

El vudú en Haití:

Los procesos de zombificación como
actos de poder ritual y control social



Trabajo Fin de Máster

Máster Universitario en Ciencias de las Religiones

Universidad Complutense de Madrid

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

Curso académico: 2020/2021

Convocatoria: Septiembre 2021

Calificación: 9,5

Cristina Giannikos Gracia

Tutora: Mónica Cornejo Valle

Cristina Giannikos Gracia. Correo electrónico: crisgian@ucm.es

Mónica Cornejo Valle. Correo electrónico: mcornejo@cps.ucm.es

El vudú en Haití: Los procesos de zombificación como actos de poder ritual y control social.

Voodoo in Haiti: Zombification processes as acts of ritual power and social control.

Palabras clave: vudú, Haití, procesos de zombificación, poder ritual, control social, sociedades secretas, tipos de zombi, tipos de alma.

Keywords: voodoo, Haiti, zombification processes, ritual power, social control, secret societies, zombie types, soul types.

Índice de contenidos:

Introducción.....	4
Historia de Haití: construcción de la sociedad, cultura y religión haitiana	4
El vudú:	10
El vudú en Haití	12
La resistencia y transformación del vudú en Haití.....	12
Elementos constitutivos del vudú haitiano.....	15
Procesos de zombificación	26
Tipos de alma.....	26
El zombi haitiano	28
Tipos de zombi.....	31
Zombi corpóreo (cuerpo sin alma).....	31
Zombi incorpóreo (alma sin cuerpo).....	35
Conclusión sobre los procesos de zombificación.....	38
Los procesos de zombificación como actos de control social y justicia informal.....	40
Conclusión	46
Bibliografía.....	47

Resumen

En el siguiente trabajo se propone explorar los comienzos históricos del vudú para comprender la formación del vudú haitiano, además de sus diferentes componentes. Posteriormente, una vez analizados los elementos constitutivos del vudú haitiano y los tipos de alma, se profundiza en la figura del zombi, su taxonomía y usos. Por último, se reflexiona sobre los procesos de zombificación como actos de poder ritual, control social y justicia informal.

Abstract

In the following essay we proposed to explore the historical beginnings of voodoo to understand the formation of Haitian voodoo, and its different components. Subsequently, once the constituent elements of Haitian voodoo and the types of soul have been analyzed, we delve into the figure of the zombie, its taxonomy and uses. Finally, we reflect on the processes of zombification as acts of ritual power, social control and informal justice.

ÍNDICE

Introducción.....	4
Historia de Haití: construcción de la sociedad, cultura y religión haitiana	4
El vudú:	10
El vudú en Haití	12
La resistencia y transformación del vudú en Haití.....	12
Elementos constitutivos del vudú haitiano.....	15
Procesos de zombificación	26
Tipos de alma.....	26
El zombi haitiano	28
Tipos de zombi.....	31
Zombi corpóreo (cuerpo sin alma).....	31
Zombi incorpóreo (alma sin cuerpo).....	35
Conclusión sobre los procesos de zombificación.....	38
Los procesos de zombificación como actos de control social y justicia informal.....	40
Conclusión.....	46
Bibliografía.....	47

El vudú en Haití:

Los procesos de zombificación como actos de poder ritual

Introducción

En el siguiente trabajo se va a realizar un recorrido por la historia, creencias y prácticas rituales que se dan en Haití para poder establecer las raíces y comprender el vudú haitiano en su integridad de una forma holística e interdisciplinar. Posteriormente, se centrará en el fenómeno de la zombificación como actos de poder ritual, para tratar de abarcar la naturaleza de la práctica y sus repercusiones reales como actos de control social y justicia informal.

Historia de Haití: construcción de la sociedad, cultura y religión haitiana

Si hablamos del fenómeno del vudú¹ en nuestra sociedad, casi de forma involuntaria se relaciona con ciertos tipos de “magia negra”, o hechiceros, muñecos de trapo y mejunjes... Esto se debe a la poca información científico-académica que nos ha llegado sobre el tema, es decir, por nuestro nivel de desinformación. Del mismo modo, han sido muchos los esfuerzos de la iglesia católica y de las grandes multinacionales del cine y la literatura para forjar ese estereotipo entorno al concepto del vudú (y mucho más entorno a la figura de los zombis²) articulando y arraigando esas nociones en el imaginario colectivo de lo que consideramos Occidente. El resultado es una serie de valores y significados que hemos asociado a estos conceptos, caricaturizándolos y estereotipándolos. Por estos motivos, “una de las principales preocupaciones que han

¹ Durante este trabajo emplearé el vocablo vudú, a pesar de que existen diferentes variaciones en función del idioma como voodoo o voodoo.

² Del mismo modo, utilizaré el término zombi, que se refiere a este fenómeno concreto, en lugar de zombie, empleado en las representaciones cinematográficas.

tenido los intelectuales haitianos durante el presente siglo ha consistido en desmontar ciertas construcciones retóricas que en torno a ellos han sido difundidas por la retórica occidental” (Valero, 2006, p. 56).

Para comprender los procesos de zombificación es necesario primero trazar un recorrido histórico por los orígenes socioculturales de la isla y del vudú en Haití, sistema de creencias en el que se insertan dichos procesos.

La isla de Haití en sus orígenes estaba poblada por indios taínos de cuya lengua procede la palabra Haití que, según expone Arango Sánchez (2015), significa “tierra de altas montañas”. Esta población se vio fuertemente reducida debido al carácter brutal e inhumano de la colonización del territorio. Los blancos europeos acababan de descubrir el “nuevo mundo” y con esto nace la necesidad de dar un sentido, una representación, una lógica desde la óptica eurocéntrica a estos territorios, sus poblaciones y sus sistemas de creencias. La otredad ha estado siempre marcada por la supuesta superioridad del hombre blanco sobre el *salvaje*, el *bárbaro*, a los que tenían la obligación moral de *civilizar*, por lo que el indígena es pronto “identificado como un ser degradado, corrompido y arruinado que necesita de occidente para llevar a cabo su salvación” (Hurbon, 1993: 31 citado en Valero, 2006, p. 55). El hecho de la posición de supuesta superioridad y legitimidad de la cultura occidental ha sido la base y el impulsor de las aberrantes conductas de negación y dominación sobre el resto de las sociedades consideradas inferiores. Esto crea unas repercusiones sobre las culturas subordinadas que pueden reflejarse en “una autopercepción negativa” y “esta autopercepción negativa bien podría traducirse en una sensación de insuficiencia cultural y de ilegitimidad histórica” (Valero, 2006, p. 55). Además, siempre se han buscado elementos distintivos juzgados por la cultura occidental como “no civilizados” para marcar todavía más esa diferencia y esa superioridad de unos sobre otros. En el caso de África, se ha considerado como cuna de la hechicería y la magia negra, aspecto que desde la iglesia se ha denigrado extensamente y que ha negado espacios y creencias comunes:

by projecting Africa as the place of sorcery and the occult, as opposed to Europe and the Enlightenment [...], the discourse of the West has denied the possibility of intermediate spaces, wich were European, African and American at the same time (Parés/Sansi 2011:5 citado en Rath, 2018, p.392).

Por lo que, negar que Europa también ha sido cuna de la hechicería y la magia ritual, sería negar la evidencia histórica, ya que desde el siglo IX tenemos referencias de estas prácticas, como el ejemplo de Isidoro de Sevilla donde se reflejan en sus escritos las prácticas de nigromancia. Se puede apreciar en el siguiente fragmento: “they make use of blood and victims, and often handle the bodies of the dead. Necromancers are those by whose incantations the dead, brought back to life, seem to prophesy, and to answer what is asked [...]” (Isidor of Seville, 2006: 182 citado en Rath, 2018, p. 392).

Posteriormente, Haití se convirtió en un punto de parada estratégico para los navíos mercantes debido a su localización. Comenzaron a llegar a la isla naves repletas de africanos, desarraigados de su hogar para ser convertidos en esclavos³. En esta situación aberrante de dominación y violación de los derechos humanos, el vudú se convierte en “la dimensión rebelde de las creencias africanas” (Mezilas 5, citado en Arango Sánchez, 2015, p.28).

El vudú se sustenta sobre las bases socioeconómicas y políticas de su cultura original. Al extraer a la población de su hogar y movilizarlos forzosamente en masa a Haití, se produjo una destrucción de la forma de vida autóctona, lo que descontextualiza las prácticas nativas y el sistema de creencias que poseían. Por esto, el vudú haitiano se construye, además, con otro tipo de creencias como se verá posteriormente.

Para los haitianos “la religión vudú significó la transformación del imaginario colectivo y la `construcción de la haitianidad” (Arango Sánchez, 2015, p. 27). Debido precisamente a este desarraigo cruel e inhumano, prácticamente lo único que poseían de su hogar era este sistema de creencias que les sirve como marco de referencia para poder enfrentarse a semejante acontecimiento. Es un mecanismo de resistencia de la población frente a la situación de esclavitud, además de ser el vínculo con su tierra natal y representar la oposición a los occidentales que trataban de prohibirlo, ya que veían el vudú como una práctica salvaje que debía eliminarse de raíz. Esto generó que las prácticas religiosas tradicionales de estos grupos comenzaran a realizarse de forma clandestina.

³ Según las cifras que aporta Joan Gimeno (2010) a finales del siglo XVIII Santo Domingo se componía grosso modo por 28.000 colonos blancos, 30.000 mulatos y libres de color, todos descendientes de esclavos manumitidos- y 500.000 esclavos negros.

En 1791 se produce un cambio radical en el paradigma haitiano mediante las revueltas de esclavos que comienzan a tener lugar en el norte de la isla. Durante el verano de este mismo año, se organizó una reunión “de esclavos y cimarrones⁴ comandada por un esclavo llamado Boukman y una sacerdotisa mulata” (Gimeno, 2010, p. 1). La ceremonia se realizó mediante “un pacto de sangre de tipo dahomeyano⁵”, donde se pretendía, según afirma Gimeno (2010), asegurar la solidaridad del grupo. Durante la misma, se sacrificó un cerdo negro y los participantes bebieron su sangre.

El objetivo del rito era acabar de una vez por todas con el dominio de los blancos sobre la isla con la ayuda de los Loas o espíritus del vudú. Estos actos fueron temidos por los occidentales ya que veían que los rituales vudú tenía un poder efectivo y repercusiones reales sobre la sociedad. Así, lograron la expulsión y asesinato de la mayoría de estos.



(Agustí Torres, R. (2019) Marinette y el sacrificio del cerdo negro. Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú)

Tras declarar la independencia el 1 de enero de 1804, Haití se convirtió en la primera república negra independiente, así como la primera de la historia en abolir la esclavitud y declarar la igualdad entre todos los ciudadanos (Arango Sánchez, 2015, p. 30). Lamentablemente, Henri Christophe, un exesclavo que se hace con el poder

⁴ Este término significa “salvaje” y hace referencia a los esclavos que huían de las plantaciones para refugiarse en el interior de la isla los cuales acabaron formando pequeñas comunidades.

⁵ El reino de Dahomey, actual costa de Benín fue durante este periodo el territorio principal desde donde se extraían los esclavos.

convirtiéndose en rey, protagoniza otro episodio de injusticias en la isla. Posteriormente y tras la muerte del rey, las potencias europeas sometieron a la nación a enormes penalizaciones económicas para bloquear en este aspecto al país y así evitar nuevas insurrecciones.

Haití y sus ciudadanos han vivido toda clase de desdichas políticas, económicas y sociales, además de los desastres naturales que han devastado el territorio en varias ocasiones, sin mencionar que es el país con menos recursos económicos de toda Latinoamérica. Esto se debe en parte a las millonarias indemnizaciones que tuvieron que pagar a Francia, concretamente 150 millones de francos “deuda que tardaron 150 años en pagar (hasta 1886) y por la cual tuvieron que desviar el 70% de los ingresos” de la nación (Arango Sánchez, 2015, p. 30) y su posterior guerra civil que desembocó en la separación de la isla entre República Dominicana y Haití (1844). Cabe destacar otros terribles episodios como los asesinatos de haitianos inmigrantes en R. D y Cuba, además de la ocupación de Haití por parte de EE. UU, que duró 19 años. Este largo periodo bajo el mandato estadounidense se tradujo en una feroz represión a toda forma nativa de vida, lo que por supuesto incluye las prácticas religiosas y la sanguinaria persecución de todo vuduizante: “este tipo de prácticas resultaban nocivas para el pueblo haitiano, especialmente por la carga simbólica atribuida a los Lwa⁶, y el poder que proyectaban sobre el grueso de la sociedad” (Arango Sánchez, 2015, p. 32). Es decir, que los estadounidenses trataban de limitar y prohibir sus prácticas religiosas por la gran influencia que tenía sobre la población, lo que les restaba poder de control a ellos. Del mismo modo, asesinaron a practicantes y destrozaron y quemaron multitud de templos.

