

Brujería europea y vudú haitiano

European Witchcraft and Haitian Voodoo

Manuel M^a Medrano Marqués
Universidad de Zaragoza (España)
medrano@unizar.es
ORCID ID: 0000-0003-4281-4822

Resumen

La influencia de la brujería europea en el vudú haitiano, muestra una intensidad muy elevada dentro del conjunto de componentes de este sistema mágico-religioso. Así, uno de los principales hechizos del Vudú en Haití, *les expéditions* o *l'envoi morts*, tiene claras referencias en las prácticas llevadas a cabo anteriormente en la península Ibérica y Canarias pero también en la antigua Roma. La tradición mágico-religiosa de Europa se muestra como determinante en el caso de las muñecas mágicas, como prueban los rituales presentes en Canarias con origen en la península Ibérica, así como la influencia de los *poppets* ingleses. Los *zombi* sufren una transmutación, despiertan al probar la sal, salvando su alma, recuperándola, de modo similar a como se utilizaba este elemento en la Edad Media europea. Los *loups-garous*, brujas vampiras que succionan a los niños, son una versión prácticamente exacta de las estriges del mundo grecorromano, seres que continúan apareciendo en el ámbito cultural europeo y próximo-oriental en los siglos siguientes, y que fueron reflejados por el pintor Francisco de Goya en varias obras. Estas brujas se metamorfosean en animales, tanto en la España visigoda como en la de los siglos XVI a XIX, así como en Haití. Finalmente, el “poder de los ojos” lo vemos en las brujas del noroeste de España y en los *hungan* y las *mambo* haitianos, de forma muy semejante

Palabras clave

Brujería europea, vudú haitiano, brujas vampiras, muñecas mágicas, poder de los ojos, zombi

Abstract

The influence of European witchcraft in Haitian Voodoo shows a very high intensity within the set of components of this magical-religious system. Thus, one of the main spells of Haitian Voodoo, *les expéditions* or *l'envoi morts*, has clear references in the practices carried out previously in the Iberian Peninsula and the Canary Islands but also in ancient Rome. The magic-religious tradition of Europe is shown to be determinant in the case of magic dolls, as evidenced by the rituals present in the Canary Islands with origins in the Iberian Peninsula as well as the influence of the English *poppets*. The zombies undergo a transmutation, they wake up when they taste salt, saving their soul, recovering it, in a similar way to how this element was used in the European Middle Ages. The *loups-garous*, vampire witches that suck children, are an almost exact version of the

Strix of the Greco-Roman world, beings that continue to appear in the European and Near Eastern cultural sphere in the following centuries, and that were reflected by the painter Francisco de Goya in several works. These witches metamorphose into animals, both in Visigothic Spain and in Spain from the 16th to the 19th centuries, as well as in Haiti. Finally, the “power of the eyes” is seen in the witches of northwestern Spain and in the Haitian *hungan* and *mambo*, in a very similar way.

Keywords

European Witchcraft, Haitian Voodoo, Vampire witches, Magic dolls, Eye power, Zombie

El Vudú en Haití

En este y otros estudios que se realizan sobre el Vudú, debemos tener presente una serie de criterios de partida. Primero, que hay que huir de toda injerencia o deformación causada por prejuicios políticos o raciales, y por supuesto los religiosos que han sido y son muy frecuentes y poderosos. En segundo lugar, que el Vudú en América ha tenido y tiene una potente evolución a lo largo de la Historia, siendo su forma actual la que cristalizó esencialmente en el siglo XIX ya avanzado y en los siglos XX y XXI, muy distinta de las referencias, expresiones y manifestaciones de periodos anteriores. En tercer lugar, las comparaciones entre el Vudú en América y el Vudú en África frecuentemente no tienen en cuenta dos realidades; la primera, que en América la síntesis con elementos europeos fue muy determinante del resultado final, como vamos a ver aquí, evolucionando hacia formas cada vez más diferenciadas de las precedentes y, después, que en África también se ha producido una evolución con el paso de los siglos, así que cualquier comparación debe considerar ambos escenarios. Y, en cuarto lugar, que en América hay dos ámbitos de práctica del Vudú, Haití y Luisiana (Nueva Orleans especialmente) con diferencias, pero también con intercambios mutuos en diversos periodos y, para hacer más compleja esta realidad, actualmente en Nueva Orleans y otros lugares se practican ritos estrictamente haitianos llevados allí por iniciados en Haití, gentes que muchas veces son de origen estadounidense.

