

EL VODÚ COMO MEMORIA CULTURAL NEGROCARIBEÑA EN *EL REINO DE ESTE MUNDO* DE ALEJO CARPENTIER

Diobérane SAMBOU

Doctorant, Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
diovi83@yahoo.fr

Resumen: Este texto se propone analizar el papel y la representación del vodú en la novela *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier como un mecanismo de perpetuación de la memoria negra en el Caribe. Esta religión de origen africana aparece como un factor de cohesión social y de identidad colectiva ante la opresión esclavista occidental. A través de un examen literario y antropológico, el objetivo es identificar los referentes teológicos y rituales básicos del vodú que Alejo Carpentier usa en la novela y que permiten demostrar la manera cómo los negros esclavizados se organizaron para preservar sus raíces africanas. Para alcanzar estos objetivos, nos enfocamos en el sistema de creencias que se refiere a la fe en la existencia de *Bondyé* - el Dios Supremo los *Loas* -divinidades intermediarias- y la inmortalidad del alma humana. El artículo abarca asimismo no solo la liturgia ritual -la ceremonia iniciática, la posesión, la música y los sacrificios- sino que elucida la práctica mágica de los adeptos del vodú. Como resultado, esta metodología ha revelado la complejidad del vodú mediante tanto la curandería, la protección y la licantropía como el uso de la magia negra -el veneno y la zombificación-. Igualmente, ha confirmado que esta religión interviene como una organización jerarquizada y de resistencia en la dinámica de los negros por la preservación del legado original y de la dignidad identitaria de su comunidad negándose la aculturación total impuesta en el Nuevo Mundo.

Palabras claves: Vodú, Identidad, Magia, Rito, *Loa*.

LE VAUDOU COMME MÉMOIRE CULTURELLE NÉGRO-CARIBÉENNE DANS *EL REINO DE ESTE MUNDO* DE ALEJO CARPENTIER

Résumé : Ce texte se propose d'analyser le rôle et la représentation du vaudou dans le roman *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier comme étant un mécanisme de pérennisation de la mémoire nègre dans les Caraïbes. Cette religion d'origine africaine se veut un facteur de cohésion sociale et d'identité collective face à l'oppression esclavagiste. Partant d'un examen littéraire et anthropologique, l'objectif est d'identifier les bases théologiques et rituelles du vaudou que Alejo Carpentier utilise dans cette œuvre et qui permettent de démontrer la manière dont les esclaves noirs s'organisèrent pour préserver leurs racines africaines. Pour atteindre ces objectifs, notre démarche repose sur le système de croyances basé sur la foi en l'existence de *Bondyé* - le Dieu Suprême - les *Loas* - divinités intermédiaires - et l'immortalité de l'âme humaine. Cet article examine aussi non seulement la liturgie rituelle - la cérémonie initiatique, la possession, la musique et les sacrifices- mais aussi met au clair la pratique de la magie à laquelle s'adonnent les adeptes du vaudou. Comme résultats, cette méthodologie a révélé la complexité du vaudou à travers tant la pratique des guérisseurs, la protection et la lycanthropie que l'usage de la magie noire -le poison et la zombification. Il a aussi confirmé que cette

religion intervient comme une organisation hiérarchisée et de résistance dans la dynamique du noir pour la préservation du legs originel et de la dignité identitaire de sa communauté tout en refusant l'acculturation totale imposée au Nouveau Monde.

Mots clés : Vaudou, Identité, Magie, Rite, *Loa*.

Introducción

Cada sociedad humana posee cierto número de rasgos característicos comunes a sus miembros. Son percibidos como factores de cohesión e integración. En determinadas comunidades es, entre otros, la religión. Pasa lo mismo entre los negros de Haití con el vodú. Oriundo de África más especialmente de Dahomey, actual Benín, Nigeria, Guinea, Congo, Angola, etc., es una religión trasladada a Haití por los esclavos durante la trata negrera.

En efecto, en el Nuevo Mundo el amo blanco impone a los esclavos negros su cultura civilizadora impidiéndoles, al mismo tiempo, toda manifestación de tipo religioso original, como lo afirma el código negro: « Interdisons tout exercice public d'autres religions que la catholique, apostolique et romane; voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements; défendons toute assemblée pour cet effet... » (Guerin, 1993 : 179). Ante esta resolución hegemónica que exige la aculturación, los negros han tenido que hallar estrategias para conservar sus prácticas religiosas vivas. Así es como « est né le syncrétisme haïtien fait d'emprunts au catholicisme pour voiler les éléments du culte africain » (Guerin, 1993 : 179). El vodú haitiano es, pues, un sistema religioso de origen africano reelaborado mediante la integración de elementos culturales retomados del mundo europeo y cuyo rito se sustenta en el ocultismo. Alejo Carpentier, a través de su novela *El reino de este mundo* (1949), presenta el vodú no solo como una religión, sino también como un motor de resistencia cultural. De este modo, se ve como una preservación del legado cultural africano que supone una manifestación de identidad de la comunidad negrohaitiana.

Así, nuestro propósito no es detallar el proceso del sincretismo, tampoco elucidar el paralelismo entre las dos religiones. Será más bien, ver, de manera concisa, cómo Carpentier representa el vodú y en qué medida aparece como un mecanismo de perpetuación de la memoria cultural negra en el Caribe. Para alcanzar este objetivo, nuestro análisis abarcará, respectivamente, el sistema de creencias a través de la fe en un mundo suprasensible, sin olvidar el culto reservado a *Bondyé* y a los *Loas* antes de terminar con la práctica mágica que es tanto benéfica como maléfica.