Este hecho fue especialmente doloroso para los haitianos que tanto habían tenido que luchar para conseguir su libertad y autonomía, por lo que frente a la amenaza estadounidense, el pueblo haitiano luchó de nuevo por su independencia, lo que culturalmente se tradujo en ciertos movimientos indigenistas de búsqueda de una identidad cultural común: “la cultura nacional se volvió una forma de resistencia frente

⁶ “Son espíritus o genios sobrenaturales que pueden intervenir en el cuerpo de los individuos, pero que también están presentes en todos los elementos de la naturaleza” (Laennec Hurbon, Los misterios del vudú (Barcelona: Ediciones B, 1998) 66. (citado en Arango Sánchez, 2015, p. 27) hacen de intermediarios entre el Gran Dios Creador (Bondye) y la humanidad.

a la presencia imperialista sobre el territorio haitiano” (Mezilas 7, citado en Arango Sánchez, 2015, p. 31).

La suerte del país no mejoró en los años que gobernó “Papa Doc”, quien protagonizó uno de los episodios más sanguinarios de la historia. Aprovechó sus conocimientos sobre su propia cultura, población y religión y los empleó para detentar un poder tiránico y cruel. Utilizó el vudú como método de control social ya que conocía muy bien su influencia y componentes, además de saber que cuanto más se adentraba en las zonas humildes del país “el poder político se desvanecía, generando un vacío que era ocupado por los houngans y mambos⁷, quienes hacían las veces de líderes espirituales y comunitarios” (Arango Sánchez, 2015, p. 33). Para cimentar su régimen dedicó grandes esfuerzos a simpatizar con los altos cargos de la jerarquía del vudú. Del mismo modo, Duvalier logró arraigar la creencia de que él mismo era un bokor, “un sacerdote con los conocimientos y la capacidad de crear zombis” (Arango Sánchez, 2015, p. 33). Esto provocaba un temor incontrolable entre la población pues el zombi es la representación de la vuelta a la esclavitud al desposeerte de tu agencia y quedar a merced de un dueño. Es por esto por lo que, en ocasiones, se podía ver a Papa Doc ataviado con los símbolos pertenecientes al Lwa Barón Samedi, pues era a este a quien se le debía pedir permiso para poder crear un zombi. Es en esta tradición histórica influida por el colonialismo, las desigualdades sociales y raciales, la esclavitud, el autoritarismo, los regímenes de dominación brutal en una sociedad fuertemente jerarquizada, donde se apoyan los estudiosos para explicar dictadura de Papa Doc.

El hecho de ser una nación construida sobre las bases de la esclavitud, de la que desciende prácticamente la totalidad de la población, ha marcado fuertemente el imaginario colectivo de la sociedad haitiana. Los estigmas asociados a estos se perpetúan tanto nacional como internacionalmente, ya que las élites haitianas han hecho lo posible para hacer “un lavado de imagen” a la nación y que deje de percibirse como la tierra de la esclavitud, la magia y la superstición, alegando que el vudú compete sobre todo a las sociedades rurales, descendientes de los cimarrones, para así poder separarse simbólica y literalmente de ellos. A pesar de esto, las élites siguen manteniendo creencias ancestrales como las que sustentan los procesos de zombificación, aunque dándoles un aura de

⁷ Sacerdotes y sacerdotisas respectivamente en la religión Vudú. “oficiantes de los rituales y cuerpos que sirven de contenedor a los espíritus y fuerzas que viajan desde África” (Laennec Hurbon, Los misterios del vudú (Barcelona: Ediciones B, 1998) 66. (citado en Arango Sánchez, 2015, p. 27).

superioridad frente a las poblaciones rurales alegando que su creencia en los zombis se justifica “by the supposed superiority of African herbal knowledge over scientific information” (Bourguignon, 1959, p. 45).

Por otra parte, la sociedad haitiana se ha ido constituyendo en base a una lógica dicotómica desde sus inicios como la oposición entre esclavo y hombre libre, entre hombre blanco y negro y, hasta dentro de los propios esclavos entre “los denominados bozales -esclavos nacidos en África-, frente a los criollos, esclavos nacidos en las plantaciones de la propia colonia” (Gimeno, 2010, p. 3). Esta oposición también se percibe entre las élites del país y el resto de la población, que se cimienta sobre las bases de sus antepasados: los primeros descendientes de exesclavos, es decir de los hombres negros libres, y los segundos descendientes de forma directa de la esclavitud, que se caracterizan por la lengua créole o criolla y que han permanecido fuera de la cultura occidental; en oposición al “ciudadano – francófono, cristiano y civilizado- que ha dirigido el país a pesar del « lastre » que siempre ha parecido suponerle el mundo rural” (Gimeno, 2010, p. 3).

El vudú:

Los orígenes del vudú se remontan al corpus de creencias religiosas que se encontraban en el área del África subsahariana, en especial, Ghana, Benín, Nigeria y Togo, como ilustra Agustí Torres (2019). Estas creencias de los pueblos Fon, Ewe, Ibo, Yoruba y Ashanti, viajaron al nuevo mundo por medio del comercio de esclavos y se fueron fusionando con otro tipo de doctrinas como el catolicismo impuesto por los cristianos. El término vudú se empleaba para “nombrar a las divinidades de los o dioses tutelares, quienes estaban estrechamente ligados con los elementos de la naturaleza: agua, aire, tierra y fuego” (Arango Sánchez, 2015, p. 29).

El vudú es un sistema de creencias que permea todos los ámbitos de la vida de sus adeptos por lo que se destaca la cotidianidad de dicha religión, ya que “lo humano y lo divino se unen para crear interpretaciones y sentidos [...] ninguna experiencia humana escapa de la influencia de los loas o espíritus del vudú” (Michael, 2014, p. 169). A la hora

de tratar el vudú, tanto en el ámbito mediático y divulgativo como en el académico, encontramos textos y referencias etnocentristas, racistas, con afán degradador ya que los prejuicios y estereotipos creados en torno a esta religión siguen arraigados en el imaginario colectivo de occidente y, gracias a la globalización y las películas y novelas, se extiende sin remedio a todos los rincones del mundo.

El vudú busca dar sentido al caos de datos sensibles que percibimos y trata de otorgar una lógica coherente al mundo en el que vivimos, basándose en la comunicación con sus antepasados y con los espíritus o Loas en pro de la supervivencia y bienestar del grupo. Se basa por tanto en mantener la armonía de un pueblo que ha tenido que soportar y sobrevivir a tantísimas desdichas en todos los ámbitos a los que alcanza una sociedad.

El vudú es una cosmovisión y un sistema coherente y comprensivo en el que cada persona y cada cosa es sagrada y debe ser tratada como tal [...] esta unidad de todas las cosas se traduce en la creencia general en lo sacro de la vida, no tanto por la cosa como por el espíritu de la cosa. La unidad cosmológica del vudú se traduce incluso en un ponderado humanismo africano que circunscribe las instituciones sociales [...]. Así, toda acción, afirmación y comportamiento adquieren una importancia suprema para el individuo y la comunidad de la que parte el individuo. (Bellegarde-Smith, 1990, p.13 citado en Michael, 2014, p. 170).

El vudú constituye el punto central en la vida e identidad del pueblo haitiano, llegando a ser la religión oficial ⁸, y siendo practicada por la totalidad de la población, aunque las cifras oficiales reflejan la conversión a religiones como el catolicismo y el protestantismo⁹. En los datos reflejados en el estudio de Michael (2014) se muestra que el país se divide en 85% de católicos, 15% de protestantes y 100% vuduistas. Esto se debe en parte, a las repercusiones que han tenido siglos de campañas anti-vudú por los cristianos, cuyo objetivo era erradicar dicha religión a toda costa empleando métodos que poco tienen que ver con la moral que predicán.

⁸ Se afianzó como religión oficial durante la dictadura de Papa Doc y el criollo como lengua.

⁹ Cabe destacar que el catolicismo es compatible con las creencias y prácticas del vudú mientras el protestantismo la niega por completo.

La mayor parte de la población haitiana reside fuera de las grandes ciudades por lo que se trata de una sociedad tradicional y rural. Debido a esto, las instituciones del Estado muchas veces no llegan a estos lugares del interior para regularlos, por lo que son los propios ciudadanos los que se encargan de regular y mantienen el orden social. El vudú juega un papel fundamental en este sentido:

El vudú está estrechamente relacionado con la división y la administración de la tierra, así como con la economía habitacional. Interesado en la resolución de conflictos, el vudú familiar o doméstico, especialmente entre la diáspora haitiana, usa la espiritualidad africana para ayudar a garantizar la supervivencia colectiva de la familia en ambientes sociales y físicos hostiles. (Michael, 2014, p. 172).

Esta religión propicia la creación de fuertes lazos y redes de apoyo dentro de las propias familias y en la totalidad de la comunidad al estar presente en todos los aspectos de la vida cotidiana. Además, las creencias y ritos son transmitidos de generación en generación, haciendo partícipe a todo el grupo desde el nacimiento. Es una religión muy amplia y plural que comprende cientos de Loas, bailes, objetos sagrados, ritos, cantos e instrumentos musicales y altares. Cayuela Cánovas (2020) nos ilustra este rico contenido mediante la cita de Leyva (2016) donde establece que: “el vudú, más que verse, es experimenta”.

El vudú en Haití

La resistencia y transformación del vudú en Haití

Como expresa el famoso escritor haitiano René Depestre¹⁰, el vudú supone “una continua protesta contra el catolicismo, contra la colonización y contra la esclavitud”.¹¹ El vudú haitiano es un movimiento de cohesión, resistencia y reivindicación cultural. Sin embargo, han sido muchos los intentos de reprimir y tratar de erradicar esta religión por

¹⁰ Entrevista realizada por Joan Dayan (1993).

¹¹ Traducción propia de la entrevista realizada en inglés en julio de 1990.

parte del cristianismo mediante las conocidas como campañas anti-superstición. Esto se debe a que el cristianismo y la moral occidental ha “planteado las deshonestas ecuaciones cristianismo= civilización, paganismo= salvajismo, de las que no podían por menos que desprenderse abominables consecuencias colonialistas y racistas [...]” (Césaire, 1969: 165 citado en Valero, 2006, p. 56).

Este movimiento de reconversión forzada comienza con el “código negro” dictado por Luis XIV: “se comenzó a perseguir las prácticas del vudú bajo la óptica cristiana occidental pues en su artículo 2 recogía la obligatoriedad de bautizar a todos los esclavos que llegasen a las colonias francesas.” (Cayuela Cánovas, 2020, p. 42). En 1860 se firma el concordato entre Haití y la Santa Sede por el que pretendían reglamentar la actividad de la iglesia católica en el país. A partir de este momento comienzan a llegar misioneros a la isla con el deber moral católico de adoctrinar a los “salvajes” paganos que ocupaban el territorio, deslegitimando sus creencias e imponiendo las suyas como válidas y verdaderas. A pesar de que muchos haitianos se convirtieron al cristianismo, en el ámbito privado continuaban practicando el vudú, lo que indignaba al clero ya que: “muchos de sus fieles participan con seriedad en la eucaristía y luego se inclinan ante los altares del vudú” (Clorméus, 2020, p.5). Claramente estos ritos no estaban permitidos por la iglesia ya que se trataba de actos supersticiosos¹².

Del mismo modo, el Estado haitiano ha tratado, ya desde 1826 de limitar las prácticas que se relacionan con la hechicería como se refleja en los artículos 406 y 407 del Código Penal donde se expresa “la voluntad de reprimir las prácticas culturales populares consideradas peligrosas y castiga a quienes se dedican al oficio de Macandals¹³” (Clorméus, 2020, p. 3). Este es uno de los intentos del Estado de alejarse de los estereotipos que vimos anteriormente. Por eso y tras el escándalo que causó la muerte ritual de Claircine¹⁴, el gobierno comenzó a dismantelar y destrozarse todos los hounfors¹⁵ así como cualquier objeto ritual, prohibió los bailes y condenó sus líderes.

¹² Entiéndase el término supersticioso en el contexto cristiano donde se considera “pernicioso cuando designa un culto dirigido a Dios que contiene algo falso”, “se emplean ciertas prácticas que son vanas o inútiles, o que no están autorizadas por la iglesia [...]” (Gousset, 1848: 173, 174 citado en Clorméus, 2020, p. 5).

¹³ Según Diana Ramsay este término es empleado “para describir a cualquier individuo que se dedica a engañar a personas crédulas mediante el uso de fetiches y otros hechizos, cuyo propósito no sería cometer crímenes, ni siquiera simples delitos” (Clorméus, 2020, p.3).

¹⁴ En 1863 Claircine fue asesinada en un ritual vudú y las personas involucradas fueron condenadas a muerte. Esto causó una prensa lamentable sobre Haití y “sus prácticas salvajes”.

¹⁵ Templos vudú.

