, de los conflictos y de la opresión, por más necesaria que sea (y creemos que es fundamental), nos alejaría de lo que nos propusimos como meta en este breve artículo.²⁷ Sin embargo, no podemos dejar de enfatizar lo que en un apartado anterior habíamos afirmado: el Vodú es religión de clases empobrecidas y, como tal, sufre las consecuencias de la marginación. Y la marginación no se resuelve a través de símbolos religiosos. Esto no significa, por otro lado, que *todo* en el Vodú sea reducible a su situación marginada o que vaya a desaparecer, como religión el día en que desaparezca la opresión que sufren sus fieles. Tal ingenuidad de interpretación hoy no es posible.²⁸

- Sin embargo, lo que nos interesa destacar, en esta búsqueda de señales de la centralidad de la "Vida" en el Vodú, es que los intereses fundamentales de los creyentes son indudablemente cuestiones vitales, es decir, profundamente conectadas con lo que se entiende por *sé* (i.e. "Vida"), expresiones también de la necesidad y búsqueda de la "Vida". Ciertamente, el modo por el que los vodúistas pretenden hallar vivienda, empleo o salud no es el más adecuado; pero lo que debe destacarse es que lo que buscan es vivienda, empleo, salud, etc. Son elementos esenciales de la "Vida", entendida en toda su complejidad, como más arriba explicamos. En otras palabras, podría decirse que esta religión no se

preocupa, ni práctica ni teóricamente, por un más allá, ni por recompensas o castigos después de la muerte.²⁹ El Vodú está envuelto, en este mundo y en esta existencia, en la lucha por la "Vida" y por los elementos que conforman esa "Vida". Su religiosidad siempre tiene que ver con un "más acá", donde se vive o se muere, donde se sufre, se come, se viste, etc. La "Vida", o se posee aquí o no se poseerá nunca. Por eso los muertos de alguna manera siguen viviendo gracias a las acciones de los vivos (y no por sus méritos antes de morir). Por eso los *loás* y los creyentes se comunican "Vida" en acciones litúrgicas en que unos y otros se muestran intensamente interesados por lo cotidiano. Y quizás por este interés marcante por lo concreto del vivir diario es que muchos, con formación europeizada, consideran "inferior" al Vodú, porque no encaja en una definición supuestamente más "espiritual" de lo que debe ser una religión. Tal actitud, desde la teología cristiana, es hoy injustificable.³⁰

3. CONCLUSION.

* Hemos visto que en las religiones de los yoruba-nagó y los fon, *ashé* y *sé* son, respectivamente, los ejes sobre los que gira todo el universo religioso. El Vodú, como expresión antillana de la fe de los fon, también encuentra su centro en *sé*.

* Vimos cómo el uso de este vocablo fon ha desaparecido en nuestra isla, en ambos lados de la frontera, pero tras un breve recorrido por elementos fundamentales del Vodú descubrimos que el contenido esencial del término sigue estando vigente y aglutinando todas las expresiones religiosas. Al *sé* del Africa occidental lo aproximamos con la palabra castellana "Vida", porque ésta nos parece ser una representación adecuada de la riqueza y complejidad de *sé*. Aunque vale aclarar que éste no es un mero concepto religioso, sino que es un dinamismo que abarca y explica el universo entero, según la creencia fon y vodujista.³¹

* Si la "Vida" es el eje central del Vodú, entonces, como primer paso, toda interpretación de esta religión, todo acercamiento pastoral o científico, debe tomarlo seriamente en cuenta. La alternativa sería despojar al Vodú de su esencia, vaciarlo de contenido, y obligarle al silencio de una nueva imposición cultural blanca. Se repetiría así, aunque por otras causas, la marginación de los que creen en los *loás*. Se les seguiría negando validez y su lenguaje religioso permanecería enmudecido ante la sociedad dominante.

* Pero, como segundo paso, ni siquiera bastaría tomar muy en cuenta la centralidad de la "Vida". Habría que ir más allá y adentrarse en el campo de la experiencia de Dios, y ahí preguntar por la acción de la gracia y por la verdad del Vodú como (posible) "sacramento" de salvación.

