



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
IZTACALA**

**FANTASÍA, VUDÚ Y PULSIÓN DE
MUERTE**

T E S I S

Que para obtener el título de

Licenciada en Psicología

P R E S E N T A

Norma Alejandra Esquivel Fernández

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Irene Aguado Herrera

Dictaminadores:

Dr. José Refugio Velasco García

Mtra. María Teresa Pantoja Palmeros



Los Reyes Iztacala, Edo. de Méx., 2018.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

RESUMEN	
INTRODUCCIÓN	1
JUSTIFICACIÓN.....	5
OBJETIVO.....	6
CAPÍTULO I. FANTASÍA Y PULSIÓN DE MUERTE	7
1.1 FANTASÍA.....	7
1.2 DESEO Y FANTASÍA.....	10
1.3 REALIDAD Y FANTASÍA.....	13
1.4 LAS PULSIONES.....	19
1.5 PULSIÓN SEXUAL.....	26
1.6 PULSIÓN DE MUERTE.....	30
CAPÍTULO II. EL VUDÚ	36
2.1 EL VUDÚ ES UNA RELIGIÓN.....	36
2.2 ORIGEN, HISTORIA Y CONTEXTO.....	39
2.3 CARACTERÍSTICAS.....	46
2.4 ORGANIZACIÓN Y JERARQUÍA.....	48
2.5 LOS MUERTOS.....	51
2.6 DEIDADES Y CRIATURAS.....	52
2.7 LOS ZOMBIES.....	59
2.8 PRÁCTICAS Y RITUALES.....	61
2.9 PRINCIPIOS Y VALORES.....	66
2.10 REPRESENTACIONES.....	68
2.11 MÚSICA Y BAILES.....	70

CAPÍTULO III. CORRELACIÓN E INTERPRETACIÓN: FANTASÍA, VUDÚ Y PULSIÓN DE MUERTE.....	73
3.1 VUDÚ ES MAGIA Y ARTE.....	73
3.2 EL DESTINO.....	78
3.3 ESTRUCTURA DE PENSAMIENTO: PLURALIDAD Y HETEROGENEIDAD DE LO DIVINO.....	81
3.4 MUERTOS Y ZOMBIES RONDANDO EN ESTE PLANO.....	91
3.5 PRÁCTICAS Y RITUALES COMO SANTUARIO Y MEDIO DE EXPRESIÓN.....	96
3.6 RESISTENCIA. LUCHA Y BÚSQUEDA DE IDENTIDAD.....	106
CONCLUSIONES.....	110
REFERENCIAS.....	121

RESUMEN

La religión ha ocupado un lugar fundamental en la subjetividad del ser humano desde tiempos antiquísimos. Este fenómeno ha pasado por diversas etapas y transformaciones, formando parte de la cultura, sociedad y, sobre todo: la subjetividad del hombre.

En este trabajo se estudia el vudú, religión con orígenes africanos y consolidada en Haití, pero con un alcance mucho mayor que ha logrado rebasar sus márgenes geográficos.

Este trabajo se realizó a partir de una visión multidisciplinaria que abarca la perspectiva antropológica, la cual permite examinar su historia, expresiones por medio del arte, cultura y configuración social. Y, por otro lado, la perspectiva psicoanalítica, que permite un acceso para comprender y analizar todos esos procesos anímicos. De la gran variedad de procesos existentes, en este trabajo se abordan específicamente la fantasía y la pulsión de muerte.

El objetivo es analizar de qué forma se correlacionan dichos procesos entre sí y cómo interactúan con la realidad de los fieles: su forma de ver la vida, temores, deseos, fantasías y expresiones.

Se concluye que el vudú como religión, aunque con principios muy diferentes a los de las religiones más conocidas en Occidente, comparte principios muy similares, al tratarse de un sistema sustentado principalmente por procesos anímicos inconscientes. También hay una cierta escisión del yo, añadida a ciertas cualidades que se enaltecen en el padre para dar vida a una gran variedad de deidades. La religión, como una fantasía a gran escala cobra vida en la subjetividad del hombre para encarnar dioses y demonios que representan la lucha interna de la psique, sin dejar de lado que el contexto bajo el cual se germinó y se desarrolló el vudú influyó altamente en su forma de concebir el mundo.

Palabras clave: religión, rituales, posesión, pulsiones, fantasía, práctica social, inconsciente, padre, muerte.

INTRODUCCIÓN

El propósito de este proyecto es hacer una revisión teórica para profundizar y reflexionar desde el discurso psicoanalítico, acerca del vudú como práctica religiosa. Así mismo, destacar el papel que la fantasía juega en esta religión, y cómo ésta se encuentra íntimamente impulsada por la pulsión de muerte.

Resulta significativo estudiar un fenómeno de alto impacto tanto para un grupo social específico, como para el ser humano de manera interpersonal y subjetiva. Aún sin practicar la religión propiamente, la estructura anímica y procesos psíquicos involucrados, pueden ser compartidos a generaciones posteriores; y por ende aún en la actualidad se pueden hallar vestigios e incluso ciertas semejanzas o afinidades con estas formas peculiares de concebir la realidad y también de actuar en base a ello.

El aporte de este trabajo es un análisis e interpretación con conceptos y conocimientos desde la perspectiva del psicoanálisis, y los roles que juegan la fantasía y la pulsión de muerte en experiencias religiosas de corte vuduísta. Se busca fundamentalmente desglosar para comprender prácticas y actitudes, que en apariencia son puramente mágicos o divinos. De esto se derivan importantes bases que sirven como cimiento para el propio sentido de la realidad, como la creencia de que alguien maneja los hilos de la vida y las circunstancias o personas que se presentan. ¿Es esto en verdad así? ¿Qué necesidades psíquicas tan fuertes se encuentran para aprehenderse de un fenómeno que no tiene explicación lógica? En efecto, se trata de procesos inconscientes latentes, pero siempre presentes.

En la primera parte se abordarán los conceptos de fantasía y pulsión de muerte para esclarecer su significado y explicar su funcionamiento. Posteriormente se dará cuenta de las prácticas, así como costumbres y creencias más esenciales

en el vudú. Los últimos dos sectores, buscan la relación, así como interpretación, entre la fantasía, la pulsión de muerte y el vudú.

Los conceptos e hipótesis que han surgido en torno a la fantasía, han sido abordados con énfasis en la perspectiva psicoanalítica, teniendo la fantasía misma una estrecha relación con los deseos inconscientes. Freud (1908) refiere este concepto en varias de sus obras, entre ellas, *El creador literario y el fantaseo*, refiriendo a los deseos insatisfechos como la fuerza pulsional que las alimenta.

Más tarde, otros autores dentro del ámbito como La Planché y Pontalis (1967), definen y amplían el concepto estipulando la fantasía como “guión imaginario en el que se halla presente el sujeto, y que representa en forma más o menos deformada por los procesos defensivos, la realización de un deseo” (p.138). Así mismo, desglosan e ilustran los diversos tipos de fantasías, y en algunas ocasiones también contrastan con las definiciones de Freud.

Así mismo, estos autores aportan una definición respecto a los conceptos pulsión, pulsión de vida y pulsión de muerte, mismos que han servido para esclarecer algunas ideas y valoraciones de los conceptos en este trabajo.

Ahora bien, Freud (1920), es quien introduce por primera vez el concepto de pulsión de muerte en su obra *Más allá del principio del placer*, asociándolo con conceptos como la agresividad y la autodestrucción; para más tarde amplificar esta noción en obras posteriores.

En lo que concierne a la temática del vudú, cabe destacar que, desde la perspectiva psicoanalítica, no hay estudios teóricos o prácticos que lo refieran exclusivamente. Sin embargo, en algunos escritos de corte psicoanalítico, se localizan conceptos y prácticas religiosas en común con el vuduísmo, así como su desglosamiento e interpretación.

Ahora bien, la religión ha sido una temática de interés y estudio para el psicoanálisis, especialmente en sus inicios.

Freud aborda este tópico en reiteradas ocasiones a lo largo de sus obras, principalmente aludiendo al funcionamiento psíquico de la mente y en algunas ocasiones también lo equipara con los trastornos principalmente obsesivos.

En su obra *Tótem y tabú*, Freud (1913) aborda con profundidad el tema de la religión y su precedente, el animismo. Explica los procesos psíquicos predominantes en este tipo de prácticas, así como algunos supuestos bajo los cuales se originan prohibiciones que darán pie al desarrollo de la cultura.

Aborda algunos puntos de primordial interés para este trabajo, como lo es el tabú de los muertos y las prácticas derivadas de ciertas creencias y proyecciones de los salvajes para con sus muertos. También retoma la ambivalencia de los sentimientos, hostilidad y ternura, tal y como desde el animismo de los primitivos hasta posteriores religiones, incluida desde luego el vudú, proyectan hacia sus deidades como “intuiciones básicas curiosamente dualistas”

Finalmente, en esta obra se hallan prácticas arcaicas, tales como construir figurillas de cierto material para hacer daño o proteger a alguna deidad o el sacrificio de animales, las cuales pueden equipararse a prácticas religiosas de gran interés para este trabajo.

El tema del vudú y lo referente a sus prácticas y creencias religiosas, así como distintas reflexiones y análisis que se han derivado de diversas investigaciones, ha sido abordado principalmente desde la perspectiva antropológica.

Cohen (1974), en su libro *El vudú, los demonios y el nuevo mundo encantado*, refiere a la historia y origen de esta religión, ofreciendo un bagaje acerca de la esclavitud de los negros africanos, traídos por la fuerza a la isla de Haití y de qué manera se va fundando y transformando esta religión. También aborda con mayor amplitud, algunas de las prácticas más representativas que se ejecutan, tales como los ceremoniales y los dioses a los cuales evocan. Finalmente, enuncia algunos

casos documentados de zombis y muertes aparentemente inducidas por un practicante del vudú.

Sobre esta línea, estudiosos de la religión, publican artículos de corte antropológico, donde abordan la historia y origen del vudú, con datos y lugares más precisos, así como la descripción y explicación a detalle de los hábitos y ejercicios de esta religión. Luis Peguero (2000) publica un artículo denominado *¿Vudú dominicano o vudú en Santo Domingo?*; en éste, básicamente esclarece las diferencias y analogías entre el vudú haitiano y el dominicano, sirviéndose de importantes descripciones principalmente en sus prácticas, así como ejemplos y alusiones que las ilustran. En este caso específico, se retomó en su mayoría lo que concierne al vudú haitiano, considerado el más antiguo, estructurado y difundido.

Por su parte, la autora Claudine Michel (2001), publica *¿El vudú haitiano es un humanismo?*, donde expone los puntos clave de la filosofía del vudú, así como un poco acerca de su origen. Además de argüir todo lo referente a las divinidades, rituales y símbolos utilizados día con día en la calendarización de este grupo religioso tan extenso en Haití.

JUSTIFICACIÓN

Resulta relevante estudiar los procesos psíquicos que se involucran e incluso permiten y sostienen un fenómeno tan significativo y trascendental como es la religión, específicamente se hace referencia a una religión tan llamativa y exuberante que se liga directamente a la magia negra, el vudú.

Claramente, la religión en general, toma un papel primordial en la sociedad donde se origina y desarrolla, jugando y haciéndose partícipes procesos de la psique humana tanto individuales como colectivos, y manifestándose éstos a su vez en la cultura misma de dicha sociedad, en su forma de actuar y de pensar, incluso de identificarse y autodenominarse como grupo.

Así mismo, la religión es parte de una de las dimensiones que conforman al ser humano: la espiritualidad; ésta funge un papel complementario y necesario en la psique subjetiva de cada uno, y justo ahí se encuentran de trasfondo la fe, las fantasías, las ilusiones y esperanzas que cada persona, de acuerdo a su historia de vida y muchas de las veces inconscientemente, traslapa y superpone. Existe una dinámica interesante donde se ponen en juego estos procesos psíquicos.

Se pretende en esencia, dar cuenta justamente de esa sincronicidad entre fantasía, pulsión de muerte y vudú, para explorar de qué forma y cómo se conectan; cómo es que la fantasía impulsa y alimenta las creencias y prácticas religiosas del vuduísmo, y de qué forma la pulsión de muerte se expresa y exterioriza en estos rituales y procesos de fe.

Ahora bien, refiriendo a la perspectiva antropológica, el vudú se concibe como una religión que se forma a partir de una amalgama, entrelazamiento y choque de culturas, así como imposiciones y resistencias ideológicas. ¿Qué resulta de todo ello? ¿Cuál es la reacción social, cultural y subjetiva que se suscita a través de esta

colisión? ¿Por qué y para qué fundamentarse en una religión cuyos rituales evocan a la muerte y refieren posesiones? ¿Qué es lo que expresan los practicantes, desde tiempos de la conquista del continente americano hasta ahora, en sus rituales y múltiples artefactos, así como deidades? ¿Qué deseos y fantasías están de por medio al seguir esta corriente de pensamiento? Estas y más preguntas forman el núcleo de este trabajo, y desde luego que la fantasía encabeza muchas de las situaciones que los practicantes de esta religión, conciben como reales y verdaderas, es parte de su visión y sentido de vida, teniendo éste último un peso innegable en todo humano.

Según Freud (1913):

De los estados de desarrollo por los cuales atravesó el hombre de la prehistoria tenemos noticia merced a los monumentos y útiles inanimados que nos legó, a los conocimientos que sobre su arte, religión y concepción de la vida hemos recibido de manera directa o mediante la tradición contenida en sagas, mitos y cuentos tradicionales. (p.11).

Al explorar y analizar esta dinámica entre fantasía, pulsión de muerte y vuduísmo, como una religión que se ha extendido hasta zonas minoritarias de México, se escinde el entendimiento hacia lo que muchas veces se etiqueta de algo irracional o absurdo, es decir los actos y creencias religiosas de diversa índole. Este trabajo es una forma de interrogar, pero sobre todo comprender lo que se concibe como realidad bajo la perspectiva de estos creyentes y más aún, la forma en la que guía su existencia. Así mismo, enfatizar la trascendencia que la fantasía ejerce en la existencia del ser humano respecto a la dimensión “espiritual”.

OBJETIVO

Analizar y reflexionar acerca de la función, representación y expresión de la fantasía y la pulsión de muerte como procesos psicológicos, en las prácticas y creencias del vudú.

1. FANTASÍA Y PULSIÓN DE MUERTE

1.1 Fantasía

La fantasía es una palabra que tiene un uso habitual y extenso en la cotidianidad, se hace empleo de ella con frecuencia y para aludir a diferentes ideas; sin embargo, fantasía no es lo mismo que ilusión, deseo o esperanza, conceptos con los cuales se suele confundir, estando estas palabras íntimamente ligadas y relacionadas entre sí. Entonces, es necesario esclarecer en primera instancia, qué significa y a qué refiere la fantasía, como es que se da este proceso, así como qué lo origina, y con qué otros fenómenos se vincula.

Para comenzar, ¿de dónde viene la palabra fantasía y a qué alude? Una autora que se maneja desde la perspectiva psicoanalítica, principalmente desde la escuela Kleiniana, recurre a los orígenes de la palabra para definir su etiología: “La palabra *phantasia* en griego se puede traducir de distintas maneras como acción de mostrarse, aparición o representación. Así, la fantasía fue considerada como una acción de la mente por la cual se producen imágenes” (Ungar, 2001, p.696).

Aquí se bosqueja una primera aproximación a la fantasía como una labor de la mente, una re-acción que tiende a representar o figurar algo o a alguien, evocar en la psique por medio de estos representantes.

Algunos años antes, Freud (1908) se preocupa por la temática de la fantasía, un concepto que más tarde cobraría gran relevancia para la explicación de otros fenómenos en su teoría. Este autor introduce uno de los primeros acercamientos, subrayándola como el elemento esencial en el quehacer del poeta. Equipara la creación imaginaria del poeta con el juego del niño en base a dos características,

tanto el poeta como el niño y su juego, acomodan porciones de la realidad efectiva en un orden nuevo y placentero, y ambos invierten grandes montos de afecto en dicho quehacer. Sin embargo, esta creación de un mundo o mundos de fantasía, este accionar tan particular al que denomina “fantasear”, no es exclusivo del poeta. El adulto, en su renuncia al juego infantil, y la responsabilidad y obligaciones que la vida y la realidad práctica le imponen día a día, “sustituye” el juego por esta predisposición anímica, la fantasía, en la cual es posible obtener el placer que un día conoció, y al cual se niega a renunciar del todo.

En verdad no podemos renunciar a nada; sólo permutamos una cosa por otra; lo que parece ser una renuncia es en realidad una formación de sustituto o subrogado. Así el adulto cuando deja de jugar, solo resigna el apuntalamiento en objetos reales; en vez de jugar, ahora fantasea. Construye castillos en el aire, crea lo que se llama sueños diurnos. (Freud, 1908a, p.128)

De tal suerte que, el adulto cesa de jugar, sin embargo, no renuncia a esta satisfacción. Busca, por medio de distintas variantes en el arte, la literatura, el teatro, y ¿por qué no? en la religión, una posibilidad de estructurar su realidad en base a una ganancia de placer.

A menudo, la fantasía puede ser comparada o asociada con el sueño. Si bien, tienen elementos en común y se encuentran definitivamente conectados, los procesos son distintos. Al respecto, Freud (1908) asimila la fantasía con el sueño mediante diversos nexos. Sin embargo, establece una gran diferencia entre ambos: la desfiguración onírica que deforma el contenido de los sueños. Contenido en gran parte tomado del material diurno y, por otra parte, de los mismos deseos que se encuentran en el inconsciente, demasiado vergonzosos o despreciables que deben ser “ocultados”. De tal suerte que el sueño también representa un cumplimiento de deseos, y mediante distorsiones en el contenido, se manifiesta mientras la persona duerme. Ahora bien, la fantasía justamente es denominada como “sueño diurno”,

ya que se manifiesta en estado de vigilia y en algunas ocasiones de forma preconsciente.

Estas fantasías son unos cumplimientos de deseo engendrados por la privación y la añoranza; llevan el nombre de sueños diurnos con derecho, pues proporcionan la clave para entender los sueños nocturnos, el núcleo de cuya formación no es otro que estas fantasías diurnas complicadas, desfiguradas y mal entendidas por la instancia psíquica consciente. (Freud, 1908b, p.142)

Mientras tanto, otros autores pertenecientes a la corriente psicoanalítica moderna, bosquejan su propio concepto de fantasía. Uno de ellos propone que:

La fantasía es un reino creativo de lugares intercambiables, de múltiples puntos de entrada y de identificaciones rotantes, y ella será invocada para conceptualizar este punto de división entre propio-ser y otro, identidad y diferencia, deseo e historia, sexualidad y política. (Elliott, 1997, p.15)

Desde esta perspectiva, el concepto fantasía se encuentra ligado inevitable y necesariamente a la cultura y al desarrollo de la misma. Sin fantasía no hay cultura, y sin sociedad no hay deseos que alimenten a la fantasía. También es posible visualizar de qué forma enmarca a la fantasía, no como algo estático y determinado, ni mucho menos unitario; sino algo que se mueve y transforma constantemente y con gran reciprocidad.

1.2 Deseo y Fantasía

En este apartado, se abre un espacio al concepto de deseo, teniendo este último un gran peso en la constitución y sustento de la fantasía, ya que el elemento primario de la fantasía, e incluso su núcleo, es el deseo. El deseo es el componente que alimenta y retroalimenta a la fantasía. A partir de esta afirmación, nace la interrogante, ¿sin deseo no hay fantasía? Hipotéticamente y por el momento se puede decir que no, ya que es lo que le da vida y forma.

La fantasía es el guion imaginario en el que se halla presente el sujeto, y que representa en forma más o menos deformada por los procesos defensivos, la realización de un deseo y, en último término de un deseo inconsciente. (Laplanche & Pontalis, 2004, p.138)

En esta cita llama la atención el verbo “deformar”. Las fantasías tergiversan la realidad para poder salir a flote, y ¿hasta qué punto?

“Deseos insatisfechos son las fuerzas pulsionales de las fantasías, y cada fantasía singular es un cumplimiento de deseo, una rectificación de la insatisfactoria real” (Freud, 1908b, p.130). Se puede decir que, esa misma insatisfacción que aqueja a los hombres desde tiempos inmemorables, es la que permite crear mundos alternos donde el humano es capaz de vivir esa experiencia que tanto anhela, es capaz de recibir lo que en la vida práctica no es factible, o se le niega. A través de la imaginación y el acomodo de elementos, es capaz de transportarse y “abandonar” la realidad por ratos placenteros en donde todo es posible. ¿Por qué el adulto renunciaría a un placer que le es denegado?, ¿por qué el adulto viviría una vida donde es oprimido, se la pasa la mayor parte del tiempo trabajando y viviendo una vida que no quiere vivir, haciendo lo que no quiere hacer y donde no puede gozar como él quiere? Donde muchas veces vive sin elección ni voz y el camino ya está trazado para ser un molde más, para ser una réplica. Donde las leyes jurídicas y morales, la sociedad y los estatutos le prohíben y le dictan lo que está o no permitido

hacer. Si no es posible que lo que tanto añora suceda a su alrededor, puede ocurrir en su imaginación de manera fuerte y vívida. No requiere de grandes recursos materiales, o una inteligencia súper dotada, quizá por ello se trata de una actividad tan viciada y recurrida por todos.

En cuanto a la perspectiva de Elliott (1997), este refiere al deseo como una “potencia” separadora y fragmentadora que apuntala a la consolidación de las fantasías sobre la realidad. En palabras del autor:

El deseo, que escinde y fragmenta al ser humano, está siempre implicado en el proceso de la representación simbólica. En otras palabras, lo inconsciente, a través de la condensación y el desplazamiento, es una fuerza que siempre presiona en el sentido de la realización de deseos. (p.32)

Teniendo en cuenta que el deseo tiene un peso particularmente importante en el contenido de la fantasía, nacen las siguientes interrogantes: ¿qué deseos o qué anhelos se juegan? ¿es posible hablar de clases o tipos de deseos?, y más aún, ¿es posible poder generalizar o hablar de deseos en común? Freud (1908) opta porque sí, y él mismo clasifica en dos grandes rubros los deseos que nutren a las fantasías:

Los deseos pulsionantes difieren según sexo, carácter y circunstancias de vida de la persona que fantasea; pero con facilidad se dejan agrupar siguiendo dos orientaciones rectoras. Son deseos ambiciosos, que sirven a la exaltación de la personalidad, o son deseos eróticos. En la mujer joven predominan casi exclusivamente los eróticos, pues su ambición acaba, en general, en el querer amoroso; en el hombre joven, junto a los deseos eróticos cobran urgencia los egoístas y de ambición. (p.130)

Ahora bien, más allá del género ¿es posible que se pueda hablar de una clasificación en base a los deseos?, es decir, ¿algún tipo de generalidad en donde se puedan agrupar las fantasías por su contenido? Se hipotetiza que sí, ya que como personas inmersas en una gran sociedad que a la vez se subdivide en grupos,

es posible que se compartan ciertos ideales, esperanzas, miedos y anhelos. Así mismo, lo que la cultura emite hacia la subjetividad de los seres humanos, influye ampliamente para la elaboración de las fantasías, sea bueno o malo, perjudicial para algunos y ventajoso para otros.

Por otra parte, es importante destacar que se cataloga como una variación de la fantasía, la que estudiosos del psicoanálisis denominan como originaria. Laplanche & Pontalis (1967) remiten a fantasías originarias como “estructuras fantaseadas típicas (vida intrauterina, escena originaria, castración, seducción) que el psicoanálisis reconoce como organizadoras de la vida de la fantasía, cualesquiera que sean las experiencias personales de los individuos” (p.140).

De acuerdo con esta cita, las fantasías originarias son más bien parte de algo general en los seres humanos, nacen a partir de “escenas originarias”, e independientemente de la experiencia posterior e individual del sujeto; es decir fantasías “heredadas” por la historia del hombre, de una forma filogenética. Este tipo de fantasías se correlacionan con acontecimientos reales y antiguos.

En otro orden de ideas, es posible nombrar una característica más de la fantasía: su habilidad para desdoblarse a lo largo del tiempo. Freud (1908) formula que la fantasía se despliega en tres tiempos: pasado, presente y futuro:

El trabajo anímico se anuda a una impresión actual, a una ocasión del presente que fue capaz de despertar los grandes deseos de la persona; desde ahí se remonta al recuerdo de una vivencia anterior, infantil, las más de las veces, en que aquel deseo se cumplía, y entonces crea una situación referida al futuro, que se figura como el cumplimiento de ese deseo. El deseo aprovecha una ocasión del presente para proyectarse un cuadro del futuro siguiendo el modelo del pasado. (p.131)

Resulta peculiar la forma en la que el deseo se puede desplazar a lo largo del tiempo, sosteniendo una especie de imprecisión y fluidez. Elliott (1997) complementa esta idea al apuntar que no se tratan de procesos conscientes e

intelectuales, sino todo lo contrario. Justo fantasía va de la mano con imaginación y pasiones, ya que, aunque no sean conscientes de ello, y ni siquiera se trate de procesos meramente propios e individuales, salen a relucir en cualquier oportunidad. En consecuencia y ligándolo a la idea anterior, el deseo no respeta ni persigue la concepción de tiempo a la que la humanidad se encuentra arraigada, justamente porque se trata de algo indeterminado, fuera de cualquier organización, institución o ley. El tiempo ni siquiera existe en la forma en la cual se concibe, no hay un pasado, ni un presente ni un futuro, es un imaginario adaptado a la realidad fáctica y, sobre todo, es útil. Entonces, el deseo representa ese algo que necesariamente tiende al caos y al desorden, imposible controlar por el raciocinio humano más avanzado, no se rige ni se encapsula ni siquiera por “el tiempo”.

Se puede sostener entonces, que hay un imaginario más vigoroso en el psicoanálisis freudiano: una dimensión de fantasía y afecto que es esencialmente creativa. Fantasía, sueño, identificación, símbolo, representación: estas no son experiencias cognitivas ordenadas de nosotros mismos, sino más bien aspectos de la vida mental inconsciente que son absolutamente otros y deliciosamente indeterminados”. (Elliott, 1997, p.32)

1.3 Realidad y Fantasía

¿Cómo se distingue la realidad de la fantasía? ¿Existe alguna brecha que los separe? ¿Qué es realidad y cuál es la diferencia con la fantasía?

Está claro que los seres humanos viven en una realidad en común, guiando su existencia por medio de estatutos culturales e instituciones sociales que de cierta forma dirigen y encauzan su actuar. De forma tal que, existe una realidad que antecede y predetermina la existencia de las personas en general, una realidad “pre establecida” a la cual se le sigue y se forma parte, algunas veces sin cuestionamientos. Quizá se trate únicamente de una parcela de realidad, o una

realidad completa de tantas otras realidades. Quizá es solo una construcción que sirve como base para la organización y guía de la existencia.

Está claro que las personas que se perciben a los alrededores, así como las escuelas, hospitales, cárceles u oficinas son cosas reales, incluso aún materiales. Es posible verlas, tocarlas y participar en ellas. Se trata de espacios materiales con un fin en común que la misma sociedad ha construido e instituido a lo largo de los tiempos y ha tenido distintas funciones o fines.

Ahora bien, ¿qué relación tendría la fantasía con la llamada realidad? ¿Qué se entiende por realidad? Es momento de apoyarse en la teoría. Freud (1908), entre otros, es quien expresa la “separación” entre la realidad psíquica y la realidad material. En el siguiente párrafo es posible ubicar su perspectiva respecto a estos cuestionamientos:

Los términos fantasía/actividad fantaseadora, sugieren inevitablemente la oposición entre imaginación y realidad (percepción). Habrá que definir la fantasía como una producción puramente ilusoria que no resistiría a una aprehensión correcta de lo real. Freud contrapone al mundo interior, que tiende a la satisfacción por ilusión, un mundo exterior que impone progresivamente al sujeto, por mediación del sistema perceptivo, el principio de realidad. (Laplanche & Pontalis, 1967, p.139)

De tal suerte que, “realidad” desde esta perspectiva, alude a lo literalmente material y factible, y hasta cierto punto lo que se percibe del exterior por medio de la conciencia. La realidad psíquica es de otra índole, imposible de ver directamente, hasta cierto punto se encuentra oculta.