1. El sistema de creencias

Recordemos de antemano que la palabra “*Vaudoux*”¹ aparece por primera vez, en la boca del personaje el gobernador Monsieur Blanchelande, quien lo define como “una religión secreta” (Carpentier, 1978: 100). En efecto, la memoria colectiva de los negros concibe la existencia de dos mundos que rigen el cosmos: se trata del mundo natural, donde vivimos como seres humanos de carne y hueso y el suprasensible, poblado por seres imaginarios. Nos interesa más este último en el que se encuentra Dios, el Supremo y los dioses, además de los espíritus santos y el alma de los muertos.

¹ A lo largo de este trabajo, nos referiremos a *Vaudoux* con el término *vodú*.

1.1. La existencia de Dios y de dioses

El panteón vodú está muy bien jerarquizado porque se compone del Dios Supremo y de los espíritus como entidades secundarias. Según el creyente, este Dios, *Bondyé* (Buen Dios) llamado también *Gran Mèt*, (Medrano Marqués, 2025: 23) es la Entidad Sobrenatural Última, el Creador y Ordenador de toda existencia, es Misericordia. Los vodúistas creen en este Dios que consideran Única entidad capaz de proporcionarles una vida mejor tanto bajo tierra como en el más allá. De este modo, podemos decir que, en su sistema de creencias, conciben su unicidad y que se encuentra en la cumbre de la pirámide jerárquica del panteón vodú. Sin embargo, alcanzarlo resulta difícil por estar muy lejos de los seres humanos. Por eso, hay una compleja y extensa existencia de espíritus inconstantes que lo segundan y que están más cercanos a los hombres. Son los denominados *Loas* (probablemente del francés *loi*, ley) o *mystères* (misterios), que no son divinidades (González Muñoz, 2009: 35). Por añadidura, muchos teólogos, particularmente los especialistas de las religiones afroamericanas, explican que Dios se sitúa a una distancia tan enorme de los hombres que se vuelve inalcanzable. Una de ellos, Ndèye Anna Fall (1987: 20) lo confirma en estas palabras : « Ce Dieu est si loin des affaires terrestres qu'il fallut créer des intermédiaires entre Lui et les hommes ». Los *loas* del vodú, son los espíritus secundarios mediante los cuales los adeptos pueden alcanzar a *Bondyé*. Por eso, los hombres no le rinden culto directamente, sino que pasan por los *loas*.

Por su parte, los *loas* son ambivalentes; o sea, capaces del bien y del mal. El hombre en contacto con ellos, debe temerlos, dominarlos, honorándolos para evitar, en última instancia, romper la armonía del Universo. Los adeptos, pues, hacen cuanto posible para renovar la fe en su omnipotencia venerándolos. En esta misma lógica, nos enteramos de que « Le dahoméen a le sens inné de la spiritualité ; c'est-à dire une grande foi à leurs divinités ». (GUERIN, Montilius (1993 : 30). Es esta intuición original, la que se ha proyectado en la memoria colectiva de los negros haitianos. Cada adepto tiene variablemente su «Maître Tête» - *loa* protector - que se manifiesta durante la crisis de posesión, como lo podemos comprobar a través de la declaración de Bouckman después de su caída de posesión durante la ceremonia del Bois-Caimán: “El dios de los blancos ordena el crimen. Nuestros dioses piden venganza. Ellos conducirán nuestros brazos y nos darán asistencia” (Carpentier, 1978: 93). Esta cita denota la relación dialéctica entre el *loa* y el creyente, puesto que le ayuda a tomar sus disposiciones frente a las circunstancias puntuales de la vida cotidiana, sobre todo en su lazo conflictual con los esclavistas. El negro se apoya, pues, sobre el vodú no solo para orientarse en la vida sino también para fortalecer su compromiso en la lucha por la libertad.

Los *loas* son respetados y temidos porque son capaces de echar una suerte fatal. Según los vodúistas, todo evento desafortunado o una enfermedad es obra de la cólera de un *loa*. El personaje de Henri Christophe por sus malas intuiciones acerca de los negros, se ha quedado fuera de la mística matándolos a veces. Consciente de su maldad y, consecuentemente, de la eventual pronta reacción de los *loas* coléricos, piensa que la tormenta que ha devastado su fortaleza es la manifestación de la ira de dichos dioses: “Henri Christophe que acaba de insultar a San Pedro por haber mandado una nueva tempestad a su fortaleza” (Carpentier, 1978: 133). Por esta razón, más tarde, la enfermedad del mismo personaje es considerado como una persecución divina, ya que el narrador

declara que “la apoplejía [de Henri Christophe] es, pues, un castigo divino” (Carpentier, 1978: 40). De este modo, la relación entre el adepto y los *loas* es tan estrecha que Dios queda apartado de toda desdicha que caiga sobre el creyente. Por temor a una fatalidad, el adepto adopta una actitud ejemplar que lo liga con su *Maître Tête*. A este respecto, Jean Karboull (1973: 60) concluye que: « le voduisant est donc lié au *loa* qui est son protecteur privilégié qui le constitue même dans sa personnalité, et, dans une moindre mesure aux autres *loas* qui, à tout instant, peuvent entrer en contact avec lui ».

Así que, la creencia en *Bondyé* y los *Loas* permite a los voduistas ser prudentes en sus comportamientos de cada día para no enfurecerlos, puesto que son capaces tanto del bien como del mal. En la misma perspectiva de regulación de su cotidianeidad, los discípulos creen también en el poder de los espíritus santos y la eternidad del alma humana.