NOTAS:

1. Es muy abundante la bibliografía sobre las distinciones o definiciones de "religión", "magia", etc. Las mismas definiciones varían mucho entre autores y entre diversas escuelas de pensamiento. Por eso, sirvan apenas como ejemplos de esa amplitud de puntos de vista las siguientes indicaciones bibliográficas: Eliade, M. y Kitagawa, M. (eds.) *The History of Religions. Essays in Methodology* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1959). Martín Velasco, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*. (Madrid: Cristiandad, 1978). Otto, R. *The Idea of the Holy* (Nueva York: Oxford Univ. Press, 1958). Dussel, E. (ed.) *Religión* (México: Edicol, 1977). Assmann, H. y Mate, R. (eds.) *Sobre la religión. I: Marx y Engels* (Salamanca: Sígume, 1979). Portelli, H. *Gramsci y la cuestión religiosa* (Barcelona: Laia, 1977). Durkheim, E. *The Elementary Forms of the Religious Life* (Nueva York: Collier, 1961). Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural* (Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975), 193-277. Alves, R. O. *Enigma da religião* (Petrópolis: Vozes, 1979). Berger, P.L. *The Sacred Canopy* (Nueva York: Doubleday-Anchor, 1969). Tracy, D. y Eliade, M. O que é religião, número monográfico de *Concilium*, 156 (1980).
2. Por la expresión "mito de la hispanidad" queremos significar la auto-imagen proyectada por la mayoría de los dominicanos, y machacada por la cultura dominante, sobre el origen de nuestro pueblo y de su identidad cultural. Se nos ha hecho creer que nuestras raíces más profundas son hispánicas, cuando la realidad étnico-cultural y la historia de nuestro pueblo muestran que no es así. Sin embargo el "mito de la hispanidad" dominicana perdura, y sigue siendo presentado como verdad incontestable. De ahí el racismo latente y el rechazo, consciente o no, de todo lo que pueda parecer contrario a la supuesta hispanidad dominicana, o de todo lo que parezca indicar la presencia de lo negro entre nosotros. Esto, sumado al dato histórico de nuestra independencia de Haití, crea un ambiente de antinegritud y anti-haitianismo, escondiéndonos así la gran contribución que el africano ha hecho a lo que somos. Nuestras raíces étnico-culturales negras, mayoritarias, nos han sido negadas, aunque de ninguna manera esta negación las haya hecho desaparecer: aún somos lo que somos. Los prejuicios contra el Vodú se enmarcan, en gran medida, dentro de este cuadro de negación y ocultamiento de nuestra negritud.
3. De ahí que cualquier actitud condenatoria del Vodú que se base sobre presupuestos de la "inferioridad" vodúista, o en los obvios desgarramientos históricos de esta religión, contribuiría al esfuerzo ideológico de dominación cultural de lo negro. Cfr. Câmara Cascudo, L. *Tradição, ciência do povo* (São Paulo: Perspectiva, 1971). Luz, M. A. *Cultura negra e ideologia do recalque* (Río de Janeiro: Achiamé, 1983). Canciani, N.G. *Las culturas populares en el capitalismo* (México: Nueva Imagen, 1982). Ortiz, R. *A consciência fragmentada* (Río de Janeiro: Paz e Terra, 1980). Idem. "Religiões populares e indústria cultural", *Religião e Sociedade*, 5 (1980), 51-65. Remy, J. "Vie quotidienne, production de valeurs et religion", *Social Compass*, 29 (1982), 267-282. Lombardi Satriani, L. M. *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas* (México: Nueva Imagen, 1978).
4. Ejemplos de estudio de este tipo; Metraux, A. *Le Vaudou haitien* (París: Gallimard, 1958, Trad. cast.: *Vodú*. Santo Domingo: Alfa y Omega, 1979. Usamos la traducción

castellana en este artículo). Deive, C.E. "Cromolitografías y correspondencias entre los loás y los santos católicos", *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, 4 (1974), 17-42. Idem, *Vodú y magia en Santo Domingo* (Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1975). Desmangles, L. "Ritos batismas: simbiose religiosa do vodú e catolicismo no Haití", *Concilium*, 122 (1977), 180-190. Marcellin, E. "Les grands dieux du vodou haïtien", *Journal de la Société des Américanistes*, 5 (1947), 48-67. Maximilien, L. *Le Vodou haïtien* (Puerto Principe: Imp. de l'Etat, 1945).