Durante los últimos años del siglo XIX la iglesia católica crea la Liga contra el vudú contando con el apoyo del Estado. A partir de mediados del siglo XX, comienza la ofensiva protestante con un doble fin: ganar terreno a los católicos y acabar con el vudú, mientras la iglesia católica da el primer paso hacia la tolerancia religiosa con el Concilio Vaticano II donde se promulga el respeto a diferentes religiones. Durante los años 60 la dictadura se vuelve más feroz con respecto a los derechos humanos y los pentecostales aprovechan la situación para acrecentar sus campañas proselitistas, dando lugar a una reconversión de antiguos vuduistas y a la pérdida de poder de la iglesia católica. Actualmente representan el 8% de la población nacional según expone Clorméus, (2020). Son diversos los motivos por los que los haitianos se convierten al protestantismo siendo lo más comunes el miedo a ser zombificado, a los hechizos y maldiciones (que supuestamente los protestantes son capaces de neutralizar) por lo que muchos haitianos encuentran refugio en este movimiento.

En este contexto, comienzan a surgir movimientos que reivindican la valía de la cultura haitiana impulsados en parte por el Doctor Jean Price-Mars en su obra “Así habló el tío” (1928) entre otros intelectuales. También se comienza a reconocer esta religión y a defenderse desde el Estado:

Nacen las asociaciones para la defensa del vudú, que lograron que este fuera despenalizado en la Constitución de 1987, cuyo artículo 215 aboga también en favor de la protección de los “afamados centros de nuestras creencias africanas” por parte del Estado haitiano. (República de Haití, 1987: 63 citado en Clorméus, 2020, p. 17).

Ante esta situación, algunos houngans trataron de jerarquizar e institucionalizar el vudú como si de la iglesia católica se tratara, realizando rituales católicos con componentes vudú. Con esto se pretende “eliminar todo lo que sonara a idolatría, salvajismo o barbarie” (Gimeno, 2010, p. 14). Este mecanismo de adaptación demuestra el deseo de aceptación y respeto por parte del mundo occidental, además de la necesidad de la comunidad vuduista por legitimar sus prácticas y creencias e igualarlas al estatus del que gozan el resto de las religiones afianzadas en su propio país¹⁶. Si existiese un respeto y un diálogo interreligioso, los haitianos, dueños de su tierra y de sus creencias, no se verían obligados a tener que legitimar su religión ancestral frente a las imposiciones

¹⁶ El catolicismo y el protestantismo.

occidentales cristianas y luchar ese espacio de tolerancia como han tenido que lucharlo todo a lo largo de su historia. Del mismo modo, René Depestre ¹⁷expone que el vudú se encuentra en declive debido no solo a las imposiciones culturales y religiosas extranjeras sino también a la crisis agraria que vive el país desde el último siglo ya que como afirma “vodoun has always been a religion of the land”.

Por tanto, mediante este sistema de creencias construyen su identidad cultural y religiosa basándose en la oposición a la alteridad, que en este caso sería tanto la cultura occidental como las élites de su propio país. Como establece Schmidt (2003): “El vodú es la religión que cohesiona a casi todos los haitianos”.

Elementos constitutivos del vudú haitiano

Para comprender todos los elementos que entran en juego en el vudú haitiano, es de vital importancia explicar la influencia que ha tenido el cristianismo y cómo ha ido modificando sus prácticas y componentes. Hay que tener en cuenta que el desarraigo que sufrieron los esclavos africanos portadores de estas creencias se materializó en todos los aspectos organizativos de la sociedad, destruyendo sus modos de vida y viéndose obligados a reconstruirlos basándose en sus nuevas condiciones: “Slavery destroyed traditional communal African life and fractured socio-political structures which maintain African religious traditions” (Desmangles, 1990, p. 478).

Los esclavos que consiguieron escapar formaron pequeñas sociedades en el interior de la isla donde mantenían su cultura, sus creencias y preservaban su vida. Con el tiempo, estas sociedades comenzaron a crecer en número formando las “maroon republics¹⁸”, que se dividían en función de su origen étnico africano, manteniendo sus creencias y prácticas autóctonas tradicionales que se iban enriqueciendo y mezclando mediante los contactos que tenían las unas con las otras¹⁹. El papel de estas sociedades fue crucial en la pervivencia de la tradición mágico-religiosa de Haití: “Hence, maroonage can be seen as a phenomenon which bears witness not only to the slaves' political and social resistance to slavery, but also to the preservation and maintenance of ethnic

¹⁷ En la entrevista mencionada anteriormente.

¹⁸ Desmangles (1990).

¹⁹ Este intercambio cultural y religioso se producía en reuniones vudú que se celebraban por la noche de forma clandestina ya que estaban prohibidas.

religious traditions in Haiti.” (Desmangles, 1990, p. 478). Mediante este “mestizaje de creencias” entre estas sociedades, nace un nuevo vudú que bebe de las tradiciones de las diferentes regiones africanas desde donde se sustrajeron los esclavos. Debido a esta multiplicidad de creencias y orígenes, el vudú que se daba en esta época era ampliamente heterogéneo y plural.

Del mismo modo, se debe tener en cuenta otro sistema de creencias que marcará y se imbricará con el vudú: el cristianismo. El contacto directo y continuado con los colonos provocó un proceso de aculturación forzado mediante la imposición de las creencias católicas con el objetivo de reemplazar las del vudú. Para poder continuar con sus prácticas religiosas, los esclavos adoptaron simbología y rituales católicos para encubrir sus ritos. Al introducir elementos cristianos como la eucaristía, las plegarias o las imágenes de santos, tuvieron que establecer una conexión entre estos santos católicos y los Loas, por lo que se produce una reinterpretación de estos, otorgándoles nuevos valores y significados, logrando así la pervivencia del vudú. Como explica Desmangles (1990) “particular symbols associated with the gods in african mythology were made to correspond to similar symbols associated with the saints in catholic hagiology”.

Esta fusión de religiones recibe el nombre de sincretismo. En estas imágenes extraídas de la investigación de Agustí Torres (2019) podemos observar el sincretismo entre santos y loas.



En esta imagen se puede observar a San Cosme y San Damián, representando a los gemelos Marassa Jumeaux, que simbolizan la verdad, la justicia y la razón. (Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú)

Por lo tanto, el vudú haitiano consiste en la fusión de diferentes tradiciones religiosas africanas, más la incorporación de elementos cristianos. Desmangles (1990), por el contrario, denomina este proceso como *simbiosis*, más que como un sincretismo. Alude a la etimología griega de la palabra cuyo significado literal sería “vivir juntos” o “convivir”. También emplea otro término, esta vez extraído de Roger Bastide (1971: 145 f. citado en Desmangles, 1990, p. 477) denominado

“sincretismo en mosaico” que se basa en la coexistencia o yuxtaposición de tradiciones religiosas de dos continentes diferentes que no se fusionan entre sí. “Symbiosis then refers to the process by which certain symbolic elements from the church shared the same space with african symbols, and hence were incorporated in Vodou rituals simply by juxtaposition” (Desmangles, 1990, p. 477).



San Gerardo Maiella representando a Guédé Nibo, líder de los espíritus de los muertos en el vudú haitiano y psicopompo. (Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú)

Además, existe la creencia de que estos símbolos cristianos refuerzan y aumentan el poder mágico vudú, como se muestra en el estudio de Laguerre (1974) “these observations about the slaves’ behavior suggest that christianity was perceived as a religion whose divine forces could be used efficaciously for magic” (citado en Desmangles, 1990, p. 482).

Sin esta adaptación que sufrieron las creencias y ritos vudú, podrían haber llegado a perderse parcial o totalmente. Gracias este proceso de simbiosis lograron continuar con sus tradiciones de forma encubierta: “they used symbols of the church in



Esta imagen representa a Èrzulie Dantòr, reina de la nación Petro y defensora de las mujeres y los niños. (Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú).

their rituals as ‘White masks over black faces’, veils behind which they could hide their african practices” (Desmangles, 1990, p. 476).

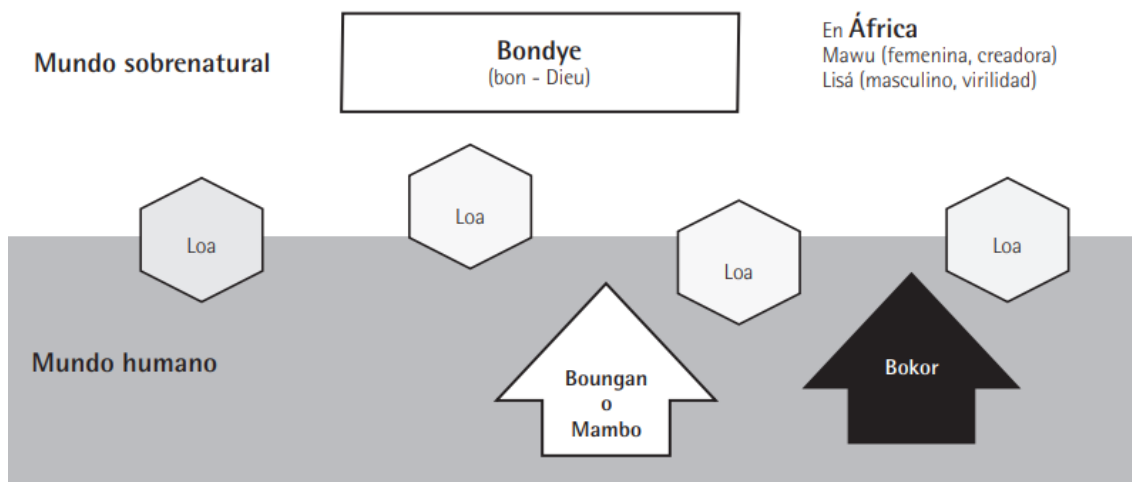
Otros estudiosos como Joan Gimeno lo consideran “un proceso de transculturación que lleva ya siglos de existencia y que no muestra señales de detenerse” (Zúñiga Carrasco, 2015, p. 157).

El vudú es pues, una práctica mágico-religiosa que une al pueblo haitiano y que los ha ayudado a superar grandes momentos de crisis históricas: “no es otra cosa que el culto a las deidades de la naturaleza, como sucede en la mayoría de los ritos africanos. Los Vodún son las deidades que representan el plano intermedio que está entre el Dios supremo y los hombres” (Luz Martínez. Fundación Ignacio Larramendi. sitio web de Fundación Ignacio Larramendi. [En línea] S.A. [Citado el: 8 1 de junio de 2015.] [hFp://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000205](http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000205) citado en Zúñiga Carrasco, 2015, p. 155).

Según Zúñiga Carrasco (2015) los rasgos generales del vudú en Haití son los siguientes: respeto y veneración al Grand Met o Bondye²⁰; respeto, veneración y servicio fiel a los Lwa²¹, protectores del individuo, grupo y comunidad; respeto a los Muertos; respeto, honra, obediencia y asistencia a los ancianos, patriarcas y matriarcas de la familia y comunidad, generosidad y buena conciencia y solidaridad y ayuda fiel.

²⁰ Gran Dios creador, no suele involucrarse en los asuntos humanos, siendo los loas los encargados de mediar entre esta figura y la humanidad.

²¹ Loas, Lwas, Lua/luases, son las diferentes acepciones que he encontrado para el mismo concepto.



(Arriagada, Sepúlveda y Battistoni (2017) esquema organizativo de los componentes del vudú haitiano²².

Recuperado de <http://www.schilesaludmental.cl/pdf/REVISTA%203-4-2017/204-207%20sindrome%20cotard.pdf>)

Los vuduístas tienen siempre muy presentes a los espíritus como se refleja en las prácticas rituales, debido a que se cree que tienen la capacidad de causar tanto lo bueno como lo malo en la vida de los humanos. Por esto, “el esfuerzo ritual haitiano va encaminado a propiciar y manipular esas fuerzas, ya sea con ritos religiosos y prácticas en magia” (Agosto, 1990, p. 173). Manipulan a los dioses en pro de sus beneficios, como vehículo de resolución de problemas y regulador de las relaciones sociales: “Así las prácticas mágicas sirven para expresar y resolver conflictos tanto en forma simbólica, como la no tan simbólica de la zombificación”. (Agosto, 1990, p. 173). En estas ceremonias, también llamadas servicios, los vuduístas sirven a los espíritus, a Dios y a los vivos.

La religión vudú se considera a la vez monoteísta, por la creencia y veneración a Bondye, y politeísta por su adoración a los loa²³. Bondye no se involucra en la vida de las personas, sino que estas rezan al dios por medio de los loas. Como explica Zúñiga Carrasco (2015) cada loa tiene una personalidad (manifestaciones) y cada uno tiene su nombre por lo que muchas veces hay falta de consenso en el número de loas que existen. Los vuduístas elegirán servir al loa adecuado en función de lo que quieran obtener, ya que cada uno tiene poder sobre un área concreta. Al poseer diferentes personalidades y atributos, hay que servirlos en los rituales en función de sus características y mediante objetos rituales concretos. Estos atributos y personalidades, que reflejan las humanas,

²² En el siguiente esquema se puede observar cómo interactúan los componentes principales del vudú.