Volviendo la mirada a la dinámica entre realidad y fantasía, Freud (1908) nombra una característica de la fantasía en el adulto, misma que la discierne del juego en el infante. El adulto se avergüenza de su propio fantasear, lo oculta y solo fantasea en su cabeza. Resulta sorprendente cómo la realidad psíquica puede desenvolverse en distintas vertientes y hasta cierto grado, inclusive abstrayendo al

individuo a una ficción elaborada por él mismo. Sin embargo, estas fantasías no sólo ocurren en la cabeza de la persona, son expresadas a través de su accionar. Entonces, y en base a lo anterior, ¿el adulto actúa en su realidad efectiva en base a su o sus fantasías? de ser así, ¿qué tanto influyen en su realidad práctica? Se concibe que influyen de manera total y se encuentran al día, acechando la realidad práctica para poder exteriorizarse, buscando el pre-texto oportuno para emanar. De hecho, Laplanche & Pontalis (1967) refieren que una de las labores más importantes en el quehacer psicoanalítico es justo dar cuenta de esta organización de componentes que conforman la fantasía, así como su eficacia y despliegue en la vida del sujeto:

Todo el conjunto de la vida del sujeto aparece como modelado, organizado por lo que podría denominarse, una actividad fantaseadora. Comporta un dinamismo propio, en virtud del cual las estructuras fantaseadas intentan expresarse, encontrar una salida hacia la conciencia y la acción, atrayendo constantemente hacia ellas un nuevo material. (p.142)

Al respecto se puede derivar que las fantasías influyen de manera precisa e incluso instigante o aplastante sobre la realidad de todos los seres humanos, sean conscientes de ello o no. De tal suerte que, encontrar esa línea que divide a la fantasía y a la realidad, resulta inasequible e incluso utópico. Una es parte de la otra y juntas forman un entrelazamiento complejo e incluso soldado, hasta el punto en que se pueden disolver sin una aparente diferencia.

En esta línea de ideas, ¿qué tanto puede aspirar el pequeño humano a cumplir sus fantasías en una realidad efectiva? ¿qué pasa cuando la fantasía excede a la realidad?, ¿o la realidad excede a la fantasía? Freud (1908) advierte lo siguiente:

El hecho de que las fantasías proliferen y se vuelvan hiperpotentes crea las condiciones para la caída en una neurosis o una psicosis; además las fantasías

son los estadios previos más inmediatos de los síntomas patológicos de que nuestros enfermos se quejan. (p.131)

En este párrafo es posible vislumbrar justo esa disyunción nada grata entre realidad y fantasía; que si bien, en algunas situaciones puede ser placentera, creativa o constructiva; en otras puede resultar totalmente lo opuesto y dar paso a patologías con una gran intensidad o estados destructivos o autodestructivos. El mismo Freud (1908) expresa que los ataques histéricos que había estudiado hasta ese entonces, no son más que sueños diurnos que surgen de manera no voluntaria e intensificada.

Por su parte, Elliott (1997) ilustra en la siguiente cita una situación real y bastante probable en relación a esta peligrosa dicotomía:

La cantidad excesiva entra en conflicto con las funciones regulatorias del yo, desborda la actividad inhibitoria del yo, en verdad es un acto de violenta incorporación, las erupciones libidinales excesivas pueden fundir la imagen mnémica del objeto deseado con la percepción misma. En este caso, el recuerdo se confundirá con la realidad. (p.75)

Esta situación puede sonar familiar, ya que es más común de lo que se piensa. En este caso se observa un “exceso” de fantasías que son originadas por el deseo y la libido del sujeto, donde se rebasa a la realidad, y en efecto la persona difícilmente puede distinguir entre lo que es real y lo que no, permeando casi en su totalidad con el recuerdo, dicha realidad.

Mientras tanto, aún queda una incógnita pendiente. ¿Las fantasías se encuentran en el orden de lo consciente o de lo inconsciente?

Freud (1908) advierte que las fantasías pueden ser tanto inconscientes como conscientes. Uno de los casos más comunes es cuando la fantasía es consciente, pero por la cuestión represiva, son olvidadas a propósito para más tarde devenir inconscientes. Las fantasías pueden experimentar cambios o transformaciones a

nivel inconsciente. Cabe destacar que, un elemento característico de las fantasías inconscientes, es la estrecha relación que mantienen con la vida sexual de la persona, debido al acto masturbatorio que posiblemente las originó, produciéndose una fusión entre la representación-deseo y la acción onanista. Este autor expresa que, si la fantasía no es sublimada a una meta superior, ésta entra a un nivel inconsciente y puede proliferar como síntoma patológico, con todo el poder del ansia amorosa.

De cualquier forma, la fantasía se expresa como le sea posible, a través de diversas formas, gran parte de ellas como se mencionó anteriormente, de una forma inconsciente. “Por otra parte, es notorio el caso que reviste importancia práctica, de histéricos que no expresan sus fantasías en síntomas, sino en una realización consciente, y así fingen y ponen en escena atentados, maltratos, agresiones sexuales” (Freud, 1908b, p.144).

Para finalizar esta sección, parece pertinente regresar a la colocación que ofrece Elliot (1997), en donde la fantasía y la cultura, como legado material y social, se encuentran permanentemente entrelazadas y ambas se influyen y se han influido a lo largo de la historia del ser humano. Nombra a la fantasía como la expresión representacional de deseos y pasiones. Este autor establece como propuesta esencial en su obra, que la subjetividad y el deseo sólo es lograda a través de la interacción con el otro. Así mismo, fantasía y cultura se median la una a la otra permanentemente. Para este autor, la cultura y la política, son productos de las fantasías inconscientes que gobiernan a las personas. Elliot (1997) enfatiza: “La fantasía, como un campo de conflicto y de división en el psiquismo, enmarca desde el inicio nuestros mundos políticos y sociales contemporáneos y resulta por lo tanto esencial para una comprensión de las trayectorias de vida cultural y personal” (p.15).

Como consecuencia, por supuesto que es posible hablar de un mundo material, una cultura con toda su riqueza y exuberancia, creada, construida y sostenida en base

a las fantasías, pasiones, ilusiones y sueños de los hombres y mujeres que han dejado rastro o pisado el mundo de la humanidad; en muchas de las ocasiones, no enterados de ello. Cabe cuestionarse al respecto, ¿la realidad supera a la fantasía?

Como último bloque, Laplanche & Pontalis (1967) ofrecen cuatro particularidades que resumen algunos puntos anteriores y resaltan las características más importantes acerca de la fantasía:

1. Se trata de guiones, aunque se enuncien en una sola frase, de escenas organizadas, susceptibles de ser dramatizadas en formas casi siempre visual.
2. El sujeto está siempre presente en tales escenas; incluso en la escena originaria, de la que puede parecer excluido, figura de hecho, no sólo como observador, sino como participante que viene, por ejemplo, a perturbar el coito de los padres.
3. Lo representado no es un objeto al cual tiende el sujeto, sino una secuencia de la cual forma parte el propio sujeto, y en la cual son posibles las permutaciones de papeles y atribución.
4. En la medida en que el deseo se articula así en la fantasía, ésta es también asiento de operaciones defensivas; da lugar a los procesos de defensa más primitivos, como la vuelta hacia su propia persona, la transformación en lo contrario y la proyección. (p. 142)

De los últimos dos puntos es posible rescatar que la fantasía no se trata de un elemento o representación por parte del individuo de forma “aislada”. Se trata de una especie de “montaje” en constante dinámica con la realidad material. Entonces, las fantasías buscan expresarse con elementos sacados de la realidad o de lo que se percibe como realidad, en la cual la psique del sujeto de manera inconsciente o no consciente en su mayoría, acomoda partes de la realidad material (personas, palabras, imágenes), en relación a una edificación donde él mismo es un personaje, aunque no precisamente el personaje principal.

1.4 Las pulsiones

“Las pulsiones no son más, pero yo soy por mis pulsiones” (Braunstein, 1983, p.21).

En el siguiente apartado se abordará el concepto de pulsión, así como una parte de la teoría de las pulsiones para comprender más a fondo el significado, así como la dinámica que juega en conjunto con otros procesos.

Cabe señalar que, en psicoanálisis diversidad de explicaciones y concepciones giran en torno al concepto de pulsión, por ende, se trata de unos de los pilares de esta perspectiva, así como uno de los conceptos más complejos e implícitos en contradicciones epistémicas.

Es Sigmund Freud quien desarrolla una teoría específica para las pulsiones, introduciendo y desglosando dichas nociones por primera vez.

En su forma más básica, este autor designa a las pulsiones como “las representantes de todas las fuerzas eficaces que provienen del interior del cuerpo y se transfieren al aparato anímico”. (Freud, 1920, p.34).

Más aún, Laplanche & Pontalis (1967) aportan una definición basada en estos principios, y refieren a la pulsión como:

Un proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin. (p. 324)

De tal suerte que, como primera exposición, la pulsión es ilustrada como una fuerza que tiende hacia algo, es decir, está dotada de una dirección e intensidad específicas. También refieren a las pulsiones como algo que proviene del interior, aunque alguna vez provino del exterior, y de lo cual no se puede escapar, como se podría escapar de los estímulos exteriores, por ejemplo.

También se refiere a la pulsión como ese algo motil y activo que “utiliza” al objeto (uno de tantos), para satisfacerse. Sin embargo, ese objeto es sustituible y hasta cierto punto desechable. Si la pulsión es eternamente movediza e irreverente, no tendría por qué conformarse con un objeto.

Por su parte, Braunstein (1983) también hace referencia a la pulsión como ese algo que empuja y que anima. Esa fuerza que va más allá del propio yo, e instiga una y otra vez a una realización. Este autor señala: “¿Qué es la pulsión si no ese no-mío que me anima? Esa cosa que más allá de mí insiste y me empuja. Que es memorable y se memoriza, y luego se rememora orientando las búsquedas de mi ser” (p. 22).

Entonces, aparte de lanzar al sujeto, configura, forma y sobre todo da lugar a este dentro de un mundo de significantes, es decir, la cultura. Las pulsiones, al ser parte del ser humano, también lo colocan en determinado lugar, lugar permeado de símbolos, emblemas, insignias y representaciones, cargados con las más profundas emociones e idealizaciones.

En segunda instancia, existe una importante distinción que vale la pena señalar. La pulsión no es instinto. Laplanche & Pontalis (1967) recalcan la diferencia que Freud con anterioridad había efectuado entre “pulsión” e “instinto”. El instinto como parte de la naturaleza animal y con un objeto anticipado, y la pulsión como algo exclusivo del ser humano y con un objeto no predeterminado y altamente variable. En otras palabras, instinto alude a cierto determinante, plano y cíclico, repetitivo y preestablecido; por ejemplo, cuando un animal cualquiera tiene hambre, ataca a su presa y se alimenta de ella. El hambre es saciada y el ciclo se repite más tarde con el mismo objeto (presa, comida). Sin embargo, en el caso de la pulsión, aunque también tienda hacia algo, no existe un elemento específico al cual tienda. En este caso, el objeto puede ser uno, como también puede ser otro.

Bajo esta misma línea, Braunstein (1983) ofrece una poética comparación que a la vez ayuda a esclarecer y subrayar esta distinción: “El instinto es guía en la vida, es un maravilloso saber sin aprendizaje. La pulsión es un riesgo. El instinto hace vivir, la pulsión presentifica la muerte” (p.13).

Braunstein (1983) evoca la frase que ilustra al hombre no como el burro que va detrás de la zanahoria, si no como el burro que va detrás del espejo donde se refleja una zanahoria. De esta forma, la pulsión rompe y es distinta de cualquier necesidad física e indispensable para la supervivencia como seres biológicos. La pulsión, según este autor, tiene que ver con el sujeto y no con el organismo. La pulsión le concierne al psicoanálisis. El instinto, a la biología.

Ahora bien, dada la primacía de la pulsión que se extiende sobre el instinto en el caso de los sujetos, ¿en qué lugar queda el instinto?, es decir, no por el hecho de ser sujetos, se deja de ser un ser viviente que necesita comer, beber agua o defecar para sobrevivir. El instinto no puede desaparecer.

La perspectiva de Braunstein (1983) indica que ambos se disuelven en una sola. Ni uno ni otro dejan de ser. Se unifican, pero esta dialéctica es determinante y a la vez condenatoria, en el sentido de que, siendo sujeto, no se puede evadir la parte pulsional, siempre estará presente. Incluso, señala que el sujeto apunta antes al menú que al platillo. El instinto subsiste, pero se deforma al entrar la pulsión en juego. En palabras del autor: “La sexualidad organiza a los instintos prescribiendo los modos de satisfacción de la necesidad” (p.18).

Ahora bien, otro punto es el siguiente. ¿A partir de dónde se pueden explicar las pulsiones o cuál sería su origen, si es que lo hay? Para responder esta interrogante, Freud (1920) explora en uno de los procesos más recónditos y turbios del ser humano: el placer. Pero, al momento de hablar de placer, necesariamente se habla de displacer. Especialmente en la teoría freudiana, donde los conceptos son extremos y dualistas.

“Nos hemos resuelto a referir placer y displacer a la cantidad de excitación presente en la vida anímica; así: el displacer corresponde a un incremento de esa cantidad, y el placer a una reducción de ella” (Freud, 1920, p.8).

Freud (1920) comienza hablando acerca de estas sensaciones de placer y displacer, en base a un plano principalmente económico. A mayor cantidad de excitación en el organismo, se generan sensaciones de displacer en éste; en cambio el organismo por obvias razones tendería a descargar esta cantidad de excitación para dirigirse al placer, siguiendo este precepto. Se expone de manera reiterativa la estrecha relación que existe entre el placer y el displacer. Se podría hablar de una línea imaginaria y no tajante que “divide” estos dos principios, incluso con una permanente interacción entre ambos. Afirma que una pulsión que tiende a lo placentero, es segregada de la conciencia y del actuar por la fuerza de represión, denegando la posibilidad de alcanzar la satisfacción por el momento. Sin embargo, si más tarde encuentra un sustituto o forma directa de alcanzar dicha satisfacción, se genera displacer en lugar de su originaria intención, el placer. Esta explicación resulta imprecisa, ya que no se ilustra cómo o por qué estas pulsiones realizan ese juego “de intercambio”, o transformación, y por qué si se alcanza la satisfacción en otro momento, es displacentero y no placentero como lo fue en su origen. ¿Tiene que ver con el tiempo, con el sustituto, con el objeto?

El mismo Freud (1920) expone renglones abajo la falta de claridad acerca de este supuesto. Sin embargo, reafirma un punto importante para esta investigación en relación a las pulsiones, que no es más que su innegable relación y dialéctica: “Los detalles del proceso por el cual la represión transforma una posibilidad de placer en una fuente de displacer no son todavía bien inteligibles o no pueden exponerse con claridad” (p.8).

Si bien, Freud (1920) refiere que el placer es uno de los procesos más importantes en la psique humana, cuya prioridad es innegable y totalmente necesaria al grado de poner a los demás procesos bajo su mandato, existe un

fenómeno que justamente “va más allá” del propio principio del placer, y es aquí cuando introduce un concepto clave para poder entender la teoría de las pulsiones.

“En el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia del placer” (Freud, 1920, p.9).

¿Cuáles otras fuerzas son capaces de contrariar o restar al del placer? Con este enunciado introduce la noción de compulsión de repetición como esa fuerza contrariadora. Para ilustrar este tópico, Freud (1920) incluye ejemplos muy sencillos donde explica el funcionamiento de la repetición:

Se advierte que los niños repiten en el juego todo cuánto les ha hecho gran impresión en la vida; de ese modo abre accionan la intensidad de la impresión y se adueñan de la situación. También se observa que el carácter displacentero de la vivencia no siempre la vuelve inutilizable para el juego. (p.16)

De tal suerte que, el niño tiende a repetir una vivencia que representó para él de forma intensa, donde jugó un papel pasivo. En otra situación, el niño tiende a repetir dicha experiencia, “empoderándose” de ésta, y jugando el rol activo, una y otra vez.

Más adelante, Freud (1920) aporta otro ejemplo acerca de este fenómeno, explicando la compulsión de repetición en la transferencia que ocurre con el neurótico y su médico. En este proceso, el neurótico tiende a repetir compulsivamente eventos displacenteros y dolorosos que vivió durante su niñez, es decir, el paciente *reproduce y repite*, más que recordar, estos eventos lacerantes donde estuvo involucrado. Así mismo, ilustra estas circunstancias en el nacimiento del hermanito, la censura y posterior sepultura de su florecimiento sexual, el desengaño y los celos en relación al complejo de Edipo, entre otros. Estas sensaciones permanecen en el aparato psíquico repitiéndose en la posteridad.

Se trata desde luego, de la acción de pulsiones que estaban destinadas a conducir a la satisfacción; pero ya en aquel momento no la produjeron, sino que conllevaron únicamente displacer. Esa experiencia se hizo en vano. Se la repite a pesar de todo; una compulsión esfuerza a ello. (Freud, 1920, p.21)

En base a lo anterior, surgen dudas. ¿Por qué la repetición “destrona” al placer, siendo éste un principio prioritario para el humano?, y, ¿en qué medida es posible que se relacione con el masoquismo? Ya se vio que placer y displacer van totalmente de la mano, y parece que es posible que exista esta relación, aunque sea de forma indirecta. Pues en efecto, la fuerza de repetición parece ser más intensa.

Ahora bien, ¿cómo es que se conecta específicamente el fenómeno de repetición a las pulsiones? Freud (1920) explica lo siguiente:

Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió de resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica, o si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica. (p.36)

La característica principal de la pulsión es entonces la compulsión de repetición. La pulsión tiende a retornar, regresar, reproducir y reanimar, pero ¿qué?, más adelante se desglosará este punto.

Braunstein (1983) colabora con este precepto al enfatizar que la pulsión justamente se desvía del principio del placer, incluso desobedeciendo y rompiendo con éste. En palabras del autor:

Lamarla deriva es ya empezar a hablar de la pulsión, de puerto en puerto, de objeto en objeto, entre los bordes de la corriente, acelerando, retardando, cortando, impulsando. Sus velas son movidas por el principio del placer, pero su trayectoria es la transgresión de este principio. A contracorriente, contra viento y marea. (p.12)

Una característica esencial en las pulsiones, es que se manejan en el plano de lo inconsciente y desde el proceso primario. Anteriormente (en el capítulo donde se describe la fantasía), se especificó la diferencia entre proceso primario y secundario. Freud (1920) hace una breve distinción que vale la pena referir. Expone al proceso psíquico primario, como lo que acontece en el inconsciente y su peculiaridad es que ocurre de forma completa y con mayor asequibilidad. “Las mociones que parten de las pulsiones no obedecen al tipo de proceso nervioso ligado, sino al del proceso libremente móvil que esfuerza en pos de la descarga” (p.34).

Braunstein (1983) por su parte, refiere a la pulsión como “ubicua”, es decir omnipresente, se encuentra en todas partes. También y muy posiblemente sin forma ni estructura u organización alguna. Algo más abarcador que todo lo que se puede entender por disciplina o contención. Por supuesto que tiene que ver con los procesos inconscientes.

“La pulsión, siempre sexual, siempre de muerte, es ubicua. Ella no tiene órganos visibles, tiene un territorio que se extiende caprichosamente por el cuerpo, por el espacio, por los demás, por sus miradas, por el pensamiento, por las cosas” (Braunstein, 1983, p.17). De tal forma que, para cerrar este apartado, es acertado decir que la pulsión o las pulsiones se encuentran en todas partes; adentro, afuera, arriba, abajo y sobre todo a través del sujeto, atravesando y perforándolo. Por eso no se puede escapar de ellas, por eso a donde quiera que se voltee o se vaya, no se puede evadir a las pulsiones. ¿Se puede llamar destino a la pulsión? Si existe el destino, las pulsiones son el destino último del sujeto.

1.5 Pulsión Sexual

Ahora bien, básicamente las pulsiones han sido clasificadas en dos tipos: las pulsiones de vida o sexuales y las pulsiones de muerte. ¿Qué las distingue y que las separa, en apariencia, de una forma tan tajante y contraria?

Freud (1920) clasifica el grupo de las pulsiones sexuales después de citar diversidad de teorías desde la ciencia de la biología. Prepara con ejemplos que tienen que ver principalmente con la reproducción en organismos precarios. En palabras del autor:

Las pulsiones que vigilan los destinos de estos organismos elementales que sobreviven al individuo, cuidan por su segura colocación mientras se encuentran inermes frente a los estímulos del mundo exterior, y provocan su encuentro con las otras células germinales, constituyen el grupo de las pulsiones sexuales. (p.40)

Freud (1920) utiliza estos ejemplos biologicistas para ilustrar posteriormente el propósito de las pulsiones sexuales en el humano. A estas pulsiones también se les denomina pulsiones de vida, ya que contrarían el propósito de las otras pulsiones, las de muerte, es decir, las que se dirigen con fuerza a lo inorgánico e inanimado. ¿Y de qué se tratan, o qué es lo que persiguen las llamadas pulsiones sexuales?, como su nombre lo dice: la vida, la auto preservación, la auto conservación y la existencia. Bien lo menciona Braunstein (1983): “La vida, Eros, desvía el camino de la muerte, la pervierte, o, mejor dicho, la sublima. Cambia la meta pulsional que llevaría a la fusión mortífera y posterga el fin” (p.26).

Tras análisis y discusiones acerca de la renovación de vida que se da entre los protistas, después de combinar sus genes (fusión) con otro protista distinto, Freud (1920) llega a la conclusión de que esto se debe a las nuevas magnitudes de estímulo hacia el organismo:

Esto armoniza con el supuesto de que el proceso vital del individuo lleva por razones internas a la nivelación de tensiones químicas, esto es, a la muerte, mientras que la unión con una sustancia viva que conforme un individuo diferente, aumenta estas tensiones, introduce nuevas diferencias vitales. (p.54).

Para explicar las pulsiones de vida conservadoras, Freud (1920) señala que el origen de la sexualidad o cómo es que nace ésta en los animales superiores, permanece poco clara e incompleta, y menciona lo siguiente “el sexo no sería entonces muy antiguo, y las pulsiones extraordinariamente violentas que quieren producir la unión sexual repetirían algo que una vez ocurrió por casualidad y después resultó ventajoso” (p.55).

De tal forma que, una vez más, pulsión sexual no es o no refiere a instinto sexual del animal, aunque en cierto punto ambos se encuentren conjuntos y trabajen al mismo tiempo ¿Qué los distingue entonces?

El psicoanálisis muestra que la pulsión sexual en el hombre se halla íntimamente ligada a un juego de representaciones o fantasías que la especifican. Solo al final de una evolución compleja y aleatoria se organiza bajo la primacía de geni-talidad y encuentra entonces la fijeza y la finalidad aparentes del instinto. (Laplanche & Pontalis, 1967, p.332)

Es por ello que en ocasiones se le puede llegar a confundir con el instinto, dado que se forma una organización donde esta pulsión se encamina a su fin por medio del acto sexual. Sin embargo, se destaca el papel preponderante que juegan las representaciones en la composición de la pulsión sexual. Representaciones que, evidentemente sólo el ser humano puede poseer dada su complejidad mental y cultural. También, cabe destacar que el coito o acto sexual como tal, es tan solo una forma de tantas donde es posible aproximarse a esta pulsión. Sin embargo, no es el coito, única y menos específicamente, ya que el coito por simple que en apariencia parezca, y por meramente físico o “biológico” que se le nombre, se

encuentra permeado de subjetividades, representaciones, fantasías, deseos y por supuesto, pulsiones. Implícitas o explícitas, evidentes o escondidas, pero dada la condición humana que es propia del sujeto, es imposible liberarse de esta gama y mezcla de fenómenos psíquicos. Braunstein (1983) por ejemplo, enuncia que las pulsiones surgen o se encuentran en el origen de la cultura. En el siguiente párrafo es posible apreciar este juego entre pulsión sexual y sujeto desde la perspectiva del autor, donde necesariamente aparece la palabra:

Pero la pulsión se alimenta. De olores, de miradas, de aplausos, de mucosas, de palabras, de rimas y ritmos, de golpes dados y recibidos, de humillaciones, de culpas y vergüenzas, de contratos cumplidos e incumplidos, de espejos y retratos. Más con la invitación que con la comida. Se alimenta, no se satisface con todo esto. (p.18)

Laplanche & Pontalis (1967) por su parte, aclaran que la pulsión sexual existe en un comienzo bajo una configuración polimorfa y justamente se orienta a la destensión o descarga en la dimensión de lo corporal. Es de esta forma donde alguna vez se ligó a representantes que especificaban el objeto del placer en el acto del onanismo. De acuerdo a la historia individual de la persona, este empuje interno al principio sin una forma específica, se adjudicará rasgos únicos guiada por estas representaciones.

Entonces, la pulsión sexual, primero se encuentra “abierta” o dispersa, totalmente sin forma, y por medio de representaciones fortuitas que se presentaron en su historia de vida, se va configurando y va tomando una hechura única y especial. Deforme y desorganizada, incluso cambiante. Tanto la cultura como la historia de vida juegan un papel esencial.

Así como en el primer dualismo la pulsión sexual era la fuerza sometida al solo principio de placer, difícilmente educable, que funcionaba según las leyes del proceso primario y que constantemente amenazaba desde dentro el equilibrio del aparato psíquico, ahora se convierte, con el nombre de pulsión de vida, en una fuerza que tiende a la ligazón, a la constitución y mantenimiento de las unidades vitales; y, en compensación, su antagonista, la pulsión de muerte, es

la que funciona según el principio de descarga total. (Laplanche & Pontalis, 1967, p.333)

Entonces, la pulsión sexual tiende a descentrar al sujeto, a desequilibrarlo y a transformarlo, cambiando sus estructuras a capricho. En este sentido, también puede representar un peligro.

Como se puede apreciar, se exhibe una enemistad total entre ambas pulsiones, con propósitos opuestos, así como complementarios.

Freud (1920) evoca esta gran discrepancia poniendo como ejemplo el amor, o las relaciones amorosas, donde sobre la misma línea donde se desenvuelve el amor, coexiste también el odio o agresión, incluso a un mismo nivel, aunque con una inclinación predominante. Antagónicas, estas pulsiones forman un entrelazado inseparable. “Hemos partido de la gran oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte. El propio amor del objeto nos enseña una segunda polaridad de esta clase, la que media entre amor (ternura), y odio (agresión)” (Freud, 1920, p.52).

Además, Laplanche & Pontalis (1967) ilustran esta paradoja con el siguiente enunciado:

“Los hechos muestran que, incluso en los casos en que la tendencia a la destrucción de otro o de uno mismo es más manifiesta, en que la furia destructiva es más ciega, puede existir siempre una satisfacción libidinal, satisfacción sexual dirigida hacia el objeto o gozo narcisista”. (p.338)

Se puede ver este juego entre pulsiones como una gran paradoja o contrasentido pendulante a lo largo de la vida del sujeto atravesado y agitado por ambas en su corta existencia. Sin embargo, la pulsión de muerte termina siendo la “primaria” o, de hecho, hasta la originaria, tal como la denominó Freud (1920). La más predominante, ya que, si de lo inorgánico nace lo orgánico, eso orgánico siempre tenderá a su origen, que es la nada misma, la muerte y el vacío.

La pulsión es esa exigencia de trabajo impuesta al aparato psíquico que está en la base de todos los progresos del hombre. Pero su meta es conservadora, es la restauración de un estado anterior, en última instancia, el retorno al silencio de la muerte. (Braunstein, 1983, p.13)

1.6 Pulsión de Muerte

“La meta de toda vida es la muerte. Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo”
(Freud, 1920, p.36).

Resulta inquietante nombrar o escuchar el concepto “pulsión de muerte”, cuando, si se detiene por un momento, ¿qué es la muerte realmente? Posiblemente, desde una perspectiva científica o positivista tal como aspiraba el mismo Freud, se pueda encasillar en un estado inorgánico e inanimado y se supone, en esto se basa el concepto que logró desarrollar este erudito.