5. Ejemplos de estudios de este tipo, menos frecuentes en relación al Vodú: Hurbon, L. *Dieu dans le Vaudou haïtien* (París: Payot, 1972. Trad. cast.: *Dios en el vodú haítiano*. Buenos Aires: Castañeda, 1978. En este artículo usamos esta traducción castellana.) Apollon, W. *Le Vaudou, espace pour le voix* (París: Gallimard, 1976). Mintz, S. *Working Papers on Haitian Society and Culture* (New Haven: Yale Univ. Press, 1975). Espín, O. *Evangelización y religiones negras* (Río de Janeiro: PUC, 1984). Jiménez Lambertus, A. "Aspectos históricos y psicológicos del culto a los loases en República Dominicana", *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, 15 (180), 171-182.
6. El estudio de las religiones negras en América no puede suponer que estamos en presencia de religiones africanas que, simplemente, se han desarrollado aquí de maneras "latinoamericanas", parcialmente diferentes de los desarrollos seguidos por las mismas religiones en el África. No cabe duda de que, en lo fundamental, en América hemos preservado y continuado lo que vino del África; pero es imprescindible destacar que tres o cuatro siglos de esclavitud (con todo lo que ésta implica) no pueden ser ignorados en el estudio de la fe negra en nuestro continente. Los africanos (y sus religiones) *no* vinieron a nuestro lado del Atlántico como inmigrantes voluntarios. Los negros latinoamericanos están aquí *porque* son descendientes de quienes fueron capturados en el África y traídos a América únicamente como esclavos, piezas del sistema esclavista que necesitaba destruir, perseguir y deshumanizar la cultura y religión de los negros para así mejor someterlos. El cristianismo, desafortunadamente, jugó un papel importante en la justificación ideológica de la esclavitud, y esto tampoco puede ignorarse al tratar de estudiar las religiones negras en América y su sincretismo (de formas) con el catolicismo ibérico. El sincretismo ha sido una manera de disimular, socialmente, la presencia de los valores y contenidos religioso-culturales negros entre nosotros. Ha sido, en el fondo, una manera de negarle validez al catolicismo impuesto a las poblaciones negras por el régimen esclavista, y de proclamar la legitimidad de las raíces africanas, aunque este proceso sincrético sea frecuentemente inconsciente. Tampoco cabe duda de que el mismo proceso ayudó a la introyección de valores blancos entre los negros, incluido el mismo racismo.
7. La etnia fon se halla, principalmente, en Dahomey (hoy República Popular de Benín). La etnia yoruba-nagó se encuentra más concentrada en el suroeste de la actual Nigeria, junto a la frontera con Benín. Para las relaciones entre ambos pueblos, cfr. por ejemplo: Herskovits, M. J. *Dahomey. An Ancient West African Kingdom* (Evans-ton: Northwestern Univ. Press, 1967). Argyle, W. J. *The Fon of Dahomey* (Oxford: Clarendon, 1966).
8. Cfr. Bascom, W. R. *Ifá Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1969). Beier, U. *Yoruba Myths* (Nueva York: Cambridge Univ. Press, 1980). Barnes, S.T. *Ogun: And Old God for a New Age*

(Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1980). Bernolles, J. "Un mythe nago de Dassa-Zoumé", *Etudes Dahoméennes*, 2/NS (1964), 33-50. Bertaux, P. *Africa. Desde la pre-historia hasta los estados actuales* (México: Siglo XXI, 1972). Cornevin, R. *Histoire du Dahomey* (París: Berger-Levrault, 1962). Gbaguidi, B. "Origine des noms des villages au Dahomey", *Etudes Dahoméennes*, 8/AS (1952), 57-88.