²³ El término loa proviene del idioma criollo y hace referencia a estos espíritus intermediarios. También se los conoce como “mystères, anges, saints, or les invisibles” (Dayan, 16, Fernández Olmos 105 f. citado en Pfeifer, 2016, p. 141).

sirven a la gente para ayudarles a ver las cosas desde otra perspectiva, aportando luz a sus vidas: “mediante los performances de posesión que realzan los aspectos destructivos y constructivos de las situaciones concretas, los loas les ayudan a los participantes a explorar caminos posibles” (Michel, 2014, p. 178).

Los loas se taxonomizan en diferentes naciones o familias entre la que destacan la Rada, Petro y Guédé. Los loas Rada, procedentes de África, concretamente de Dahomey, son lo más antiguos. Se cree que son generalmente amables y pacíficos. Se relacionan con el agua, la luz, el color blanco, representan la estabilidad emocional y “nunca se celebran sin la participación de las danzas mahi y sin invocar a los dioses Nago” (Agustí Torres, 2019, p.6). A continuación, se puede observar un altar Rada: (Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú).



Los loas Petro, por el contrario, son criollos, nacidos en Haití en los tiempos de la colonización. La familia Petro, al contrario que los Rada, y teniendo en cuenta el contexto de sufrimiento y esclavitud en el que nacen, son más beligerantes, agresivos, guerreros, especialistas en magia y genios maléficos. Los rituales llevados a cabo por la sociedad secreta de los bizango “constituye una forma extrema de los rituales Petro y a veces son conocidos como ‘el Petro salvaje’” (Agustí Torres, 2019, p.7). Estos rituales se celebran de noche y su color característico es el rojo. A continuación, se puede observar un altar Petro, donde encontramos comida y bebida para servir a los loas.

(Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú).



La familia Petro se encuentra estrechamente relacionada con la hechicería y es que “Si un *houngan* parece tener preferencia por las divinidades *petro* será acusado de “servir con las dos manos”, es decir, de ejercer la brujería.” (Cayuela Cánovas, 2020, p. 32). Aunque ambas tienen la capacidad de imponer castigos a los hombres, se dice que los Petro lo hacen desde la maldad.

Por otra parte, los loas Guédé representan los poderes de la muerte y la fertilidad, los cementerios y las tumbas. Son los que tienen poder sobre los zombis, siendo los bokor los que les piden permiso para crearlos. Entre ellos destacan Barón Samedi y Maman Brigitte. Resulta curioso que durante la posesión por estos loas “se frotran o beben con

una mezcla de `clairin´ (ron crudo) y pimientos picantes rojos” (Agustí Torres, 2019, p.8). La siguiente imagen muestra un altar Guédé. (Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú).



Como explica Desmangles (1990, p. 479) cuando se hace referencia a las divergencias entre las naciones, a pesar de las diferencias: “in the personae and functions of

each loa in each nation, Voduisants have not understood them to represent two distinct divine entities, but believed both personae and functions to be attributes of the same divinity”.

Existe un orden concreto a la hora de realizar los rituales vudú y de invocar a los loas. Primero se debe llamar a Papa Legba, que es el que abre la puerta entre ambos mundos, considerado “el intérprete entre los dioses y los hombres. Es comparado con San Pedro en el cristianismo, ya que es el guardián de las puertas y posee las llaves del mundo sobrenatural.” (Cayuela Cánovas, 2020, p. 33). El último en aparecer suele ser el barón Samedi. En estos rituales es vital el baile, los tambores, la bebida y la comida como ofrenda a los loas.



Representación de Papa Legba, ataviado con las llaves que abren las puertas entre ambos mundos. (Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú).

Al Barón Samedi se le representa con sombrero de copa, un puro, gafas oscuras, tapones en las fosas nasales y simulando ser un esqueleto. (Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú).



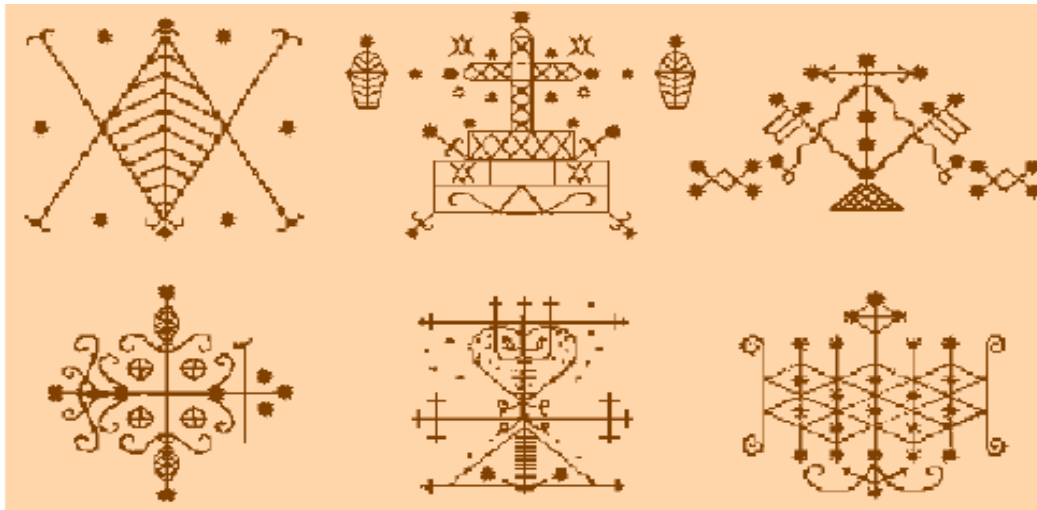
Llama la atención la importancia de las mujeres y espíritus femeninos en esta religión: “El poder de los *loas* femeninos representa una lección importante: en el vudú, las mujeres son sacerdotisas, espíritus reverenciados y miembros que participan de lleno en sus comunidades religiosas. (Michel, 2014, p. 177).



En esta imagen se puede observar a Maman Brigitte, loa de la muerte, esposa de Barón Samedi. Se suele sincretizar con Santa Brígida. Es loa de la maternidad, las mujeres, los cementerios y las pasiones. (Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú).

Otro elemento fundamental en los rituales son los Vèvès. Estos son símbolos que los houngans dibujan en diferentes partes del templo como el suelo o las paredes. Cada loa posee un vèvè concreto que le representa y los sacrificios o las ofrendas se suelen hacer sobre estos. Se emplean para poder llamar a los espíritus y hacer que descendan hasta este plano ya que estos símbolos les sirven como guía. Según Agustí Torres (2019) su origen es bastante polémico ya que algunos especialistas creen que esta tradición proviene de los indios tainos y otros afirman que su origen se encuentra en la tradición de las tribus kongo. Los vèvés se realizan con diferentes materiales como harina o ceniza. Lo importante es que el trazo se realice “de una sola vez, delineándose con los dedos, con las piernas separadas, durante la preparación de una ceremonia, durante la cual, el vèvè será borrado (símbolo de la impermanencia) por los pies de los participantes durante las danzas” (Agustí Torres, 2019, p. 41).

En la siguiente imagen se pueden observar vèvès de diferentes loas. (Agustí Torres, R. (2019). Recuperado de Loas y Vèvès del Vudú).



En los rituales, es de vital importancia la posesión de los participantes por parte de los loas, ya que así se demuestra que los espíritus están participando de forma activa. Como muestra Métraux (1963, p. 403-404) en su investigación:

Un *loa* se aloja en la cabeza de un individuo después de haber echado al “gran ángel bueno”, una de las dos almas que cada uno lleva en sí. La brusca partida de esa alma provoca los estremecimientos y sobresaltos característicos del comienzo del trance. Una vez que el “ángel bueno” ha partido, el poseído tiene la impresión de un vacío total, como si se perdiera el conocimiento (...). Entonces se convierte no solamente en el receptáculo del dios sino en su instrumento. La personalidad del dios y no la suya es la que se expresa en su comportamiento y sus palabras. (citado en Cayuela Cánovas, 2020, p. 34-35).

Una ceremonia vudú no puede realizarse sin las figuras organizativas principales: los *houngans* y *mambos*, que son sacerdotes y sacerdotisas. Estos se dedican, entre otras tareas, a la sanación de enfermos, la enseñanza, la adivinación, ritos de iniciación y venta de objetos mágicos. Además “Todos los vodouisants, los creyentes iniciados en vodú creen que los sacerdotes tienen el poder de influir en el destino humano.” (Schmidt, 2003, p. 97). Aunque ambos comparten una serie de rasgos conductuales, desde los estudios se hacen distinciones entre estas dos figuras. Se considera de los *houngans* “tienden a la homosexualidad, son impresionables, caprichosos y con ataques coléricos” (Zúñiga Carrasco, 2015, pg. 161). Y las *mambo* son mujeres “de muy fuerte personalidad,

dominantes, que se encolerizan a la menor ocasión y luego se calman como si nada hubiera ocurrido” (Zúñiga Carrasco, 2015, p. 161).

Tanto las mambos como los hougans, al ser maestros dentro de la comunidad vuduista, cuentan con “konesans” (Michel, 2014, p. 176), es decir, conocimiento. Son miembros merecedores de respeto en la comunidad y se tienen en alta estima. Estos, “con ayuda de los espíritus, ayudan a la comunidad a encontrar cohesión y enseñan a los adeptos del vudú a evitar la fuente de decadencia moral: el desequilibrio” (McCarthy Brown, 1987^a, p. 167 citado en Michel, 2014, p. 176). Su estatus de guías y líderes se debe al contacto e influencia que tienen sobre los espíritus, poseyendo la capacidad de reestablecer el orden y el equilibrio, además de aconsejar individualmente a las personas en pro del bienestar común. Son imprescindibles las ceremonias que dirigen con la participación de los loas que propician la resolución de problemáticas humanas. Para Davis (1983) el houngan es la personificación del templo (hounfor) y representa todo lo benigno. Suelen tener un ayudante denominado madjaway, cuyo significado literal sería “do not fall down” (1983, p. 143).

Otro elemento vital es el bokor (hechicero) y la caplata²⁴(hechicera). Sus prácticas se etiquetan como malvadas como lo son los tan temidos procesos de zombificación, donde provocan una repentina enfermedad que deriva en una supuesta muerte de la persona para posteriormente “resucitar” el cadáver, quedando un ser sin agencia ni memoria que cumple todas las órdenes que el brujo y dueño le ordena. Estos bokor suelen actuar para hacer el mal por lo que invocan a los loa malignos, ya que los buenos los rechazan. También son capaces de transferir características sobrenaturales a ciertos objetos convirtiéndolos en “Wanga²⁵”, que provocan desdicha y enfermedades. No está bien visto ser un bokor, de hecho, existen especulaciones constantes sobre quién puede serlo. Las mambo y los hougans son capaces de contrarrestar las maldiciones de los bokor con su poder, no obstante se conoce que muchos han trabajado junto con los brujos para obtener ganancias económicas, aunque no es lo habitual.

²⁴ (Agustí Torres, 2020, p. 6).

²⁵ Talismanes que contienen espíritus (Agustí Torres, 2020, p. 9).

Procesos de zombificación

Tipos de alma

Para comprender los procesos de zombificación, primero es necesario exponer la concepción que se posee sobre el alma. El análisis y explicación de este concepto ha generado debate y falta de consenso entre los investigadores. No obstante, se establece que existe la creencia de que los seres humanos poseemos dos tipos diferentes de alma: Gros Bon Ange (gran buen ángel) y Ti Bon Ange, (pequeño buen ángel). Según Ackermann & Gauthier (1991):

Gros Bon Ange governs thought, memory, and sentiments, the essence of human personality, it leaves the body during sleep, is displaced during possession by loa, or Vodun gods, is the target of magic and sorcery, and can be captured and sold. (pg. 469).

La falta de consenso se manifiesta cuando otros investigadores afirman que es el Ti Bon Ange es el que posee esas características, como puede observarse en el caso de Hurbon (1972) que afirma que, en estos procesos mágicos, el alma involucrada es el Gros Bon Ange. Sin embargo, 16 años después (1988) afirma que es Ti Bon Ange. Del mismo modo, Zúñiga Carrasco (2015) establece que, pese al desacuerdo en las funciones y atributos de ambas, “se ha llegado a aceptar generalmente que es el Ti Bon Ange el que está directamente relacionado con lo que los creyentes llaman el proceso de zombificación”, y vincula este alma con el cerebro y la conciencia del ser humano.

Sin embargo, el estudio de Pfeifer (2016), señala que el Gros Bon Ange se relaciona con el cuerpo físico, llegando a compararlo como su gemelo que lo sobrevive tras la muerte de este. Afirma que cuando el cuerpo muere, esta alma se queda deambulando por el cementerio y es susceptible de ser zombificada. Por otra parte, cuando se refiere al Ti Bon Ange, le atribuye las propiedades de ser guía moral, guardián y protector, siendo los niños lo que cuentan con esta protección incondicional y los adultos los que tienen que esforzarse en conseguirla. Entramos de nuevo en la eterna contradicción cuando afirma que “the ti bon ange is mobile and can move away from the individual during dreams and trance” (Pfeifer, 2016, p. 141). Según la investigadora, este pequeño buen ángel se asusta con facilidad y es objeto de brujería.