1.2. Los espíritus santos y la inmortalidad del alma

El iniciado cree también en la existencia de personas que están dotadas de un poder santo. Son los denominados *Houngan* y *mambo*, respectivamente sacerdote y sacerdotisa del vodú. Según Alfred Métraux (1958 : 32), « la clairvoyance est une des attributs habituels des houngan ». En el raciocinio de los negros, estos dos seres, igualmente, detienen un poder sobrenatural basado en su profundo saber. Tienen la habilidad de contar historias maravillosas que pasaron en la lejana África ancestral. Es lo que les confiere la calidad de conservadores y emisores de valores ancestrales para mantener vivas las tradiciones originales en el contexto americano, por extensión. A diferencia de los *loas*, « Le saint ne communique avec le fidèle que du dehors, par des visions ou par des voix, jamais comme réalité interne » (Bastide, 1958 : 44). Los voduistas creen en la vuelta a África. Esta fe se arraiga evidentemente en la nostalgia que nutren acerca de la antigua Patria perdida, único escape hacia la felicidad. Corre en la potencia del *houngan* todo tipo de relato fantástico como se viene afirmado a través de esta cita refiriéndose a Mackandal :

Con voz fingidamente cansada para preparar mejor ciertos remates, el mandinga solía referir hechos que habían ocurrido en los grandes reinos de Popo, de Arada, de los Nagos, de los fulas. Hablaba de vastas migraciones de pueblos, de guerras seculares, de prodigiosas batallas en que los animales habían ayudado a los hombres (Carpentier, 1978: 62).

Esta vuelta hacia la lejana Madre África es una afirmación identitaria esencialista, puesto que Mackandal se niega la realidad circundante para encontrar y hacer encontrar un refugio en el recuerdo de su origen. El enumerar reinos y contiendas es una manera implícita de suscitar el entusiasmo de resistencia a la imagen de los pueblos africanos. Además, para poseer tal sabiduría, hay que ser iniciado y tener una edad avanzada, porque la iniciación es un momento en el que el neófito se convierte en un hombre cumplido y aprende a dominar el mundo sobrenatural.

Además de la facultad de contar, los santos tienen un poder de metamorfosis que les permite comunicar con los demás elementos de la naturaleza y vigilar a sus súbditos, porque :

todos sabían que la iguana verde, la mariposa nocturna, el alcatraz inverosímil, no eran sino disfraces. Dotado de poderes de transformarse en animal de pezuña,

en ave, pez o insecto, Mackandal visitaba continuamente las haciendas de la Llanura para vigilar a sus fieles y saber si todavía confiaban en su regreso (Carpentier, 1978: 78).

Pues, Youssouf Coly (1998: 10) abunda en el mismo sentido haciendo una dicotomía paralela entre la sabiduría occidental y la africana. Al respecto, dice: “la ciencia de los blancos está hecha con cifras, mientras que los negros, por su parte, llenan el ambiente con un saber oculto multisecular, una ciencia capaz de captar las fuerzas superiores que están ocultas en el vacío aparente”. De ahí, podríamos hacer una aproximación al concepto de lo real maravilloso americano que “supone una fe” según su teórico Alejo Carpentier en el prólogo de esta novela.

A continuación, los adeptos del vodú no se preocupan por lo que advendrá después de la muerte. El voduísta desconoce la noción católica de Infierno o Paraíso, porque según él, el hombre tiene dos almas : « le "Petit bon ange" qui voyage pendant notre sommeil (et qui, parfois, se manifeste sous forme d'ombre) et un "Gros bon ange" qui abandonne le corps au moment de la mort » (Planson, 1978 : 203). Para el profano este "Gros bon ange" no es sino un soplo que se evapora más o menos por el universo. La lectura de *El reino de este mundo*, confirma esta inmortalidad del alma humana. Esto es, cuando un iniciado muere, su alma se desprende de su cuerpo para ingresar el mundo supranatural y convertirse, luego, en un espíritu benéfico o maléfico –según las circunstancias– participando, de este modo, en la ordenación de la sociedad negra. Así, durante la incineración de Mackandal por los esclavistas, su alma se desprende del fuego para volar por las cabezas de los asistentes antes de desmoronar en la muchedumbre de esclavos. Se puede comprobar aun a través del título del capítulo VIII “El gran vuelo” más especialmente por medio de las palabras siguientes:

El fuego comenzó a subir hacia el Manco, sollamándole las piernas. En ese momento, Mackandal agitó su moñón que no habían podido atar, en un gesto conminatorio que no por menguado era menos terrible, aullando conjuros desconocidos y echando violentamente el torso hacia adelante. Sus ataduras cayeron, y el cuerpo del negro se espigó en el aire, volando por sobre las cabezas, antes de hundirse en las ondas negras de la masa de esclavos. Un soplo grito llenó la plaza. - *Makandal sauvé!* (Carpentier, 1978: 41).

Es por esta razón que Ti Noel declara más tarde a modo de confirmación: “bueno era recordar a menudo al Manco, puesto que el Manco alejado de estas tierras por tareas de importancia, regresaría a ellas un día menos pensado”. (Carpentier, 1978: 91) En el mismo orden de esta creencia, Claude Planson (1978: 203) concluye : « il n'est donc pas impossible que, comme le héros de l'antiquité, il puisse devenir lui-même un loa ». Los adeptos se representan esta fe, porque creen que el espíritu de los reyes africanos puede volver del Más Allá para comunicar con los iniciados. Para conseguirlo, posee al hombre que transmitirá, en seguida, su mensaje a la comunidad. Es lo que hemos entendido cuando el narrador dice que “Ti Noel, [se ha] hecho houngan, por recibir el profundo saber de Mackandal, cae en posesión del Rey de Angola, pronunciando un largo discurso lleno de adivinanzas y promesas” (Carpentier, 1978: 160-161).