Más aún, existen cantidad de representaciones que, a lo largo de la historia, el hombre ha desplegado. Significados de varias partes del mundo, diversidad de culturas, ideas y filosofías, pero siempre la muerte ha representado un papel relevante. En algunas culturas se encuentra estigmatizada, en otras es parte de la naturaleza y lo cíclico, en otras es parte de algo divino.

Desde tiempos remotos, el sujeto ha intentado suponer e incluso “descifrar” en qué consiste la muerte. La muerte en su sentido más laxo, podría bien referir a la nada, el equivalente a cero. Sin embargo, la mente del ser humano no se detiene ahí, en lo que es en apariencia evidente o manifiesto. La mente del humano se dirige a un después de la muerte, y es ahí donde la imaginación y ¿por qué no? las fantasías del sujeto, los deseos y la cultura echan a volar con desmesura. ¿Existe un después de la muerte? Eso nunca se sabrá con certidumbre, o no por el momento. Sin embargo, se ha conjeturado y bastante al respecto. Y más que conjeturado, se han

materializado, socializado, instaurado, institucionalizado y hasta lucrado con estas especulaciones.

Acaso, se pueda referir con certeza a una noción de la muerte, desde lo que se alcanza a ver desde este plano llamado vida, y desde estándares científicos y comprobables, que se trata de una especie de supresión de lo animado, el fin y término de la vida.

Ahora bien, para explicar las pulsiones de muerte, Freud (1920) comienza con la premisa, con ayuda de experimentos comprobados en el ámbito de la biología como se vio anteriormente, de que la muerte en los animales superiores se debe a una causa interna, es decir, después de un cierto lapso de tiempo, todo ser vivo cumple su ciclo y perece.

Entonces, ¿hacia dónde se dirige la pulsión de muerte y por qué? En *El Diccionario de Psicoanálisis*, se alude principalmente a la tendencia de esta a “retornar” a su estado anterior, de dónde viene, es decir, a la materia inanimada, a lo muerto, a una suerte de descarga total que equivaldría a cero.

Dentro de la última teoría freudiana de las pulsiones, designan una categoría fundamental de las pulsiones que se contraponen a las pulsiones de vida y que tienden a la reducción completa de las tensiones, es decir, a devolver al ser vivo al estado inorgánico. (Laplanche & Pontalis, 1967, p.335)

Retomando a Freud (1920), y en concordancia con la compulsión de repetición, la pulsión de muerte sería aquella fuerza que tiende a repetir y regresar a ese estado de donde todos vienen. Todos vienen de la muerte y a la muerte se dirigen a causa de esta repetición. Las tensiones son originadas por un organismo distinto, y las tensiones aluden a la pulsión de vida o sexual. Justamente, la pulsión de muerte tiene como propósito eliminar esas tensiones.

Y así como anteriormente se refirió un origen de la pulsión sexual, también la hay de la pulsión de muerte.

En algún momento, por alguna intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Quizá fue un proceso parecido, en cuanto a su arquetipo, a aquel otro que más tarde hizo surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva. La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado. (Freud, 1920, p.36)

En base a esto, Freud (1920) refiere que, a causa de influjos externos, la sustancia en vida se alejaba más y más de esta meta de origen (regresar a lo inanimado), haciéndolo dar rodeos más largos y más complejos, mucho más en común con las pulsiones conservadoras; esto como un intento por auto preservarse y ser reconocido, o en otras palabras intentar “evitar” ese regreso a su origen. A este tipo de pulsión, la clasifica como parcial, ya que tan solo asegura una “muerte peculiar” al organismo y aunque parece contradecir la pulsión primera, es parte de esta. No obstante, estos rodeos cada vez más largos, enredados y complejos, tarde o temprano el sujeto termina por regresar a la nada.

Braunstein (1983), refiriendo a las obras de Lacan, también remite a este inevitable retorno. Refiere que prácticamente el sujeto está aquí para volver a la nulidad, para morir. En palabras del autor: “La tesis, apuntalada en muchos textos de Lacan, es que la pulsión de muerte es la pulsión, a secas, y que en su recorrido ella debe pasar por el rodeo de la vida” (p.26).

Ahora bien, un factor interesante aquí, es que el placer se encuentra en una relación directa con las pulsiones de muerte, y ¿de qué forma?

El principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte, es verdad que también monta guardia con relación a los estímulos de afuera, apreciados como peligros por las dos clases de pulsiones, pero muy en particular con relación a los incrementos de estímulo procedentes de adentro, que apuntan a dificultar la tarea de vivir. (Freud, 1920, p.40)

Freud (1920) ofrece una metáfora recurriendo a la mitología griega para iluminar un poco más acerca de lo que representan las pulsiones. Eros, como el dios del amor y referente a las pulsiones sexuales, el que “cohesiona todo lo viviente”, impulsa al acto de perpetuarse o perpetuar y es responsable de todas estas tensiones que se generan al reunirse con otro organismo, mismo que a su vez, representa un peligro para la estabilidad de la energía de un organismo. Por el otro lado, el sombrío Tánatos, quien personifica a la muerte, a la descarga total y a la ausencia de la libido y de todo, que, sin embargo, pone a sus órdenes al placer.

Todavía falta preguntar, ¿de qué forma se manifiestan las pulsiones?, y principalmente, las pulsiones de muerte a través de los individuos y la cultura, es decir ¿se exteriorizan? ¿de qué forma lo hacen? “Las pulsiones de muerte se dirigen primeramente hacia el interior y tienden a la autodestrucción; secundariamente se dirigirán hacia el exterior, manifestándose entonces en forma de pulsión agresiva o destructiva” (Laplanche & Pontalis, 1967, p.341)

Lo anterior sugiere que los comportamientos, ideales, leyes y formas de vivir de una cultura determinada, se encuentran permeados por estas pulsiones, tanto sexuales como de muerte. Cada organización tiene como base las pulsiones y fantasías de los seres humanos capaces de formarlas, encaminarla y sustentarla, como efecto de las pulsiones conservadoras. En cada acto, aunque pareciera un acto individual o solitario, las pulsiones emanan, las pulsiones que a la vez forman parte de todos y cada uno de los individuos.

En cada cultura o civilización que tiende hacia el “progreso” existe la contra cultura que apunta hacia la destrucción de la misma y de todos sus preceptos, integrantes y lo que la sujeta.

Estas afirmaciones se pueden corroborar en la obra *Los rostros de la cultura. Una perspectiva freudiana*. Los autores destacan esta agresión, parte de la pulsión de muerte, que tiende a expresarse principalmente en la cultura de la que a su vez forman parte:

En el superyo, opera con fuerza la pulsión de muerte, que convierte a cada sujeto en un potencial enemigo de la cultura, ya que las exigencias superyoicas que lo habitan lo pueden conducir a actuar en contra de los vínculos sociales establecidos, colocando afuera esa agresión que lo inunda por dentro. (Aguado, Avendaño & Mondragón, 2005, p.62)

Valdría la pena cuestionar si, en esta era infestada de violencia y agresiones, la civilización se encuentra en el comienzo de la destrucción total de la humanidad, y si esta especie va en pique. Sí, así como hombres ilustrados se permitieron un espacio para crear e innovar en pos de la especie, viene la revancha de la pulsión de muerte, que cada día parece más predominante a nuestros alrededores. Muertes, violaciones, torturas, injusticias, robos, humillaciones. Día a día es una constante que va en preocupante y acelerado incremento y parece nublar y oscurecer el camino, hasta el punto donde ya no se puede ver más.

En esta época rebosante de corrupción, donde básicamente ya no hay ley, porque la ley no respeta la ley, por lo tanto, los subrogados ya no creen más en la ley y mucho menos la ejecutan, la misma ley se ha convertido en una burla donde violarla ya no provoca castigos, o no los suficientes, porque es posible esquivarlos. Si un hombre tiene ganas de satisfacerse sexualmente, basta con salir a la calle y violar y matar, porque no pasa nada. La conciencia es algo escaso en estos días, los hombres solo se dejan guiar por sus impulsos.

Partiendo del supuesto de Freud (1913), de que la ley es el comienzo y sustento más fuerte de la cultura, y se comienza a derrumbar la base más fuerte de ésta, ¿qué se espera de los bloques titubeantes de arriba de la pirámide? “Si los otros no pagaran la violación, por fuerza descubrirán que ellos mismos quieren obrar como el malhechor” (p.39)

En efecto, es la misma humanidad la que está tensando esta base tan sólida, la que agita con ferocidad y crueldad este pilar. Basta ver la historia de la humanidad para visualizar que ha sido una historia sangrienta, pasional, utilizando el raciocinio a los pies de las pasiones más bajas.

Para cerrar este apartado, se rescatan las palabras de Braunstein (1983) acerca de la relación entre sujeto y pulsión de muerte:

Escapa al orden vital, lo desordena introduciendo en él al símbolo que ha tomado del Otro, cierra el camino a la satisfacción, consagra a la incompletud, engendra la realidad y la cultura que la engendran a ella, se engaña a través del yo en el amoroso abrazo de objetos imaginarios, se arriesga en la lucha a muerte de puro prestigio y todo eso para retornar conservadoramente a la quietud. (p.16)

II

2. EL VUDÚ

En este capítulo se abordarán los principales aspectos que conforman al vudú. Se hará una revisión desde su origen, hasta las prácticas y la forma de organización, estructura y jerarquía que la conforman. También se darán a conocer los personajes que encabezan las principales divinidades, así como sus funciones.

2.1 El vudú es una religión

De acuerdo con la información recabada, el vudú no trata simplemente de prácticas o creencias reproducidas de manera aislada. Existe toda una organización y estructura debajo de la fachada de la muñeca con alfileres, que la consolidan desde principios del siglo antepasado, así como un determinado contexto bajo el cual sigue coexistiendo.

¿Qué es lo que la delimita o la convierte en una religión propiamente? Es necesario esclarecer a qué se refiere la palabra religión, y para ello se revisarán dos aproximaciones de manera muy breve.

En la obra *Tótem y tabú* por ejemplo, se alude a la religión como una de las cosmovisiones imperantes a lo largo de la historia del ser humano. De acuerdo con Freud (1913), la religión ocuparía el segundo peldaño en cuestión de ideologías dentro de la cadena de la civilización y el sistema animista como precursor. En palabras de este autor:

El animismo es un sistema de pensamiento; no sólo proporciona la explicación de un fenómeno singular, sino que permite concebir la totalidad del universo como una trabazón única, a partir de un solo punto. La humanidad ha producido

tres de estos sistemas de pensamiento, tres grandes cosmovisiones en el curso de las épocas: la animista, la religiosa y la científica. (p.58)

En el vudú como religión, también es posible hallar importantes conexiones entre el sistema animista de algunas civilizaciones arcaicas (sistema pre ambular y antecesor de la religión), y algunas de sus características, rituales y creencias. Es posible decir que el vudú es una religión con raíces antiguas, en las cuales aún predominan vestigios animistas.

Por otro lado, en la obra *El vudú, los demonios y el nuevo mundo encantado*, se ofrece una perspectiva a muy amplios rasgos de lo que es una religión:

La formación de la idea de religión implica creencias sobre el origen del mundo, sobre el alma y sobre la mente. La observación paciente del espacio celestial y de las estrellas que se apiñan en el cielo, ha dado lugar a ese animismo que sostiene que hay seres sobrenaturales que dirigen los movimientos de las estrellas, y a partir de esto, la intuición primitiva, ha conducido a contemplaciones originadoras de mitos y leyendas. (Cohen, 1974, p.66)

Al mismo tiempo y refiriendo a la obra *Divine Horseman*, toda religión, creencia o doctrina, comienza con el mito, elemento indispensable y discurso crepuscular que le da vida. La característica principal del mito, es que siempre trata acerca del origen de la vida, principalmente el origen de la raza humana con un gran toque de ficción. El mito no describe las cosas, intenta manifestar su significado. Y el hombre, a partir de las circunstancias materiales de sus experiencias, traza la aventura para la mente: el mito. Ahora bien, los relatos que los ancianos heredan a todas sus generaciones, no son las mismas en todos los lugares y he ahí la gran variedad cósmica, que tiene como constante la mente del hombre (Deren, 1970).

De tal suerte que, la religión explica esas grandes preguntas que los hombres se han cuestionado desde tiempos remotos: ¿De dónde viene la vida, y más

específicamente, la humanidad?, ¿hacia dónde se dirige?, ¿qué pasa después de la muerte?, ¿quién creó la vida?

La religión ofrece un relato y su propia interpretación para declarar y contestar a estas interrogantes. ¿Cómo o con qué argumenta y da veracidad a estas versiones? La religión no sigue los parámetros de la ciencia ni de lo científicamente comprobable, de hecho, la religión se encontraría como anterior y más antigua a la ciencia y, por ende, al positivismo y sus reglas para verificar y evaluar. Independientemente de la antigüedad, la religión ha trazado sus caminos a través de la imaginación, fantasías y pasiones de los hombres, no por el de la razón y la lógica. En apariencia y de acuerdo con lo que la ciencia ha mostrado, razón e intuición son conceptos separados e irreconciliables.

En el artículo *Supuestos, explicaciones y sistemas de creencias: Ciencia, Religión y Psicología*, se expone justo esta disyuntiva entre religión y ciencia, razón y fe. Para la autora, esta dicotomía aún persiste y más arraigada que en cualquier otra época. De esta forma exalta la radical separación, que compara y delimita a la religión como un tipo de conocimiento inferior:

En los discursos de la modernidad, la ciencia fue igualada con el progreso. Fue considerada un escalón más arriba del supuesto "oscurantismo" en que había estado sumido el mundo y el conocimiento mientras era regulado por la visión religiosa en la Edad Media. Se dieron intentos desesperados por distanciar la búsqueda del conocimiento, permitida ahora a través de la ciencia, de la religión y luego de la "ideología". (Scharrón del Río, 2010, p.87)

Ahora bien, como complemento de la descripción antes mencionada, otra particularidad de la religión y que muy posiblemente se trate de una huella del animismo, es la convicción de que existen seres sobrenaturales (llámense divinidades, deidades, espíritus, ángeles, demonios), que acompañan y observan al ser humano en su travesía por la vida. Dependiendo de cada religión, estos entes se manifiestan de distinta forma y tienen un propósito específico, protagonizando determinado papel.

La religión sería entonces esa vía por la cual al ser humano le es posible comunicarse o entablar alguna especie de dinámica simbólica, ritual, práctica, subjetiva o social con la divinidad o las divinidades, lo inaccesible, no visible, y aquellos quienes se cree, rigen sobre sus vidas y destinos.

Cohen refiere a este tipo de dinámica *conexión simbólica*, y utiliza el ejemplo de antiguas prácticas egipcias: “Todo el sistema egipcio de los jeroglíficos se basa en la conexión simbólica que existe entre los diversos seres y las fuerzas cósmicas, entre los seres y las leyes de la creación”. (Cohen, 1974, p. 43).

2.2 Origen, historia y contexto

Para comenzar, es importante señalar que, en todo fenómeno, religión o institución, existe un momento clave de donde parte, una historia y lo que le antecede al momento de surgir. Estos puntos contextuales sirven para comprender gran parte de la estructura y base en los cuales se forja. Esta sección data sobre ese momento crucial en el cual nace el vudú, así como las circunstancias bajo las cuales se desarrolla, razones que la hacen ser lo que es: una religión empapada de folklore, variedad y creatividad. “La mezcla étnica ha sido acompañada con la fusión cultural. La superposición de capas culturales en la historia de los pueblos es tan frecuente como evidente en las capas arqueológicas” (Latino, 2002, p.104).

Como uno de los puntos a clarificar, es que a menudo nace la interrogante acerca del país o región de nacimiento del vudú. Si se trata de “vudú africano” como generalmente se le nombra, y que es considerado como el inicial y originario, ¿cómo es que brota y se desarrolla en Haití?, incluso llegando a considerarse éste como la esencia religiosa y artística del pueblo haitiano. A lo largo de este apartado se intentará disipar dicha cuestión.

Como primer escenario, durante el siglo XVII, una de las colonias francesas (Haití), que había sido cedida por los españoles a los franceses, se encontraba en una época de gran florecimiento y prosperidad. El autor menciona que grandes cantidades de esclavos africanos eran trasladados a la isla de Haití, con el propósito de que estos trabajaran y cuidaran las plantaciones (Cohen, 1974).

Así mismo, en el artículo *Algunas reflexiones sobre el vudú y la cultura haitiana*, el autor estipula lo siguiente: “Se fomentaron plantaciones atendidas por esclavos traídos por la fuerza de diferentes partes de África: bantúes, sudanenses, poblaciones del Senegal y del Dahomey que, como es sabido, al pertenecer a diferentes etnias, no hablaban una lengua en común” (Latino, 2002, p.101). De tal suerte que se arrebatában de las familias, tribus y grupos a grandes cantidades de africanos de distintas edades, principalmente jóvenes que estuvieran en las mejores condiciones físicas para aguantar las grandes cargas de trabajo, y que el comercio del esclavo por dinero valiera la pena. Todo esto con el fin de generar riquezas para los conquistadores en el nuevo continente, donde arrasaron con gran parte de la población indígena.

Ahora bien, al ser de distintas regiones de África, los esclavos hablaban diferentes dialectos, aunado a que los amos tan sólo hablaban francés. A raíz de esta situación nace el créole, considerada como la lengua natal de Haití. El créole es una fusión entre las lenguas diversas de los primeros esclavos africanos que llegaron a Haití, y el francés de los colonizadores del siglo XVII, francés distinto por su entonación y vocablos al francés actual. El créole se utilizó fundamentalmente para que los esclavos fueran capaces de entender las órdenes de sus amos. En palabras del autor:

La inmensa mayoría de los haitianos es unilingüe, para ellos su única lengua es el créole, considerada como lengua neoafricana por su sintaxis y neofrancesa por el vocabulario, y cuyo origen fue el francés normando de los

marineros, en confrontación con los dialectos africanos. Para la élite, el francés constituye la lengua de la escolarización, sin embargo, no es de extrañar que ambos configuren inexorablemente su universo mental. El idioma créole, constituye entonces el fondo expresivo y sentimental de los haitianos. (Latino, 2002, p.101)

De tal suerte que, el créole es una muestra de la mixtura que se fue dando entre los franceses y los negros africanos que laboraban en Haití, idioma que se fue consolidando con el tiempo hasta formar parte de la lengua oficial de ese país.

Retomando el punto anterior, donde los negros comienzan a ser trasladados y utilizados para las plantaciones en el nuevo continente, diferentes autores ponen de relieve las condiciones nefastas bajo las cuales los tenían. En el artículo *¿El vudú haitiano es un humanismo?*, es posible notar un tinte empático y humanista por parte de la autora, donde claramente se aprecia su postura en defensa a los esclavos negros. Afirma, de acuerdo a los estudios hallados, que un gran número de esclavos morían por desnutrición o enfermedades como disentería o escorbuto, o incluso infecciones graves dados los descuidos excesivos y los maltratos por parte de los comerciantes. La autora refiere al respecto:

Nacido en África, de origen dahomeyano, el vudú llegó con los esclavos, quienes recrearon su religión africana en la colonia francesa de Santo Domingo. A pesar del gran número de africanos que morían en masa durante la travesía, a pesar del tratamiento increíblemente inhumano que recibieron en Santo Domingo, la población negra llegó a mantener sus lazos culturales con África. (Michel, 2001, p.125)

También se expone el gran número de africanos, mujeres y hombres, que se suicidaban de diferentes formas durante las travesías al nuevo continente, principalmente lanzándose al mar, tratando de evadir su cruel destino. Incluso, se afirma que los suicidios y las muertes eran algo cotidiano en esta etapa.

Entonces, el vudú data de una religión re-creada a partir de ciertas creencias y entidades de origen africano. De acuerdo con estos autores, la religión se configura con raíces y semillas africanas, pero se desarrolla ya propiamente en Haití con esta variedad y mixtura de creencias y prácticas que tarde o temprano encontraron terreno (aunque no tan fértil) para re-aparecer. El mismo Cohen (1974) contextualiza la etiología de la palabra “Vudú”, refiriendo a su raíz africana: “La palabra vudú, parece derivarse del término -Vodu-, nombre de una deidad serpiente del oeste de África” (p.67).

Dentro de este orden de ideas, Cohen (1974) expone un elemento indispensable a destacar: la prohibición por parte de los amos hacia las creencias de los esclavos. No obstante, el desarraigo de su nación, grupo y familia, no les permitían practicar algún tipo de religión que fuera ajeno al cristianismo, ya que se estigmatizaban como alabanzas o prácticas demoníacas que podrían afectar o influir en el progreso de la colonización y riquezas de los conquistadores. De tal suerte que, la esclavitud de estos hombres y mujeres existía a lo largo y ancho de la palabra. No sólo se trataba de personas explotadas laboralmente, utilizando sus cuerpos para trabajos con jornadas eternas y bajo condiciones inadecuadas y antihigiénicas, no tan sólo los privaban de su libertad y vida, también de su forma de pensar y de sus bases ideológicas, quizá estos últimos lo único que les quedaba, lo único real.

Los esclavos llevaron consigo desde África algunas de sus creencias religiosas, las cuales básicamente eran similares, aunque originarias de diversas tribus y regiones. Se prohibía a los esclavos practicar sus religiones tradicionales y se hacían esfuerzos por convertirlos al cristianismo. (Cohen, 1974, p.68)

Los esclavos fueron sometidos al desarraigo de su cultura, a la pérdida de su identidad, del idioma, de sus modos de vida y sistemas de pensamiento. La transculturación alcanzó incluso a la música y la religión. La única práctica tolerada fue bailar y cantar, sólo los domingos y lejos del amo a quien no se debía "perturbar el descanso". Además de los bailes religiosos, celebrados en honor de algún santo, o los bailes de regocijo, se realizaban, en la más estricta

clandestinidad, en horas nocturnas, danzas relacionadas con el culto vudú, de indiscutible raíz africana. En este contexto debió surgir el merengue, un baile sincrético por naturaleza, de melodía hispánica y acompañamiento africano, como modo de oponer resistencia a la cultura dominante. (Latino, 2002, p. 109).

Latino (2002) describe la forma de evangelización a los africanos por parte de los sacerdotes europeos. Se les enseñaba catequismo varias horas a la semana y para introducirlos en el cristianismo, se reproducía el ritual de bautizarlos, éste era colectivo, regularmente de 15 a 20 esclavos.

Sin embargo, de formas encubiertas, los africanos fueron rememorando y consolidando sus antiguas creencias en esta nueva religión, el vudú. Por medio de danzas, cánticos y convivencias entre ellos, gradualmente se fue expandiendo este tipo de estructura. Algunos autores como Cohen (1974), apoyan la teoría de un importante antropólogo francés que se dedicó gran parte de su vida a estudiar el vudú: Alfred Métraux. Este autor formula la teoría de que pocos sacerdotes, evidentemente de forma clandestina, ayudaron a mantener y transmitir las creencias africanas. Esta teoría se elabora para llenar el hueco que deja la inexplicable y rápida propagación, así como la compleja organización de templos, clero, así como ritmos, canciones y danzas bastante trabajadas, con todo y los impedimentos y restricciones por parte de los amos. Cohen (1974) añade al respecto:

No se sabe si realmente existió un grupo secreto de sacerdotes o si las creencias africanas se transmitieron de una manera más informal; pero en una u otra manera, los ritos africanos se recordaban, aunque fuera imperfectamente, y estos ritos se transformaron en vudú tanto en Haití, como en otras partes de las Indias Orientales. (p.69)

Además de la clandestinidad y complicidad con la cual se mantuvieron fieles a sus credos estos esclavos, la antropóloga Michel (2001) expone que la forma por la cual se transmitían de generación en generación, y se siguen transmitiendo este conjunto de creencias y prácticas es de origen oral. La autora añade que resulta

bastante notable que un pueblo con el 80% de analfabetos, fuera capaz de preservar su religión ancestral de manera exquisita.

Como consecuencia, el vudú se transmite informal y clandestinamente, ya que no existen “textos sagrados” como lo hay en otras religiones, donde se dictaminen ciertos comportamientos o mandatos, o incluso donde se desglose la historia o base de todas sus creencias. Los textos y libros referentes a vudú, son los que registran y describen todo este tipo de prácticas y creencias ya ejecutadas, tal como el *Libro secreto del vudú*, escrito por Leon Daviñac (1997).

Ahora bien, un factor que facilitó el posterior asentamiento de la religión llevada hasta ese entonces de forma oscura y furtiva, fueron las revoluciones y levantamientos que se fueron dando en las colonias francesas, persiguiendo su propia libertad y soberanía como pueblos auténticos, y Haití no sería la excepción:

Los levantamientos provocados en Francia por la Revolución y por sus efectos posteriores se reflejaron en las colonias francesas y la autoridad gubernamental de Haití, virtualmente se vino abajo. La ex colonia se enzarzó en una prolongada revolución, complicada y sangrienta, que no terminó sino hasta 1804, fecha en la que la Isla se declaró absolutamente independiente de Francia, y los hombres blancos que quedaban fueron expulsados. (Cohen, 1974, p.68)

De acuerdo con Latino, este tipo de movimientos llenos de violencia y muertes, provocaron la huída de clérigos y hombres blancos del país, por ende, la prédica, bautismos y evangelizaciones se esfumaron, facilitando aún más la solidificación del vudú, donde sus prácticas ahora quedarían libres y expresas. No obstante, de ahí en adelante el pueblo haitiano se partiría en dos posiciones con respecto a la religión vuduísta: los creyentes y fieles seguidores de esta, y los que optaron por retomar el cristianismo, estigmatizando al vudú como algo bajo, oscuro y propio de la clase marginal:

La primera constitución haitiana, establecía la libertad de cultos en el país. Los gobiernos militares sucesivos, intentarán, en el plano religioso, jugar a dos puntas, con la finalidad de hacerse reconocer internacionalmente como una nación “libre y civilizada”. Esta estrategia de acercamiento a la Iglesia colonial tendrá consecuencias trágicas para el pueblo de Haití. Los sucesivos gobiernos estarán obsesionados con ese reconocimiento, al punto de que, en 1860, se firma un Concordato entre el Estado y el Vaticano. Así mismo el código prevé sanciones para aquellos que practiquen la brujería. (Latino, 2002, p.110)

No obstante, el vudú se distingue por la resistencia y persistencia que lo caracterizan desde sus comienzos, y ha perdurado logrando extenderse incluso hasta áreas fuera de su país de origen. New Orleans en Estados Unidos, relacionado con el muy sonado movimiento musical del blues y algunos mitos con respecto a sus músicos, Cuba, República Dominicana e incluso algunas regiones de México como Veracruz son algunos ejemplos del despliegue y distintas combinaciones como efecto de encuentro de culturas. “La práctica del vudú se citaba como una prueba de la naturaleza básicamente salvaje, aunque infantil del pueblo negro. Sin embargo, actualmente el vudú, está subiendo a las regiones del más elevado ocultismo (Cohen, 1974, p.65).

2.3 Características

Como se había aludido antes, el vudú tiene una indudable conexión con el sistema animista. Una religión donde la base de sus creencias radica en que la materia es animada por un espíritu no material, generalmente se clasifica como animista. Tales religiones se caracterizan por creer en dioses de elementos naturales, y en la creencia de que árboles, piedras y otro tipo de objetos materiales son animados por espíritus. De acuerdo a estos parámetros, el vudú sería considerado como una religión animista. (Deren, 1970).

Ahora bien, la religión oficial y reconocida por el gobierno de Haití es el catolicismo. Sin embargo, está documentado que la gran mayoría de los haitianos recurren al vudú en varios puntos de su vida.

Todos los haitianos, a pesar de las apariencias y de un catolicismo superficial, son simples practicantes del vudú, estén o no iniciados, o se trata de practicantes en las sombras, y como lo pretende la malicia popular, el 85% son católicos, el 15% protestantes y el 100% practicantes del vudú. (Michel, 2001, p.124)

¿Cómo es esto posible? Normalmente, se distingue a las religiones, o por lo menos algunas de ellas, por ser intolerantes y deterministas con otras religiones, aparte de ser bastante específicas en lo que deben o no creer y ejercer sus fieles. No obstante, el vudú trata de una religión abierta, en donde sus seguidores han combinado, deliberadamente o no, elementos del catolicismo como los santos y Jesús, con deidades y prácticas vuduístas. Esto se manifiesta a través de los cantos con los que acompañan las danzas en los rituales, también en los adornos de las iglesias católicas o visceversa.