Existen otras ocasiones en las que se extrae una de las dos almas (en este caso el Gros Bon Ange), además de en los procesos de zombificación. Esta vez se realiza de forma voluntaria y sirve como protección. Lo que se consigue mediante el embotellamiento de esta parte del alma, es cierto grado de inmunidad frente a los hechizos de los que se puede ser víctima y es el houngan el que realiza la tarea. “The soul, removed from its bodily envelope, may either be hidden or buried in a garden or entrusted to the hungan for safekeeping” (Métraux, 1946, p. 86 citado en Strongman, 2008, p. 22). Según estos estudios, cuando la persona que se ha sometido a este proceso sufre enfermedades en el plano corporal, pedirá al houngan que libere su Gros Bon Ange de la botella para poder dejar de sufrir y morir. Al morir, el houngan debe retirar este alma de la cabeza del fallecido mediante un ritual conocido como desounen²⁶. En este ritual se extrae el Gros Bon Ange y se embotella en un recipiente llamado govi²⁷. Cuando se produce la muerte, se debe acabar con cualquier conexión entre el cuerpo y el espíritu para que de este modo “the individual’s spirit can move beyond death, and beyond revenge, joining the ancestors under the Waters in the mythical place called Ginen (Guinea).” (Dayan, 1995, 261 citado en Strongman, 2008, p. 22). Según los estudios de Brown (2006, p. 8) un año y un día después de la muerte, se invoca al Gros Bon Ange del fallecido para que emerja de las aguas en la ceremonia conocida como rele mò nan dlo²⁸ (calling the dead from the water) para introducirla de nuevo en el govi.

De nuevo surgen las incoherencias con respecto al alma dual y cuál es la que se emplea en cada ritual ya que Pfeifer (2016) asegura, basándose en las investigaciones de McAlister, que es el Ti Bon Ange el alma que abandona el cuerpo tras la muerte física para ser juzgado por Dios o para irse bajo las aguas a Ginen y reunirse con los loa. Según los expertos hasta los nativos mezclan atributos de ambos tipos de alma, por lo que los resultados suelen ser contradictorios. Por el contrario, si nos basamos en la investigación de Ackermann y Gauthier (1991, p. 488) en la que realizaron diferentes entrevistas sale a la luz que: “The Ti Bon Ange and the Gros Bon Ange were never mentioned”, por lo que estos datos solo arrojan más incógnitas al respecto.

²⁶ Strongman, 2008, p. 22.

²⁷ Dayan, 1995, p. 261 citado en Strongman, 2008, p. 22.

²⁸ En la investigación de Pfeifer (2016) relata la misma ceremonia, pero con otro nombre diferente: “retirer d’en bas de l’eau”, además afirma que es vista como un tercer nacimiento, volviendo a formar parte del mundo de los vivos convertido en un loa familiar al que se le llamará para decisiones familiares importantes o en casos críticos de enfermedad.

Davis (1985:181, 1988a:186 citado en Ackermann y Gauthier, 1991, p. 469) aporta nuevos conceptos a las investigaciones cuando afirman que además de estos dos tipos de alma, también se posee otros dos elementos espirituales que son: n'âme y z'étoile. El primero corresponde al espíritu de la carne posibilitando su funcionamiento y el segundo hace referencia al destino individual.

La creencia en la dualidad del alma se ha dado en muchas otras culturas como en Benin, Camerún, Ghana, Nigeria, Jamaica, Venezuela... hasta en la cultura egipcia de la época predinástica según Denis (1956, citado en Ackermann y Gauthier, 1991, p. 473).

Este concepto de alma dual resulta complicado y difícil de analizar. Depestre en la entrevista con Dayan (1993) afirma que, para comprenderlo mejor, podríamos pensar en los conceptos mente y alma, pero que la distinción no es tan sencilla. Por eso hace un llamamiento a que los propios haitianos realicen una labor de investigación metafísica para poder taxonomizar estos términos y otorgarles unas características más concretas ya que, como él afirma: “there are no philosophers of vodoun” (1993, p. 141). Aunque esto facilitaría las investigaciones sobre los procesos de zombificación, las almas según el vudú haitiano y su metafísica, también sería someter esta sabiduría a formas occidentales de organización del pensamiento.

El zombi haitiano

Se desconoce la etimología del término “zombi”, sin embargo, se han propuesto diferentes orígenes por los investigadores Ackermann y Gauthier (1991) donde se señala su posible raíz africana: en el área del Congo se emplea el término “Mvumbi” para referirse a personas en estado cataleptico. En este territorio también existe el concepto “Nsumbi” para denominar al demonio y “Nzambi” para una persona muerta. Tanto en el Congo como en Angola la palabra “Zumbi” hace referencia a una persona que ha regresado de la muerte. En Gabón un “Ndzumbi” es un cadáver y en Angola un “Nvumbi” se refiere a un cuerpo sin alma. En diccionarios de la lengua Kimbundu (idioma hablado en Angola) se traduce el término “Nzumbi” al portugués como alma o espíritu que atormenta a los vivos, según Pereira Do Nascimento (1903).²⁹ La raíz “zmb” se vincula a los nombres de varias deidades en el Congo. Del mismo modo, existe la creencia

²⁹ Citado en Agustí Torres (2020, p. 2).

sudafricana de que hay personas capaces de matar a un individuo y convertirlo en zombi mediante la posesión de su cuerpo para obligarla a ser su esclavo. Esta creencia es la más cercana al concepto de zombi corpóreo haitiano.

Es evidente que la tradición africana ha perfilado el mito del zombi haitiano:

To speak of the character of the Haitian zombi, therefore, is to speak of the evolution of African myth into Haitian myth, of a process by which the African, as he became Haitian, was able to retain the essential nature of his heritage and at the same time renew it. (Laroche, 1976: 44 citado en Rath, 2018, p. 388).

El mito del zombi se encuentra cargado de símbolos, valores y significados que se insertan en la vida haitiana, otorgándole legitimidad y veracidad. Empleando el concepto de Mircea Eliade de “mito vivo”, refiriéndose a la forma en que las sociedades viven este mito y a sus correspondientes rituales: “El mito tiene [...] “vida”, en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia”, “posee la capacidad de producir un comportamiento mítico” por lo que se considera “una historia sagrada y, por tanto, una historia verdadera” (Eliade, 1992:8,9,13 citado en Carcavilla 2013, p.2).

Para Charlier (2017 citado en Cayuela Cánovas, 2020, p. 47) un zombi tendría tres significados diferentes: el primero consiste en el alma de un niño que ha muerto y que se captura para conseguir buena fortuna. El segundo sería el alma de una persona que se escapa tras la muerte y vaga de forma errática y la tercera consistiría en una persona que ha sido envenenada por una toxina que le induce un estado comatoso que simula la muerte, para resucitarlo y posteriormente convertirlo en zombi. Sin embargo, el término zombi hace referencia a otros fenómenos como, por ejemplo, cuando el bokor extrae el Gros Bon Ange de alguien para comerciar con este (zombi astral). También se considera zombi a las almas de las mujeres que han muerto vírgenes. Según Métraux (1963, p. 920) en ciertos territorios se pide a las personas encargadas de bañar los cadáveres que desvirguen a estas mujeres para que así no puedan ser violadas por los loas Guédé. (Cayuela Cánovas, 2020, p. 49). Otros usos del término zombi, según los estudios de Ackermann y Gauthier (1991), se dan para denominar a personas que no trabajan y viven de otros como parásitos, a perros sin apetito que no tienen fuerzas ni para ladrar y “el zombi libre” para designar a solteros/as sin familia que viven solos.

Aunque este es un elemento característico de la cultura haitiana, lo cierto es que se pueden encontrar figuras similares en otros sistemas de creencias como el cristianismo. Brito Alvarado y Levoyer (2015, p. 49) lo muestran en su investigación, donde señalan un apartado del libro de Isaías (26:19-20) “tus muertos volverán a vivir; los cadáveres se levantarán. ¡Despertad y cantad, oh moradores del polvo! Porque tu rocío es como rocío de luces, y la tierra dará a luz a sus fallecidos”. Afirma que en la cultura árabe cuentan con la existencia de Gul, monstruo que profana tumbas para comerse los cadáveres, mientras que en la china destaca la existencia de Jiang Shi, un cadáver al que le atribuye elementos del zombi y del vampiro que se alimenta de cuerpos y almas de humanos. Incluso en el folklore germánico, ya existía la figura del guerrero muerto que es resucitado para continuar luchando como muestra Morales (2012, p. 6).

El concepto zombi ha llegado a occidente debido a la ocupación estadounidense de la isla y a los viajes de occidentales. La primera aparición del “zombi” en la literatura se da en 1697, en la novela autobiográfica de Pierre-Corneille de Blessebois titulada “Le Zombi du Grand Pérou, ou La Comtesse de Cocagne” (Murphy, K. M. 2011, citado en Agustí Torres, 2020, p. 4), aunque se deben destacar otras obras relevantes como *The Magic Island* (1929) o la película *The White Zombie* (1932) o *The serpent and the Rainbow* (sobre los estudios de Davis) que no hicieron más que reforzar la imagen de bárbaros que los occidentales habían creado en torno a los haitianos. Resulta notable la obra de Depestre “Hadriana” donde por primera vez la víctima zombificada no es una persona haitiana, sino una mujer occidental, rompiendo así con la creencia de que solo los haitianos podían ser zombificados.

El fenómeno de la zombificación es temido por la población haitiana por el hecho de convertirse en un ser sin agencia que queda a voluntad de lo que el amo o bokor le imponga sin capacidad de pensar o actuar por sí mismo. Se teme la servidumbre aun después de la muerte debido a la herencia del periodo esclavista haitiano, ya que para los esclavos la única forma de escapar de esa condición era la muerte; solo así regresaban a su sociedad en forma de entes³⁰. “La muerte, pues, era un retorno a la vida” (Gimeno, 2010, p.9). Por lo que, en palabras de Cayuela Cánovas (2020, p. 56) “la zombificación se convierte en una pena mayor que la propia muerte”.

³⁰ Como se mostró anteriormente con la ceremonia *rele mò nan dlo* por la que se convertían en loas familiares.

Existen dos tipos principales de zombi: el corpóreo y el incorpóreo o astral. Aunque se realice una taxonomía de ambos tipos de zombi, se ha documentado que en la cosmovisión mágica haitiana no existe una división tan tajante ya que, aunque cuenten con atributos diferentes, ambos tipos pueden realizar funciones similares como, por ejemplo, ser sirvientes: “Folk tales do not always make clear distinctions between the two main types of zombi; instead, they mix their attributes and shift constantly from the real to the imaginary” (Hurbon, 1988:199 citado en Ackermann y Gauthier, 1991, p. 473).

Tipos de zombi

Zombi corpóreo (cuerpo sin alma)

Los nombres que recibe este tipo de zombi son variados siendo los más comunes según Davis (1983): zombi cadavre, zombi corps cadavre, zombi savanne y zombi of the flesh. En función de su utilidad se denominarán zombi jardín, si realiza trabajos forzados en el jardín (Dewisme, 1957) o zombi z’outil, si trabaja en una tienda (Depestre, 1988 citado en Ackermann y Gauthier, 1991, p. 474).

Las descripciones recogidas sobre este zombi coinciden en que se trata de un proceso en el que se entierra a una persona aparentemente muerta delante de toda la comunidad para posteriormente ser resucitado por el bokor que causó su supuesta muerte. Estas personas no están realmente muertas, sino que entran en un estado de catalepsia y aparente defunción, siendo conscientes en todo momento de lo que les ocurre, pero incapaces de comunicarse. En Haití se entierra a los cuerpos pocas horas después de haber fallecido ya que el calor y la falta de medios hacen que se descompongan con facilidad. Esa misma noche, mediante magia y polvos especiales (aunque no siempre se emplea la técnica de los polvos) el bokor, con la ayuda de sus colaboradores, lo desentierra y resucita posicionándolos boca abajo y dando golpes en el cuerpo para que se reactive la circulación y, además, les cambia el nombre. Según muestra Agustí Torres (2020) el zombi corpóreo consta de n’ame, Gros Bon Ange y z’etoile. La mezcla de los polvos del brujo, el trauma de haber sido enterrado vivo, más el robo de parte del alma del zombi propician que estos, una vez despiertos, no recuerden nada de lo sucedido.

The resurrected individual is deprived of Will, memory, and consciousness, speaks with nasal voice, and is recognized chiefly by

dull, glazed eyes and an absent air. Fed saltless food only, it remains in this wretched state until it dies naturally or is given salt.³¹
(Herskovits 1975:245 citado en Ackermann & Gauthier, 1991, p. 474)

Las características principales de este tipo de zombi son la voz nasal³² y la ausencia de memoria y voluntad. No recuerdan su nombre ni a sus familiares ni amigos. Se conoce que son buenos trabajadores y que siguen únicamente las instrucciones de su amo. Además, se encuentran en un estado liminar entre la vida y la muerte, poseyendo atributos de ambos mundos. Los objetivos que tiene el bokor al realizar estas prácticas mágicas son crear sirvientes o esclavos que trabajen el campo o en ciertos establecimientos, realizar todos los actos que su dueño le pida, o bien para ser vendidos, por lo que existe un comercio real de zombis. Del mismo modo se relaciona con las sociedades secretas y el establecimiento y mantenimiento del orden social de la comunidad. Debemos recordar que son actos de poder ritual, por lo que estos procesos no son efectivos por el uso de las sustancias que emplean, sino porque esta creencia se encuentra arraigada en la cosmovisión haitiana.