Así, Alejo Carpentier nos presenta una memoria colectiva negra que, además del mundo natural, cree en la existencia de un universo suprasensible poblado por un Dios

Supremo, los *loas* que son intermediarios entre Él y sus criaturas. Asimismo, el panteón vodú concibe la existencia de espíritus de los muertos que pueden convertirse en *loas* o espíritus para contribuir en la normalización de la sociedad negra. En cuanto a los espíritus santos (*houngan* y *mambo*), tienen un saber profundo, mediante el cual educan a los negros, quienes, por su parte, no faltan de rendirles culto.

2. El rito vodú

La liturgia ritual representa la fase de comunicación entre los adeptos del vodú y sus espíritus sobrenaturales. Dicha conexión es posible gracias a ceremonias rituales muy bien organizadas y celebradas, muchas veces, en la discreción. En esta lógica, Ndèye Anna Fall » (2009 : 122) señala que los ritos « sont des moyens utilisés par l'homme pour contrôler les forces de l'univers, traiter avec elles pour affronter les problèmes de l'existence ici-bas et régler les relations entre lui et ses semblables. Estas fuerzas del universo son, por supuesto, las entidades acerca de las que los voduistas expresan sus plegarias diarias para aguantar las dificultades de la vida cotidiana. El objetivo de los ritos sería entonces, no solo apaciguar el temperamento de las divinidades para evitar perjuicios cuando estén descontentas, sino también mantener la eficacia de la intervención de los *loas* o espíritus santos acerca de los negros adeptos. Podrían actuar en un sentido preciso para empujar el curso favorable de las cosas. En *El reino de este mundo*, el culto a los dioses del panteón vodú aparece bajo varias formas; lo que significa la complejidad de su celebración.

2.1. La oración y la iniciación

Hablando de las plegarias, vemos que estas fórmulas no se dicen en cualquier lengua. Alfred Métraux (1958 : 144) llama nuestra atención diciendo que « Pour chacun des grands loa, il existe des formules d'invocation constituant les plus singuliers spécimens du rituel oral. Ce sont des énumérations de noms de saints, des bouts de phrases en créoles ou en *langage*² ». Lo más importante para los adeptos es saber pronunciarlas, porque el respeto de la palabra divina es el elemento fundamental para el cumplimiento de la plegaria. Se puede confirmar en este fragmento : « c'est dans ce respect de la parole sacrée que réside toute l'efficacité recherchée » (Fall, 2009 : 123). Cada adepto que quiere recibir la respuesta satisfactoria de un santo o un espíritu, ha de conocer las actitudes y ademanes capaces de inducir su conexión con ellos. Así, los hombres pueden pedirles lo que necesitan para vivir en paz, sobre todo, cuando se encuentran en dificultades. Durante la ceremonia de Bois-Caimán, la *mambo*, haciendo remolinetes con un machete, pronuncia estas oraciones:

*Fui Ogún, Fui Ogún,
oh Damballah m'ap
tiré canon,*

*Fai Ogún, Fai Ogún, Fai
Ogún, oh! Damballah m'ap*

² «Langage» se refiere a las lenguas africanas (fon, yoruba...).

tiré canon. [...] Ogún
Badagri,

General sanglant;
saizi z'orage Ou
scell'orage

Ou fait kataoun z'eclai! (Carpentier, 1978: 93).

Estas fórmulas de lenguaje particular, invocan a la familia de Ogún –familia dedicada a los asuntos marciales–. Entonces, deducimos que piden el concurso de las fuerzas ocultas para más entusiasmo y potencia a fin de enfrentarse al blanco opresor.

Por añadidura, el negro Solimán trasladado a Roma por su ama Paulina Bonaparte, le suplica discretamente a *Legba* para que le abra las puertas de vuelta a Haití, único lugar de su felicidad:

Papa Legba, l'ouvri barré-a pou
moin, ago yé Papa Legba, ouvri
barré-a pou moin

[passé. (Carpentier, 1978: 158).

Dicho de otro modo, cualquiera que sea la situación en que se encuentra el voduista, su fe en la asistencia de una divinidad le permite siempre creer en la resolución de sus problemas. Por eso, el vodú aparece como una religión viva que acompaña al adepto transformándole la vida positivamente.

Sin embargo, para dominar este proceder de invocación, hay que “saber”, hay que “tener profundísimas capacidades” (Coly, 1998: 13). Así, la iniciación es la vía que conduce a esta sabiduría. En efecto, aunque no aparece su procedimiento, muchos elementos lo sugieren a lo largo de la novela. La iniciación como dominio de los *houngan* y de las *mambo*, es una de las ceremonias capitales del vodú tanto en África como en el Caribe. Es concebida como el periodo para aprender a dominar el orden y el desorden del Universo. Esto implica un momento en el que el neófito se despoja de sus experiencias cotidianas ordinarias para ingresar otro mundo que lleve a los conocimientos profundos. Para alcanzarlo, el novato recibe en el *hounfor* - lugar donde pasa la iniciación - antes que nada, una serie de torturas que le permite superar todo tipo de dolor en la vida. Como para comprobarlo, la voz narrativa nos habla de una fiesta de circuncisión ocurrida en el Dahomey durante la cual, “los adolescentes bailaban con muslos lacados de sangre” (Carpentier, 1978: 67). Después de la aceptación de este sufrimiento, que forma parte de la purificación del alma, el neófito puede entrar en el aprendizaje de la nueva vida que lo pone en contacto con los espíritus. Es un mundo lleno de signos y símbolos. Representa el lenguaje críptico que dominar. Comprendiéndolo, Morgan Olivier (2001 : 17) declara:

Il s'agit des signes qui évoquent les liens entre les humains et le divin, qui expriment les relations spirituelles qui ne sont pas communicables en utilisant simplement des mots. Mais, tandis que le signe est un substitut, une

représentation de la chose réelle, le symbole porte un sens plus large et exprime un fait psychique qu'on ne peut formuler plus exactement.