El vudú, es ecléctico y tolerante; se encuentra hombro con hombro a creencias y prácticas aparentemente contradictorias. Es este eclecticismo del vudú lo que le permite convivir con el catolicismo de Haití. Las iglesias católicas se decoran

con símbolos vudú y las ceremonias vudú se inician con acción de gracias, y con oraciones e himnos católicos regulares. (Cohen, 1974, p.71)

Este es un elemento llamativo de la religión. El hecho de que el vudú se haya combinado con el catolicismo, y hasta la fecha se encuentren composiciones del vudú con elementos de otras religiones, por ejemplo, la santería, muy posiblemente se deba a esta colisión de culturas, en donde ni una ni otra desaparece, ambas prevalecen, aunque por lo regular una con más fuerza que la otra, formando incluso nuevas religiones o sistemas de creencias.

Peguero (2000) añade que, en efecto, el vudú como religión semi-oficial, es profesada por todos los haitianos sin importar su nivel académico, social o económico. También indica que es una forma mucho más directa de acceder a Dios por medio de las deidades o familiares muertos como intermediarios, pidiendo favores o poniéndose en contacto con éstos, quienes custodian la vida de la familia e incluso de la nación.

En el siguiente párrafo y de acuerdo con este autor, se define sintéticamente de qué trata el vudú:

Es una forma de religión sincrética que tiene por fin y principio practicar culto a las divinidades del panteón africano y a los antepasados que pueden adquirir el carácter de divinidades en tanto que entidades sobrenaturales que habitan en el mundo de los muertos. Se caracteriza por tener una forma de contacto con estas divinidades o entidades sobrenaturales de forma física y directa a través de un fenómeno llamado posesión. (p.110)

Si bien, el vudú es catalogado como una religión con apertura hacia otras formas de creencias, es posible que, dada esta condición entre otras, se encuentren grandes contradicciones en sus postulados y credos. Anteriormente se había expresado la eventualidad de que el vudú tiene rasgos muy marcados de animismo, como vestigios de esta estructura, y no es posible trazar un límite entre ambos. Ahora bien, la postura de Cohen (1974) es que en el vudú no existe una divisoria entre magia y religión. Sus prácticas connotan casi siempre actividades y

pensamientos mágicos, igualmente añade: “El vudú comprende una magia y una religión tremendamente complejas, con símbolos y rituales tremendamente complicados, que han evolucionado durante miles de años” (p.66).

Otra característica a considerar es que se trata tanto de una religión monoteísta, por adorar específicamente a un Dios supremo, y politeísta porque a su vez existen deidades (aunque de menor rango), que colaboran con este Dios. “El Vudú es a la vez religión monoteísta, por su reconocimiento de un Ser Supremo, Bondye o Gran Met, y politeísta o panteísta por sus numerosos espíritus o Loa que presiden y dirigen todos nuestros actos” (Michel, 2001, p.135).

2.4 Organización y jerarquía

En lo que respecta al escalafón por medio del cual se organiza el vudú, se tienen dos posturas al respecto. Cohen (1974) por una parte establece que no hay una jerarquía estrictamente formal, por ejemplo, no hay obispos ni una jefatura suprema o Papa, tal como lo posee la religión católica. Dependiendo del hungán o mambó (sacerdotisa vudú), éste organizará su grupo de una forma muy personal. También hace alusión a que el sacerdote vudú puede ejercer varias prácticas religiosas y mágicas a la vez, siendo hungán, adivinador, curandero o maestro de capilla.

Sin embargo, desde la perspectiva de otro autor, la organización es clara y precisa, poseyendo una jerarquía de acuerdo a un supuesto conocimiento por el cual se escala y se asciende, así como un estricto calendario de actividades:

El vudú posee un cuerpo sacerdotal de clara organización jerárquica que se encarga de atender las demandas espirituales de una feligresía que se congrega en templos para rendir culto a entidades simbolizadas en altares siguiendo ceremonias claramente prescritas y sustentadas por la tradición oral, junto a una teología propia que ayuda a dar una explicación del mundo

sobrenatural. A todo esto, debe agregarse un complejo ordenamiento iniciático estructurado por niveles de conocimiento”. (Peguero, 2000, p.111)

Al respecto sólo cabe añadir que posiblemente se trate de la intensidad con la que los fieles, ya sea dividida por áreas geográficas u otras especificaciones, persigan esta religión. En algunas regiones o pueblos puede estar más arraigada y con permisos o arreglos exclusivos por parte de la ley. Por ende, se encuentra más organizada y estructurada la jerarquía, así como las actividades precisas, y en otras puede estar mayormente mezclada con el catolicismo o vista como simples acciones mágicas incluso de manera separada.

Ahora bien, uno de los personajes principales es el Hungán, sacerdote vudú. También está la Mambó como sacerdotisa. Estas figuras se encargan de guiar todo tipo de rituales y posesiones. También se les consulta con una gran seriedad para tratar asuntos espirituales y de diversa índole, como el ponerse en contacto con algunos seres queridos que se hallan en el mundo de los espíritus, protecciones o hechizos mágicos.

Por otro lado, están las llamadas “Hunsis”. De acuerdo con el vocablo fon, éste significa esposa de la divinidad. Su labor principal es servir al Hungán en los quehaceres domésticos y los rituales que se lleven a cabo. En la mayoría de las ocasiones, es esposa del Hungán, así como de la divinidad a través de este. Cabe destacar que el cuerpo sacerdotal en el vudú, agrupa una familia ritual y extensa, puede llegar a reunir hasta cincuenta Hunsis. (Peguero, 2000)

Así mismo, el conjunto de edificaciones en donde se realizan los rituales donde el mundo sobrenatural cobra vida, lleva como nombre Humfó o Humfórt. Estas construcciones normalmente son bastante humildes y modestas, sin embargo, contienen la organización socio-religiosa del vudú. El Humfó se encuentra perfectamente bien planeado, ya que se menciona que no admite improvisaciones o descuidos en sus arreglos. Cabe añadir que cuando el Humfó es

construido en un espacio más grande, sirve de vivienda para el Humfó y su familia o Hunsis.

La única construcción que permite reconocer un Humfó desde el exterior es el Perístilo, especie de cobertizo muy abierto donde se desarrollan las danzas y las ceremonias al abrigo de la intemperie. El techo, de paja o a menudo de chapa corrugada, está sostenido por medio de postes, pintarrajeados. El del centro, el poste central, es el eje de las danzas rituales y recibe durante las ceremonias diversos homenajes que atestiguan su carácter sagrado, es la puerta de entrada al mundo sobrenatural, lugar por donde llegan las divinidades. (Peguero, 2000, p.117)

Peguero (2000) agrega que, en Haití, es muy común la represión legal y policial hacia el crecimiento y proliferación de los Humfó, sin embargo, existe cierta tolerancia y de manera muy discreta hacia éstos.

Más aún, existe un altar exclusivamente dedicado a los Loa. Se trata de la habitación de Pe. Esta habitación es privada ya que generalmente se trata de un altar con un uso personal. En esta habitación se guardan algunos objetos de culto.

2.5 Los Muertos

El vudú propone una premisa básica y que no resulta tan ajena a las religiones de occidente: la distinción entre la materia visible y “les invisibles”, los invisibles. Pero la verdadera naturaleza de los invisibles va más allá de los sentidos. El espíritu para el vuduísta, no trata simplemente de una evanescencia mística. Por ejemplo, en un discurso coloquial, se refiere a un hombre como *pil spirit* (mucho espíritu) cuando éste es dotado de gran inteligencia. Espíritu entonces hace referencia a la *energía* y acción de la mente, como el estado de la conciencia, conocimiento y experiencia, fuente de juicio, decisiones y motivaciones proyectadas en las acciones visibles de los hombres, pero todo esto viene de la fuente de la divinidad. (Deren, 1970)

Ahora bien, cuando alguien muere, esa energía mental particular cesa de manifestarse en el plano material. La muerte es cuando la carne perece y esta energía o espíritu se separa del cuerpo material. Esa identidad se vuelve invisible, pero sigue siendo real. Este ente o ser es llamado por los creyentes “gros-bon-ange” y es imaginado como la sombra de un hombre o su reflejo en un espejo oscuro. Este ente es el doble metafísico del ser físico en vida, es el gemelo inmortal que sobrevive al hombre mortal. Entonces, pasa a ser un les invisible.

En el vudú, el drama cósmico no consiste en una dualidad separada e irreconciliable, se trata casi siempre de una constante dinámica orgánica, un proceso por el cual se caracteriza la divinidad: inteligencia, poder, energía.

El gros-bon-ange entonces sería como el depósito de la historia de un hombre, su forma, fuerza, el resultado final de sus habilidades, inteligencia y experiencia, como una preciosa acumulación. (Deren, 1970)

Ya que el tema de los muertos tiene un gran peso en la cultura vuduísta, los muertos son respetados y venerados con distintas ceremonias. Cuando un ser querido o familiar fallece, éste se queda un peldaño abajo de los Lwa en el mundo de los espíritus, teniendo contacto con éstos y con Dios mismo, aspirando incluso a

convertirse en una divinidad. Tienen la capacidad de proteger de malos augurios, accidentes, enfermedades o maleficios a sus cercanos vivos, incluso de incrementar sus ganancias y esquivar obstáculos en la vida. Los vuduístas se comunican con sus muertos y viceversa por medio de sueños principalmente, mensajes y señales.

En la mayoría de las familias, nadie comienza una comida sin tirar sobre el piso algunas migas o algunas gotas de bebida para los Mó (los muertos) que duermen bajo sus pies. No hay que provocarlos con un olvido durante nuestros ágapes terrestres, pues enojados, pueden vengarse de sus olvidadizos descendientes. Se comprende por qué son tan temidos como venerados. Sólo se los "nombra" como Defun-an (el difunto), cuando el "difunto" estaba aquí; hoy sería el cumpleaños del "difunto", y si por azar, se debe obligatoriamente "nombrar" a una persona muerta, es necesario excusarse de inmediato. (Michel, 2001, p.131)

Para los creyentes del vudú, el hombre tiene dos almas. Primero está el "gros-bon-ange" el gran ángel bueno; éste representa la suma total de la personalidad, el intelecto y la experiencia de un hombre. Luego tenemos al ti-bon-ange, "el pequeño ángel bueno" que representa a la conciencia del hombre. (Cohen, 1974, p.73)

2.6 Deidades y Criaturas

Como se había mencionado con anterioridad, el vudú no se designa a sí mismo ni como una religión monoteísta ni como politeísta. Es verdad que tienen gran cantidad de deidades a las cuales elogian, sin embargo, hay un solo Dios bajo el cual se encuentran gobernados todos, su Dios principal: Grand Mét o Bondye. Lo que caracteriza a este personaje es que se trata del principal regidor de los destinos de los hombres, el primer interventor y juez en sus vidas. El Grand Mét es el más poderoso y quien decide de manera omnipotente. Este dios trabaja en conjunto con las deidades que se encuentran bajo su mandato, los Lwa o Loa.

El panteón vudú contiene una gran cantidad siempre cambiante de dioses, que se conocen colectivamente como los loa, o algunas veces como Les Invisibles. Los dioses pueden dividirse en dos categorías: “los gran Loa”, dioses que se conceptúan como de origen más puramente africano y se reconocen a nivel nacional. Las otras: “divinidades menores” llamadas petro dioses. Este nombre se deriva de Don Pedro, sacerdote vudú casi legendario que vivió en los días de la colonia. La mayoría de los petro dioses parecen ser los espíritus de personas poderosas, generalmente de sacerdotes y sacerdotisas muertos hace mucho tiempo. (Cohen, 1974, p.72)

¿Qué son o qué representan los Loa para esta comunidad? Así como el cuerpo físico del hombre no tiene sentido por sí solo, siendo la parte material y vacía de juicio, a no ser por el alma que lo infunde y lo anima, así mismo el universo podría ser una masa de materia orgánica que es dirigida por los loa, dotándolo de orden, inteligencia y benevolencia. Desde la perspectiva de estos seguidores, los Loa son el alma del cosmos. (Deren, 1970)

Ahora bien, los Lwa son las divinidades del panteón vudú. Estos median entre Dios y los humanos y, por ende, resulta más fácil acceder a ellos. Una singularidad de estas deidades es que no se trata de entes buenos o malos como un determinismo o una dualidad separada, existe una gran gama de éstos que representa las posibilidades inherentes de la vida, una complejidad y variedad que no delimita o separa la naturaleza. Es posible ver una gama impresionante de deidades donde cada una pertenece a un rubro específico que va desde la paz y protección, hasta la guerra y los cementerios.

La labor de los sacerdotes en la comunidad entonces, es justo encontrar la forma de interactuar con éstos para encontrar señales o direcciones que guíen al humano en sus decisiones, que los provean de equilibrio y protección. (Michel, 2001)

¿Cómo es que se manifiestan o comunican con sus servidores? Como cada ser humano tiene un Loa protector, es de fundamental importancia buscar e identificar a esta divinidad ya que lo protegerá durante toda su vida terrenal. La

autora lo equipara con el ángel de la guarda en la religión católica. Sin embargo, también es posible que transcurra toda la vida y el Loa no cabalgue a su devoto, es decir que no lo posea, y por el contrario habrá ciertas personas a las que se les llama "iniciados", en las que las divinidades cabalgarán con frecuencia, así como les manifestarán sus descontentos, decisiones y direcciones.

Debemos señalar igualmente que la "posesión" de un "caballo" (chwal) por un espíritu cabalgador será considerado siempre como un favor de ese Lwa. Jamás el chwal de un Lwa será excluido por su comunidad (como lo sería un "poseído", por ejemplo, en la religión católica). Este individuo no es objeto de ninguna forma de ostracismo, por el contrario, se lo considera un privilegiado, un protegido de los Loa, de los ángeles y de los muertos que hacen oír su voz y transmiten sus deseos por intermedio de aquél o de aquella que, en un estado de comunión con los espíritus, habla frecuentemente el lenguaje de los Loa y penetra en el mundo de los invisibles. (Michel, 2001, p.133)

Entre los Loa más conocidos, podemos citar: Dambala llamado siempre Papá, pues es visto como el "padre" de los "espíritus" y de los humanos; Erzili, con sus múltiples rostros, Virgen Santa, Madre Nutricia y Lesbiana al mismo tiempo; Arda Wedo, la Señora de las aguas con su cabello ondulante y también el temible Agwe Taroyo espíritu del mar; Baron Samedi, Patrón de los Muertos y de los cementerios y Guedé, responsable del balance entre la vida y la muerte; ogou Feray, espíritu del Fuego, de la Guerra y de la Sangre y defensor de la patria, además de los Marasa, protectores de los niños. (Michel, 2001, p.131)

En cuanto a una de las deidades más poderosas y recurridas por los seguidores, **Legba**, se dice que se originó de la siguiente forma: los mitos de todos los hombres concuerdan en que primero fue la luz, el cumpleaños del mundo es el cumpleaños del Sol también. En Dahomey, en este fuego de vida en donde la divina creación se manifestó por primera vez, ahí estaba Legba. Hoy en día, en Haití las fogatas arden para él. El fue el medio a través del cual la energía primaria fue canalizada al mundo, el cordón que conecta el universo eternamente con su origen divino. Por ende, Legba es el padre y patrón de toda la procreación en la Tierra.

Como principio de vida, como el completo procreador inicial, Legba era mujer y hombre al mismo tiempo, y su vevé todavía representa el signo de la totalidad, los vuduístas lo reconocen principalmente como el *falo cósmico*.

Legba es el guardián de la puerta sagrada del “Grand Chemin” (Gran Camino), el gran camino que conduce del mundo mortal al divino. Es él quien concede el contacto con los Loa, y quien debe ser primero saludado si se quiere lograr contacto con estos: “Papá Legba, abre las puertas, Attibon Legba, abre las puertas para que podamos atravesar” (Deren, 1970, p.100).

Al otro lado de donde se encuentra Legba, en las mismas puertas, se encuentra sentado **Petro Mait Carrefour**, quien también controla el tráfico para pasar a través de estas. Si Legba ordena y controla a las divinidades del día, Carrefour lo hace con los demonios de la noche. Las divinidades del día son principalmente justas, y si ellos causan una desgracia al hombre, se debe a una causa justa, un castigo con causa. Pero los demonios de la noche son peligrosos, porque se pueden poner a trabajar por la voluntad arbitraria del hombre y la manipulación de los magos. Entonces, es Carrefour mismo quien es capaz de proteger contra los demonios. No se trata de un anciano o un hombre débil. Carrefour es enorme y vigoroso, un hombre en la cúspide de su vida. Sus brazos son fuertemente elevados, dando la forma de una cruz. Nadie susurra o sonrío en la presencia de esta deidad. (Deren, 1970).

Siguiendo a Deren (1970), en total contraste con Legba se encuentra **Guede**, figura oscura que se encarga de atender el encuentro con la muerte. Este es el Loa que almacena todos los conocimientos de la muerte, es más sabio que todos los demás. Su baile es el baile de la copulación. En la sala dedicada a su culto, el falo esculpido puede estar al lado de las tres herramientas excavadoras de sepulcros. Protege a los niños y es uno de los mejores curanderos divinos. Él es la apelación final contra la muerte. Él es el cuerpo cósmico que avisa al hombre de la vida

material. La cruz es su símbolo, representando el eje del ciclo físico y el ciclo metafísico de resurrección. Esta deidad representa el inicio y el fin.

Si Legba era el Sol, al principio joven y después envejeciendo, Guede es el maestro de ese abismo en el que el sol desciende. Si Legba era tiempo, entonces Guede es esa eterna figura en negro, postrado en la atemporal encrucijada en donde todos los hombres y el sol algún día llegarán. La cruz sobre una tumba es el símbolo que representa a Guede. El abismo cósmico es tumba y útero al mismo tiempo. Guede también es representado como una deidad fálica. Si Legba fue alguna vez Señor de la vida, Guede es ahora el señor de la Resurrección, y la diferencia entre ambos es la muerte, quién es Guedé. Él es el señor del erotismo, que siendo este inevitable, se encuentra más allá del bien y del mal y está más allá de la euforia y la desesperación del amor. Esta deidad constantemente ridiculiza el sentimentalismo y es capaz de imitar a la pasión. Él puede inventar interesantes variaciones en el tema de la provocación, que van desde la travesura sugestiva a la agresión lasciva. Así introduce a los hombres a sus propios demonios, porque quienquiera que considere el sexo como un pecado crea y confronta su propia culpa. Como Dios de la muerte, él es el guardián del cementerio, guardián del pasado, de la historia y de la herencia de la raza. La cruz del Barón Samedi o Guede, se encuentra en cada cementerio y las tumbas se encuentran bajo una protección especial de su contraparte femenina: Maman Brigitte, siendo las tumbas marcadas por un montículo de piedras.

De acuerdo con Deren (1970), esta deidad constantemente recuerda a los hombres que él es su pasado, su presente y su futuro, que él es el dueño de su camino por la vida y, por ende, su inevitable muerte. Se dice que constantemente llega a las ceremonias sin invitación, en lugar de otro Loa que ha sido invocado, para arruinar la celebración. Los húngaros no han podido disciplinarlo, e incluso en ocasiones puede representar un peligro ya que sale de todo control. Así como la muerte consume al mundo, Guedé representa el arquetipo del glotón. Incluso en sus más elegantes manifestaciones, él come vorazmente, rellenando

ambas manos de comida para devorarla, y cuando ya no puede comer más, pone un cigarrillo en su boca. A menudo es expuesto como una figura insolente, que no sigue ninguna regla o mandamiento, con un gran poder, sensual y sexual en exceso, con formas agresivas e insensatas.

Barón Samedi, junto con Carrefour y el Grand Bois, son quienes gobiernan las fuerzas invisibles de la magia. Si se quiere recurrir a la magia que hace que los zombis salgan de sus tumbas, se invoca al Barón Samedi.

En lo que respecta a la figura de **Damballah Wedo**, ésta es representada como la serpiente buena en el cielo. Es el anciano, el padre venerado, imagen de benevolencia, inocencia paternal. El viene en forma de serpiente, zambulléndose en las profundidades del agua. Se dice que cuando esta deidad se manifiesta o habla, lo hace por medio de silbidos ininteligibles. Por lo regular no existe comunicación directa con él, su enorme sabiduría y su característica inocencia hacen que esta deidad no pueda percibir las ansiedades menores de sus descendientes humanos. Esta deidad es mostrada como una serpiente, arqueada en el camino donde el sol viaja a través del cielo, en ocasiones la mitad del arco está compuesta por su contraparte femenina: **Ayida** el arcoiris. Damballah es patrón de las aguas en el cielo, y de los muelles y ríos. Damballah y Ayida, quienes juntos representan la totalidad sexual, rodean el cosmos en forma de serpiente enrollada alrededor del mundo. (Deren,1970)

Simbi, la serpiente en el río. Esta deidad ocupa una posición notable en el panteón. Es dueño de las aguas debajo y arriba de la Tierra, es decir las del cielo y las del abismo. Su función principal es ser patrón de los magos. Toda la magia se encuentra bajo su patrocinio, la magia medicinal, protectora o la magia sin benevolencia. Dado este tipo de actividades, su personalidad es oscura a comparación de muchos otros loa. (Deren,1970)

Ahora bien, anteriormente se había mencionado a Guede, el Loa de la vida y de la muerte. Deren (1970) sugiere que esta deidad es el cuerpo del primer hombre quien, en su original naturaleza gemela, puede ser pensado como una totalidad cósmica segmentada por el eje horizontal del espejo, dividiéndolo en dos gemelos idénticos. El culto a los **Marassa**, los gemelos divinos, es una celebración donde se festeja la naturaleza gemela del hombre: mitad materia, mitad metafísico, mitad mortal, mitad inmortal, mitad humana, mitad divina, mitad hombre, mitad mujer. El concepto de los Marassa representa en primer lugar la noción de una segmentación sobre una totalidad cósmica. Hoy en día, se dice que los Marassa son los primeros niños de Dios, y sus festejos en algunos casos, han sido asimilados con la Navidad, como el nacimiento de los niños. Se trata de la celebración de un niño santo, descendiente de un humano y un ente sobrenatural. El sentido de primero, comienzo, inocencia, de infancia, está basado en el hecho de que los Marassa son concebidos como niños, y cuando éstos poseen a una persona, ésta juega a la pelota u otros juegos de niños, actuando como tales.

Aunque, si ellos son los primeros humanos, también representan a la muerte original. De hecho, la muerte y los Marassa son festejados en la misma ocasión: en la Noche de todas las almas.

Cohen (1975) explica que, además de los Loa y Dios, los seguidores de esta religión creen en variedad de criaturas mágicas, traídas desde el folklore de África o adoptadas de sus antiguos amos europeos, pero que se han logrado preservar incluso hoy en día. Los loupgrau por ejemplo, son las mujeres vampiro (no obstante su traducción en francés que sería como hombre lobo), que según el mito, les chupan la sangre a los niños.

Así mismo, está el diab, se trata de un demonio que ataca sexualmente a sus víctimas, diablesse sería el equivalente en femenino. Algo así como los súcubos de la Europa Medieval, demonios que también atacan seduciendo sexualmente a las víctimas en sus sueños eróticos y fantasías.

“Por otro lado están los zobops, una sociedad secreta altamente organizada de hechiceros malignos que usan uniformes especiales y realizan asambleas nocturnas regulares en las encrucijadas” (Cohen, 1975).

2.7 Los Zombies

Una de las creencias más singulares que definen al vudú, es la existencia de los zombies que merodean por las comunidades. No hacen referencia a los zombies que comen humanos o se contagian por mordidas, historias clásicas de zombies hollywoodenses. Se trata según los vuduístas, de zombies reales, de carne y hueso, ni buenos ni malos, simples sirvientes de la magia bajo la cual se encuentran hechizados.

Existen insuficientes registros de zombies en las comunidades de Haití. La tradición dice que una persona se transforma en zombie cuando un sacerdote vudú exhuma un cadáver y por medio de hechizos y rituales le da un poder mágico para manejarlo a voluntad, tal como un sirviente. La mayoría de veces se ocupa al zombie para trabajar o vigilar los campos, y por el hecho de ser ilegal solo se usan en la noche. (Cohen, 1974)

¿Qué son realmente los zombies o de donde provienen? A la persona a la cual se le quiere convertir en zombie, se le suministra una droga que causa inconsciencia, parálisis en el cuerpo e incluso por algunos segundos el corazón, dándole a ésta una apariencia de fallecida. Una vez enterrada en el panteón, el hungán saca al “cadáver” para darle el antídoto y regresarlo no a su estado original, sino más bien a un estado de subconsciencia y pérdida de la memoria. De esta forma, la persona “resucita” o despierta de su estado aparentemente muerto, no

obstante, la persona se encuentra totalmente desubicada y ha olvidado dónde vive, quién es o a qué se dedica, también le es imposible comunicarse o articular palabra alguna. De esta forma, el hungán puede forzarlo a realizar trabajos no deseados. Cohen (1975) añade algunas interpretaciones de lo que representan los zombies en esta cultura:

El origen de la leyenda zombie es poco claro. Sin esclavos y el folklore que los rodea, es parcialmente una reminiscencia de los días de las plantaciones en que los negros aprendieron a soportar los trabajos forzados, los castigos y las crueldades caprichosas, actuando en forma estúpida. Existe otra teoría, la cual enuncia que el zombie es algo así como la pesadilla de un esclavo, para quién la única esperanza de libertad era la muerte y la posible promesa de una vida venturosa en el más allá. (p.75)

Por ende, el mito del zombie resulta de lo más atemorizante para un creyente del vudú, dado que retorna a los momentos de privación de la libertad de sus antepasados no muy lejanos. Posiblemente esta estructura persista en la sociedad en la que se desenvuelven. Este autor añade que, en su gran mayoría, las historias de zombies provienen de manera informal y poco certera, es decir son poco fidedignas, únicamente van de boca en boca y de generación en generación se transmiten.

Este caso refiere a una mujer llamada Felicia Felizmentor que supuestamente falleció en 1907. Luego, en 1936, apareció una mujer desnuda en una granja, propiedad de la familia de la difunta, y dijo: "Esta es la granja de mi padre, yo vivía aquí". Los trabajadores trataron de echarla, pero se presentó el dueño de la granja y reconoció a la mujer como su hermana Felicia, quien había muerto y recibido sepultura hacía 29 años. Se mandó llamar a varios médicos y se le condujo a un hospital. Finalmente, y con renuencia, su esposo confirmó la identificación y se sospechó que hubiera sido cómplice en el acto de convertir a su esposa en zombi. Al escuchar esta historia, la señorita Hurston acudió al hospital, "encontramos a la zombi en el patio del hospital, habían colocado alimento ante ella, pero no comía. Se apretaba contra la cerca en una especie de postura defensiva. El momento le descubrió por un momento la cabeza, pero ella se la cubrió rápidamente con los brazos. Finalmente, el doctor la descubrió rápidamente para que yo pudiera tomar una fotografía de su cara y el cuadro

fue horrible. Aquel rostro vacío con los ojos muertos, sus párpados eran blancos, todo alrededor de sus ojos como si se le hubiera quemado con ácido. (Cohen,1975, p.77)

De acuerdo con este relato, el diagnóstico de los doctores fue que la mujer nunca había estado muerta en verdad, sino que se le administró una droga que provocaba un estado semejante al de la muerte. Se especula que se trata de un secreto traído de África, algún ingrediente o psicotrópico lo suficientemente fuerte para provocar estos efectos. Se dice que los hunganes más poderosos conocen los efectos de dicha droga e incluso su antídoto. “Es evidente que destruye la parte del cerebro que gobierna el habla y la fuerza de voluntad. Las víctimas pueden moverse y hablar, pero son incapaces de formular en cualquier forma sus pensamientos” (Cohen,1975, p.78).