Se cree que el robo del alma por parte de los bokor se produce mientras la víctima sigue en vida y hay diferentes técnicas para lograrlo. Una de ellas consiste en que el bokor aspira la parte del alma de la víctima a través de una ranura en la puerta del domicilio y la introduce en una botella. La persona cae enferma y muere, siendo enterrada. Posteriormente el bokor pide permiso al señor del cementerio que es el Baron Samedi³³. Si este está de acuerdo con la acción del brujo le da permiso para abrir la tumba y llevarse el cadáver. “The sorcerer then awakens the corpse by holding the bottle with the victim’s soul under its nose and feeding it a special drug”. (Ackermann & Gauthier, 1991, p. 474).

Es peligroso que el bokor conozca el nombre³⁴ de la víctima ya que otra forma de capturar el alma es pronunciar su nombre tres veces una vez exhumado el cadáver.

³¹ Llama la atención el hecho de que todos los estudios que he consultado hagan mención a la sal como remedio de la zombificación. “If given salt the zombi awakens, realizes its condition, seeks its grave, and may kill its master in vengeance” (Davis 1988^a:61; Manolesco 1972:93; Métraux 1968:251; Seabrook 1929:98 citado en Ackermann & Gauthier, 1991). Esto recuerda a la dieta que tenían los antiguos esclavos que también era muy baja en sal, para ser más manejables.

³² Según Ackermann y Gauthier (1991, p. 470) esto se debe a la creencia africana de que los muertos se rompían la nariz contra las orillas del río Nsatshi (citado en Cayuela, 2020, p. 50).

³³ Loa Baron Samedi “en la cosmovisión del Vodou es el jefe de los gédé o espíritus de la muerte [...] es a él a quien se le pide permiso cuando se quiere hacer un zombi” (Solís Herrera, 2008 citado en Arango Sánchez, 2015, p. 34).

³⁴ Según los estudios de Erika Bourguignon (1959) un informante le contó que un hombre, seguramente un bokor, le interceptó para intentar comprarle nombres de personas muertas en su localidad.

También puede ser capturada en los siete días siguientes a su muerte o vertiendo veneno en forma de cruz sobre la puerta de la casa de la víctima.

Otro método consiste en que el bokor sopla unos polvos mágicos que provocan un estado cataléptico en el individuo, siendo resucitado mediante otro tipo de sustancia. Cuando se emplea este método de proyectar los polvos en el aire la técnica se conoce como “coup d’air, a blow by air. It is said to cause pulmonary edema, a lethargic state and possibly death.” (Delbeau 1990:142 citado en Ackermann & Gauthier, 1991, p. 491). Estos polvos han sido analizados en diversas ocasiones en estudios realizados por Wade Davis (entre otros investigadores, sobre todo etnobotánicos), quien se interesó por estos fenómenos y encontró que “todas las preparaciones que obtuvo tenían como ingredientes una o más especies de los peces *Diodon hystrix*, *Diodon holocanthus*, *Sphoeroides testudineus* y *Sphoeroides spengleri*, todos ellos portadores de tetrodotoxina” (Agosto, 1990, p. 172), sustancia que Davis cree que es la causante de los estados de muerte aparente, ya que producen una parálisis muscular completa. También afirma que este estado de enajenación continúa en el zombi debido a la ingesta de “flor de campana” que les dan los bokor.

Del mismo modo, se puede causar la muerte de alguien mediante la ingesta de comida hechizada, por lo que aceptar cualquier tipo de alimento de otra persona supone cierto riesgo: “food placed at the crossroads Will cause illness and death in the person who takes it and eats it, for crossroads are the place of danger and black magic” (Bourguignon, 1959, p. 41).

En los estudios de Davis (1983) sobre los polvos zombi y los antídotos, relata cómo deben protegerse los participantes antes de realizar estos actos de poder ritual. Antes de crear los polvos venenosos, deben primero realizar rituales de limpieza y protección, además de preparar pociones buscando el efecto apotropaico de las mismas. Estas pociones mágicas tienen varios usos: en primer lugar, proteger a uno mismo del poder del veneno y en segundo, contrarrestar los efectos de este en la propia víctima. Estos antídotos no coincidían en las diferentes regiones ³⁵ donde Davis elaboró sus estudios, además su efectividad solo dura hasta tres semanas después de haber sido expuesto al veneno y es el houngan el que se encarga de celebrar el ritual curativo. Realmente, constituyen un “symbolic supports for what is essentially a magico-religious

³⁵ Estas fueron: Saint Marc y Gonaïves en el centro de Haití y Plain of Leogane, en el sur de Puerto Príncipe.

healing ceremony” (Davis, 1983, p. 142). Estos mejunjes tienen un proceso largo y elaborado, debiendo tratar durante días los ingredientes empleados. Para Davis (1992 revisado por Brodwin), la toxina solo afecta a la dimensión fisiológica y sirve como caldo de cultivo para su transformación por medio de las fuerzas culturales y psicológicas. La realidad es que ni Davis ni ningún otro investigador ha llegado a ver en directo al bokor empleando estos polvos.

Igual que Davis expone los diferentes métodos de protección ante lo polvos mágicos del bokor, existen otros mecanismos para evitar que un cuerpo sea zombificado y consisten en rematar el cadáver. Según Métraux (1963 citado en Cayuela Cánovas, 2020 p. 57) los métodos consisten en el estrangulamiento del difunto, el envenenamiento o un disparo en la cabeza. También se le da un cuchillo al muerto o se le cose la boca para que no pueda responder al bokor si le invoca por su nombre.

No obstante, Ackermann & Gauthier (1991) rechazan la teoría de Davis sobre la tetrodotoxina debido a que otros investigadores no encontraron en sus muestras recogidas restos de pez globo ³⁶o su toxina. Además, en las ocho muestras de Davis³⁷ solo dos de ellas lo contenían en cantidades tan pequeñas que resultaría inocuo. También alegan la falta de datos con respecto a los resultados exactos de sus pruebas, el poco tiempo que pasó en Haití haciendo investigaciones y los laboratorios donde se realizaron. Del mismo modo, la forma en que se administra la sustancia no parece ser la más efectiva para envenenar a alguien: “in at least three instances, the powder was to be strewn on the ground in the path of the intended victim or on its doorstep, over a burried magic candle” (Ackermann & Gauthier, 1991, p. 475). Lo que sí se encontró en casi todas las muestras fueron elementos con alto contenido mágico y simbólico como son restos humanos (huesos, pelos y carne seca), restos de sapo, plantas, lagartos y diferentes insectos y ciempiés. Otra sustancia empleada es el pepino zombi (*Datura stramonium*³⁸), que los mantiene en ese estado ausente y manipulable.

³⁶ Existen otros animales que poseen esa toxina como animales acuáticos, bacterias y anfibios, gusanos, sapos... según Agustí Torres (2020) es 160.000 veces más potente que la cocaína en el bloqueo de la conexión de las neuronas sensoriales.

³⁷ Resulta curioso el hecho de que Davis consiguiera las muestras del polvo zombi ya que se trata de un compuesto secreto utilizado para fines mágicos que además durante ciertas épocas se encontraban penados en Haití. ¿por qué iba a querer un bokor desvelar a un occidental sus más poderosos secretos?

³⁸ Asociada con la magia negra, ha recibido el nombre de hierba de la locura, puede causar alucinaciones, pérdida de conocimiento, amnesia y delirios. De esta planta se extrae la sustancia de la burundanga.

El empleo de estas sustancias para zombificar se incluyen en la hipótesis química, a la que se le suman las consecuencias psicológicas que sufren estas personas por el trauma de ser enterradas vivas. También existe la hipótesis social, ya que cuando una persona pierde el estatus de “vivo” y es resucitada, su única función social ahora es la ser un zombi. Del mismo modo, se ha afirmado que estas personas zombificadas pueden ser enfermos mentales de esquizofrenia (mayoritariamente indigentes), ya que los estados psicossomáticos por los que pasan son similares: “las personas con una enfermedad esquizofrénica crónica, daño cerebral o discapacidad de aprendizaje no son infrecuentes en las zonas rurales de Haití, y es muy probable que se les identifique como zombis” (Littlewood, R. 1997 citado en Agustí Torres, 2020, p. 32). De este modo se articula la hipótesis psiquiátrica. Esta hipótesis además de etnocentrista es altamente simplista ya que deja muchas incógnitas mágico-religiosas y sociales sin responder.

Si bien es cierto que en Haití se producen muchas defunciones y desapariciones debido a catástrofes naturales que muy pocas veces se registran oficialmente, Cayuela Cánovas (2020) afirma que algunas personas pueden aprovechar esta situación y beneficiarse de que se les considere un familiar que ha sido zombificado para gozar de una nueva identidad. Esto se debe a que muchas familias acogen a estas personas que se han recuperado de estados de zombificación porque los identifican con familiares muertos o desaparecidos que han regresado a sus casas después de este periodo de esclavitud forzada, llenando así el vacío que quedó en la familia y devolviendo el equilibrio a la unidad familiar.

La existencia de zombis corpóreos es característica de Haití, aunque se han encontrado creencias similares en diferentes partes de África como en Benín, Camerún, Zambia y Gana entre otros países.

Zombi incorpóreo (alma sin cuerpo)

Las características principales de este tipo de zombi consisten en que son invisibles³⁹ y se pueden transformar en animales o piedras. Estos son inmortales y no pueden envejecer, no necesitan comer y se pueden manifestar en sueños. Ackermann y

³⁹ Excepto cuando es de noche o quieren ser vistos. También se pueden observar en los cementerios o cuando su bokor lo llama por su nombre.

Gauthier (1991) afirman que temen el color rojo, por lo que los humanos se protegen de ellos usando ropa de este color. Por ejemplo, para que el zombi astral de un hombre no haga el amor a su mujer viva, esta se pondrá ropa interior roja para ahuyentarlo.

Se cree que estas almas se capturan en el momento de la muerte del individuo, pues es cuando más débil se encuentran. Para capturar el alma de un moribundo:

A White pot is filled with 21 seeds of pois Congo (*Cajanus indicus*, Leguminosae) and a string with 21 knots. The pot is then placed under the victim's pillow. The combination of magic and pois Congo makes the Gros Bon Ange uncomfortable and dislodges it, leaving the body alone with the Ti Bon Ange, here named a zombi. (Ackermann & Gauthier, 1991, p. 482)

Se afirma que después de su muerte, la cuerda se convierte en una araña ⁴⁰que sería el propio zombi y esta puede tomar forma humana. Los hechiceros cuentan con numerosas botellas con este tipo de zombi y los utilizan como esclavos que trabajen para ellos ⁴¹(pero solo después del atardecer), para venderlos o alquilarlos, para hacerlos guardianes de bienes preciados o bien para hacer que maten a quien se le ordene. Este tipo de zombis, según explica Hourbon (1993) puede servir para reclamar clientes en un negocio o para ayudar a los malos estudiantes en sus exámenes depositando a uno de estos zombis en la punta de su pluma. (citado en Agustí Torres, 2020, p. 8). Se cree que proporcionan buena suerte, curación o éxito comercial a las personas que lo posean y al bokor, según Agustí Torres (2020), hace que mejore y aumente su poder ritual.

Del mismo modo, son capaces de crear enfermedades en las personas o destruir cosechas, pudiendo conseguirlo aun estando a gran distancia: “and is called an expedition-black magic at its worst” (Ackermann & Gauthier, 1991, p. 483). Pueden transmitir enfermedades, según Hurbon (1988) los zombis de las personas que mueren de tuberculosis pueden transmitir esta enfermedad y son conocidos como zombi toussé (citado en Ackermann & Gauthier, 1991, p. 483). Esta es una forma de interpretar las enfermedades y la muerte, ya que estos procesos en Haití se explican mediante el

⁴⁰ Deben alimentar a esta araña, pero nunca con sal, ya que produciría el mismo efecto que en el otro tipo de zombi.

⁴¹ Se puede observar que comparten ciertas características con los zombis corpóreos, aunque su rasgo común principal es: “The zombi concept is essentially one of enslavement by magic, be it of the body or of the soul” (Ackermann & Gauthier, 1991, p. 489)

pensamiento mágico-religioso, antes que por cuestiones médicas. Así mismo, los bokor también son capaces de otorgar a estos zombis forma humana o animal, creando una industria cárnica compuesta realmente por zombis. Se cree que se puede reconocer la naturaleza humana de estos animales por sus llantos y porque su carne “may foam in the pot or contain gold teeth, human fingernails, even hands or feet” (Bourguignon, 1959; Herskovits, 1975; Parsons, 1928; citado en Ackermann y Gauthier, 1991, p. 483).