Semejante sabiduría es la que poseen los *houngan*, las *mambo* y los convocados para la reunión de Bois-caimán. Ellos comprenden, a través de la lluvia tormentosa, que un “Pacto se había sellado entre los iniciados de acá y los grandes *loas* de África” (Carpentier, 1978: 93).

El mundo de signos aparece también en Solimán con las estatuas que lleva consigo a Roma. (Carpentier, 1978: 155) Son representaciones materiales de diferentes *loas* y aparecen como un mundo de protectores. Recordemos además que Ti Noel de vuelta a Haití, reconoce su tierra por los signos que llenan el suelo: “Tres piedras en semicírculo, con una ramita quebrada en ojiva a modo de puerta. Más adelante varios pollos negros atados por una pata, se mecían, cabeza abajo a lo largo de una rama grasienta” (Carpentier, 1978: 119).

En una palabra, si consiguen dominar este lenguaje críptico de los signos y símbolos, es porque la iniciación, cuyo aspecto es esotérico, les ha conferido dicha facultad, además de la cortesía y el respeto. Los voduistas, tras haber adquirido el arte de comunicar con sus dioses por las enseñanzas de la iniciación, tienen todo el material propicio para festejar a dichas entidades.

2.2. Las ceremonias de propiciación

A lo largo de la novela, asistimos a muchas fiestas de bailes en las que la música y la danza provocan, bajo un ritmo particular, la convocación de los *loas* que llegan, mediante la posesión, a hablar con los adeptos. Son fiestas presididas por un *houngan* o una *mambo* y que se desarrollan generalmente en un lugar retirado en la selva a horas nocturnas, ora, en un altar de una concesión cuyo recinto sirve de *hounfor* para la ocasión. Son festividades también esotéricas. Ti Noel, convertido en *houngan* por su complicidad con Mackandal, es invitado por la familia Dufrané a presidir una fiesta: “Se encajaban maderas encendidas en ramas horquilladas, y Ti Noel, más oriundo que nunca con su casaca verde, presidía la fiesta” (Carpentier, 1978: 160). Durante estas ceremonias se encienden fuegos para llamar a *Ogún* conocido por su pasión por el fuego, para comunicar con él.

Además del fuego, la música viene como elemento imprescindible para llamar a los espíritus. Los instrumentos principales son los tambores, contruidos con todo esmero artístico y espiritual, conforme con normas. Son, muy a menudo, personificados y elaborados a la imagen de una persona, con una condecoración destacable que respondería al gusto de los *loas*. Lo que les da una apariencia mucho más sagrada, como viene elucidado: “Bajo cobijas de palmas, dormían tambores gigantescos, madres de tambores que tenían patas pintadas de rojo y semblante de humanos” (Carpentier, 1978: 69). No resuena solo uno, sino que suena el “Tambor Madre” (Carpentier, 1978: 81) ayudado por tamborines que producen sonidos complementarios acordes con el motivo, ya que « l'origine des percussions est le tronc d'arbre évidé, "la Madre de los tambores" comme en Afrique et en Amérique du sud » (Lamore, 1985: 81). Sus golpeadores son iniciados; esto es, tienen cierta sabiduría para poder transmitir el mensaje oculto que encierran. Por eso, con ritmos variantes, suelen aludir a una familia de *loas*. Por ejemplo,

el *yanvalú*, que es un toque cantado del rito rada, es danzado: « Le corps penché en avant, les mains posées sur les genoux pliés et qui s'accompagne d'ondulations des épaule » (Metraux, 1958: 329). Es entonado para honrar a Legba, el *loa* que abre camino a todo compromiso. En *El reino de este mundo*, leemos lo siguiente: “Todas las voces se unieron en un yanvalú solemnemente aullado sobre la percusión”. (Carpentier, 1978: 81).

Pero, cuando invocan a los *loas* durante las ceremonias de danzas y que estos responden favorablemente por boca del poseído, en contrapartida, los tienen que pagar por medio del sacrificio como ofrendas. Edgar Morin (2001 : 36) revela que desde « le paléolithique, le sacrifice est l'immolation d'un être vivant, animal ou humain qui peut même être l'enfant le plus cher ». En esta novela de Alejo Carpentier, se trata más bien de animales. El sacrificio permite conservar la relación armónica entre los *loas* y los adeptos. Es un momento de comunión y de expresión de cierta reciprocidad solidaria que supone cierta interdependencia entre los dos mundos. Por eso, los negros sacrifican el cerdo negro durante el Pacto Mayor y para la realización de la fortaleza del monarca Henry Christophe se inmolan muchos bueyes :

Por algo aquellas torres habían crecido sobre un vasto bramido de toros degollados, desangrados, de testículos al sol, por edificadores conscientes del significado profundo del sacrificio, aunque dijeran a los ignorantes que se trataba de un simple adelanto en la táctica de la albañilería militar (Carpentier, 1978: 129-130).

Así, el estudio de los ritos nos ha permitido percatarnos de cómo los adeptos asimilan la comunicación con el mundo suprasensible después de la iniciación. Sin embargo, la magia, parte sustancial de la práctica del vodú, merece un análisis particular para colmar esta religión como un dispositivo de preservación de la memoria cultural en el contexto del Caribe, más especialmente en Haití.