Hoy en día, se saben algunas historias o mitos más acerca de los zombies. Se le teme a dicha maldición y se realizan protecciones hacia este maleficio. Sin embargo, aún no se sabe con exactitud qué droga es la que provoca esto y cómo funciona a nivel cerebral.

2.8 Prácticas y Rituales.

Una de las prácticas más conocidas y estereotipadas en torno a la religión vudú, es el ejercicio con la clásica muñeca. ¿De dónde viene este interesante artilugio y cómo se implementa en la religión? Existe la teoría de que la muñeca vudú no tiene su origen en África, sino más bien se han encontrado coincidencias en torno a algunas prácticas europeas antiguas que usaban algo similar. Se conjetura entonces que esta práctica la aprendieron y posteriormente transformaron los esclavos de sus amos europeos.

Cohen (1974) describe como se debe fabricar y utilizar bajo rituales específicos. Es necesario confeccionar a la muñeca con algún artículo de vestir de la víctima a la cual se le quiere lanzar el hechizo. La muñeca puede ser bastante sencilla, no es forzoso que se parezca a la víctima. Lo más importante es el relleno, tiene que ser algodón o paja picada, posteriormente se le mezcla con uñas, cabellos o incluso piel de la víctima. También se le añade sangre, de preferencia de la víctima (si la víctima es mujer, la sangre menstrual es más efectiva). Una vez rellena la muñeca, se tiene que coser con hilo blanco de algodón. Para comenzar con el ritual, se pone a la muñeca de frente y se tiene que concentrar en la víctima, para después clavar un alfiler en la zona que se desee. Se supone que la víctima en ese momento sentirá dolor en el área donde se le clavó el alfiler, y si éste toca un punto vital, es probable que la víctima muera.

En caso de que no quiera mutilar o matar a su víctima, escriba con tinta negra el nombre de la persona sobre un trozo de papel blanco y limpio. Meta el papel dentro de su muñeca vudú, agregue licor de raíces amargas con pimienta roja y negra y vuelva a coser la muñeca empleando hilo negro. Ate los brazos de la muñeca a la espalda y coloque un velo sobre su cara; luego deberá untarla con óleo de las artes negras y rociarla con polvo de la aflicción. Arrodille a la muñeca en un rincón oscuro y cada siete días vuelva a untar el óleo. Se dice que este proceso crea una gran frustración en la persona a quien haya hechizado (p.64).

En numerosas comunidades de Haití se encuentran materiales para todo tipo de rituales. Generalmente son los sacerdotes los que fabrican y comercian amuletos, polvos e inciensos mágicos, preparados con componentes específicos y bajo ritos mágicos. “La línea de mercancía va desde el aceite de ámbar gris que presuntamente atrae compañeros eróticos hermosos, hasta el aceite perfumado Zula Zula, para ungir a la popular muñeca vudú de la muerte y de la destrucción” (Cohen,1975, p.83)

Por otra parte, en lo que refiere a las ceremonias, Peguero (2000) ofrece una clasificación que ordena los rituales en categorías, dependiendo la región donde se realiza con mayor asiduidad:

- a. Las ceremonias clásicas del vudú (principalmente en región Oeste). Entre las primeras, se encuentra el “Léve Nom”, una ceremonia análoga a las reportadas por Parrinder para las culturas africanas al sur del Sahara. Consiste en poner al recién nacido el mismo nombre de un ancestro para cumplir un doble cometido: dotar al niño de una protección mágica y perpetuar la tradición. Una ceremonia de este rubro, de naturaleza iniciática es el “Can Zoou”, es el ritual ejecutado sobre la “hunsi bosal” como segundo paso en su carrera de iniciación, pasa a ser “hunsi kanzo”, adquiriendo en este grado mayores compromisos con su hungán y su societé.
- b. Las ceremonias de orden general. Son los que se encuentran en todo el vudú haitiano sin importar la región o el lugar. Entre estos se encuentran las consagraciones de los objetos rituales como el assons (sonajero que simboliza el poder del hungán) o los tambores, a estos rituales se les llama Baptemes (bautismos).
- c. Las ceremonias de estabilidad para el Humfó. Estas se realizan de acuerdo a un complejo plan operativo organizado en torno a planos esotéricos y cabalísticos que se describen profusamente. (p.131)

Cabe destacar que las ceremonias se deben realizar de acuerdo a un calendario estricto y específico por los seguidores del vudú. Se supone que cada devoto tiene una relación bien establecida con determinado Loa porque lo ha heredado de sus antepasados y, por ende, ciertas obligaciones para con este también. Dichas obligaciones se cumplen mediante sacrificios y ceremonias periódicas, festejando a estas divinidades, así como ratificando su lealtad a estos.

También es importante mencionar que todas las ceremonias comienzan con el saludo al guardián de la encrucijada, el Loa principal que se encarga de la comunicación con el mundo divino. Cuando se pide permiso al Loa que resguarda el portón, se le saluda como “Legba”, y su color simbólico es el Blanco. Pero el mundo de los Invisibles es también el cementerio cósmico de las almas de toda la

muerte, por lo tanto, si se trata con Los Invisibles como un residuo de la muerte, la figura es negra, se trata de Ghede, Dios de la muerte. Los rituales suelen concluir con un saludo a esta deidad. (Deren, 1970).

Ahora bien, una de las ceremonias generales y que se realizan con mayor frecuencia, es el “Manger Yam” o comer ñame. Su propósito principal es festejar a las deidades para que éstas cuiden los cultivos y los hagan ricos y productivos. Es una expresión del vínculo que une a la familia y a los dioses. Este rito es originario de las tierras de África y mantiene un lugar especial en la vida del campesino vuduísta, ya que sus cultivos son resguardados por dioses y antepasados. Agosto de Muñoz (1975) añade la razón sobre la cual arman sus calendarios, qué días resultan fructíferos y fértiles para cada objeto:

La distribución de los días de la semana se hace de acuerdo al carácter de los dioses. Algunos días son femeninos; otros masculinos; algunos propicios, otros peligrosos. Lunes, martes y jueves son días femeninos; miércoles, viernes y sábados son masculinos. Aquellos Dioses que son femeninos, como Ezili, lo tiene un carácter apacible como Damballah, están identificados con los Dioses femeninos; los días masculinos están dedicados a aquellos dioses fuertes y masculinos como ogún, los guedés y los loeas petrós, se asocian particularmente con magia y hechicería. (p.62)

Agosto de Muñoz (1975) afirma que un ritual de gran relevancia y que no se puede permitir olvidar es el que hacen a sus muertos y se nombra “retirer d’én bas de l’eau”, que significa “extracción del fondo del agua”. De acuerdo con la creencia vudú, una vez que alguien muere, el alma se eleva abandonando el cuerpo y pasa un año en el fondo de un río o corriente de agua, en una especie de dimensión similar al limbo. Transcurrido un año, el alma se inquieta y anhela pasar a un lugar más permanente, los familiares de este muerto tienen la obligación de proporcionárselo, entonces se realizan arreglos para conmemorar la ceremonia. Lo que básicamente se realiza aquí es llamarle al alma para que salga del río o lago de donde se encuentra y de esta forma se le alberga en una jarra de cerámica,

llamada “govi” por los vuduístas. El alma se transforma en una deidad menor, y brindará protección, seguridad y consejos a la familia.

Esta ceremonia también es nombrada como “la reclamación del alma” de los abismos del agua. Se festeja el tercer y final cumpleaños del hombre. El emerge al mundo por primera vez como un animal. La iniciación sería su segundo cumpleaños como un hombre apropiado, y su alma que con la muerte y el perecer de la carne, fue perdido para el mundo visible, es regresado a este una vez más. (Deren, 1970).

Típicamente, la ceremonia vudú se celebra un sábado por la noche. Los celebrantes se reúnen en el hounfor o templo vudú. El hungán inicia las ceremonias con una mezcla de oraciones católicas y vudú. Luego, usando arena o harina, traza sobre el suelo dibujos llamados veves. Estos dibujos son los emblemas de los dioses que han de manifestarse durante la ceremonia. Lo que sigue es una buena cantidad de cánticos y bailes con acompañamiento de tambores. Se ofrecen sacrificios a los dioses, éstos pueden ser los primeros frutos de la estación, pollos o animales más grandes. En un país tan pobre, el sacrificio de un animal grande (toro), se reserva para ocasiones muy especiales. (Agosto de Muñoz, 1975, p.73)

Después de los sacrificios de animales, cuyo significado es alimentar simbólicamente a los dioses y ofrecer un agradecimiento, se inicia una parte del ritual que se considera esencial y prioritaria: la posesión, o como la terminología haitiana lo designa “el Loa monta su caballo”. En un comienzo, la persona poseída puede sufrir convulsiones, gritar o temblar. Cuando cesan las manifestaciones violentas, el poseso puede llegar a adoptar la personalidad, la voz o algunos gestos de la deidad que lo poseyó. Al respecto cabe añadir que es impredecible qué divinidad pueda descender y manifestarse.

El poseso recoge los símbolos del dios y en ocasiones se pone las prendas de la deidad. “Aunque el servicio vudú puede ser serio, incluso aterrador, como cuando se presenta alguno de los dioses de la muerte, jamás es sombrío. Un dios de la muerte puede contar chistes subidos de color y entonar canciones obscenas” (Agosto de Muñoz, 1975, p.78)

Otro de los rituales más recurridos por los seguidores del vudú en Haití, es la ceremonia del “lavador de cabeza”. Se asemeja un poco al bautizo en la religión católica. Este ritual se realiza a las personas adultas con el objetivo de dar inicio a la relación entre la divinidad especificada por el oficiante y el devoto.

2.9 Principios y Valores

Existen ciertos principios y estructuras de pensamiento que dirigen a los practicantes del vudú. La antropóloga Michel (2001) estudió muy de cerca a los habitantes de esta región, y encontró que el vudú trae consigo un conjunto de valores y tradiciones arraigados en sus creyentes que se permea a lo largo y ancho de la sociedad y su funcionamiento, de una manera tanto subjetiva como social. Por ejemplo, el respeto a los ancianos o miembros de la familia o comunidad más viejos. De acuerdo a las creencias de estas personas, los ancianos poseen una sabiduría mucho mayor y trascendente, por ende, el consejo de un anciano tiene mayor peso que el de un joven. Se les asiste material y moralmente por derecho natural y tienen un peso importante en las decisiones del hogar. Un típico proverbio de los vuduístas que ilustra este valor es "Foc ou mande vye pou ou konnin la pass", que quiere decir “hay que consultar a los ancianos para saber el lugar por donde atravesar el río”.

Los niños y nietos desnaturalizados que no respetan a sus padres, que desprecian su experiencia, que no los asisten en sus últimos días son una "madichons" (maldición) y pagarán con una desgracia futura los que no respeten sus deberes filiales. Encontramos aquí una de las características más importantes que África ha aportado como herencia a la cultura haitiana. (Michel, 2001, p.132).

De acuerdo con los estudios que la autora realizó, un elemento considerable aquí es que los haitianos viven en un tipo de organización llamado “familias extendidas”. Estas personas en su mayoría carecen de una familia nuclear.

Normalmente viven bajo un mismo techo padres, hijos, tíos, tías, abuelos, madrina, sobrinos, ahijados, nietos y yernos, albergando cada casa como mínimo a tres familias diferentes. Estas personas comparten sus días, comida, hábitos y reglamentos. La autora menciona que una peculiaridad de los haitianos, heredada directamente de su religión, es la gran hospitalidad con la que reciben a los extranjeros y visitantes. “El visitante que llegue al alba recibirá siempre una taza de café y un pedazo de cazabe” (Michel, 2001, p.131).

Según la autora, esta interesante tradición de valores solidarios, está directamente relacionada con “el espíritu del kombit”, valor social transmitido por el vudú.

El término kombit o coumbite, representa un trabajo grupal, una faena que se realiza en general en el medio rural. Por extensión, se designa en Haití a cualquier trabajo de envergadura que se lleva a cabo por un grupo de individuos que se reúnen para llevar a cabo una tarea. Esta se acompaña con cantos vudú, al ritmo de los tamborileros que tocan con toda la fuerza de sus brazos, mientras los cantantes, hombres o mujeres, recitan refranes, a veces improvisados; otros de carácter político que son retornados en coro y con cadencias por el conjunto de los trabajadores. (Michel, 2001, p.131)

Michel (2001) esclarece que el espíritu comunitario del kombit carece de algún soporte ideológico o base filosófica, sin embargo, esto no ha sido impedimento para que se haya preservado de la manera en la que lo hace, manifestándose en su comunidad por medio de lazos afectivos y morales. Es un elemento de la religión por el cual se siente acompañado, guiado y ayudado tanto por los vivos como por los muertos, formando una gran cadena de solidaridad y fe. El kombit viene desde tiempos de la colonia francesa, donde en sus largas jornadas de trabajo, el negro esclavo animaba a sus compañeros de trabajo con cánticos, versos y melodías donde podía expresar ideas, sentimientos y sobre todo resguardar de alguna u otra forma sus verdaderas creencias.

Para cerrar este apartado, Michel (2001) asegura que, por estos valores inculcados en las comunidades, la sociedad, pese a su economía devastada y sus pobres relaciones comerciales con otros países, ha logrado sobrevivir y sobrellevar grandes dificultades en la nación:

En Haití, la seguridad social y los subsidios familiares son completamente inexistentes. Estos son reemplazados por estos admirables sentimientos de solidaridad y apoyo que nacen de las tradiciones vudú y en la idea fundamental de que somos todos miembros de una sola familia y que "tout moun se pitit Bondye" (somos todos hijos de Dios). (p.132).

2.10 Representaciones

De acuerdo con Deren (1970), una de las grandes metáforas en la religión vudú es el espejo cósmico. El mundo metafísico de los invisibles no es una noción imprecisa o vaga. Para los seguidores del vudú, el universo es un mundo con un espejo cósmico, poblado por reflexiones inmortales de todos aquellos que jamás lo habían confrontado. El espejo es la metáfora para la cosmografía del mito vuduísta.

Los vevés por ejemplo, el sagrado símbolo que se dibuja en las ceremonias, normalmente son diseñados en una simetría de espejo en ambos lados. El Loa es invocado como "el espejo loco", este es servido en condiciones de espejos invertidos: "Papa Damballa, señora Erzulie, y señorita Aida, les doy de comer con la mano izquierda. Es con la mano izquierda porque ustedes son los Invisibles". Los vuduístas les dan la bienvenida a estos dioses por medio del espejo. El hungán y el Loa se saludan por medio del espejo, cara a cara, dando una vuelta y haciendo reverencia.

La metáfora del espejo representa "la encrucijada" (the cross/road), el símbolo es una cruz. Para el vuduísta esta figura no sólo simboliza la totalidad de la superficie de la tierra comprendida como una extensión de 4 puntos cardinales en

un plano horizontal. Es sobre todo una figura que intersecta el plano horizontal, el cual es el mundo mortal, por el plano vertical (el eje metafísico) que se sumerge dentro del espejo. La encrucijada es el punto de acceso para el mundo de Los Invisibles, el cual es el alma del cosmos, la raíz de la vida, la memoria cósmica, y la sabiduría entera del cosmos. La vida cotidiana de un hombre depende de su constante comunicación con su propio gros.bon.ange, su propia memoria, inteligencia, imaginación e invención, así que de manera grupal o individual, el vuduísta, puede comunicarse y dibujar sobre el mundo de Los Invisibles. Por esta razón, la encrucijada es el símbolo más importante en un ritual. (Deren, 1970)

Deren (1970), esclarece que conciben los planos físico y metafísico como un paralelismo, la mayoría de las veces como un irreconciliable dualismo, el campesino haitiano resuelve la relación en una figura de ángulos rectos.

El pie del plano vertical descansa en las aguas del abismo, la raíz de la vida. Aquí se encuentra Guinée, África, el legendario lugar de origen racial. Aquí, en la isla debajo del mar, los loa tienen su residencia permanente, su principal locación.

Cuando se dibuja en suelo, terreno plano, o se traza en el aire la encrucijada, la coyuntura del horizontal con el vertical, la comunicación entre mundos es establecida, y la circulación de energías y fuerzas entre ellos se crea. Es en este punto de la intersección donde la comida para el Loa es puesta, y aquí también es donde ellos emergen para actuar sobre el mundo material.

Sin el Vevé las ceremonias vudú no podrían escenificarse, puesto que éste se constituye en llave de entrada al mundo sobrenatural (Vevé a Legba) cuya puerta, el cordón umbilical entre lo sagrado y lo profano es el "Poste Central". Se trata de un símbolo o logo, el cual se le asocia a una divinidad para que descienda a la tierra. (Peguero, 2000, p.123)

Otros de los símbolos que resulta familiar para los haitianos, es la famosa cruz negra, la cual se cubre con un sombrero de hongo y se viste con una levita.

Esta figura simboliza a Guedé o Barón Samedi, o en algunos casos una tumba falsa de cemento que recibe ofrendas para los Guedé. (Peguero, 2000)

2.11 Música y Bailes

En el vudú, existen numerosas formas que se utilizan para manifestar todo el folklore que lo representa. Una manera bastante característica es la forma en la que bailan durante los rituales.

De acuerdo con Deren (1970), los visitantes o forasteros que logran ver alguno de estos espectáculos, probablemente tengan la sensación de ser espectadores de algún teatro, con un drama de danza lírica y una gracia prodigiosa con una variedad infinita en su performance. Todo comienza con una obertura en la oscuridad pre amanecer, cuando grupos pequeños de “viajeros”, mientras hacen su camino desde las montañas lejanas, arrastran una línea melódica: Los ritmos onomatopéyicos fraseando el creole, que, siendo una lengua no escrita, vive todavía fundamentalmente como un sonido que es entendido mucho más como un símbolo de significado.

Al amanecer, como luces de escenario que se elevan lentamente, se revela un espectáculo de gran elegancia. Los cuerpos de las mujeres son como tallos finos y oscuros, flexibles y suaves a la vez, llevando enormes flores de planta de huevo púrpura, rojos tomates, naranjas zanahorias, en sus cabezas. A lo largo del lado de la carretera se balancea una larga fila de burros. La persecución de sus pezuñas se transmite a las jinetes y fluye por sus espaldas rectas como una ola rítmica, pasándose finalmente en la suave ondulación de las grandes alas de los sombreros de paja. La gracia de los cuerpos es mostrada a través de pobres y cortos vestidos, así como holgados y parcheados overoles.

En el patio, las mujeres cocinando, atendiendo a los niños, acarreando agua, siempre haciendo lavandería o trabajos pesados, poseen también esta misma

gracia del cuerpo al bailar, el cuál necesita una gran fuerza muscular y resistencia, ya que consta de movimientos exagerados y con un gran estilo y gracia que solo pueden poseer las personas que crecen en los pueblos de Haití.

Siguiendo a Deren (1970), en gran medida, las danzas rituales han sido explicadas precisamente como tales extensiones de la gracia natural en el contexto religioso. Pero la calidad del movimiento en el baile ritual no es tanto una extensión. Incluso el caminar de un hombre participando en el saludo ritual es en esencia sumamente distinto de la manera igualmente graciosa que camina sobre los campos. El caminar en un saludo ritual, así como el trabajo sagrado que todas las artes implican, se distinguen de los seculares por un carácter distintivo y especial. Se dice que es la virtualidad y vitalidad de los Loa la que se manifiesta a través de los cuerpos de los danzantes.

La mayoría de los beats que suenan a través de los tambores son poli rítmicos. En los ritos de Rada por ejemplo, tres tambores distintos están implicados: el petit, el seconde y el maman. Además de los tambores, un trozo de hierro, el ogan, es golpeado en intervalos de tiempo.

Se dice que el baile de esta cultura, no tiene moral o principios. Por ejemplo, la pura actuación de un movimiento de vals, induce en el ejecutante lo que podría denominarse “una estructura de mente vals”, un tono emocional que es algo sentimental, romántico o elegante, un coqueteo sutil en la mujer el cual realza su feminidad y el cortejo como el rol masculino. En contraste con esto, el baile o performance de la rumba, baile utilizado en los rituales de vudú, crea un ambiente lejos del romanticismo y compele a la mujer a actitudes de provocación en lugar de coquetería y la postura del hombre de conquista más que de cortejo. (Deren, 1970)

En cierto sentido, este tipo de baile debe ser entendido como una meditación del cuerpo, ya que el organismo entero está hecho para concentrarse en un

concepto y un determinado ambiente, pero más compleja y menos accesible que la articulación verbal. Cuando los tambores aceleran sus ritmos, el cuerpo lo hace con ellos, cuando los tambores se detienen con una pausa, el cuerpo permanece en pausa también. Pero puesto que la tensión acumulativa es también la concentración acumulativa que trae al Loa a la cabeza, el tamborista se convierte en cierto grado en árbitro de la llegada del Loa. (Deren, 1970).

III

3. CORRELACIÓN E INTERPRETACIÓN: FANTASÍA, VUDÚ Y PULSIÓN DE MUERTE

Este capítulo tiene como propósito correlacionar conceptos freudianos, pulsión de muerte y fantasía, con algunos de los fenómenos más importantes en el vudú. Así mismo, estos fenómenos se analizan desde la óptica psicoanalítica, tratando de comprender un dogma que ha influido diferentes sociedades y formas de pensar en América, así como de qué manera después de siglos y vicisitudes, sigue presente.

3.1 Vudú es magia y arte

Al abordar una temática como la religión, fenómeno social y colectivo que tuvo, y aún sigue teniendo en determinadas regiones del mundo, un peso y relevancia significativa sobre la subjetividad, el actuar y la forma de vida de los individuos, el análisis de este apartado se apoya en el concepto “psique de masas”, mismo que sugiere que las sociedades se comportan como la psique de un individuo, pero a gran escala, desarrollando fenómenos y patologías similares.

Hemos hecho el supuesto de una psique de masas en que los procesos anímicos se consuman como en la vida anímica de un individuo. Sin el supuesto de una psique de masas, de una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos que permita superar las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos, la psicología de los pueblos no podría existir. (Freud, 1913, p.159)

En primera instancia se realiza la comparación que el psicoanálisis ha hecho con respecto al religioso y al neurótico. ¿Cuál sería una de las diferencias entre la neurosis y la religiosidad? Freud (1907) denomina a la primera como un tipo de

religiosidad individual, y a la segunda como neurosis obsesiva universal, estando ambas interconectadas, y en ocasiones precediendo uno al otro dada su estructura. ¿Qué tienen en común? Para ambos, la realidad psíquica pesa más que la realidad fáctica y objetiva. Bajo esta afirmación, el religioso tiende a intensificar sus propios pensamientos actuando sobre ellos como si de un hecho firme se tratara, formando cadenas de asociaciones complejas que terminan alejándose cada vez más de lo real. No obstante, el religioso lo ve, piensa y siente como verdadero e irrefutable. Si a lo anterior se añade que esta ficción colectiva y compartida es respaldada por instituciones, oficiales y extraoficiales, donde se condensan y solidifican estas premisas, dicho fenómeno toma fuerza y se vuelve más global, formando parte de la cultura.

Ahora bien, los practicantes del vudú obran en base a una realidad psíquica compartida. Parten del supuesto de que un ente poderoso llamado Dios rige sus vidas en conjunto con deidades menores. De esta conjetura, que más que conjetura se visualiza como un axioma el cual es obvio y no se tendría por qué cuestionar, se desprenden otras afirmaciones: es posible establecer una conexión con deidades que acompañan a los humanos en la vida cotidiana, aunque se encuentren en otro nivel o dimensión, y así mismo solicitar favores, protección y eventos extraordinarios a estos.

El vudú tiene entonces por una parte una carga altamente mágica, donde los pensamientos, intenciones y deseos del fanático tienen significado y peso al grado de materializarse a través de la magia, donde todo es posible. Por otro lado, se encuentran rasgos animistas, donde esa omnipotencia del pensamiento es medianamente transferida a Dios, espíritus, deidades y muertos, siendo responsables del destino y experiencias de vida los humanos.

La técnica del animismo, la magia, nos muestra de la manera más nítida y menos contaminada el propósito de imponer a las cosas reales las leyes de la vida anímica. Mientras que la magia todavía reserva toda su omnipotencia al

pensamiento, el animismo ha conferido una parte de esa omnipotencia a los espíritus, internándose así por el camino que llevará a formar una religión. (Freud, 1913, p.95)

Como acotación, no es que se omita por completo la realidad, más bien la fantasía es ligada a los acontecimientos exteriores, formando un entrelazado entre ambas, dando como resultado la causalidad, la voluntad de los dioses a todo lo que ocurra. Esto se da gracias al proceso de asociación de ideas. Ocurre un evento, y como fanático ligo ese evento a una causalidad divina. En 1804 la colonia francesa de Haití se independiza, triunfando grupos de esclavos sobre los occidentales. Desde la creencia vuduísta, este logro se debió al gran y poderoso ritual que se realizó una noche antes del ataque, las divinidades intervinieron favoreciéndolos, sin los muertos y las deidades no hubiera sido posible. Son los procesos de similitud y contigüidad los responsables del fenómeno asociativo y por ende de “toda la insensatez de los procedimientos mágicos” (Freud, 1913, p.85).

Ahora bien, ¿qué fue lo que llevó a los esclavos a recrear, establecer, consolidar y perpetuar dicha religión, no obstante, los castigos a los que eran sometidos por practicar otra religión que no fuera la católica, así como la persistencia de los franceses por evangelizar al hereje esclavo y desacreditar por completo otras creencias?

Entre diversas razones, se ha de destacar el contexto como peculiar componente.

Se ha mencionado que la religión resulta de una forma de neurosis “colectiva”, y la neurosis tiene como raíz una naturaleza asocial cuyas fantasías chocan con la realidad efectiva, ésta se refugia en pensamientos y fantasías alimentadas por deseos. ¿Cuál es la razón fundamental de crear y alimentar estas fantasías? Freud (1908) designa a la realidad insatisfactoria de los individuos como el principal componente. El dolor y la pena de ser arrancado del lugar de nacimiento y origen,

el sometimiento y poderío de los europeos sobre los africanos, disponiendo de ellos como si de objetos o animales se tratara, perdiendo toda pertenencia, libertad o elección sobre la vida, el separarse de su familia para siempre y tan solo observar como sus compañeros son torturados y sometidos. ¿Qué les deparaba ese estilo de vida? Probablemente no mucho, probablemente una esclavitud mental y física de por vida y seguramente un tremendo vacío y nulidad de sentido.

No obstante, la esfera espiritual, representó ese centro interior al que, en su mayoría, ningún occidental puso trastocar o desaparecer. Razones sobaban para refugiarse en una gran fantasía o realidad alterna.

Genéticamente, la naturaleza asocial de la neurosis resulta de su tendencia más originaria: refugiarse de una realidad insatisfactoria en un placentero mundo de fantasía. En ese mundo real que el neurótico evita gobiernan la sociedad de los hombres y las instituciones que ellos han creado en común; por eso dar la espalda a la realidad es al mismo tiempo salirse de la comunidad humana. (Freud, 1908, p.78)

El esclavo encuentra en el vudú una fuga, un santuario donde solo él puede acceder. Aquí se abre la posibilidad de establecer contacto con sus antecesores y raíces, amigos muertos y deidades, es decir cosas en apariencia imposibles. De esta forma puede ser guiado, aconsejado y protegido en un camino nada prometedor.

El encuentro o choque de culturas disímiles, la convivencia forzada, el modo de apropiación cultural de cada una de las regiones involucradas en la región desencadenaron respuestas culturales impredecibles como diversas. Lengua y religión son las matrices fundamentales de toda cosmovisión o manera de ver el mundo. El creole y la religión vudú, no son sino respuestas de los esclavos sometidos al desarraigo de su cultura, a la pérdida de su identidad. (Latino, 2002, p.99)

Por otro lado, se expone la siguiente duda: al grado de ciencia que la humanidad ha logrado desarrollar, así como el imperativo y liderazgo de ésta sobre

los demás estratos de pensamiento, ¿por qué siguen existiendo numerosos practicantes del vudú, mismos que aseveran que este tipo de magia si funciona? o más aún, si no son practicantes como tal, ¿por qué gente de varias regiones sigue buscando como una de las opciones que resolvería sus problemas, prácticas referentes al vudú? ¿por qué hoy en día sigue siendo temido?