Los centros de culto del Vudú en Haití (*humfó*)¹ tienen una estructura similar a las cofradías, o congregaciones jerarquizadas (*sosyete*), y al frente de cada uno hay un

¹ Los términos que vamos a utilizar generalmente para escribir los nombres y conceptos del Vudú serán los empleados en español, extraídos de las publicaciones en este idioma, si bien en algunos casos, por adopción de los investigadores hispanos o para mejor comprensión del lector, se utilizará la palabra en lengua *créole haïtien* (*kreyòl ayisyen*) o en francés. Para mayor comprensibilidad e información útil acerca del significado de los términos del Vudú que utilizamos, se pueden consultar los glosarios de Milo Rigaud, *La Tradition Voodoo et le Voodoo Haïtien: Son Temple, Ses Mystères, Sa Magie* (Paris: Éditions Niclus, 1953), 419-428. Maya Deren, *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti* (London: Thames and Hudson, 1953), 325-338. Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien* (Paris: Éditions Gallimard, 1958), 325-329. Wade Davis, *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie* (University of North Carolina Press, 1988), 293-301. Susan L. Kwosek, *Elements of Continuity and Change Between Vodou in New Orleans, Haitian Vodou and the Indigenous West African Religions of the Fon and Yoruba* (Thesis for the degree of Master of Arts, Northern Illinois University, 2006), 199-204. Elisabeth Thomas Crocker, *A Trinity of Beliefs and a Unity of the Sacred: Modern Vodou Practices in New Orleans* (Thesis for the degree of Master of Arts, Louisiana

hungan (sacerdote) o una *mambo* (sacerdotisa) que dirige a la comunidad de creyentes (*sèvitès* o *serviteurs*), sus rituales y cultos, etc. Constituyen parte importante de la hermandad del templo los y las *hunsi*, siendo mayoría las mujeres, que participan y ayudan en las ceremonias y otras actividades del centro y reciben formación progresiva e iniciación, así como otros cargos que conllevan diversas responsabilidades. Estos *humfó* son autónomos entre sí, sin estructuras superiores, y pueden tener sus propias costumbres únicas pues “mientras no se altere el orden general de las ceremonias, las innovaciones de detalle, sobre todo si son pintorescas, son bien recibidas por el público”,² si bien respetan un reglamento general (*règleman*) que se puede estudiar como base de todo el sistema.

En el acceso a los *humfó* se encuentra el peristilo (*péristyle*, *peristil* o *tonnelle*), que suele ser una estancia abierta por los lados, pero techada, en cuyo centro se halla el *poteau-mitan* o poste central, que es el eje del cosmos metafísico, la vía por la que acceden a las ceremonias los espíritus que son llamados y que “montarán” (poseerán) al servidor (*cheval* o *chwal*) o servidores destinados a ello porque así lo han querido. El peristilo está conectado con el santuario en el que se encuentra el *bagui*, cámara del santuario donde se halla el *pé* o altar de los *loa*.³

Crean en un ser supremo, *Bondyé* (*Bon Dieu*) también llamado *Gran Mèt*,⁴ y en una compleja y extensa existencia de espíritus, los *loa* (probablemente del francés *loi*, ley)⁵ o *mystères* (misterios), que no son divinidades. Dios no tiene culto, pues es inalcanzable, y los rituales se centran en conseguir el favor de los *loa*, intermediarios con *Bondyé* y muchas veces dispensadores directos de lo que se desea. No existe en el Vudú cielo ni infierno en el sentido de las creencias monoteístas más extendidas. En cuanto a su origen, hay autores como Jenny González Muñoz⁶ que lo retrotraen al siglo XVII, y Alfred Métraux,⁷ siguiendo lo expuesto por Moreau de Saint-Méry en 1797, al XVIII, siendo muy posible que su forma actual empiece a constituirse, en realidad, en el siglo XIX (aunque sus raíces africanas y europeas son muy anteriores), y es seguro que continúa evolucionando.⁸

En resumen, el vudú haitiano es un sistema mágico-religioso muy complejo, en el cual hay algunos elementos de culto y acciones rituales fundamentales para su

State University, 2008), 2-4. Anne M. Platoff, “Drapo Vodou, Sacred Standards of Haitian Vodou”, *Flag Research Quarterly. Revue Trimestelle de Recherche en Vexilologie*, 7 (August 2015): 19-20. Entre otros.

² Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 82.

³ Los *loa* o *lwa*, son también designados como *zanj* (ángeles), *espri* (espíritus) o *sen* (santos) en Haití (Claudine Michel, “¿El vudú haitiano es un humanismo?”, *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 18-19 (2001-2002): 141, nota 6. La mayor parte de los espíritus del Vudú se agrupan en dos grandes clases: *rada* y *petro*. Además, un mismo *loa* o espíritu vudú puede tener un aspecto *rada* y un aspecto *petro*. Los *loa rada* son “amables” y “tranquilos”, los *loa petro* son “calurosos” o “intensos”, más bruscos que los *rada*. Hay dos grandes ramas del rito, inconfundibles, para honrar y llamar a estos dos principales tipos de *loa*: el rito *rada*, y el rito *petro*, con liturgias separadas. La importantísima familia de los Guedé, espíritus de la Muerte, no pertenece a ninguna de estas dos agrupaciones.

⁴ De *Grand Maître*, evidentemente por influencia de la francmasonería.

⁵ Jenny González Muñoz, *VAUDOÛ: fe que llena de encanto La Perla Negra de El Caribe* (Caracas: Fundación Centro Nacional de Historia, 2009), 35.

⁶ *Ibid.*, 16.

⁷ Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 30.