3. La magia del vodú

En esta religión, la práctica de la magia representa un dispositivo fundamental de regulación social cuya importancia requiere ser aclarada. Cualquiera que sea su naturaleza, la magia siempre tiene una influencia real en su destino. Obra de creyentes fervientes, es una potencia atribuida a ciertos individuos dedicados a convocar fuerzas sobrenaturales que contrastan casi todas las normas de la condición humana, de la causalidad física y de la racionalidad. Pues, estos individuos son los *houngan* y las *mambo*. Para alcanzar la meta, estos magos eligen, muchas veces, un lugar retirado, donde la soledad les permite estar en contacto con las fuerzas supranaturales a fin de que les confieran un poder mágico. Así, al referirse a la Maman Loi -vieja mujer convertida en *mambo* -, el narrador lo confirma explicando que esta “vive en el lindero del valle hacia donde la tierra se hace fragosa y exactamente en la falda de los montes socavada por grutas profundas” (Carpentier, 1978: 69).

Sin embargo, tomando en cuenta el destino, dos estudiosos puntualizan que « Du point de vue de la finalité, la magie peut être bénéfique (magie blanche) ou maléfique (magie noire) » (Doron y Parot, 1991: 621). En efecto, estos *houngan* y *mambo* que practican tanto la magia blanca como la negra se llaman los *Bokor*.

3.1. La magia blanca

Este tipo de práctica mágica favorece el bienestar social y sanitario de los humanos. En efecto, abarca la curandería y la licantrópia.

El término “curandería” supone aquí la práctica mediante la cual un individuo cura merced al concurso de un *loa*. El curandero sería, entonces, el que, científicamente hablando, no es médico. En este caso, la curandería alude a la medicina mística curativa y la protectora, como viene elucidado tradicionalmente la frase siguiente: “La medicina con su cuerpo de remedios, ejecutantes y ceremonias, está destinada a combatir las causas que perturban la buena adaptación del organismo a su medio” (Attias, 1979: 13).

En efecto, los adeptos tienen un material para erradicar sus enfermedades. El caso más relevante en la novela es la cosmogonía del personaje de Solimán manifestada en su relación con los blancos. En efecto, la blanca Paulina Bonaparte está convencida de la impotencia de la medicina moderna durante la enfermedad de su esposo Leclerc. Como único remedio posible para salvarlo, recurre a los consejos cosmogónicos de Solimán el que: “Recomendaba sahumerios de incienso, indago, cáscaras de limón, y a oraciones que tenían poderes extraordinarios como la del Gran Juez, la de San Jorge y la de San trastorno” (Carpentier, 1978: 112). Estas recomendaciones representan la sabiduría que los negros heredan de la madre África. Sabiduría basada no solo en el conocimiento del mundo de las plantas medicinales que demuestra su complicidad con la naturaleza, sino también en la dominación de las fuerzas ocultas que colman el vacío aparente. Asimismo, la agonía de Leclerc es un pretexto que el narrador aprovecha para hacer alarde de todo el arsenal curativo que identifica al negro. Dicho dispositivo se resume en

hincar clavos en cruz en el tronco de un árbol, en promesas, penitencias, cilicios, ayunos, invocaciones a quien las escuchara, en usar unto de aguardiente, semillas machacadas, zumo pringoso y sangre de aves (Carpentier, 1978: 112-113).

Por añadidura, notamos la danza ritual que es una manera de invocar la fuerza de los dioses también. Pero, este baile termina siempre con un sacrificio cual ofrenda hecha a los dioses, como lo subraya este pasaje: “El negro ejecutaba una extraña danza en torno a Paulina [...] Solimán saltaba como un pájaro, blandiendo un machete enmohecido. [...] Un gallo degollado aleteaba todavía sobre un reguero de granos de maíz” (Carpentier, 1978: 113) Por extensión, esta disposición marcaría la posición de Alejo Carpentier a favor de la magia de los negros, rechazando la medicina moderna. Igualmente, revela al revés, la dependencia, puesto que el blanco se ve débil ante el negro a quien solicita la sabiduría para salvarse de la enfermedad. Entonces, podemos deducir que el autor está valorizando la tradición de origen africano al mismo tiempo que la coloca por encima de la cultura moderna occidental. Es como si estuviera llamando a la preservación del legado ancestral, como fundamento de identidad esencialista negra en el Caribe. Esta práctica mágica de Solimán requiere cierto conjunto de procedimientos que dominar. En la mayoría de los casos, el curandero, de entrada, empieza por purificar el lugar donde se encuentra el enfermo, ahuyentando, así, el espíritu malo que podría impedir la efectividad de la salud del cliente. Así es como Solimán empieza por “lavar las puertas de la casa con plantas aromáticas y desechos de tabaco” (Carpentier, 1978: 122). Luego de la depuración del espacio, viene la invocación del concurso de la providencia de las fuerzas ocultas. Al respecto, percibimos a Paulina

siempre preocupada por el estado crítico de su esposo, arrodillarse a los pies del crucifijo de madera oscura, con una devoción aparatosa y un poco campesina, gritando con el negro, al final de cada rezo: “Malo, Presto, Pasto, Effacio, Amen” (Carpentier, 1978: 112). Paulina cree, porque la fuerza de la realización de la oración reside en la creencia en el poder de los *loas*. Las plegarias aparecen, pues, como parte integrante de la curandería, porque permite aliviar al enfermo sobre todo cuando se trata de una enfermedad provocada por un espíritu malo. Estos conjuros que son fórmulas mágicas tienen al mismo tiempo un destino exorcista. Por eso, es imprescindible conocer las más eficaces.

La curandería concierne también al uso de plantas más especialmente las raíces. En efecto, durante la apoplejía de Henri Christophe, su esposa procede a un cocimiento de raíces cuya poción servirá de medicina: “La reina, poco preocupada por la etiqueta en aquel momento, se había agachado en un rincón de la antecámara para vigilar el hervor de un cocimiento de raíces puesto a calentar en hormilla de carbón de leña” (Carpentier, 1978: 137).