Las creencias religiosas no son producidas a través de un razonamiento ligado a la experiencia empírica, representan la materialización de los deseos y confrontación con la ley: si queremos saber algo de la fuerza que habita las creencias religiosas, tendremos que explorar la fuerza del deseo humano. (Pantoja & Velasco, 2005, p.119)

Detrás de las premisas, tradiciones e instituciones religiosas, en el fondo y raíz de todo dogma o religión, ¿qué hallamos? las pasiones humanas manifiestas en su máximo esplendor, deseos y anhelos. Las convicciones que el vuduísta tiene, mismas que sustentan gran parte de su actuar, no son comprobables, científicas ni observables, ni siquiera lógicas o filosóficas. Son guiadas por la pasión más ciega, alimentadas del folclore más colorido y el arte más exótico. Justo como se había mencionado anteriormente, no solo el neurótico fantasea. En las diversas variaciones de arte, por ejemplo, se encuentra un elevado nivel del fantaseo, el cual es incluso necesario para crear y apreciar.

Arte y ciencia representan la oportunidad de reconciliar al sujeto con el conjunto de sacrificios a los que se ha sometido por vivir en la cultura, ya que en ese desplazamiento las pulsiones no pierden intensidad. (Pantoja & Velasco, 2005, p.105)

¿El vudú puede ser considerado como arte? El vudú es religión y en cada religión existe arte. La religión ha desatado pasiones de todo tipo, desde restricciones extremistas, castigos y torturas desmedidas, hasta pinturas y obras musicales colosales. El vudú no es la excepción: música, bailes exóticos, pintura, disfraces y performances son testigos.

El vudú será por siempre el abono fértil del imaginario colectivo de todos los haitianos, enriqueciendo la literatura, dejando su impronta popular en el colorido muralismo, el vigor de la música, la lozanía de la pintura o sus prácticas solidarias. (Latino, 2002, p.114)

Religión, arte y altruismo entrelazados participando armónica y simultáneamente para formar parte de uno solo: el vudú, y este como medio de sublimación. El esclavo estaba restringido de hacer muchas cosas, pero en su cabeza y en su cultura originaria existía todo un mundo lleno de matices. Lo que se puede suponer, le permitió “sobrevivir” y expresar sus desacuerdos, tristezas, enojos y decepciones de una manera no directa, y lo que representaba de aparte de un lenguaje secreto,

3.2 El Destino

Para abordar el siguiente punto, se exhiben ciertas anécdotas donde personas en el contexto religioso o animista, al ser víctimas de un hechizo, gradualmente enferman o incluso mueren. ¿Se trata de mera casualidad? ¿El conjuro funciona? ¿Hubo alguna intervención directa por parte del humano? ¿Fueron las deidades del panteón? ¿o se trata del poder que los pensamientos ejercen sobre los individuos?

Un fenómeno de gran importancia deja entrever su influencia y dominio sobre estos procesos: la superstición. La persona cree firmemente en la magia, y en que la intensidad de sus deseos actuará sobre la decisión que los dioses tienen deparada. Así mismo, la persona que recibe el conjuro mágico y donde por alguna u otra razón se entera (ya sea a través de un aviso directo o indirecto como lo son notas en su casa, simbolismos en la entrada de su hogar, cabellos de él mismo encerrados en una bolsita alegórica o por dimes de terceras personas), cae en una honda confusión, comienza a somatizar como una pesada carga sobre su cuerpo

ese maleficio del que es preso y víctima, y su mente juega en contra de él mismo. Mareos, dolores de cabeza, vómitos, desmayos y depresión.

Hay informes dignos de crédito sobre casos de violaciones involuntarias de esta clase de prohibiciones, que luego, de hecho, fueron castigadas automáticamente. El inocente infractor que comió de un animal prohibido, cae presa de una depresión profunda, espera su muerte, y luego muere de verdad. (Freud, 1913, p.30)

Una mujer maorí había comido ciertos frutos y luego se enteró de que provenían de un lugar sobre el que pesaba un tabú. Exclamó que, sin duda, el espíritu del jefe a quien de ese modo afrentara, la mataría. Esto sucedió al mediodía, y a las doce del día siguiente había muerto. (Freud, 1913, p.49)

En los párrafos anteriores se visualizan “los castigos divinos” a los que fueron sometidos los individuos que profanaron lo sagrado, aunque haya sido accidentalmente. Son señalados y estigmatizados por parte de su comunidad y éstos sienten una culpa terrible, así como la carga “electrizante”, demasiado pesada para un simple individuo común y corriente.

Algo similar ocurre con la víctima que ha recibido el conjuro. Su comunidad lo señala, ve y trata como alguien que está “infectado” y debe permanecer alejado de los demás para evitar su propagación. Así mismo, este contaminado comienza a sentir profundos cambios en su mente y cuerpo, ya que nada o casi nada lo puede salvar de la brujería a la que se encuentra atado. Cabe destacar que el renombre del sacerdote que ha realizado el ritual, influye directamente en el poder de la magia efectuada, es decir la eficacia del trabajo.

Para concluir con este apartado, un punto que se encuentra altamente relacionado a la preponderancia de los pensamientos sobre la realidad y a la superstición especialmente en el vudú, es el relativo al “destino”. “En Haití el vudú se ha definido como una religión propiamente dicha en tanto que todos comparten la creencia en entidades espirituales que entran en contacto con los hombres y controlan sus destinos” (Peguero, 2000, p.110).

¿A qué se le llama destino? El destino es como una gran y simple respuesta a todo, sin mayor complejidad o interrogantes. Las vidas de los individuos se encuentran trazadas y planificadas por una fuerza superior o externa que gobierna y decide sobre todos, no importa que se decida o hacia dónde se dirija, ya que el destino posee una fuerza mayor misma que pondrá el su lugar a cada individuo. También se refiere al destino como algo prescrito y predeterminado.

Curiosamente esto a lo que se le llama destino tiene que ver con una serie de actos repetitivos en la vida del sujeto, que conducen y se aproximan al mismo desenlace. Evidentemente, las personas no son plenamente conscientes de esta compulsión reproductiva y muchas veces se preguntan por qué ese destino fatal, triste y fallido les tocó específicamente a ellos; como si ignoraran (y en efecto así es), que es su mismo accionar, cuya psique tiende a acomodar elementos de la realidad como en una especie de escenografía teatral, para reanimar lo vivido. Parece que este punto puede conducir a la temática del destino y el sentido de vida tan determinante y dictaminador que poseen las religiones.

Un tema que casi por ley, y en el conocimiento que se tiene de las varias religiones, existe un destino, un final predeterminado para todos los seres vivos de este planeta y más allá. El vudú no es la excepción. Es más, el vudú emplea aparte de este Dios inalcanzable y bondadoso, a las deidades que están más en contacto con los humanos y los cuales les dicen lo que tienen que hacer, al guiar sus pasos, algo así como los ángeles o los santos en la religión católica. Estas deidades participan activamente en los destinos de las personas, irrumpiendo con señales y maniobras sobre el camino de éstos.

¿No significará un alivio el no querer saber nada acerca de sí mismo y estas respectivas repeticiones y otorgar a una cuestión divina y omnipotente ese destino? ¿Tendrá que ver con aligerar la carga de la responsabilidad de sus actos? La fantasía de que no existe azar y de que todo tiene un sentido divino o elevado, fuera de nuestro corto entendimiento como humanos.

Este eterno retorno de lo igual nos asombra poco cuando se trata de una conducta activa de tales personas y podemos descubrir el rasgo de carácter que permanece igual en ellas, exteriorizándose forzosamente en la repetición de idénticas vivencias. Nos sorprenden mucho más los casos en que las personas parecen vivenciar pasivamente algo sustraído a su poder, a despecho de lo cual vivencia una y otra vez la repetición del mismo destino. (Freud, 1920, p.22)

3.3 Estructura de pensamiento: pluralidad y heterogeneidad de lo divino

Anteriormente se desplegó un espacio para revisar a dioses que son venerados por los practicantes del vudú. Un elemento que destaca en este punto, es la gran diversidad de estos espíritus que van desde la bondad y pureza hasta la oscuridad y magia negra, abriéndose una gama de todos matices que van con fluidez de un extremo al otro.

Ahora bien, ¿de dónde surgen estas deidades? ¿De qué depende que tengan cualidades, habilidades o vicios tan variados y diversos entre sí? ¿Qué representan los seguidores sobre estos entes?

Desde la perspectiva de Freud (1908), el hombre tiende a plasmar en sus obras artísticas, específicamente refiriendo a la novela, su propio conflicto anímico, así como sus yo-es parciales teatralizados en dicha historia.

La novela psicológica en su conjunto debe sin duda su especificidad a la inclinación del poeta moderno a escindir su yo por observación de sí, en yo-es parciales, y a personificar luego en varios héroes las corrientes que entran en conflicto en su propia vida anímica. (p.132)

El sujeto plasma y proyecta su propia disputa psíquica en ese algo externo, la mayoría de las veces inconscientemente. Claro está que esto no sólo se puede percibir en las novelas, también se encuentra en cuentos u obras de teatro, e incluso en los sistemas religiosos, en la historia que sustenta dicho dogma donde aparecen protagonistas, héroes y antagonistas, todos correlacionados en un enfrentamiento: vida-muerte, diablo-dios, bien-mal, oscuridad-iluminación.

Estas figuras a las cuales veneran, contienen rasgos muy semejantes al ser humano, específicamente de la tribu o linaje de donde provienen. Dichas similitudes son evidentes en el aspecto físico, por ejemplo, los dioses hindúes contienen rasgos de esa población, así como los de los occidentales poseen rasgos arios, los latinoamericanos guardan relación con el catolicismo occidental, sin embargo, añaden rasgos propios de su raza, claro ejemplo de esto: la Virgen de Guadalupe o “la morenita”.

Ahora bien, en lo que a este trabajo atañe, todos los dioses de los vuduístas son negros, desde el Supremo o Bondyé que es representado como un anciano negro con barba blanca, y algunos otros poseen cuerpos robustos y exóticos, con vestimenta y maquillaje voluptuosos, tal como sus seguidores.

En este espacio es posible apreciar una clara inversión de “los creadores”, ¿quién creó a quién? El sujeto crea y proyecta una imagen que concibe como su Dios, sin embargo, este afirma con total seguridad que ha sido al revés, es decir, el Dios creó al individuo a su imagen y semejanza. Así que la característica física sobresale, siendo obvia y manifiesta.

Al mismo tiempo, un aspecto que refleja esta proyección y similitud de una forma encubierta y compleja, es ese conflicto psíquico mencionado en párrafos anteriores. La personalidad, esencia, identidad y estilo que se le atribuye a cada divinidad tiene que ver directamente con la psique de esa cultura, la forma en la que

piensa, actúa y reacciona frente a la vida misma y diversas circunstancias, sus reglas, restricciones y prohibiciones.

Así mismo, de manera totalmente dinámica, esta “forma de ver la vida” y preservar lo que las divinidades tienen deparado, moldeará una estructura psíquica base que actuará como guía en la mente de sus seguidores. Por ejemplo, en la religión católica literalmente se satanizan cuestiones como el deseo, el placer o la sexualidad, incluso estos temas tendrían que ver con el diablo y lo impuro. Las generaciones que crecieron con esa estructura de pensamiento un poco más arraigada, en realidad piensan que es indigno, sin ser totalmente fieles a este dogma. ¿Qué es lo que pasa entonces? Esta estructura de pensamiento predomina tras generaciones posteriores. Lo interesante aquí es que la mayoría de las veces es totalmente inconsciente e involuntario.

En cuanto a los vudúístas, una propiedad inherente a la estructura de su pensamiento mágico-religioso, es la generosidad y solidaridad hacia los otros, tanto a familiares como extraños o foráneos. Estas personas actúan como una gran familia, incluso como anteriormente se había descrito, la sociedad en Haití se organiza en familias extensas que viven en un mismo sitio y tienden a compartir el mismo techo, comida, hábitos y rutinas.

Así mismo, también los ritos y eventos de vudú se realizan de forma colectiva, bailando los unos con los otros y siempre al descubierto, con un público de por medio y compañeros de rituales, así como los dioses presentes. Esta característica bien podría derivarse de su historia como haitianos. Bajo este contexto, solían compartir sin ser familia (tratándose de esclavos desconocidos y provenientes de diversas regiones de África) una misma cabaña, un lugar de trabajo en los campos de algodón donde se realizaba necesariamente de forma colectiva, así como el mismo estilo de vida donde se trabajaba sin cesar y bajo el yugo de otros.

Los esclavos encontraban en su compañero una fuerza de apoyo, un confidente y a la vez, ese compañero representaba “su raza”, su lugar de origen y su patrimonio. Con el tiempo y no obstante diversos cambios a nivel político tales como su independencia, estas personas fueron adoptando una manera de vivir en conjunto, con sus seres queridos y compañeros de vida. Las familias se hicieron extensas y esta forma de vivir, trabajar y convivir en grupos grandes prosiguió. También cabe destacar como otro de los elementos que configuran esta forma de vida, la economía del país, así como su bajo desarrollo y evidente pobreza.

Otro rasgo en cuanto a la configuración de pensamiento de los integrantes de la comunidad vuduísta, es su pronunciada disposición a creer en la causalidad de las cosas. Todo tiene un por qué, y ese por qué lo dispone Bondyé, el más poderoso de los dioses. Este personaje, junto con demás divinidades trazan la vida de los humanos, y así mismo, influyen directamente en las decisiones y circunstancias de los individuos. Para estos fieles, nada es azar o coincidencia, siempre y para todos existe el llamado destino.

El pensamiento animista en conjunto con el mágico prevalece, dado que los deseos, pensamientos e intenciones de las personas también pueden influir en el destino propio o de los demás.

Regresando al primer punto de este capítulo, y compartiendo la premisa de que los individuos crean a sus deidades tomando como base un ideal del sí mismo, se toman cualidades y aptitudes consideradas importantes o culturalmente aceptadas por esa sociedad, y estas se elevan a un grado de perfección y superioridad. Las divinidades en realidad son representaciones, exhibiciones gráficas de lo ideal: lo más elevado y sublime (Dios, padre Bondye), o lo más bajo y oscuro: (Demonio, deidades del panteón, Barón Samedi). Aunque en el caso de los vuduístas, el bien y el mal no se encuentran estrictamente separados, si existe una distinción entre ambos, como opuestos e incluso como complementos.

¿Acaso la naturaleza humana no trata de ello? ¿de una gradación que conlleva extremos, o lo que se conceptualiza y apalabra como extremos? ¿No existe en cada individuo, o incluso en cada sociedad esta dualidad? El vudú como arte, como dogma y como cultura revelaría, a través de sus deidades, los matices y la exuberancia de la naturaleza humana.

Comúnmente, o tanto como el contexto occidentalizado lo ha hecho ver y entender, se conocen los extremos irreconciliables entre el bien y el mal, tajantemente separados como Dios y el Diablo. Por un lado, el ente bueno, que todo lo perdona e incluso corre con suerte de víctima y sacrificado, y en el lado opuesto se encuentra todo lo contrario, crueldad, malicia, perversión, desobediencia. Un aspecto interesante y contrastante en el vudú, es que los extremos en cambio juegan, se trastocan y se funden en uno solo al grado de incluir los defectos y vicios de la humanidad en las mismas deidades, todas respetables y venerables.

Así como los pescadores haitianos lanzan hacia alta mar un barco cargado de frutas y de víveres que acompañan a un chivo consagrado, coronado de flores, con la finalidad de atraer los buenos favores de Agwe, Patrono del Océano, la devoción, casi temerosa, que profesan los practicantes del vudú por los "Marasa", los gemelos a los que la creencia popular otorga toda clase de poderes ocultos. Incapaces de explicar los fenómenos de la naturaleza, el ser humano "inventó" sus dioses y a falta de mejor modelo, los creó a su imagen, con defectos, debilidades, pero también con bondad, generosidad, amor a la vida de los humanos acompañada de un profundo respeto a la naturaleza entre otras virtudes. (Michel, 2001, p.135)

Claramente, la identificación es otro proceso que se encuentra involucrado en la adoración de deidades. Los creyentes tienden a tener una deidad predilecta a la cual le rinden mayores atributos, sacrificios o incluso altares. Los sacerdotes vudú también tienen una deidad preferida dependiendo de "su giro". Por ejemplo, algunos adoran al Barón Samedi, mismos que se inclinan a la magia negra y trabajos con muertos o rituales en cementerios.

Entonces, ¿en qué consiste ese apego o preferencia a tal o cual divinidad? ¿Será que los individuos se sienten más cómodos con cierta deidad porque algo de

esta les dice algo de sí mismos? ¿Por qué tomarle cariño, respeto, honor y lealtad a una figura que creen conocer y relacionarse por completo?

Freud concibe la identificación como la expresión más arcaica de un enlace afectivo de un sujeto a otro. En el mundo psíquico aparece como aquello que se quisiera ser; el otro se propone como modelo, al cual el yo pretende igualarse. Este proceso posibilita la propia estructuración del yo. Freud define el yo como un precipitado de identidades. (Pantoja & Velasco, 2005, p.100)

Y ese precipitado de identidades que forman al yo, brota en forma de personajes ficticios que se creen y se sienten tan reales y cercanos, que entonces el sujeto pretende tener una profunda conexión con estos, al grado de entablar conversaciones uno a uno, pedir favores, ofrecer sacrificios y tener un espacio íntimo uno a uno.

Una de las divinidades más reconocidas es el Barón Samedi. Se trata de ese personaje estrafalario, aparentemente sin valores, cuya oscuridad impregna todo el ambiente con bromas de mal gusto y chistes negros, ¿representará una forma de libertad para sus seguidores?, un ideal del hombre mujeriego, erótico, fanfarrón, donde ninguna ley, regla o moral puede apresarlo, mucho menos una persona. La moral para este personaje es sólo un juego más del que puede escurrirse fácilmente. Por otro lado, su poder es tan grande, casi como el de Bondye (padre) que prácticamente puede hacer lo que quiera y desee. Es libre. En el capítulo anterior se expone una característica interesante respecto a este Dios: ningún hungán o mambó tiene la capacidad para detenerlo, calmarlo y expulsarlo de las ceremonias. Llega sin invitación y desmantela las celebraciones a placer, burlándose sarcásticamente de algo o alguien. No se ata a ninguna relación, ya que va de mujer en mujer. Este ente es adorado por gran parte de la cultura haitiana y tiene numerosos altares que le rinden lealtad.

Más que un hombre viciado digno de ser castigado por la sociedad, representa justo lo que se quiere ser, pero no se puede ser, y mucho menos en el pasado, en los

tiempos de esclavitud. Se queda en el ideal, el imaginario y la fantasía presuntuosa. Es el simbolismo de la osadía y la emancipación, esa gallardía que irónicamente a lo que representa, también simboliza vida.

¿Y si la cultura haitiana ha heredado un cierto tipo de estructura mental un poco más libre en relación por ejemplo con la occidental, ¿por qué simplemente los hombres no son como Samedi? Porque justamente en toda cultura u organización existen reglas y restricciones para los individuos que viven en ella. Las libertades y exuberancias de Samedi son dignos solamente de un Dios.

Los dioses tienen el poder para castigar, pero también están en condiciones de realizar actos sin someterse a ninguna ley; es como si su vida pulsional no tuviera barreras, esa sería una distinción importante entre las deidades y los mortales. Las prohibiciones parecen operar en todo ser mortal, pero excluyen a los dioses, que, al prohibir la maldad, la ponen a su servicio con la finalidad de servirse de ella para sus propios fines. (Pantoja & Velasco, 2005, p.120)

No obstante, habrá que recordar que el Dios más elevado para los vuduístas, primordialmente bondadoso, generoso y clemente es Grand Mét. No existe malicia en su corazón y de hecho se menciona que posee una inocencia tan grande que no se enfoca en problemas cotidianos del humano, mucho menos en sus deseos mundanos y efímeros. Este anciano funge principalmente como protector y gran arquitecto de la vida de todos los seres vivos.

¿A qué se debe que, en algunas religiones, incluyendo por supuesto al vudú, se nombra al Dios principal como “padre”? ¿Por qué se le asocia con uno?, y de ser así, ¿qué cualidades se atribuyen a dicho padre?

Uno de los vínculos más profundos que el sujeto sostiene desde temprana edad es aquella que mantiene o mantuvo con el padre. De este nexo dependerá en gran medida parte de su dinámica y configuración psíquicas, así como las relaciones inter e intrapersonales.

En cada quien, Dios tiene por modelo al padre; que su vínculo personal con Dios depende de su relación con su padre vivo, sigue las oscilaciones y mudanzas de esta última; y dios en el fondo no es más que un padre enaltecido. (Freud, 1913, p.149)

Aquí se resalta el emblema del padre como altamente significativo, tanto que se traslada al vínculo espiritual, mismo que ha demostrado ser imperioso a lo largo de la historia del hombre, en diferentes formas, contextos y dogmas, pero siempre o casi siempre predominante.

Y se habla de un padre enaltecido justo porque se le añaden o exageran aquellas cualidades que se desean en un padre: protección, abundancia, pureza, poder, nobleza, justicia, entre otras. Entonces, ese vínculo “místico” tan especial en cada vuduísta fiel, ese espacio donde se pretende es de dos entes en comunicación y conexión ¿no es más que una relación idealizada y fantaseada con un supuesto padre? donde se intentan sofocar carencias y necesidades psíquicas en el individuo, mismas que le ayudan a apaciguar las vicisitudes de la vida: pobreza, esclavitud, inseguridad, enfermedades, malos augurios. Esa añoranza de lo que alguna vez tuvo o no tuvo, rememoración de que ese alguien está presente, amparándolo y guiándolo, tal como un padre debería hacer.

El tótem bien pudo ser la primera forma del sustituto del padre, y el dios una forma posterior en la que el padre recuperaba su figura humana. Semejante creación nueva, brotada de la raíz de toda formación religiosa, la añoranza del padre, acaso fue posible cuando a través del tiempo el vínculo con el padre, y quizá también con el animal, cambió esencialmente. (Freud, 1913, p.150)

Bondyé representa por un lado la parcela más pura e inocente del ser humano, aquella quizá en la muy temprana infancia donde se ignora gran parte de los problemas que lo aquejan posteriormente en la vida adulta.

Los fieles del vudú respetan al Dios superior como a ningún otro y de hecho es nombrado como “el Padre”, haciendo alusión a su lado justo, bueno y comprensivo. Este omnisciente representa justamente eso, el padre de los africanos asentados

en Haití, ese padre que une a sus hermanos y protege de los enemigos, el verdadero padre, aquel que evoca al lugar de origen.

El sistema totemista era, por así decir, un contrato con el padre, en el cual éste último prometía todo cuanto la fantasía infantil tiene derecho a esperar de él: amparo, providencia e indulgencia, a cambio de lo cual uno se obligaba a honrar su vida. (Freud, 1913, p.146)

Los vuduístas, claro está, honran a su padre protector con rituales, festejos y todo tipo de ceremonias que los hace recordar de donde son y de donde vienen. Pero principalmente lo honran con su fe intensa.

La apropiación de las cualidades del padre, amenaza desaparecer a consecuencia de los cambiantes influjos de la vida. Y no nos sorprenderá hallar que también el elemento del desafío del hijo varón, a menudo en los disfraces y por los rodeos más curiosos, vuelva a aflorar en las formaciones religiosas más tardías. (Freud, 1913, p.148)

El padre africano, por un lado, y el occidental colonizador que castiga y se impone como dueño en el extremo de lo malvado y oscuro. Cultural, religiosa y socialmente estos extremos son visibles.

Un claro ejemplo de este desafío del hijo varón al que refiere Freud, es posible notarlo en la categoría de divinidades por debajo del supremo, pero casi tan poderosos como éste.

En tal virtud se encuentra claramente establecida y diferenciada la adoración a los Radá, Guedé y Petro; ya sean cultos para los espíritus y divinidades bondadosas, los muertos y antepasados o los dominios propios de la hechicería y el inframundo de los muertos y sus demonios respectivamente. (Peguero, 2000, p.110)

¿Qué es lo que pasa con las figurillas que se asocian con la oscuridad y las tinieblas? ¿Los conjuros, hechizos y rituales que están más apegados a hacer o recibir algún mal o perjuicio?, depresiones profundas, mal augurio, infelicidad,

dolores, enfermedades o incluso la muerte son fenómenos bien conocidos y también temidos por esta comunidad.

Usualmente, los vuduístas creen que necesitan algún tipo de protección. Esto se puede ver desde el nacimiento, donde se hace un ritual similar al bautizo en la religión católica (e incluso teniendo el mismo nombre en el ritual vudú), hasta constantes cultos y amuletos que otorgan un amparo como si fuera necesario protegerse de algo.

Estos fieles tienen presente que día a día se comparten energías con otros planos, que los dioses perpetrar en los aires y que la magia puede ser benéfica o aterradora, pero siempre influyente en su destino. Alguien de la comunidad podría estar haciendo trabajos oscuros para lastimar a una persona o familia, es por ello que es necesario recurrir al resguardo de la magia o al favor de algún Dios. ¿Qué es pues aquello que los ataca, eso de lo que hay que cuidarse? o, mejor dicho, ¿qué representación existe de por medio?

Existe cierta orientación de la conducta respecto de las excitaciones internas que producen una multiplicación de displacer. En efecto, se tenderá a tratarlas como si no obrasen desde adentro, sino desde afuera, a fin de poderles aplicar el medio defensivo de la protección anti estímulo. (Freud, 1920, p.29)

Si se correlacionan los anteriores párrafos y se equipara con lo que Freud deriva con respecto al culto, respeto y temor que se les tiene a los muertos, “la proyección de las propias mociones malignas a los demonios es sólo la pieza de un sistema que se convirtió en la cosmovisión de los primitivos, y del cual tomaremos conocimiento como sistema animista” (Freud, 1913, p.70), se dispone que los vuduístas actúan de una forma similar: proyectan sus propias excitaciones internas hostiles hacia el exterior, y estas mismas retornan en forma de maldad mágica externa, algo o alguien que se comporta de manera agresiva y maligna, pero que en realidad proviene de las pulsiones denominadas como primitivas. Es aquella pulsión de muerte rebotando sobre el individuo mismo, generando una sensación

de desconfianza y recelo hacia fuerzas invisibles, creando la sensación de luchar y resguardarse.

Cabe destacar que, si se lleva al borde, se puede hablar de un proceso patológico asociado al de la paranoia, siendo este un mecanismo de proyección para tramitar conflictos anímicos, derivados de un par de opuestos (Freud, 1913).

La creencia en los demonios es tan antigua como la creencia en los dioses. De igual forma, esta creencia viene de distintas culturas, aunque curiosamente con características en común. En el vudú más que demonios se trata de súcubos, aunque en algunos casos también se alude como demonios o criaturas de la oscuridad.

La demonología elaborada de la Edad Media prácticamente surgió de la obsesión santa. En los siglos tercero y cuarto, hubo muchos ermitaños cristianos que huyeron a los desiertos ardientes y estériles de Egipto. Y fue en los terrores psicológicos que atormentaban a estos santos donde eventualmente recibió su forma la idea cristiana del diablo y del mundo invisible lleno con demonios de forma cambiante. (Cohen, 1974, p.89)

“Además de ser demasiado pobre, la isla está increíblemente sobrepoblada, y ahí la vida es violenta, breve, y llena de enfermedades. No es sorprendente que algunas de las deidades vudú sean dioses de la muerte y el cementerio” (Cohen, 1974, p.70).

3.4 Muertos y zombies rondando en este plano

La muerte es una de las tantas representaciones que varía ampliamente de cultura a cultura. Siendo un tema de gran trascendencia y en ocasiones delicado por el hecho de que nada se sabe realmente de éste, los muertos personifican variedad de cosas.