9. Véase la bibliografía de la nota anterior. Pueden también consultarse: Idowu, E. B. *African Traditional Religion: A Definition* (Maryknoll: Orbis, 1973). Izevbigie, A.O. *Olokum: A Focal Symbol of Religion and Art in Benin* (Ann Arbor: University Microfilms, 1978). Comhaire-Sylvain, S. y J. "Survivances africaines dans le vocabulaire religieux d'Haiti", *Etudes Dahoméennes*, 14/AS (1955), 3-20.
10. El universo religioso fon conoce como vodún a los que en las Antillas se denominan loás. Este último término parece ser una variación fonética de olowá, de origen yoruba-nagó. Orishá es la palabra yoruba-nagó para estos "seres". Cfr. Falcon, P. "Religion du Vodun", *Etudes Dahoméennes*, 18-19/NS (1970), 15-211. Verger, P. *Orixás. Deuses iorubás na Africa e no Novo Mundo* (Salvador de Bahía: Corrupio, 1981).
11. Sobre ambos vocablos, cfr. Dos Santos, J.E. *Os nãgô e a morte* (Petrópolis: Vozes, 1977). O también: Cabrera, L. *Anagó. Vocabulario lucumí*. (Miami: Chiherekú, 1970). Crowther, J. (ed.) *A Dictionary of the Yoruba Language* (Londres: Oxford Univ. Press, 1950).
12. Cfr. Dos Santos, J. E. y D. "Religión y cultura negras", en: M. Moreno Fraginals (ed.) *Africa en América Latina* (México: UNESCO/ Siglo XXI, 1977), 103-128. Cros Sandoval, M. *La religión afrocubana* (Madrid: Playor, 1975). Cabrera, L. *El Monte* (La Habana: Chiherekú, 1954). Espín, O. *Evangelización y religiones negras*, cit., II, 253-295.
13. Cfr. Falcon, P. "Religion du Vodun", cit. 135-136, 193.
14. La presencia del contenido de sé se observa tanto en la etimología de otros términos (y recuérdese que las raíces etimológicas tienen una importancia mucho mayor en las lenguas del Africa occidental que en las lenguas europeas), como en la función que ese contenido sigue desempeñando en la religión. Sólo a manera de ejemplos, ver las raíces de los siguientes nombres sagrados: Sobó, Sogbó, Aziblokí. Cfr. Comhaire-Sylvain, S. y J. "Survivances africaines dans le vocabulaire religieux d'Haiti", cit., 7, 17. Falcon, P. "Religion du Vodun", cit., 195. Metraux, A. *Vodú*, cit., 69-70. Espín, O. *Evangelización y religiones negras*, cit., III, 554-556. La etnia Igbo (del sureste nigeriano) ha sido igualmente influenciada por los yorubanagó. Es interesante comparar lo que aquí decimos sobre la "Vida" con los contenidos similares en la religión Igbo. Cfr. por ejemplo: Uzukwu, E.E. "Igbo Spirituality as Revealed in Igbo Prayers", *Bulletin de Théologie Africaine*, 5 (1983), 205-222. Arinze, F. *Sacrifice in Igbo Religion* (Ibadan: Ibadan Univ. Press, 1970).
15. Cfr. Espín, O. *Evangelización y religiones negras*, cit., II, 253-295.
16. Sobre "Buen-Dios-bueno", cfr. por ejemplo: Metraux, A. *Vodú*, cit., 69-70. Deive, C.E. *Vodú y magia en Santo Domingo*, cit., 170. Espín, O. *Evangelización y religiones negras*, cit., III, 553-556. Hurbon, L. *Dios en el vudú haitiano*, cit., 173-183.