Otro dispositivo que se añade a la curandería es su aspecto protector mediante los sortilegios hechos para la protección individual o los que se hacen generalmente a favor de los hogares o contra de las energías negativas. Tocante a estos amuletos, recordemos que “en la cesta que contenía sus ajadas disfraces de creole, viajaba un amuleto a Papa Legba, trabajado por Solimán, destinado a abrir a Paulina Bonaparte todos los caninos que la condujeran a Roma” (Carpentier, 1978: 114). Además de la suerte para un buen viaje, los sortilegios permiten protegerse de los espíritus malos porque los ahuyentan. Por esta razón, los cuelgan de las paredes de las viviendas. Así describe el narrador la choza de la bruja: “Varios sables colgaban de las paredes entre banderas encamadas, de astas pesadas, herraduras meteoritos y lazos de alambre que apresaban cucharas enmohecidas, puestas en cruz, para ahuyentar al Barón-Samedi” (Carpentier, 1978: 69).

En cuanto a la licantrópía, en medicina, es concebida como un “trastorno mental en el que el enfermo imita los aullidos del lobo creyendo, al mismo tiempo, transformado en ese animal” (Alonso, 1968: 2563). En la novela *El reino de este mundo*, se trata, más bien, de una transformación voluntaria en aves, insectos u otros animales diferentes del lobo. La licantrópía se vuelve, en este caso preciso, una práctica de la magia vodú. La practican exclusivamente los *houngan* o las *mambo* para proteger a sus creyentes, observar a los enemigos o para huir de la proliferación de los sufrimientos causados por estos últimos (Carpentier, 1978: 167). Dicho acto, es calificado por Carlos Fuentes (1969: 50) –otro coetáneo mexicano de Carpentier– de brujería. El término de brujería es otra manera de aludir a la magia negra.

3.2. La magia negra

En este tipo de magia, el *Bokor* interviene para hacer daño a alguien sea por venganza, sea como castigo de los errores cometidos. Consideramos, así, como bujería todas las actuaciones que tienen los mismos motivos. Para precisarlo más, Marie Meudec (2007 : 93) explica que « Le terme sorcellerie est communément utilisé pour désigner l'ensemble des effets néfastes qui résultent de l'activité de personnes

malveillantes dotées de pouvoirs surhumains. Un des traits fondamentaux est sa relation au malheur inexplicable ».

En la novela, notamos el veneno inventado por Mackandal para vengarse de los blancos. Para efectuarlo, recoge muchas especies de yerbas, hojas, hongos y las lleva a la bruja de la montaña cuya preparación viene descrita a continuación:

Ella los examina cuidadosamente, apartando y oliendo unos arrojando a otros. A veces, se hablaba de animales egregios que habían tenido descendencia humana. [...] Cierta vez, la Maman Loi enmudeció de extraña manera cuando se iba llegando a lo mejor de un relato. Respondiendo a una orden misteriosa, corrió a la cocía, hundiendo los brazos en una olla llena de aceite hirviendo (Carpentier, 1978: 69).

Esta cita revela la relación dialéctica de complicidad con la naturaleza que le proporciona al negro sus secretos para el equilibrio de su sociedad. La exanimación de estas especies se hace bajo conjuros basados en los relatos que culminan con la caída en posesión de la bruja. Así es cuando, ella concluye la eficacia de la preparación. Para confirmación, prueban el veneno sobre un perro y el este contrae los músculos. Su cuerpo se sacude, en seguida, por violentas convulsiones, cayendo sobre el lomo, con las patas tiesas y los colmillos de fuera (Carpentier, 1978: 70). Bajo el nombre de *embó*, igual veneno aparece en la primera novela de Alejo Carpentier (1933: 103) *Ecué-Yambo-O* cuando el personaje de Urde Juró iría a ver a Beruá. Fabricaría un *embó* para matar a los asesinos de sus hijos en cuarenta días. La analogía entre la santería cubana y el vodú haitiano aparece clara y perfectamente aquí, ya que Beruá es un brujo que podemos identificar a la Maman Loi. Así que podemos decir que los negros del Caribe se sirven de su religión como dispositivo para preservar su identidad africana regulando, al mismo tiempo, su cotidianeidad.

También, tenemos el polvo zombi. Este es un veneno que se aplica a una persona para transformarla. Según el diccionario de la Real Academia Española (2001: 2344), “el zombi es una persona que se supone muerta y que ha sido reanimada por arte de brujería con el fin de dominar su voluntad”. Muchas veces la *zombificación* se aplica a las personas que quedan al margen de las normas establecidas por la sociedad de que forman parte a guisa de castigo. Al respecto, Alberto Monteagudo (2018: 3) va más allá hablando de la zombificación folclórica:

Sobre la zombificación folclórica, se pueden encontrar numerosas referencias a la figura del zombi en el Caribe, sobre todo en Haití, y de sus raíces en el África central y ecuatorial. En esta caracterización [...] se representa al zombi como un cadáver animado por la necromancia de un bokor (un tipo de hechicero de la religión vudú) o como un individuo al que se le ha robado la voluntad a través de la magia, la farmacología o una combinación de ambas. De una u otra forma, el objetivo de esta zombificación reside en obliterar completamente la identidad de la persona zombificada, para suplantarla por la voluntad de su creador y dueño.

Así que, Alejo Carpentier, a través de esta zombificación convierte a los voduistas en un mecanismo literario que consciencia a los lectores sobre un proceso que

cosifica la vida humana y que refleja los desequilibrios de la globalización. En la misma perspectiva, Javier Pavez (2024: 322) añade que

La lógica de la zombificación convierte al hombre en hombre-nada, en hombre-cosa, convierte al hombre en esclavo y al esclavo en cosa, en fuerza productiva que se transa en el mercado colonial como mercado de la carne. La zombificación, así, entraña un proceso de aniquilación del ser que es parte del naufragio mismo del ser.