Desde la perspectiva de algunas religiones, los muertos van a un vacío parecido a la nada, en otra van al cielo o al infierno, en otra reencarnan. En el vudú, la conciencia tan solo cambia de plano dimensional. El cuerpo físico expira y el espíritu o “gros-bon-ange”, el cual contiene toda la experiencia y sabiduría del hombre en vida, se traslada a una especie de segundo plano (bajo tierra o bajo río) donde esperará ser liberado por sus seres queridos para convertirse en santo o deidad menor.

Ahora bien, independientemente de la cultura o sociedad, ¿a qué se debe el rechazo casi generalizado hacia los muertos? Se podría pensar en primera instancia en el factor que resulta más evidente: la cuestión orgánica. Para la mayoría de las personas, un cadáver resulta desagradable, ver a un cuerpo inerte, putrefacto y descompuesto causa asco y repudio para todos los sentidos físicos.

Pero, ¿qué hay de la parte psicológica? ¿con qué se asocia? ¿por qué resulta tan difícil lidiar en algunas culturas con el tema de la muerte o los muertos al grado incluso de ser un tabú? ¿qué de todo esto resulta tan oneroso?

Originariamente, todos los muertos eran vampiros, todos tenían rencor a los vivos y procuraban hacerles daño, arrebatárles la vida. Fue el cadáver el que por primera vez proporcionó el concepto de espíritu maligno (...) Una explicación de esa malignidad que se atribuye a las almas reside en el miedo instintivo que se les tiene, a su vez resultado de la angustia hacia la muerte. (Freud, 1913, p.66)

De tal manera que la muerte por sí misma genera una cierta angustia, probablemente por la parte desconocida, y esta angustia se traslapa a los muertos. Desde la perspectiva de este autor, existe un alivio por librarse del difunto y es entonces donde viene la ambivalencia, ya que el muerto regresa en forma de enemigo maligno donde busca vengarse.

La hostilidad de la que uno nada sabe ni quiere saber, es arrojada desde la percepción interna hacia el mundo exterior; así se la deshace de la persona

propia y se la emplaza en la otra persona. No somos nosotros los supérstites, quienes nos alegramos ahora por habernos librado del difunto; no, nosotros hacemos duelo por él, pero él asombrosamente se ha convertido en un demonio maligno a quien satisfacería nuestra desgracia; los supérstites no tiene más remedio, entonces, que protegerse de ese enemigo maligno. (Freud, 1913, p.68)

En la cultura dominicana existe un gran contraste con los muertos. General y aparentemente se les tiene en alta estima y sobre todo respeto. Un muerto, si es encauzado por los debidos ritos, ceremonias e intenciones, puede llegar a potencializarse como una deidad menor que proveerá de salud y protección a la familia. Sin embargo, el muerto pasa por una etapa lóbrega antes de que esto ocurra. Durante la faz de duelo, se realizan diversos rituales en el panteón, donde este se encuentra, para que el alma no se pierda. Si esto ocurre, es decir los familiares no siguen el procedimiento ritualístico pertinente por olvido o descuido, el alma siente abandono, se pierde y es muy probable que retorne en forma de espíritu maligno. La ambivalencia vuelve a manifestarse en este subtema. Por un lado, el muerto debe velarse y honrarse con ofrenda, si esto es así, el espíritu se torna en bondad, de lo contrario representa una maldad hostil.

Es importante recordar que los muertos se encuentran regidos por Barón Samedi, y también son usados para realizar trabajos concernientes a la magia negra, daños y percances hacia otros, dado que los muertos o espíritus se encuentran en un plano más poderoso.

“¿Funciona la magia vudú? Hay estudios documentados que indican que sí. Las personas que creen que están embrujadas, pueden morir, no por la magia, sino por un sentimiento de falta de esperanza y desesperación” (Cohen, 1974, p.83).

En el capítulo anterior se habían relatado y descrito algunos casos de zombis en la comunidad haitiana. Se colige que los zombis son resultado de una poderosa droga, en ocasiones mortal, conocida por los samaritanos de la comunidad y de difícil adquisición. Esto aunado a un poderoso proceso de superstición y facilitado

por la raíz: la estructura de pensamiento mágico-religiosa que predomina entre sus integrantes.

Los resultados exitosos, así como el temor que la gente tiene hacia este tipo de conjuros se aluden a la magia poderosa que se maneja entre los fieles.

Ahora bien, ¿de dónde proviene la idea de convertir a alguien en zombi?, ¿a quién encarna esta efigie? No es mero evento fortuito el hecho de que se trate de una de los conjuros que representa más crueldad y oscuridad.

Ya se habló anteriormente de la interpretación que algunos antropólogos le dan a esta figura: la peor angustia del esclavo que no puede ser libre y vive regido siempre por otro, pertenece a alguien más y trabaja sin parar haciendo los quehaceres más indeseables sin paga ni remuneración alguna. Al convertirse en zombi, deja de ser una persona con derechos, ambiciones, deseos y libertades, alejado de sus seres queridos, no recuerda ni su nombre y sólo vive para subordinarse, tal como un animal, o mejor dicho un muerto en vida.

Probablemente de esta noción se deriva el nombre de “zombi”, haciendo referencia a una persona sin alma, mente o espíritu (tan importante para los vuduístas, ya que es lo que le da vida al cuerpo), vil, putrefacta e indeseable. El aspecto físico de los zombis también evoca a este estado insalubre (por lo poco o nada que llegan a comer o asearse, y el trabajo físico que se exige), el aspecto sucio y descuidado y la mirada ida y apagada.

Las exteriorizaciones de una compulsión de repetición que hemos descrito en las tempranas actividades de la vida anímica infantil, así como en las vivencias de la cura psicoanalítica, muestran en alto grado un carácter pulsional, y dónde se encuentran en oposición al principio de placer, demoníaco. En el caso del juego infantil creemos advertir que el niño repite la vivencia displacentera, además, porque mediante su actividad consigue un dominio sobre la impresión intensa mucho más radical que el que era posible en la vivencia meramente pasivo. Cada nueva repetición parece perfeccionar ese dominio procurado; pero ni aún la repetición de vivencias placenteras será suficiente bastante para el niño, quién se mostrará inflexible exigiendo la identidad de la impresión. (Freud, 1920, p.35)

Cabe destacar que estas prácticas son ilegales y están claramente prohibidas por la ley de esta sociedad. Sin embargo, según registros y artículos de la materia, este fenómeno se sigue dando repentinamente. De acuerdo con narrativas y dichos, “se siguen viendo cadáveres vivientes rondar los panteones”.

La respuesta más inmediata que se viene a la mente al preguntar ¿por qué este método?, quizá sea el “hacerle mucho daño a alguien. Pero ¿qué se encuentra detrás? ¿cuáles son los deseos del hechicero al encargarse de este tipo de trabajos? ¿existe un verdadero beneficio o practicidad? ¿existe algún placer en la ejecución? Se sugiere entonces que este conjuro en específico no es mera coincidencia y evoca a las experiencias pasadas, experiencias que tienen que ver con la memoria de su historia.

La carga cultural, histórica y contextual del sujeto como haitiano aquí, es más clara y manifiesta que en ningún otro rubro. Este fenómeno se puede vincular con el proceso “compulsión de repetición” del que habla Freud (1920); a pesar de los años que han pasado desde los tiempos de esclavitud y colonización, existe una tendencia a revivir fragmentos o formas distorsionadas de ello.

El haitiano rememora vivencias, y estas reminiscencias se van postergando de generación en generación. El sujeto retorna ahora en forma de amo y dueño, sometiendo a alguien más y haciendo de él lo que una vez se hizo con la comunidad entera: esclavizar, ser dueño y disponer de la vida del subyugado.

Por un lado, la comunidad haitiana solidaria que convive en grupos como una gran familia. Por otro, peligros eminentes y enfermedades mortales que se provocan entre ellos mismos.

Esta práctica es como una forma de castigo hacia el otro, basado en venganzas, odios, envidias o incluso temas de asunto político.

3.5 Prácticas y rituales como santuario y medio de expresión

Es importante mencionar que el vudú (aunque no posea una estructura plenamente sólida o incluso rígida) también funge como institución, regulando el comportamiento y creencias de sus fieles de acuerdo a sus dogmas, y por supuesto incitando a realizar cierto tipo de actividades (rituales y ceremonias.). Este comportamiento no se reduce estrictamente al ámbito religioso, se extiende y traspasa a la vida cotidiana de sus adeptos.

El arte y la ciencia son concebidos por Freud como procesos que promueven satisfacciones sustitutivas, ya que la civilización ha obligado a renunciar a los deseos más antiguos. Esta satisfacción que aportan las obras artísticas y científicas opera como factor que se opone a los impulsos destructivos del ser humano en contra de la civilización. (Pantoja & Velasco, 2005, p.96)

Ya se describió anteriormente la manera en la que el vudú se encuentra correlacionado con el arte en muchas de sus manifestaciones (danza, música, maquillaje, vestimenta y hasta performance).

Ahora bien, ¿cuál es la trascendencia de esta relación? justo la posibilidad de que las emociones, ilusiones, deseos e inspiraciones a nivel individual y subjetivo, como también colectivo, puedan ser sublimadas a través del arte en el vudú o el arte del vudú. De acuerdo a los escritos más descriptivos del arte en la magia de Reinach: “El arte, que por cierto no comenzó como “l’art pour l’art”, estaba en su origen al servicio de tendencias que hoy se han extinguido en buena parte. Entre ellas, cabe conjeturar toda clase de propósitos mágicos” (Freud, 1913, p.94).

De tal forma que esta posibilidad representa el santuario al que la gente recurre con infinidad de pre-textos, sin embargo, una función implícita y primordial se encuentra en todo ello: la renuncia de mociones pulsionales en la religión a la que refiere Freud. No obstante, en el vudú más que renuncia, existe una especie de permuta donde se sofocan las pulsiones primitivas y se llevan a otro espacio: las prácticas vuduístas.

También la formación de la religión parece tener por base la sofocación de ciertas mociones pulsionales, la renuncia a ellas; no obstante, no se trata, como en la neurosis, de componentes exclusivamente sexuales, sino de pulsiones egoístas, perjudiciales para la sociedad, a las que por otra parte no les falta, las más de las veces, un aporte sexual. (Freud, 1907, p.107)

Estas pulsiones egoístas que pretenden atentar contra el orden establecido y la estructura de la sociedad se sofocan, o se intentan sofocar por medio de la suplencia, “impidiendo” que unos a otros se maten, destruyan o incluso acaben con la cultura que ellos mismos construyeron, o por lo menos mitigándolas. De forma dinámica, el conjunto de creencias y supersticiones en el vudú otorga esa poderosa base para desarrollar lo que el arte materializa en murales, música y altares.

La práctica que se considera más popular es la muñeca vudú, símbolo destacable de esta religión y que ya es usado en otros países y mezclas de dogmas. ¿No es acaso la representación misma de la muerte, sufrimiento y pena de la persona a la que se quiere dañar transferida a un pedazo de tela? Odio, rencor, venganza y duelo puestos en escena sobre un material al que se le acuñe toda esa intención.

Uno de los más difundidos procedimientos mágicos para hacer daño a un enemigo consiste en construir su figurilla con algún material. El parecido importa poco. También se puede nombrar a un objeto cualquiera como su figura. Lo que luego se haga a este le ocurrirá al odiado modelo; si se la hiera en un lugar del cuerpo en ese mismo lugar enfermará aquel. (Freud, 1913, p.83)

En esta cita, Freud (1913) describe una práctica que se ejecutaba en el antiguo Egipto y servía para proteger y guiar a los dioses en su camino, ayudando a combatir a los demonios de las tinieblas que obstaculizaban el sendero del dios Ra, y si era necesario aniquilarlos. Esto se realizaba con representaciones basadas esencialmente en materiales: figurillas de yeso, prendas, seda, cerámica, sangre, fuego. Esta práctica es muy similar a la muñeca vudú, cuya intención es herir o

matar de diversas formas a otra persona mediante casi el mismo mecanismo simbólico y material.

Es una interesante casualidad como prácticas en sustancia tan similares se encuentren geográficamente, pero sobre todo temporalmente “apartadas”. No obstante, históricamente, el vudú tiene sus más profundas raíces de diversas partes de África, principalmente Dahomey, actual República de Benin al noroeste del continente. Si bien, los contextos son distintos, existe una permanencia que conecta con ideas y acciones en referencia a lo místico.

Dentro de los materiales que los egipcios utilizaban, se hallan partes como cabellos de determinado color o persona. En el vudú, elementos como dientes, cabellos o una prenda son ampliamente utilizados en los rituales aparte de la muñeca.

Esta representación liga y remonta al animismo freudiano. ¿Por qué utilizar una parte o accesorio tan cercano al cuerpo humano? ¿Podría tener que ver con la creencia de que en éste se impregna la esencia de la persona? Pues en el tótem ocurre algo similar (la esencia o cierta parte del alma de algo o alguien se puede impregnar en un objeto inerte o viceversa). “Los malignos enemigos sentían el castigo que se propinaba a sus figurillas como si ellos mismos lo sufrieran” (Freud, 1913, p.85). Entonces, este es uno de los principios básicos que rige a la muñeca, la creencia de que algo inanimado es capaz de cobrar vida.

También existe de por medio una fantasía relacionada con el alma o el espíritu como algo que va más allá del cuerpo; tanto así que es posible que una parte o incluso ésta misma, se desprenda, como si fuera una extensión de algo. Alude como a una especie de energía que es posible “compartir” o expandir, y que cada persona posee: animus, alma, animismo.

Sumamente ligado a esta práctica, Freud (1913) refiere a un grupo específico de acciones mágicas determinadas por el principio de “afinidad”:

Para hacer daño a un enemigo es posible hacer cierto procedimiento: uno se apodera de sus cabellos, uñas y otros productos de deshecho, o aun de una pieza de su vestimenta, y emprende sobre estas cosas alguna acción hostil. Entonces es exactamente como si uno se hubiera apoderado de la persona misma, y lo que se les hizo a las cosas que de ella provienen lo experimentará por fuerza esa persona". (p. 85)

Invariablemente de si la muñeca vudú funciona o no, según las creencias y la interpretación de cada quien, el recabar los materiales gráficos como el hilo blanco, la paja y la tela que representan la base de la figurilla, así como los elementos pertenecientes a la víctima (cabellos, uñas, ropa, sangre, piel, sudor, fotos), conlleva todo un procedimiento.

El alfiler funge como un puñal energético que corta de tajo la circulación o el correcto funcionamiento del cuerpo en esa zona dejándola inhabilitada, inservible o con daños severos. El fuego también es un elemento que se encuentra en el ritual, este simboliza la creación, pero también la destrucción, la pasión y el descontrol, luz y a su vez sufrimiento y pena.

El nombre escrito con tinta negra y la atadura de manos y pies del muñeco frente al fuego detona desesperanza y frustración en la víctima. El nombre de las personas cercanas o conocidas y por supuesto el propio, llevan consigo una carga de asociaciones que pueden resultar agradables o totalmente desagradables para alguien o para uno mismo. Pareciera que el nombre cobra vida, y esta misma simbolización es utilizada para nombrar a la desdichada figurilla, en voces recitando un ritual o anotado con tinta.

Usualmente, cuando se quiere dañar a una persona sin pensar con claridad ni razón, las más bajas pasiones emanan y no existe control en ese momento, ni de la cultura, moral, o algún parentesco con la víctima, ni de la conciencia del individuo cegado por su arrebató.

En lugar de cometer homicidio “directamente” y meterse en un problema legal, sin dejar de lado los arrepentimientos y la culpa que puedan venir después, así como la desaprobación total de la sociedad, el sujeto “mata” simbólicamente a su víctima, llenando la ilusión de que tarde o temprano por causas ocultas para los demás, ésta sufra o perezca. La ilusión por parte del practicante es tan grande, que cualquier evento fortuito y negativo relacionado con la víctima, lo vinculará a su poderosa magia, sofocando esas pulsiones primitivas y produciendo satisfacción porque está logrando su objetivo. El sujeto sólo espera sigilosa y pacientemente el tormento de su víctima causada por su hechizo.

Este hábito era muy común en los tiempos de la conquista, donde los esclavos hartos de los maltratos, de su falta total de libertad y no teniendo las herramientas suficientes para revelarse contra su enemigo en ese momento, los atacaban “indirectamente”. Aplicaban magia negra a sus amos y según mitos, causaban enfermedades y decesos.

Dada la imposibilidad de revelarse, ese odio hambriento de venganza era puesto sobre la muñeca y diversos rituales clandestinos. ¿Qué habría sido de los esclavos sin estas prácticas que ayudaban a neutralizar su ira? La impotencia de no poder defender ni la vida de sus familiares ni la suya es plasmada y fugada a lo largo y ancho de su cultura.

El siguiente aspecto trata de las populares ceremonias vudú. Generalmente se califican como ruidosas, salvajes, extravagantes y fuera de lo cotidiano, pues en efecto, una de sus funciones es causar impacto a los sentidos.

El vudú parece fundarse en las necesidades que tienen los creyentes de aplacar y propiciar a sus divinidades tutelares. El ritual implica en Haití, la capacidad de conocimiento que tenga un iniciado para operar los poderes de los Loases sobre la naturaleza, la salud y la muerte. Esto lleva a los creyentes en Haití, a celebrar innumerables ceremonias y rituales todo el año, en el apretado calendario ritual que es necesario cumplir. De lo contrario, se sufren consecuencias. (Peguero, 2001, p.128)

El espectáculo en las ceremonias se encuentra permeado por una fuerte y profunda carga de muerte, negrura y pesar, sobre todo en aquellas donde se despide al difunto o se celebra a las deidades de los panteones con magia negra. Bailes y cantos en los ríos y pantanos, así como simbolismos llamando a los muertos ilustran este plano.

No obstante, también se encuentra su contraparte: la vida, el erotismo, la energía elevada, el festín y la euforia. Este elemento festivo predomina en las ceremonias donde los integrantes de las grandes familias se reúnen para conmemorar el ascenso de algún sacerdote, el día de una deidad, o incluso en las ceremonias más oscuras.

“Pero a ese duelo sigue el más ruidoso júbilo festivo, el desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones. Una fiesta es un exceso permitido, más bien obligatorio, la violación solemne de una prohibición”. (Freud, 1913, p.136). Hechos que normalmente no se permiten o incluso se condenan por la sociedad, son admitidos en este gran festín. Sacrificar animales y regar su sangre, bailes provocativos con poca ropa y pérdida de la conciencia no es algo que se pueda hacer todos los días.

Las ceremonias son el recurso que permite a la población practicante sublimar una parte de la carga que los aqueja. Representa una manera de salir de la rutina del trabajo, la familia, y las obligaciones en casa, así como el deber de respeto y la solidaridad hacia sus semejantes. Es un medio por el cual celebran su fidelidad y alabanza a los dioses, también conviven entre ellos y reafirmar sus creencias. Entre disfraces, simbolismos y bailes, se abre la posibilidad de “ser otro” o de “ser a través del otro”. Ese otro representa gran parte de la cultura y la diversidad de deidades que adornan los altares.

Las ceremonias en las que el Loa se hace presente y “monta” a algún sujeto pueden ser visualmente violentas para los visitantes o alguien ajeno a la comunidad.

En este tipo de ceremonias, ocurre el fenómeno llamado posesión. El pensamiento lógico y la razón se apartan, y una vez más el frenesí es dueño de la escena. Tanto las personas que participan como las que solo se encuentran viendo, entran en un estado subconsciente parecido a un sueño: representaciones bastante características como los altares, los disfraces y los animales sacrificados derramando sangre rebosan la vista de todos, tambores y percusiones que cambian de ritmo y velocidad constantemente hacen que la mente entre en una especie de hipnosis o trance, acelera los latidos e incita a bailar y unirse. Inciensos y en algunos casos psicotrópicos o plantas con algún efecto alucinógeno, así como la más vehemente creencia de que su cuerpo será instrumento elegido por alguna deidad para manifestar su presencia eterna, son elementos que juegan y hacen que el sujeto se deje seducir por ilusiones, fantasías y deseos propios y colectivos, que en ese momento se realizan parcialmente.

La ceremonia también abre la posibilidad de jugar en ambos extremos con respecto al parricidio mencionado por Freud (1913): el arrepentimiento y sometimiento hacia la deidad por medio del auto sacrificio, alabanza y ofrenda, así como el festín que renueva el crimen hacia el padre, bailando, galanteando y hasta cierto punto retando a las entidades a que desciendan y se hagan presentes.

Se observa que la ambivalencia adherida al complejo paterno se continúa en el totemismo y en las religiones en general. La religión del tótem no solo abarca las exteriorizaciones del arrepentimiento y los intentos de reconciliación, sino que también sirve para recordar el triunfo sobre el padre. La satisfacción que ello produce hace que se introduzca la fiesta conmemorativa del banquete totémico, en la cual se levantan las restricciones de la obediencia de efecto retardado, y convierte en obligatorio renovar el crimen del parricidio en el sacrificio del animal totémico. (Freud, 1913, p.148)

Vudú y totemismo se vuelven a ensamblar con otro elemento en común: el sacrificio en los rituales. Freud (1913) cita un fragmento de la obra de Robertson Smith, para ilustrar y dar cuenta acerca del origen y desarrollo del sacrificio en las

antiguas religiones. Este autor establece que los primeros y más antiguos sacrificios fueron los de los animales y el uso del fuego se utilizó más tarde para que la carne sacrificada se elevara en forma de humo. Un elemento que rescata este autor es el simbolismo de la sangre de los animales sacrificados en estos rituales, el cual era bebido y ofrecido a los dioses, aunque más tarde la sangre se sustituiría por vino.

Existe una estrecha relación entre sacrificio y festividad, ya que, según este autor, las fiestas sacrificiales eran una oportunidad para elevarse con la divinidad y crear afinidad con los otros, especialmente el nexo que se establece con lo divino. En las ceremonias vudú se utiliza con fines similares: “bañarse” con la sangre del animal, siendo esto una ofrenda a los dioses como ese algo vivo que los conecta con lo sagrado. Entre los animales que suelen sacrificar se encuentra la gallina, e incluso las serpientes (animal que representa poder), dependiendo la importancia y magnitud del evento. No obstante, también es usual que el Loa tome el cuerpo de algún humano durante la ceremonia, y esto se considera un obsequio de la deidad al poseído, este fenómeno más bien representa el sacrificio del sí mismo, una ofrenda para el otro.

Por un lado, oscuridad y pesar, por el otro, jocosidad, erotismo, regocijo ¿Qué es lo que se encuentra del lado del placer pues? ¿qué goce existe en ser poseído, montado, tomado por alguien más? El placer de estar conectado con una entidad que se piensa es elevada o superior, de servirle y transformarse, fusionarse con él o ella, ser a través de esta entidad o incluso dejarse absorber al máximo y dejar ser al otro a través del instrumento que su cuerpo y mente ofrecen.

Acaso este acto de “posesión del ente” y “auto sacrificio del seguidor” ¿no se asimila a las relaciones sexuales en el humano, o incluso hasta al propio amor? El ofrendar no solo el cuerpo, si no el espíritu y mente a una entidad (o a alguien más), que en realidad es reflejo y proyección de lo que se desea en el otro. El sujeto muestra a los demás, en esa danza con fuego, pocas prendas y gente siguiendo el ritmo de la música, una especie de “hacer el amor” con el otro, al cual no puede ver como a

una persona real, sin embargo, sí puede sentir y sí puede pensar en ese momento, a tal grado de hacerlo presente para él y para los demás.

En este punto se hipotetiza que el placer está relacionado con la pérdida de control en el individuo, el sujeto siente placer al otorgar su propio control a alguien más y ceder, o incluso sucumbir ante este. El sujeto ya no ofrenda o sacrifica un animal, flores o artilugios con distinto valor a la entidad, ofrece su propio cuerpo, se ofrenda el mismo, ¿qué mayor acto de amor que el despojo del sí mismo? Testimonios de creyentes montados en alguna ocasión, describen el proceso como algo “milagroso”, un favor que el Loa les hace por alguna razón de gran importancia y algo que incluso cambia su vida. La mayoría concuerdan en que no recuerdan nada, si acaso recuerdan muy poco acerca de lo que pasó durante la ceremonia desde que fueron montados. Los testimonios refieren que el poseído comienza a actuar como la entidad, y la desconocen por completo, la forma de actuar y dirigirse del sujeto poseído es otra.

Entonces, ligado con lo que anteriormente se mencionó, el individuo puede ser a través de la deidad. El convertirse en ese dios es solo el pretexto para actuar conforme a su ideal, ideal que no siempre se encuentra dentro de la estructura social.

Generalmente, o en las religiones mayormente conocidas, la relación dios-sujeto es privada. El sujeto cree con fervor que entre dios y él existe una estrecha relación, donde hay de por medio confidencialidad, amor, complicidad, compañerismo, entre otras características que se imputan. Sin embargo, esta relación es hasta cierto punto secreta, donde el devoto es capaz de expresar sus más íntimos pensamientos y deseos, así como su agradecimiento en relación uno a uno.

Ahora bien, en el vudú también existe esta forma “reservada” en muchas prácticas y hasta en la misma relación con Dios. No obstante, en la mayoría de las

ceremonias y rituales, esta misma relación se torna totalmente pública y descubierta hacia los otros. Se halla placer en exponer esta dinámica con lo sagrado, donde supuestamente existe una fuerte correspondencia y hasta preferencia por parte del dios hacia este. El presenciar este espectáculo sagrado en forma de espectador, también encuentra regocijo.

En adición a ello, es evidente que existe un nexo de sadomasoquismo entre el ente y el sujeto poseso. Como bien se conoce, este fenómeno psíquico es inseparable, ya que van de la mano, y aunque siempre exista una inclinación hacia uno u otro (en este caso masoquismo), son proporcionales, haciendo de la experiencia del apareamiento con la deidad, una experiencia intensa. Hay un dominante (deidad) y un dominado (devoto), donde se sufre física y psicológicamente esta toma del sujeto.

Y entonces, ¿qué se encuentra del otro lado?, aunque hablar del “otro lado” como bien se ha podido percibir, es hablar del mismo que su opuesto. Ahí mismo donde aparece el goce, el placer y el regocijo, coexiste la penuria, el dolor y el vacío. No existe separación ni límite entre ambos, y es lo que el vudú posiblemente sin intención o entendimiento aporta, homogeneidad entre el bien y el mal, inherencia y cohesión entre ambos. “La categoría de pulsión de muerte aparece como el otro rostro de la cultura, rostro siniestro del líder o ideal que es venerado por las masas” (Pantoja & Velasco, 2005, p.101). Dicho rostro siempre va a estar presente en una sociedad a la par que su coetáneo el bien.

La búsqueda de este vínculo entre deidades y sobre todo la forma en la que se busca y ejerce, bien puede asimilarse al retorno de la relación amo-esclavo de sus antecesores. ¿Por qué explorar, creer y gozar a través del dominio o sometimiento de otro? ¿por qué hacerlo de una forma tan abrupta? ¿por qué construir una relación de lucha, de vida o muerte? ¿por qué preferir la muerte? ¿por qué traer muerte a la vida? “El suicidio, como primer acto de rebelión en el barco

negrero, y el aborto como consecuencia de alguna violación, así como el mestizaje forzado, fueron prácticas frecuentes durante el régimen de la plantación” (Latino, 2002, p.107)

3.6 Resistencia, lucha y búsqueda de identidad

Dentro de toda la gama de representaciones que personifica el vudú, se encuentra una característica que explica gran parte de su entidad, la “resistencia”. El vudú ha sido y continúa siendo visto como un símbolo de rebeldía, oposición e inconformidad, esto por supuesto guiado a una autonomía cultural e ideológica.

En primera instancia se reconoce el hecho de que una religión estrictamente prohibida durante la época de la colonia, logró subsistir y prevalecer bajo el yugo de la iglesia católica, que estaba dispuesta a evangelizar de formas violentas e impositoras a todo el país, incluso el continente. Esta es la forma de resistencia que cobró vida de formas clandestinas y con una gran creatividad por parte de sus adeptos para practicar y expandir en formas ocultas lo que en verdad creían y deseaban. “El vudú se considera como un antaño símbolo de la resistencia secular a la influencia extranjera, en particular a la religión católica oficial” (Latino, 2002, p.103). Pudiendo adoptar esta otra religión e irse por el camino fácil, estas personas mantuvieron una actitud de incredulidad y rechazo hacia las “nuevas creencias”.