17. Cfr. Falcon, P. "Religion du Vodun", cit., 135-136, 193-195.
18. Cfr. Idem, 15-26.
19. En el Vodú se usan diversos sinónimos para loá. Entre ellos: "ser", "san", "misterio", "entidad", etc. El término loá, como indicamos en la nota 10, supra, parece ser una variación fonética de olowá. Cfr. Crowther, J. (ed.) *A Dictionary of the Yoruba Language*, cit.
20. Cfr. Espín, O. *Evangelización y religiones negras*, cit., II, 299-309, 326-331, Martín Velasco, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., 216-226.
21. Cfr. Espín, O., *op. supra*, II, 305-309. También: Egbujie, F. *The Hermeneutics of African Traditional Culture* (Ann Arbor: University Microfilms, 1977). Zahan, D. *Espiritualidad y pensamiento africanos* (Madrid: Cristiandad, 1980). Fortes, M. y Dieterlen, G. (eds.) *African Systems of Thought* (Londres: Oxford Univ. Press, 1965). Mbiti, J.S. *Concepts of God in Africa* (Nueva York: Seabury/SPCK, 1970). Entre las diversas opiniones de los especialistas latinoamericanos, dos parecen ser las más dominantes: la primera afirma, como aquí los hacemos, que los loás y orishás son personificaciones antropomórficas de atributos divinos (siguiendo a J. Elbein dos Santos); mientras que una segunda opinión (siguiendo a L. Cabrera y P. Verger) afirma que son divinizaciones de héroes locales. Para los argumentos a favor de una y otra corriente, cfr. Dos Santos, J. E. *Os nãgô e a morte*, cit. Idem, "A percepção ideológica dos fenômenos religiosos", *Voices*, 71 (1977), 543-555. Idem. "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado", *Religião e Sociedade*, 8 (1982), 11-14. Idem, "Religião y cultura negra", cit. Cabrera, L. El Monte, cit. Verger, P. *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, cit. Idem, "Etnografía religiosa iorubá e probidade científica", *Religião e Sociedade*, 8 (1980), 3-10. La bibliografía de otros autores de ambas tendencias es sumamente amplia.
22. Es el caso de Legbá y Ogún, que llegan a ser origen de numerosos loás. A manera de ejemplos solamente: Ogún se desdobra en Ogún Ferraille (loá de ejércitos, patrón de soldados y herreros), Ogún Badagrí (loá violento, que envía tempestades), Ogún Balendyó (loá a veces apareciendo como jefe del grupo de los Ogún), etc. A su vez Legbá se desdobra en Legbá Nanbayé (que es quien cuida de las entradas y las salidas), Legbá Carfú (loá de las encrucijadas), Legbá Avadrá (loá que conoce de antemano los acontecimientos), etc. No cabe duda de que estamos ante un solo Ogún y un solo Legbá, pero sus diversos atributos les hacen aparecer de diferentes maneras ante los fieles, de ahí que éstos frecuentemente crean en la abundancia de Ogúns y Legbás. Entre los yoruba-nagó a Ogún se le conoce por el mismo nombre (aunque entre los fon del Dahomey moderno a Ogún se le llama también Gún o, simplemente, Gú). A Legbá los yoruba-nagó le llaman Eshú. Ambos "misterios" son de origen yoruba-nagó. Sobre esto último, cfr. Falcon, P. "Religião du Vodun", cit., 56-66, 122-134.
23. Cfr. Metraux, A. *Vodú*, cit., 68-84. Espín, O. *Evangelización y religiones negras*, cit., III, 561-583.
24. Cfr. Metraux, A., *op. cit. supra*, 102-121, 125-131, 135-228. Espín, O., *op. cit. supra*,