En *El reino de este mundo*, tras la huida del *Señor del Veneno* (Mackandal), el novelista introduce el fenómeno de la «zombificación» de manera alusiva: “Otros afirmaban que el *houngan*, llevado en una goleta, estaba operando en la región de Jacmal, donde muchos hombres que habían muerto trabajaban la tierra, mientras no tuvieran oportunidad de probar la sal” (Carpentier, 1978: 78). Pero, si el zombi existe por técnicas mágicas, este último puede volver a su estado normal probando la sal. Por eso, nunca lo dejarán probarla por temor a que, tras haber recobrada la facultad, se vengue. Para elucidarlo, Jean Karboull (1973: 140) dice lo siguiente: « Le sel, d’après la croyance populaire, redonne ses facultés supérieures au zombi ».

Conclusión

El análisis del vodú, en *El reino de este mundo* responde a su objetivo básico puesto que ha sabido demostrar que Alejo Carpentier ha representado esta religión no como mero folclore, sino como un mecanismo vital de perpetuación de la memoria cultural ancestral evidenciando, al mismo tiempo, su papel en la resistencia identitaria del negro en el Caribe. Mediante el examen de la disposición jerárquica de las creencias desde *Bondyé*, los *loas* y los ritos hasta la operatividad del binarismo mágico que descansa en la curandería-protección y la brujería, este estudio valida la hipótesis de que el vodú actúa como un dispositivo de garantía de supervivencia negroafricana frente a la hegemonía cultural y política coloniales en el Nuevo Mundo. Nos ha permitido, también, confirmar que Alejo Carpentier valoriza el saber ancestral a través de figuras como Mackandal, Maman Loa hasta Solimán colocándolo por encima de la racionalidad occidental.

Sin embargo, en el contexto actual de globalización, sería de suma pertinencia reflexionar sobre si la cosmovisión mística del negro sigue manteniendo su potencia como mecanismo de resistencia política en el marco de la literatura caribeña del siglo XXI o ha sufrido cierta resemantización.

Bibliografía

- ALONSO Martin, 1968, *Enciclopedia del idioma*: "Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX) etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano". Madrid, Tomo II, Letras D-M, Ediciones de Aguilar, S. A.
- ATTIAS Isabel Lagarriga, 1979, *Medicina tradicional y espiritismo*. México, Sep/Setentas.
- BASTIDE Roger, 1958, "Réflexion sans titre au nom d'une des formes de la spiritualité africaine" in *Vodun*. Paris, Présence africaine.
- CARPENTIER Alejo, 1933, *Ecué-Yamba-O*. Barcelona, Editorial Bruguera, S. A.
- CARPENTIER Alejo, 1978, *El reino de este mundo*. Buenos Aires, Edhasa.
- COLY Youssouf, 1998, *El universo mágicoreligioso de origen africano en Ecué-Yamba-O de Alejo CARPENTIER*, tesina dirigida por la Señora Ndéye Anna Fall.
- Diccionario de la Lengua Española*, 2001, "Real Academia Española", tomo II. Madrid, Vigésima segunda edición.
- DORON Roland, PAROT François, 1991, *Dictionnaire de psychologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- FALL Ndéye Anna, 1987, *La santería dans la société cubaine*. Dakar, Centre des Hautes Etudes Afro-Ibero-Américaines, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dakar.
- FALL Ndéye Anna, 2009, *L'Afrique à Cuba, La regla de osha: culte ou religion ?*, Harmattan-Sénégal, Dakar.
- FUENTES Carlos, 1969, *La novela Hispanoamericana*. México, Editorial Joaquín Mortiz, S. A.
- GONZÁLEZ MUÑOZ Jenny, 2009, *VAUDOU: fe que llena de encanto La Perla Negra de El Caribe*. Caracas, Fundación Centro Nacional de Historia.
- GUERIN Montilius, 1993, "Haïti : un cas témoin de la vivacité des religions africaines en Amérique et Pourquoi ?" in *Vodun*. Paris, Présence africaine.
- KERBOULL Jean, 1973, *Le vaudou. Magie ou religion?* Paris, Editions Robert Laffont.
- LAMORE Jean, 1985, *Hommage à Alejo Carpentier. 80^e anniversaire*. Bordeaux, Presses Universitaires.
- MEDRANO MARQUÉS Manuel, 2025, "Brujería europea y vodú haitiano (European Witchcraft and Haitian Voodoo)" Universidad de Zaragoza (España) *Historiografías*, 29 (Enero-Junio, 2025): págs. 21-51.



METRAUX Alfred, 1958, *Le vaudou haïtien*. Paris, Editions Gallimard.

MEUDEEC Marie, 2007, *Maladie, Vodou et Gestion des Conflits en Haïti : "Le cas du Kout Poud"*. Paris L'Harmattan.

MONTEAGUDO Alberto, 2018, "Pateras Z: La zombificación de la inmigración norteafricana en *Las voces del Estrecho*." Canales Duke University, *LL Journal*, Vol. 13, Núm. 2, págs. 1-15.

MORGAN Olivier, 2001, « Les sociétés secrètes », in *Savoir ésotérique*. Paris, Edition Roland Dreyer.

MORIN Edgar, 2001, *L'identité humaine*. Paris Ve, Editions du Seuil.

PAVEZ Javier, 2024, « Carne de espectro. Depestre y la zombificación del caribe », in *revista de estudios literarios latinoamericanos*, University of Southern California, número 16 / julio 2024 / pp. 300-326.

PLANSON Claude, 1978, *A la découverte du vaudou*. Paris, Editions De Vecchi, S.A.