En las antiguas plantaciones de algodón, siempre y cuando fuera permitido por sus superiores, los negros cautivos cantaban en dialectos para expresar su inconformidad y reproducir algunos “conjuros” de magia o recitales clásicos del vudú. Como se había mencionado con anterioridad, la modalidad oral era y sigue siendo la principal forma de propagación religiosa a través de canciones melódicas,

siendo esto en un inicio incluso necesario para mantener un camuflaje frente al enemigo.

Catequizados por la fuerza, perdieron sus nombres africanos que fueron reemplazados por los de los santos o los de los colonos, sin embargo, los esclavos conservaron en su fuero íntimo sus nombres y el recuerdo de sus antepasados divinizados. (Michel, 2001, p.125)

La defensa de sus deidades y dogmas se ha perpetuado hasta fechas actuales como parte de su legado. No obstante, sería un desacierto afirmar que tanto las creencias como la cultura de los africanos trasladados al continente americano se mantuvo intacta y absolutamente fiel a sus orígenes.

Es evidente que, ante diversas nacionalidades presentes como Francia, Inglaterra, distintas etnias del Caribe, así como en su gran mayoría tribus provenientes de África, la mixtura tanto de idiomas, música, tradiciones y por supuesto religiones desembocaría en la pintoresca forma de vida de estas personas, y claro está, una religión con marcadas variaciones y adaptaciones. Por supuesto que sus raíces destacan dentro de todo ello, tratando de expresarse una y otra vez.

Estas sociedades duales, multiculturales están signadas por los prejuicios racistas heredados del sistema económico-social de la Plantación y de su corolario: la esclavitud. Cuando una cultura de conquista choca con la "inferior", la destruye sin más o la fuerza a identificarse con sus fundamentales caracteres, que es otra manera de destruirla. (Latino, 2002, p.100)

Ya que esta cultura lucha de diversas formas por mantenerse en pie, se refiere una marcada oposición hacia los estatutos occidentales, expresando su cultura y difiriendo o apartándose de la otra. Sin embargo, es importante mencionar que una parte considerable del país, así como la nación contigua con la que comparte aspectos culturales (República Dominicana), "rechaza" públicamente el vudú y cualquier forma de magia negra, expresando su indignación hacia quienes sí lo practican. El estigma es bien conocido y generalizado a lo largo del país y fuera de él, va encaminado a solo ver el "lado negativo" del vudú, refiriendo que hace daño a

los otros y “no está bien”, como si la religión católica jamás hubiera hecho daño en el nombre de Dios. Este mismo fragmento de población apoya el catolicismo y algunas de sus variantes como religión verdadera.

El rechazo del vudú es un discurso dirigido en primer término al extranjero, al Occidental. A pesar de los frustrados intentos de los dictadores de turno para perseguir, penalizar y diabolizar al vudú, este culto ancestral permanece incoercible ante cualquier intento de apartheid cultural. (Latino, 2002, p.111)

Este desprestigio de la propia comunidad hacia el vudú, se puede explicar por el hecho de que alude inmediatamente a la clase social, así como la raza y las condiciones en las que se encontraban sus adeptos: el peldaño más bajo dentro de la escala social, pobreza extrema, marginación y la percepción que occidente tenía de la raza negra como seres inferiores, similares o peor que un animal, cuya naturaleza y sentido en la vida es obedecer y servir al blanco. Resulta pues, una forma de negación de su historia, origen y hacia su propia ascendencia, comprando hasta cierto punto la ideología occidental, donde el blanco predomina sobre el negro, y por ende sus ideologías, dogmas y cultura son más válidas. Si bien, este porcentaje de población niega y reniega del vudú, es probable que implícitamente realice algunas costumbres o prácticas referentes.

Durante los 150 años de explotación vergonzosa de la colonia de Santo Domingo, el Vudú fue el cemento que impidió al negro de las plantaciones morir de dolor, de privaciones y de pena. Fue el Vudú quien impulsó a los cimarrones a alcanzar las montañas y los preservó. Fue esa misma religión la que impulsó el comienzo de la guerra de la Independencia, el 22 de agosto de 1791. (Michel, 2001, p.126)

No obstante, mucho le deben los haitianos a su blasfemada religión de origen. Es probable que después de quedarse sin absolutamente nada, los esclavos se mantuvieran vivos, agarrando fuerza día con día de eso mismo de lo que venían, de su fuente y raíz. Y no solo vivos en un sentido literal, vivos en un sentido espiritual y social. Lo suficientemente vivos para saber que no eran seres inferiores, para no

dejarse someter ni física ni ideológicamente y para iniciar una guerra de Independencia para salir del yugo del opresor.

Haití es hoy un país totalmente desangrado, exhausto, a remolque de las naciones occidentales. ¿Qué don posee ese pueblo indomable que continúa, contra viento y marea, en la búsqueda de luz y bienestar para todos sus hijos e hijas, indefectiblemente unidos? Una religión ancestral surgida del Alma Mater, de África desollada, explotada pero siempre viva en el corazón de todo haitiano. (Michel, 2001, p.124)

De acuerdo con algunos escritos, una de las primeras independencias en América fue justamente Haití. La noche del 14 de agosto de 1791 da lugar a una gran ceremonia vudú misma que encamina y anima a los esclavos a pelear posteriormente en la gran guerra de Independencia del 22.

Durante la inolvidable ceremonia, Boukman, jefe de la rebelión, pero también sacerdote vudú, incita a sus compañeros de infortunio y sella el pacto sagrado de morir antes que seguir viviendo bajo la dominación de sus amos blancos. La proclama de Boukman, obviamente en lengua creole, incita a la venganza en nombre de los dioses africanos, rechazando de cuajo al Dios de los blancos. (Latino, 2002, p.112)

CONCLUSIONES

Un punto a considerar, y por el cual fue posible llevar a cabo el análisis en esta investigación, es la importancia y valor que tiene el estudio de un fenómeno a través de diferentes materias, es decir el factor multidisciplinario; en este caso para comprender la mente humana y más en específico, los procesos psíquicos participantes en las prácticas religiosas.

Freud (1928) ya había enmarcado la relevancia que tiene el diálogo entre discursos para interpretar fenómenos psíquicos a través del psicoanálisis en su obra *El múltiple interés del psicoanálisis*. Este trabajo concuerda con dicha teoría, ya que toda complejidad requiere ser vista desde diferentes aristas, mismas que cooperan para ofrecer un panorama más amplio, así como un acercamiento al objeto/sujeto de estudio, otorgándole un análisis más íntegro.

El vudú, como fenómeno social, cultural e incluso histórico, sin lugar a dudas posee un grado de complejidad, mismo que demanda el uso de diferentes campos de estudio. El presente trabajo se basó en el diálogo entre discursos, por un lado, el antropológico (referente a las manifestaciones culturales y sociales de esta comunidad), y psicoanalítico (basado esencialmente en los trabajos de Freud). Esta interacción permite dar cabida a un tercer diálogo, el propio.

Como primer punto se resalta que, no obstante, su falta de cohesión, principalmente en los últimos años, y también una cierta “ambigüedad” en sus principios y bases, el vudú está estimado como una religión con estructura, organización e instituciones que lo avalan.

También se habla de una apertura que ha desembocado en la integración de elementos de otras religiones como el catolicismo, misma que ha deformado la esencia primaria y original del vudú, puesto que son religiones con orígenes,

propiedades y principios muy distintos entre sí. No obstante, el vudú es hasta cierto punto una religión mixta desde sus orígenes, conjugando creencias de distintas partes de África, influencias europeas (la mayoría indirectas) y las de los aborígenes de Haití.

El vudú se considera una religión animista, posee por un lado una gran carga de pensamiento mágico omnipotente donde el sujeto es capaz de modificar su entorno o alterar la vida de otras personas por medio de su magia y por otro el pensamiento animista, donde cede esta carga a una fuerza divina personificada en dioses.

Ahora bien, a groso modo se afirma que existe una fuerte dinámica entre psique y religión. Desde tiempos antiquísimos la religión o el precedente de esta, ha formado parte notable en la vida del ser humano, acompañando sus prácticas y encauzando su forma de vivir, así como sus normas y conductas. Esta interacción es indispensable, y es que, es justamente la propia psique la que otorga realidad y sustenta por medio de la fe estos fenómenos sobrenaturales, divinos o demoníacos. Se parte del supuesto entonces de que la mente, a partir de necesidades, deseos e ilusiones, inconscientes en su mayoría, crea y plasma aquello que posteriormente percibe como algo externo. De esta forma, se originan procesos psíquicos que a su vez interactúan con otros, y en conjunto son los responsables de permitir y sostener este conglomerado de creencias y prácticas.

Si bien existen diversos procesos, se decidió trabajar en particular con la fantasía. Este proceso está ligado a las representaciones que el vudú ha elucubrado para representar a sus deidades, simbolismos y prácticas. Por medio de la fantasía, el creyente evoca imágenes que más tarde "reaparecen" en ceremonias, visiones o sueños.

Entonces, la fantasía en el vudú, y en la religión en general, alberga ese “mundo mágico” en el que todo es posible. ¿Qué es lo que se desea en este mar abierto de posibilidades que no le es posible encontrar en el mundo material?, ¿qué es lo que le otorga este mundo ilusorio, al grado de abandonar y abandonarse a esta experiencia fantástica?

En el capítulo anterior se hablaba de una realidad insatisfactoria por parte de sus adeptos, encontrando en el vudú una razón incluso para sobrevivir. También resultó un medio importante para establecer contacto con sus antecesores y raíces, haciendo perdurar sus creencias y costumbres originarias.

Ahora bien, existe un elemento que ha estado presente desde antes incluso que el humano empezara a tomar conciencia y conocimiento de su mundo y él mismo: el miedo. El miedo está íntimamente enlazado con la fantasía y más aún con la religión, ya que a través de ésta se busca disipar o por lo menos aliviar esos temores. De tal suerte que, uno de los componentes más demandados en este universo fantástico es la protección. En distintas religiones, y sobre todo en el vudú, es menester para el seguidor sentirse y saberse protegido, ¿protegido contra qué? Demonios, conjuros, deidades de baja frecuencia, enfermedades desconocidas provocadas por magia negra, hechizos o perjuicios que otro ser humano pueda ocasionar. Incluso hoy en día se habla de “las malas vibras” como algo cotidiano.

Si bien los temores son reales porque el sujeto los experimenta por sí mismo y a través del otro (como representaciones culturales), no es del todo real o tangible a lo que se le teme. Generalmente se trata de cuestiones abstractas que la misma psique crea y cree con tanta vividez, que se le teme como si de algo real se tratase. Es la misma psique la que opera, por medio de la fantasía, de la misma forma en la que elabora santidades, milagros y cuestiones benéficas. Estas fantasías, por el hecho de ser casi siempre inconscientes, se manifiestan de una forma involuntaria, acechando con todo tipo de efigies la mente del sujeto. Temores, inseguridades e incertidumbres, cobran forma asaltando al sujeto a través de fantasías o “sueños diurnos”.

Lo que pasa entonces con “los peligros elaborados” y la necesidad de protección, es como si la propia psique requiriera un resguardo contra sí misma, contra esas fantasías que ella misma concibió de forma involuntaria, y es cuando entra esta demanda de un amparo más potente, la fantasía de que algo más grande y poderoso que el ser mismo lo cuida de un peligro externo, cuando en realidad son representaciones de las que no podrá escapar, dado que provienen de él mismo y la cultura donde se desenvuelve.

¿Qué es lo que le aqueja tanto, y de lo que huye sin razón? ¿qué es lo que desea al evocar esta contraparte? Si se toma en cuenta que la fantasía proviene del deseo, y es el deseo el que la alimenta y le da fuerza e intensidad, ¿por qué habría de engendrar este tipo de fantasías en su mente, referentes a muerte, infiernos, demonios, pesadillas, destrucción y autodestrucción? ¿No resultaría entonces que el sujeto busca esa protección, pero contra sus propios deseos y pulsiones, sin saberlo? Sin lugar a dudas, la dualidad en este punto juega un papel primario. Si bien existe una ganancia de placer en este plano fantástico, también se encuentra su contraparte de la que aparentemente huye, sufrimiento y dolor.

En la medida en que el deseo se articula así en la fantasía, ésta es también asiento de operaciones defensivas; da lugar a los procesos de defensa más primitivos, como la vuelta hacia su propia persona, la transformación en lo contrario y la proyección. (Laplanche & Pontalis, 1967, p.142)

Ya que se toca el punto de la protección, análogamente y también desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano, el sujeto proyecta la imagen del padre hacia su Dios. Al dotarlo de ciertas características generales que se consideran en un padre ideal, una de las necesidades inconscientes que más se busca es justamente que sea un padre protector, especialmente si se carece o careció de ello.

En el caso del vudú, hay una escisión y esparcimiento de propiedades en diferentes deidades, desde lo más puro hasta lo más corrompido y viciado. Se deduce que esto se debe a la organización en familias extensas que desde siempre han

caracterizado a esta comunidad (desde tiempos de la conquista, el amo y la jerarquía entre los mismos esclavos), así como una posible integración de las características del padre original con las de amo cruel.

Cabe destacar que, quien gobierna a todas las deidades es Bondyé, padre bondadoso y omnipotente que siempre está presente en la vida de todos. Es el único que puede erradicar la misma oscuridad. Posiblemente este Dios representa la añoranza y nostalgia de la vieja y saqueada África, lugar de origen, de donde fueron arrebatados, esa nación de donde la mayoría de la comunidad proviene. Representa la raíz, el alma máter, el sentido de pertenencia y la identidad.

A esto se añade que, como se había enmarcado anteriormente, tiene que ver con la unificación de las características del hombre, es decir aquí no se separa radicalmente la dualidad del humano, se incluyen y unifican sus dos extremos en una mixtura de divinidades que refleja su complejidad, tal como los yoes parciales teatralizados a los que refiere Freud (1908) en la poesía. Claro ejemplo de ello, la identificación como ideal que se tiene hacia la figura de Barón Samedi, símbolo de libertad, goce y subversión.

Un punto clave que permite realizar un análisis al vudú, es a través de la diversificación y riqueza de su cultura, ya que como anteriormente se estudió, la fantasía está enlazada a la construcción de esta. Es bastante peculiar el folclore que el arte vudú ha dejado como legado cultural, y esto proviene no necesariamente de procesos mentales en los que domina la lógica y la razón. De hecho, es resultado de un despliegue de fantasías del sujeto hacia el exterior. Mucho influyó la historia de este sujeto con raíces africanas y establecido en Haití, una historia llena de sangre, esclavitud, asesinatos, desarraigamiento y violencia, en la expresión y particularidad de crear su propio mundo fantástico.

En el primer capítulo se discute la posibilidad de que las fantasías del sujeto pueden llegar a discernir la realidad. El sujeto crea una historia de ficción basada

en deseos, sin embargo, cuando esta historia no compenetra con la realidad o hay una “ruptura” entre ambas, es posible que se detonen ciertos síntomas patológicos. ¿Se puede hablar entonces de una psicosis o neurosis colectiva tal como lo estipulaba Freud (1992)? Las fantasías y lo que con ello se construye permean la realidad de sus seguidores, al grado de tener visiones grupales o posesiones que todos presencian como “testigos”. Esta ficción colectiva en la religión también puede ser utilizada para controlar masas, manipular hechos en la vida sociopolítica o ganar adeptos. Sin embargo, la mayoría de las personas realmente cree y cede ante esta gran fantasía global.

De manera análoga, bastante tienen que ver los rituales y ceremonias vudú con la pulsión de muerte. Primero, existe por parte del sujeto un abandono y sacrificio del sí mismo. El vudú fungiendo como medio, la deidad como objeto y este auto sacrificio como la expresión más pura de la pulsión de muerte.

De acuerdo con los practicantes, el alma de la entidad posee el cuerpo del sujeto, y ¿a dónde va el sujeto entonces? El practicante se ofrece a sí mismo como carnada, como ofrenda. De hecho, uno de los puntos a destacar y que se recupera, es la equiparación que se hizo con la actividad sexual e incluso con el amor en el capítulo anterior, donde el individuo sólo desea ser poseído o poseer, experimentando una “pequeña muerte” y lanzándose a este vacío en un acto de fe.

Se concluye pues que, es posible conectar con Eros y con Tánatos en los rituales que experimentan, logrando por instantes una “restauración de un estado anterior, el retorno al silencio de la muerte” (Braunstein, 1983, p.13).

La muerte siempre ha estado presente en las prácticas y creencias del hombre. Bataille (2002) reafirma esto, ilustrando la forma en que el humano, incluso antes de ser considerado biológicamente humano, tomó conciencia de la muerte a través de ceremonias o costumbres que ya evidenciaban este hecho. Este autor narra cómo hasta tiempo después, aparecen las primeras efigies sexuales. De tal suerte

que una vez más, la muerte como pulsión y como evento cultural precede incluso al del sexo.

“Nos hemos resuelto a referir placer y displacer a la cantidad de excitación presente en la vida anímica; así: el displacer corresponde a un incremento de esa cantidad, y el placer a una reducción de ella.” (Freud, 1920, p.8)

Para cerrar de momento este controvertido tema de la aparentemente irreconciliable dualidad, se dirá que, en efecto, existe una correspondencia entre placer y muerte. Si el placer tiende a la descarga y la pulsión de muerte también, la muerte refiere a ese eterno placer. Aunque en los rituales no hay una eternidad, si se experimentan grados de inconsciencia por momentos.

En términos de estructura social concerniente a esta comunidad, también es posible vislumbrar este dimorfismo. La cultura vudú que por una parte cohesiona a sus integrantes, vive en familias extensas, se caracteriza por su solidaridad, regula instituciones y guía formas de comportamiento; así mismo, también despliega su opuesto, donde dañar, mutilar e incluso aniquilar al otro es parte de su mundo.

La compulsión de repetición es otra de las características altamente ligada a su historia y cultura. Esta lóbreguez, muerte, putrefacción y sufrimiento que bastante caracteriza al vudú, es una repetición de su pasado, la reproducción una y otra vez de la cinta que por muchos años se vivió. En algunas prácticas se encuentra más acentuado que en otras, claro ejemplo los zombies que se desglosaron en el capítulo anterior, como eternos esclavos y la peor pesadilla de un haitiano, o la firme convicción de que el destino y los dioses rigen el destino del hombre. La pulsión tiende a retornar, regresar, reproducir y reanimar. “La compulsión de repetición nos aparece como más originaria, más elemental, más pulsional, que el principio de placer que ella destrona” (Freud, 1920, p.22).

Haití pues, resultó tierra fértil para el florecimiento del vudú, así como más tarde diversas variantes y aleaciones. Esta nación, como uno de los países más carentes en recursos, educación y alfabetización en América, tiene dirigido su entendimiento a un tipo de conocimiento más inexacto, informal, que es transmitido a través del lenguaje oral e inclinado a creencias, supersticiones y magia. Este país se encontraba, y se encuentra aún menos cerca de los estándares positivistas y empíricos en pos de un supuesto progreso que rigen el mundo occidental. Su sentido y visión de vida, organización social e instituciones, así como su forma de adquirir conocimiento, se encuentra menos permeado por la llamada “racionalización”.

La racionalización de la vida pública debilita y vacía la esfera personal, al punto que el sujeto individual se hunde en las sombras. La personalidad y la identidad propia devienen crecientemente precarias en condiciones de modernidad a medida que el individuo pierde todo sentido de anclaje cultural junto con sus puntos de referencia internos. (Elliott, 1997, p.25)

La religión, cimentada sobre la base de pasiones y fantasías, sale del orden de lo racional. Este tipo de procesos, en ocasiones inconscientes, se refieren como “indeterminados” e incluso atemporales. Es bien sabido que la estructura de pensamiento preponderante supondrá que se encuentra más apegado a la realidad e ipso facto, invalidará a las estructuras que no se apeguen o en dado caso, se adapten a su postura. La crónica del vudú refiere al estigma y a la desvalorización. El vudú es y ha sido por excelencia una religión marginal desde el comienzo, donde el pensamiento dominante occidental pretendía desaparecer y erradicar por completo, acusando a sus adeptos de herejes y castigando cruelmente a los que la practicaban.

En un principio, el vudú lucha contra el catolicismo obligatorio, que evangelizaba y forzaba a recibir la verdad absoluta al renegado apóstata. Posteriormente, la nación vecina, República Dominicana y parte considerable del

mismo Haití con sus nuevas formas de gobierno, se opone en conjunto con la ley para nuevamente hacer desaparecer este tipo de prácticas, dado que “no daban una buena imagen” frente al mundo occidental, declarándose naciones católicas oficialmente. Por mundo occidental no sólo se habla de Europa, se habla de todo América altamente colonizado por su pensamiento.

Al respecto, un fragmento de Simone De Beauvoir refleja justo la naturaleza de esta condición. La ideología reinante descalifica y censura lo que no concuerde con ella, y es por eso que es más usual el estigma y humillación, que la comprensión y el entendimiento.

Es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ninguna colectividad se define jamás como una sin colocar inmediatamente enfrente a la otra. Bastan tres viajeros reunidos por azar en un mismo compartimiento, para que el resto de los viajeros se conviertan en «otros» vagamente hostiles. Para el aldeano, todos los que no pertenecen a su aldea son «otros», de quienes hay que recelar; para el nativo de un país, los habitantes de los países que no son el suyo aparecen como «extranjeros»; los judíos son «otros» para el antisemita, los negros lo son para los racistas norteamericanos, los indígenas para los colonos, los proletarios, para las clases poseedoras. (De Beauvoir, 1949, p.12)

Tocando el tema de la racionalización, ¿qué tan pertinente fue estudiar una religión de corte afrocaribeño desde la perspectiva psicoanalítica? Porque después de todo se trata de una corriente de pensamiento cuyo origen, pero sobre todo desarrollo, es occidental. Aunque, por otro lado, cabe destacar que el psicoanálisis es y ha sido también una ideología marginada y excluida de diversas estructuras de pensamiento, la psicología, por ejemplo, misma que defiende sus estatutos positivistas, delimitándose a sí misma como ciencia. En ocasiones integra o retoma algunos postulados del psicoanálisis, en otras refuta y excluye sus teorías, siendo el psicoanálisis considerado una epistemología aparte.

De tal suerte que, quizá es posible darle otro sentido e interpretación más humana, más cercana a este tipo de creencias justo desde el psicoanálisis.

Ahora bien, este proceso de racionalización se encuentra bastante arraigado al pensamiento contemporáneo. Es por ello que a medida que pasa el tiempo, la religión en general va perdiendo fuerza y poder sobre la mente humana.

Uno de los cuestionamientos iniciales y que a lo largo de esta investigación se fueron despejando son, ¿sigue siendo la religión un tema de interés?, dado que a medida que pasa el tiempo parece perder credibilidad, ¿los procesos psíquicos involucrados en la religión, repercuten en la sociedad actual?

Las doctrinas y paradigmas cambian dependiendo el tiempo y el lugar, sin embargo, ahora la actual sociedad parece carecer de ideología, se encuentra escéptica ante las estructuras que reinaban el siglo pasado y aparentemente no hay un sentido claro o un paradigma lo suficientemente sólido para apegarse o por lo menos guiarse por él, las ideologías son cada vez más dispersas e incluso endebles. Sin embargo, vestigios de estructuras religiosas quedan en las personas, tales como pensamientos mágicos o supersticiosos (más arraigado a la santería, derivado del vudú), la misma moral exacerbada que el catolicismo tiene hacia la libertad sexual, o el satanizar formas de ser y pensar que no es bien visto ni ante Dios, ni ante la sociedad.

Una interrogante que impulsó a llevar a cabo este trabajo fue si es necesario como parte de la condición del humano seguir una religión o adherirse a cierto dogma.

La muerte, como anteriormente se mencionó, juega un papel importante en esta elaboración cultural. Probablemente una de las pocas certidumbres de la humanidad sea la muerte, el hecho irrefutable de que todos en algún momento desaparecerán de este plano y con el paso del tiempo serán olvidados. El enigma tormentoso de no saber si hay algo más después de la vida, las realidades insatisfactorias que parecen no saciar al sujeto, las innumerables faltas e incluso el vacío existencial completamente común en las personas, así como una psique que

constantemente trabaja, elucubra y crea a través de complejos procesos, en parte sin el consentimiento del sujeto.

Las religiones han perdido influencia sobre la mente de las personas, es probable que se trate de un fenómeno en decadencia. No obstante, es condición propia del humano, apegarse a una ideología o sistema de pensamiento que le permita comprender, interpretar y a la vez construir la realidad. Así como el animismo y la religión fueron en su momento, otro sistema de pensamiento será. Si se logra visualizar el deseo, se comprende una parte importante de la humanidad.

REFERENCIAS

Agosto de Muñoz, N. (1975) El Fenómeno de la Posesión en la Religión Vudú. *Instituto de Estudios del Caribe*, 15, (7), pp. 54-68.

Aguado, H. I., Avendaño, A. C. & Mondragón. (2005). Temas de Introducción al Psicoanálisis. Ed. Lumen: México.

Bataille, G. (2002). Las lágrimas de Eros. Ed. Ensayo tus Quets Editores: Barcelona.

Braunstein, A.N. (1983). Las Pulsiones y la muerte. En Braunstein, A.N. (1983). La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan. Ed. Siglo XXI: México.

Cohen, D. (1974). El vudú, los demonios y el nuevo mundo encantado. Ed. Diana: México.

Daviñac, L. (1997). El Libro Secreto del Vudú. Ed. Alcantágram: Buenos Aires.

De Beauvoir, S. (1949). El Segundo Sexo. Ed. Siglo Veinte: Buenos Aires.

Deren, M. (1970). Divine Horseman. Voodoo Gods of Haiti. Ed. Chelsea House Publishers: New York.

Elliott, A. (1997). Sujetos a nuestro propio y múltiple ser. Ed. Amorrortu: Argentina.

Freud, S. (1992). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En: J.L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 99-109). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1907)

Freud, S. (1992). El creador literario y el fantaseo. En: J.L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 125-135). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1908).

Freud, S. (1992). El múltiple interés del psicoanálisis. En: J.L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 45-67). Buenos Aires: Amorrortu.
(Trabajo original publicado 1928).

Freud, S. (1992). Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. En: J.L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 139-147). Buenos Aires: Amorrortu.
(Trabajo original publicado en 1908)

Freud, S. (1992). Más allá del principio del placer. En: J.L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 4-62). Buenos Aires: Amorrortu.
(Trabajo original publicado en 1920).

Freud, S. (1991). Tótem y Tabú. En: J.L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 11-162). Buenos Aires: Amorrortu.
(Trabajo original publicado en 1913).

Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (2004). Diccionario de Psicoanálisis. Ed. Paidós: México.
(Trabajo original publicado en 1967)

Latino, G.R. (2002). Algunas reflexiones sobre el vudú y la cultura haitiana. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 18, (19), pp. 97-117

Michel, C. (2001). ¿El vudú haitiano es un humanismo? *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 18, (19), pp.123-144

Pantoja, P.M. & Velasco, G.J. (2005). Los rostros de la cultura. Una perspectiva freudiana. En Aguado, I., Avendaño, A. & Mondragón. *Temas de Introducción al Psicoanálisis*. Ed. Lumen: México, pp. 99-119.

Peguero, L. (2000). ¿Vudú dominicano o vudú en Santo Domingo? *Ciencia y Sociedad*, 25, (1), pp.108-137

Romero, A. M. (2011). El vudú como unidad esclava: Aparato promotor y difusor del ideal de la libertad. *Revista Goliardos*, 18, (14), pp. 43-55.

Scharrón del Río, M. (2010). Supuestos, Explicaciones y Sistemas de Creencias: Ciencia, Religión y Psicología. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 21 (6), pp. 22-47.

Ungar, V. (2001). Imaginación, fantasía y juego. *Psicoanálisis APdeBA*, XXIII, (3), pp. 695-711.