En este tipo de zombis se rechaza la hipótesis química, afirmando que todos los humanos tenemos de forma innata un zombi dentro de nosotros mismos, ya que, en la tradición haitiana, este término se emplea también para designar al Ti Bon Ange según investigadores como Hourbon (1993) o Deren (1953). Este zombi, cuando morimos, inmediatamente se desprende de nuestro cuerpo y se presencia en su funeral. Si no se captura, se convertirá en un pajarito o mariposa⁴², además, “certain zombis, those that inaugurate a new cemetery, become Baron Samedi, a death spirit governing graveyards” (Ackermann & Gauthier, 1991 p. 486). Del mismo modo que los zombis corpóreos, la creencia en estos se da en diferentes partes del mundo como Jamaica, Mali, Surinam y Cuba.

Para evitar que el alma sea capturada tras la muerte, como el zombi debe acudir a su funeral y pasar la novena, sus familiares preparan un tarro con agua hasta la mitad, el zombi se introduce en forma de insecto y se cierra el tarro. Una semana después lo liberan rompiendo el bote en un cruce de caminos. También se puede evitar mediante el empleo de otro tarro forrado de telas blancas y rojas, se introducen en este una cuerda con siete nudos y diversos pelos y uñas del difunto. Del mismo modo, se puede introducir en un bote semillas de sésamo y un papel con el nombre del difunto, se le pide al Barón Samedi que lo deje entrar en su propiedad y se le paga con dinero, ron y dulces. Otro remedio según Zúñiga Carrasco (2015, p. 173) consiste en un rito que lleva a cabo las mambo o el houngan por el cual desde el nacimiento de la persona encierran esa parte de su alma en una botella y la custodian hasta el día de su muerte. Pero si un bokor se hace con ella, podrá zombificarla y convertirla en baka.⁴³

⁴² De nuevo se puede observar la falta de consenso en el tipo de alma que se desprende al morir y su proceso posterior.

⁴³ Baka es el término que se emplea para designar a los espíritus que al ser capturados son obligados a obedecer al nuevo propietario o amo después de un ritual mágico. (Zúñiga Carrasco, 2015 p. 173).

Conclusión sobre los procesos de zombificación

El hecho de poder ser convertido en zombi es algo que aterroriza a la población haitiana, como se expuso anteriormente ya que “la imagen del zombi es el máximo símbolo de retorno a la esclavitud, a un estado de no conciencia y de servilismo obligado” (Arango Sánchez, 2015, p. 33). Existe otra explicación basada en el hecho de que, dentro del imaginario colectivo de los haitianos, el hombre es el punto de unión entre el mundo y las fuerzas sobrenaturales, por lo que el alma y el cuerpo mantienen el equilibrio entre el mundo natural y el sobrenatural. Teniendo en cuenta que los procesos de zombificación alteran este balance, se expone que “ser convertido en zombi pone en peligro al alma y el control sobre sí mismo y en última instancia desequilibra el orden cósmico.” (Agosto, 1990, p. 173). Esto demuestra que el alma puede ser alterada, capturada e influenciada por la magia mediante estos ritos. El poder del bokor y la existencia de estos fenómenos es innegable en la cosmovisión haitiana, por eso su efectividad es perfecta e inmediata.

La magia y los actos de poder ritual son una construcción social dinámica que muchas veces nace de situaciones de discriminación e injusticia extrema como es el caso de estos ritos mágicos haitianos. Estos actos se encuentran fuera de la normatividad, alejados de lo que se considera como lícito en la sociedad. Del mismo modo, la eficacia de estas prácticas rituales es indudable debido a que se encuentran arraigadas en el imaginario colectivo del grupo y suponen una transformación radical tanto de la realidad como del individuo. Además, cumple con todas las características propias de los actos de poder ritual ya que poseen un contenido profundamente simbólico, se repite en el tiempo, es un acto separado de la cotidianidad, se encuentra formalizado como se aprecia en toda la estructura religiosa del vudú y en las diferentes técnicas de zombificación. También responde a una larga tradición que se remonta a creencias de origen africano y es claramente intencional ya que los bokor tienen un objetivo cuando realizan las prácticas mágicas. Por último, se han aceptado socialmente a lo largo de la historia.

En opinión de Depestre, la zombificación ha reemplazado el concepto de la teoría de la alienación en Haití, siendo una forma concreta de alienación de las personas. Según el autor haitiano, es la misma historia que sucede en diferentes sociedades, “but it is the colonial form of the impoverishment of being” (Dayan, 1993, p. 146). Para él, el mito nació en el periodo de la esclavitud, en un contexto donde habían arrebatado a los haitianos toda forma de conciencia y de valor, en un contexto de opresión sinigual. Sus

declaraciones sobre el país concluyen con la siguiente cita: “Haití is a zombified country, a country that has lost its soul. Political and colonial history has plunged Haiti into an unrelenting state of total alienation”. (Dayan, 1993, p. 147).

A pesar de que para los haitianos el ser zombificado es algo aterrador que puede ocurrir en cualquier momento, para los occidentales se ha convertido en un atractivo turístico. Estos llegan a la isla con la esperanza de poder formar parte de rituales y poder ver zombis paseando por las calles. Este tipo de turismo entra dentro del dark tourism, el turismo de los más intrépidos. El hecho de que los occidentales sigan teniendo este tipo de conductas con las culturas diferentes a la suya, muestra que poco ha cambiado la forma en que percibimos la otredad, además de propiciar un mercado donde los houngans realizan ceremonias como si fueran espectáculos para los turistas (que tienen estas ideas preconcebidas de lo que quieren ver y experimentar antes incluso de comenzar su viaje), desvirtuando, desvalorizando y despojando de significado sus prácticas ancestrales. “El turismo se ha convertido en un serio problema para salvaguardar la autenticidad de una cultura, desde el momento en que entra en juego su puesta en valor como recurso económico” (Fernández de Paz, 2006 citado en Cayuela Cánovas, 2020, p. 41). Ya en 1991, durante el periodo de investigación de Ackermann y Gauthier, se les ofreció la oportunidad de presenciar supuestos zombis por \$200.

Se debe destacar en este trabajo que existen varios casos famosos en Haití sobre personas zombificadas que años después han reaparecido en su comunidad y han sido reconocidos por familiares y amigos, como es el caso de Felicia Félix Mentor (1937) o Clairvius Narcisse, que realizó varias entrevistas en la prensa sobre su experiencia zombi. Supuestamente Clairvius fue enterrado vivo y el bokor que lo zombificó le estuvo administrando una mezcla hecha con datura (pepino zombi) que lo mantuvo durante años en un estado alterado de consciencia, siendo obligado a trabajar en las plantaciones de azúcar. Al morir su bokor, Clairvius recuperó la consciencia y regresó a su población. En este caso concreto, su muerte fue notificada por médicos lo que desconcertó a los especialistas del mundo entero. Otro caso con gran repercusión mediática fue el de la pequeña Ti Fan ⁴⁴, que, cuando reapareció en sociedad, su tumba se encontró vacía.

Asimismo, son varias las obras literarias haitianas donde se destaca la figura del zombi, ya que su tradición ha sido únicamente oral y de este modo se propicia que se

⁴⁴ Significa “muerta”.

“ingrese en lo que Foucault denomina `sociedad del discurso’” (Valero, 2006, p. 59) ya que, según este autor, la existencia del zombi es algo que siempre está por comprobarse. Entre estas obras se destacan *Gouverneurs de la rosée* (1944), *Compère General Soleil* (1955) y *L’espace d’un cillement* (1959).

Por último, llama la atención la curiosa creencia que se da en las áreas rurales de Haití, en las que se explica el éxito económico de las personas por el hecho poseer zombis realizando trabajos forzados para ellos o que roban dinero para dárselo a sus amos. También se cree estos seres “can travel at a fantastic speed faster than automobiles, and who fly through the air as planes do” (Mars, 1945, p. 38). Esta creencia popular se muestra también en los estudios de Bourguignon (1959, p. 43) donde relata que se debe temer a las personas exitosas ya que “they can eat people, or because they have zombis who do”. De este modo existe una especie de consuelo para los pobres, ya que los ricos supuestamente lo son por métodos poco decorosos.

Los procesos de zombificación como actos de control social y justicia informal

Una vez realizada la aproximación a este fenómeno, y habiendo tenido en cuenta el contexto sociocultural de forma holística para tratar de comprender la profundidad de estos actos y sus consecuencias, cabe preguntarse el motivo por el cual se producen estos sucesos: ¿por qué se zombifica a las personas en Haití? ¿quién es objeto de ser zombificado y cómo se propicia el proceso?

Las víctimas de estos procesos mágicos tienen algo en común: todos, de alguna manera, han faltado las normativas del grupo, han tenido una conducta que debe ser castigada y penada por su sociedad y el castigo es ser convertido en zombi. Esta forma de control social mantiene el equilibrio en el grupo ya que, si no se respetan las normas y valores comunes, se es castigado con lo peor que podría pasarle a uno, ser un esclavo inconsciente y perpetuo.

Recuperando los casos más conocidos de personas que han regresado de su estado zombi, Clairvius Narcisse, fue castigado por negligente, por no haber cumplido con una

obligación social y familiar básica y haber abandonado a sus hijos. A pesar de esto, se conoce que fue el propio hermano de Clairvius el que solicitó que se le castigase no solo por el mal trato hacia sus hijos, sino también por trifulcas por una herencia y asuntos de tierras, según informan Guercio (1986) y Shuker (1996)⁴⁵. El caso de Ti Fan es similar, fue rechazada por su comunidad por algún comportamiento que transgredía las normas sociales, aunque no se conoce cuál fue en concreto.

Se puede observar que los procesos de zombificación responden al concepto de justicia social, una justicia informal ya que es aplicada por los propios miembros de la comunidad y no por instituciones estatales. Esta forma de regulación y control del grupo pretende mantener un equilibrio y educar de forma represiva mostrando que los actos considerados ilícitos por la comunidad son castigados y condenados.

Sin embargo, existen otros motivos menos honrados que despiertan el deseo de solicitar a un bokor que zombifique a alguien como pueden ser la envidia y la venganza. No obstante, el bokor tiene que acceder a hacerlo y si el motivo es tan banal como los expuestos y no supondrá un reequilibrio social, puede negarse rotundamente a realizarlo; “no olvidemos que el bokor puede ser una persona de altos valores morales” (Agustí Torres, 2020, p. 27). No obstante, podría acceder si la suma monetaria que se le ofrece le resulta irresistible.

Del mismo modo, el papel de las sociedades secretas es fundamental en el mantenimiento del orden social, ya que son estas las que juzgan y valoran los actos considerados delictivos o no lícitos, y aplican un castigo al delincuente, siendo el peor considerado el de la zombificación. Estas sociedades, como se expuso anteriormente, tienen su origen en los maroons o cimarrones que escaparon de las plantaciones hacia el interior de la isla y crearon pequeñas comunidades de resistencia. Una de las más famosas es la Bizango. Al ser una sociedad secreta, no nos ha llegado casi información sobre sus prácticas y su idiosincrasia, pero sí se conoce que tienen gran peso social sobre todo en las áreas rurales del país, que son las zonas más tradicionales y dónde las prácticas vudú forman parte de todos los ámbitos de la vida cotidiana de la población. En estas zonas actúan “como una red de protección, apoyo y mantenimiento del orden” (Agustí Torres, 2020, p. 28). Además, se cree que a lo largo del tiempo han ido desarrollando una forma propia de vudú. Podría considerarse que son los agentes que aplican la justicia, respetando

⁴⁵ Citado en Agustí Torres (2020, p. 25).

unos procesos concretos y regulando la sociedad. Muchas veces es toda la comunidad la que señala los comportamientos deplorables de un individuo y otras, es la propia familia que acude al bokor. Sea como fuere, estos son evaluados y castigados, en un contexto donde prácticas mágico-religiosas y justicia social se unen para restaurar el orden. Como afirma Cayuela Cánovas (2020, p. 61): “La zombificación es, por tanto, una forma de hacer justicia, una venganza por ciertos comportamientos reprochables, como una ambición desmesurada, llevarse a la mujer de otro hombre, injuriar o las disputas por herencias.”



(Haupt & Binder (s.f.) Armada Bizango ⁴⁶ recuperado de <https://universes.art/es/specials/2010/vodou/tour/bizango/08>)

Se puede decir que, aunque es el castigo más severo que se puede aplicar, al menos se cree que de este modo los delincuentes aportan algo a la sociedad, como afirma el bokor Max Bobuard: “Es mejor zombificar a alguien condenado por la sociedad, que una vez esclavizado al menos trabajará, que meterlo en la cárcel o matarlo, ya que de esta forma no aporta nada a la comunidad” (Selser (s.f.) recuperado de <https://www.laondadigital.uy/archivos/494>).