- III, 577-583. Ver también: Lemus, F.J. y Marty, R. "Iniciación al estudio de la religiosidad popular en la República Dominicana", *Estudios Sociales*, 30-31 (1975), 83-188. Agosto de Muñoz, N. El fenómeno de la posesión en la religión Vodú (San Juan: Instituto de Estudios del Caribe, 1975).
25. A las "comidas" también se les suele llamar "servicios". Cfr. Metraux, A., op. cit. supra, 144-153. Hurbon, L. Dios en el vudú haitiano, cit., 93-96. Deive, C.E. Vodú y magia en Santo Domingo, cit., 206-208.
 26. Cfr. Agosto de Muñoz, N. El fenómeno de la posesión en la religión Vodú, cit. Brown, K.M. *The Vèvè of Haitian Vodou* (Ann Arbor: University Microfilms, 1976). Metraux, A. Vodú, cit., 102-121. Ver también: Bastide, R. El sueño, el trance y la locura (Buenos Aires: Amorrortu, 1976). Lewis, I. M. *Extase religioso* (São Paulo: Perséctova, 1977). Capranzano, V. y Garrison, V. (eds.) *Case Studies in Spirit Possession* (Nueva York: Wiley, 1980).
 27. Este es un tema que envuelve numerosos elementos. Sólo a manera de ejemplos, cfr. Maduro, O. *Religión y conflicto social* (México: CRT, 1977). Azevedo, H. "Sociología do rito", *Vozes*, 68 (1974), 509-514. Bach, L. "La religiosidad popular y el análisis de las ideologías", *Cristianismo y sociedad*, 14 (1976), 49-56. Houtart, F. *Religião e modos de produção pré-capitalistas* (São Paulo: Paulinas, 1982). Remy, J., Hiernaux, J.P., y Servais, E. "Formes liturgiques et symboliques sociales", *Social Compass*, 22 (1975), 175-192.
 28. Mucho se ha escrito recientemente sobre este complejo tema. Las indicaciones bibliográficas que siguen sirvan sólo a manera de ejemplos: Hurbon, L. Dios en el vudú haitiano, cit., 173-251. Maduro, O. "New Marxist Approaches to the Relative Autonomy of Religion", *Sociological Analysis*, 38 (1977), 359-367. Valle, E. y Queiroz, J. (eds.) *A Cultura do povo* (São Paulo: Cortez, 1979). Olson, A. M. (ed.) *Myth, Symbol and Reality* (Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1980). Richard, P. *La lucha de los dioses* (San José: DEI, 1980).
 29. Cfr. Hurbon, L., op. cit. supra, 139-170.
 30. De entre la abundante bibliografía, cfr. Rahner, K. "El cristianismo y las religiones no cristianas", *Escritos de Teología V* (Madrid: Taurus: 1964), 136-156. Idem, "Cristianos anónimos", *Escritos de la Teología VI* (Madrid: Taurus, 1969), 535-544. Stoeckle, B. "La humanidad extrabíblica y sus religiones", *Mysterium Salutis*, II, 807-825. Darlap, A. "Teología de la religión", *Sacramentum Mundi*, V, 966-975. Verástegui, R.E. "Christianisme et religions non-chrétiennes: Analyse de la Tendence Daniélou", *Euintes Docete*, 2 (1970), 227-279.
 31. Una dificultad que enfrenta toda investigación sobre religiones africanas y afro-latinoamericanas es la ausencia de un sistema conceptual en ellas, al estilo europeo. El etnocentrismo, frecuente e inconscientemente presente en los investigadores (formados en ciencias sociales o teología y, por eso mismo, en el sistema de pensamiento europeo), podría llevarlos a suponer carencias o algún tipo de "subdesarrollo mental" en los sistemas africanos de pensamiento. El negro no expresa su lógica en categorías europeas que, a fin de cuentas, no son las únicas ni las mejores posibles. Pero además de esta importante diferencia cultural, existe otra: la imposibilidad de expresar o

AGN

definir a Dios y a lo divino en lenguaje humano. Esta segunda dificultad, tan estudiada en medios europeos, no es menos real en las religiones negras. Cfr. Macquarrie, J. *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology* (Nueva York: Seabury, 1979). Berger, P.L. y Luckmann, T. *The Social Construction of Reality* (Nueva York: Doubleday-Anchor, 1967). Antiseri, D. *El problema del lenguaje religioso* (Madrid: Cristiandad, 1976). Zahan, D. *Espiritualidad y pensamiento africanos*, cit. Schreier, R. "Especificação da experiência e linguagem da Revelação", *Concilium*, 133 (1978), 322-330. Scott, N. *The Wild Prayer of Longing. Poetry and the Sacred* (New Haven: Yale Univ. Press, 1981). Gilkey, L. *Naming the Whirlwind* (Indianapolis: BobbsMerrill, 1969). Gravrand, H. "La prière Sérèer: expérience spirituelle et langage religieux", *Cahiers des Religions Africaines*, 11 (1977), 105-125. Gritti, J. *Expressão da fé nas culturas humanas* (São Paulo: Paulinas, 1978). Fortes, M. y Dieterlen, G. (eds.) *African Systems of Thought*, cit. Bascom, W.R. y Herskovits, M.J. (eds.) *Continuity and Change in African Cultures* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1959). Mbiti, J. S. *African Religions and Philosophy* (Nueva York: Doubleday-Anchor, 1970). Bastide, R. *El prójimo y el extraño* (Buenos Aires: Amorrortu, 1973).



SECRETARIA DE ESTADO DE CULTURA
ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN
DEPTO. DE BIBLIOTECA