Davis Atribuye los procesos de zombificación a estas sociedades secretas, argumentando que constituyen “una sentencia a que llega la sociedad secreta después de un juicio sobre actividades antisociales que haya cometido el individuo” (Agosto, 1990,

⁴⁶ Esta imagen se ha extraído de la colección Marianne Lehmann en Port-au-Prince, cuando se trasladó la exposición a Berlín. La imagen corresponde a la sala Bizango. Estas figuras proceden de un mismo templo y representan los luchadores Bizango.

p. 175). Es decir, para Davis, estableciendo una comparación en términos occidentales, estas sociedades secretas actúan como policía, juez y verdugo de los maleantes, siendo castigados, transformados y reinsertados posteriormente, pero esta vez como zombis. Davis concede a estos grupos el estatus de “verdaderos detentores del poder”, o sea que el poder efectivo del grupo se encuentra en sus manos. Bishop (2010) afirma que se ha creado una “ideología del miedo” (citado en Cayuela Cánovas, 2020, p. 62), ya que también es empleado como un arma de represión social, más allá de que sirva como justicia informal. Si este temor es empleado por los dirigentes, como en el caso de Papa Doc, puede resultar un arma poderosa de control y represión basado en el conocimiento de las creencias de la población.

El vodú fue explotado por el gobierno. Algunos sacerdotes de vodú eran miembros de los tonton macoute, una milicia secreta de los Duvaliers, que ayudaban a someter al pueblo. Su poder era el miedo de los haitianos a la manipulación de los loas. (Schmidt, 2003, p. 97).

Como se puede observar, Davis en sus investigaciones ya señalaba la función sociológica de los procesos de zombificación cuando afirmaba que eran una forma de “informal justice meted out by quasi-religious bodies to well-known criminals in the local community” (Brodwin, 1992, p. 411). Se debe tener en cuenta que este control social es vital en las pequeñas comunidades rurales, ya que los aparatos represivos del Estado pierden su jurisprudencia o directamente no llegan a conocer los actos que ocurren en las remotas montañas. Cabe destacar que las normas sociales que se tienen en la capital y en las grandes ciudades, fuertemente alteradas por creencias occidentales, no son las mismas que reinan en estos grupos del interior.

Sin embargo, Ackermann y Gauthier (1991, p. 475) consideran desorbitado el hecho de ser zombificado como castigo social: “zombification of the socially undesirable seems to us to be an extremely harsh punishment, out of proportion [...]”. Sea como fuere, cada sociedad se regula en base a sus propias reglas, por esto mismo no debemos realizar juicios de valor desde el etnocentrismo, pues de nada vale menospreciar prácticas y creencias de otras culturas, más que para perpetuar prejuicios y restar objetividad a nuestros estudios.

El vodú es, por tanto, un sistema protector como represivo, lo que infunda temores en la sociedad, por lo que algunos haitianos huyen de lo hechizos vodú a creencias que

prometen neutralizarlos⁴⁷. Esto se debe en parte, al insuficiente proceso de justicia, como señala Jules (2009:72 citado en Clorméus, 2020, p. 12): “El uso de hechizos, a pesar de su efecto boomerang, sigue siendo un medio discreto de ejercer justicia. En una sociedad en la que solo el mejor postor obtiene justicia, el campesino no tiene más remedio que utilizar baterías, bakas y polvos⁴⁸ en su lucha [...]”.

El gobierno haitiano trató de regular estas prácticas ya en el siglo XIX como se puede observar en el artículo 246 del código penal (1873: 102-103) que califica de atentado contra la vida de una persona

Al uso contra ella de sustancias que, sin causarle la muerte, le hayan producido un estado de letargo más o menos prolongado en cualquier forma, independientemente de la manera en que se hayan utilizado esas sustancias y sus consecuencias. Si, como resultado de este estado letárgico, la persona ha sido enterrada, el ataque será calificado como asesinato (citado en Clorméus, 2020, p. 12).

Se puede observar que en este artículo no se hace mención alguna a zombis, ni bokors, pero el proceso que detalla recuerda al de la zombificación: el crear en la persona, debido a ciertas sustancias, un estado parecido al de la muerte para ser enterrado vivo y, posteriormente, abrir la tumba para revivirlo. En el estudio de Cayuela Cánovas (2020), se añade el artículo 306 que hace referencia al proceso de profanar las tumbas: “será reprimido con pena privativa de libertad de tres meses a un año, quien sea declarado culpable de violación de tumbas o entierros [...]”. El problema principal de que no se incluyan específicamente estos términos en el código penal deja un vacío para las víctimas zombificadas, ya que constan en los archivos legales como muertos⁴⁹. Esto supone un problema ya que, los que regresan de dicho estado, no gozan de los privilegios legales del estatus de “vivo”, debido a que continúan constando como difuntos en los registros oficiales. Por esto, habría que rectificar los códigos legales e incluir la diversidad de situaciones que forman parte de la vida haitiana. Del mismo modo, se debería hacer un

⁴⁷ Como ya se expuso el caso del protestantismo, que promete justamente acabar con los hechizos, siendo capaces de neutralizarlos.

⁴⁸ Estos términos se refieren, según Jules (2009:72) a “técnicas maléficas” locales (citado en Clorméus, 2020, p. 12).

⁴⁹ Lo que llegan a ser registrados como tal, ya que en los pueblos del interior no se lleva un registro minucioso de nacimientos y defunciones.

examen más a conciencia de los cuerpos que son enterrados ya que en muchas ocasiones estos realmente continúan vivos.

Además de tratar de regular estas prácticas, mediante estos artículos del código penal también se pretendía reprimir y acabar con las prácticas vudú, como se expuso anteriormente. Esto se aprecia en el mismo código penal que también condenaba los hechizos y sortilegios, como se observa en la investigación de Gimeno (2010, p. 12), los hacedores de sortilegios estaban castigados con prisión entre tres y seis meses y una sanción monetaria de 60 a 150 gourdes. Del mismo modo, se encontraban penadas las danzas y cualquier forma de fetichismo. En esta misma investigación (Gimeno, 2010), sale a la luz el Decreto Ley del 5 de septiembre de 1935 donde se penan las prácticas supersticiosas que se exponen a continuación: ceremonias, ritos, danzas y reuniones donde se ofrezcan sacrificios, el explotar al público haciéndoles creen que por medios ocultos cambiaran su fortuna o se sanarán, el estar en posesión de objetos cabalísticos, siendo estos confiscados. Las personas que realicen estas prácticas supersticiosas eran penadas con seis meses de prisión y una sanción de 400 gourdes.

A pesar de esto, la existencia del zombi en Haití es incuestionable, por las repercusiones sociales reales que desencadena, aunque los haitianos continúen tratando de legitimar estos fenómenos a los ojos estereotipados de los occidentales. Como hemos visto, estos procesos funcionan como regulador de la sociedad y se encuentra insertos en el entramado de creencias socioculturales, mágico-religiosas, legales y políticas.

Sea como fuere, la figura del zombi ha calado en el imaginario colectivo occidental hasta el punto de que, en 2011, el centro de prevención de enfermedades, junto con el Pentágono, desarrollaron un plan conocido como “CONOP 8888” (Brito Alvarado y Levoyer, 2015, p. 58) que consistía en un protocolo de actuación en caso de una invasión zombi.

Conclusión

Como se ha podido observar a lo largo de este trabajo, el entramado de ritos y creencias propias del vudú haitiano es muy diverso y complejo, sobre todo en lo que concierne a los actos rituales de los procesos de zombificación. Se pueden observar las cuantiosas contradicciones en la taxonomización de ciertas características o elementos que hacen visible la necesidad de un estudio más riguroso y holístico, siguiendo la pista de las nociones del tema que se han visto aceptadas comúnmente como el poder ritual del bokor y su capacidad de zombificar, el hecho de que estos fenómenos funcionan como una justicia informal por lo que se destaca su papel como regulador de los conflictos sociales. También ciertos atributos recurrentes de los zombis, los tipos de alma, o la creencia de que la sal revierte el efecto de estos procesos mágicos.

Del mismo modo, y aún con la necesidad de nuevos y profundos estudios sobre un tema tan controvertido e interesante, se observa que, a pesar de los incesantes intentos de occidente por desacreditar o incluso acabar con dichas prácticas religiosas, estas se erigen como sistemas de alteridad y de resistencia frente a la imposición occidental. Además de servir como promotor del orden social y como mantenimiento del equilibrio comunal por parte de las sociedades secretas. Asimismo, es el vehículo que ha propiciado el nacimiento de la identidad común haitiana y ha velado por la cohesión sociocultural del grupo. Por lo tanto, estas prácticas mágico-rituales son vitales para un correcto funcionamiento de la comunidad, ya que articulan y representan una serie de símbolos, valores y significados que refuerzan y propician la continuidad del grupo y su cultura.

No obstante, se debe subrayar que, en este estudio, se ha tratado de profundizar en el tema mediante una amplia óptica, para analizar de forma holística todos los detalles históricos, lingüísticos, antropológicos, mágico-religiosos e incluso químicos. De este modo, se ha pretendido comprender el fenómeno desde diversas disciplinas, para poder contextualizarlo y entenderlo, tratando de abarcar el conjunto de creencias haitianas, su puesta en práctica y sus repercusiones sociales.

Bibliografía

- Ackermann, H.-W., & Gauthier, J. (1991). The Ways and Nature of the Zombi. *The Journal of American Folklore*, 466-494.
- Agosto, N. (1990). Reviewed Work: Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie by Wade Davis. *Caribbean Studies vol. 23*, 171-176 .
- Agustí Torres, R. (2019). Loas y Vèvès del Vudú. *Academia, Accelerating the world's research.*, 1-57.
- Agustí Torres, R. (2020). *Zombis, Bokors y tetrodotoxina: Los misterios del vudú*. National Geographic Society .
- Arango Sánchez, L. F. (2015). Magia y totalitarismo: el uso del vudú como cohesionador social y herramienta de control político durante el régimen totalitario de François “Papa Doc” Duvalier en Haití (1957-1971). *Pensar Historia* 6, 26-37.
- Arriagada, M., Sepúlveda, J. M., & Battistoni, N. (2017). Síndrome de Cotard. Monicete, el haitiano. *Psiquiatría y salud mental*, 204-207.
- Bourguignon, E. (1959). The Persistence of Folk Belief: Some Notes on Cannibalism and Zombis in Haiti. *The Journal of American Folklore*, 36-46.
- Brito Alvarado, L. X., & Levoyer, S. (2015). El zombi, una figura apocalíptica contemporánea. *Question*, 45-61.
- Brodwin, P. E. (1992). Review of Wade Davis: Passage to Darkness -- the Ethnobiology of the Haitian Zombie. *Medical Anthropology Quarterly*, 411-413.
- Carcavilla, L. (2013). Genealogía hipnótica del mito del zombi: The Magic Island (1929). *Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 1-12.
- Cayuela Cánovas, M. B. (2020). *La descontextualización de la figura del zombi: del vudú haitiano al fenómeno de masas*. Las Palmas: Universidad de La Laguna.
- Clorméus, L. A. (2020). El Vudú es un mal contra el que hay que combatir. Socio-historia de un discurso de denigración. *Sociedad y Religión*, 1-25.

- Davis, W. (1983). Preparation of the haitian zombi poison. *Botanical Museum Leaflets*, 139-149.
- Dayan, J. (1993). France reads Haití: an interview with René Depestre. *Yale French Studies*, 136-153.
- Desmangles, L. G. (1990). The Maroon Republics and Religious Diversity in Colonial Haiti. *Nomos Verlagsgesellschaft mbH*, 475-482.
- Haupt, & Binder. (s.f.). *Universes in Universe*. Obtenido de <https://universes.art/es/specials/2010/vodou>
- Mars, L. P. (1945). The Story of Zombi in Haiti. *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 38-40.
- Michel, C. (2014). De mundos vistos y no vistos: el carácter educativo del vudú haitiano. *Actualidades pedagógicas*, 165-185.
- Morales, F. (2012). Revolución zombi: Procesos de zombificación. *Hispanet Journal*, 1-13.
- Pfeifer, J. (2016). The Loa as Ghosts in Haitian Vodou. *Approaches to Literary Phantasy*, 137-145.
- Prats, J. G. (2010). El vudú haitiano: una cuestión de Estado (1804-1987). *El Rapto de Europa: crítica de la cultura*, 23-37.
- Rath, G. (2018). Zombi Narratives: Transatlantic Circulations. *Reshaping Glocal Dynamics of the Caribbean: Relaciones y Desconexiones*, 385-396.
- Schmidt, B. E. (2003). La imagen violenta de Vodú. La xenofobia en la recepción de la religión haitiana en Nueva York. *Sphera Pública n°3*, 85-104.
- Selser, J. O. (s.f.). *La Onda Digital*. Obtenido de <https://www.laondadigital.uy/archivos/494>
- Strongman, R. (2008). Transcorporeality in Vodou. *Journal of Haitian Studies*, 4-29.
- Valero, A. (2006). Entre zombis y caníbales: representaciones de la alteridad en la literatura haitiana. *Kaleidoscopio*, 53-61.

Zúñiga Carrasco, I. R. (2015). Vudú: una visión integral de la espiritualidad haitiana. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, núm. 26, 152-176.