⁸ Véase Manuel Medrano, “Los veve del Vudú haitiano: símbolos-reliquia, faros de los *loa*”, actas de las *IV Jornadas Internacionales. El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos* (Zaragoza: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2021), 411-413.

comprensión. Entre los más destacados se encuentra el desfile de las banderas,⁹ en el cual se resume una parte importante de las raíces históricas y la esencia de las creencias del Vudú. Sus orígenes son, básicamente, enseñas o banderines en los cuales el elemento principal es el color, o colores, del espíritu (*loa/lwa*) al que está destinada la celebración religiosa. La evolución material de banderas y estandartes hasta su aspecto y técnica de fabricación actuales, ha tenido lugar en los últimos 200 años. Telas de vivos colores, lentejuelas, cuentas brillantes, copias de cromolitografías de santos católicos, etc., no han desvirtuado sus orígenes y tampoco, para los creyentes, su significado. Está muy claro que el origen de las banderas y estandartes rituales empleados en el vudú haitiano es una síntesis entre lo europeo y lo africano,¹⁰ de forma incluso más simple que en el caso de los *veve*¹¹ y, al igual que estos diagramas cósmicos, se desarrollan especialmente desde el siglo XIX, con varios momentos de fuerte evolución.

Como punto de partida importante al analizar cualquier aspecto del Vudú, hemos de tener en cuenta que, aunque en el vudú haitiano hay elementos de origen africano desde sus inicios, también hay un aporte extraordinariamente importante de elementos europeos que se produce a partir del siglo XIX. Los blancos europeos participaron en los rituales, creencias y cultos Vudú ya en los siglos XVIII y XIX, tanto en Haití como en Nueva Orleans, y las influencias de la francmasonería, los grimorios y la magia europea en general han sido muy notorias en este sistema religioso.¹²

Al respecto de todo esto, podemos citar lo que dice Alfred Métraux:¹³

Ciertamente, la herencia cultural de África ha encontrado un clima social propicio [en Haití] [...] Pero, a fuerza de hablar de África, se olvida Francia cuya contribución a la magia y a la hechicería haitianas está lejos de ser despreciable. ¡Un número muy grande de prácticas y creencias, sedicentes africanas, tienen un origen normando, picardo o limosín! El mundo de la magia europea apenas es diferente al de África.¹⁴

Y tiene razón, si bien este autor olvida que entre las herencias que cristalizaron en la síntesis del Vudú, también había elementos españoles, presentes en el Caribe desde muchas décadas antes, y otros comunes a varios pueblos europeos. Además, ya Moreau de Saint-Méry¹⁵ nos cuenta que: “Blancos que estaban espionando los misterios de este culto, tocados por uno de los miembros que los habían descubierto, se han puesto a veces a bailar, y han consentido en pagar a la Reina Vudú”. Y también nos informa sobre elementos europeos en la vestimenta de la Reina Vudú.¹⁶ Es decir, la presencia de blancos en rituales vudú es bastante temprana.

En resumen, con frecuencia resulta difícil desentrañar nítidamente en el Vudú, en muchísimos aspectos, qué vino de África, qué vino de Europa, qué era ya común entre los lugares y territorios de los que procedían los individuos que generaron este sistema

⁹ Manuel Medrano, “Banderas y estandartes del Vudú haitiano”, *Emblemata*, 27-28 (2021-2022): 161-166.

¹⁰ *Ibid.*, 163.

¹¹ Manuel Medrano, “Los *veve* del Vudú haitiano”, 411-413.

¹² *Ibid.*, 404-406 y 410-413.

¹³ Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 239.

¹⁴ Todas las traducciones de los textos originalmente publicados en francés o inglés, son responsabilidad del autor.

¹⁵ Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue* (Philadelphie, 1797), 50.

¹⁶ *Ibid.*, 46.

mágico-religioso en Haití y Nueva Orleans, y qué aportaron unos u otros considerando, además, que ya en los siglos XVIII y XIX había blancos participando en las ceremonias y celebraciones que tenían lugar en ambos ámbitos.¹⁷ Debiendo tenerse en cuenta también, como vamos a ver, los desarrollos propios que han tenido lugar en América. Finalmente, queremos destacar que esta rápida evolución de aspectos fundamentales de la simbología, creencias y rituales del Vudú es algo habitual en las religiones y la cultura populares pues, como señala José Vicente Boscá Codina¹⁸ en su análisis referido a Cataluña y Valencia en el siglo XIV: “Un dinamismo, una marcada permeabilidad a la incorporación de nuevos contenidos, completamente al margen de la intolerancia propia del oficialismo religioso”. Siendo también el objetivo de estas prácticas en la península Ibérica muy similar al que se busca en el Vudú pues, según señala el mismo autor:¹⁹

Descender desde ‘lo alto’ hasta ‘lo bajo’. Servir al cuerpo. Evitarle la enfermedad y, por tanto, su correlato fatal, la muerte. Satisfacer sus necesidades alimenticias y ayudarle a conservar lo que es suyo. Mantener el entendimiento entre los cónyuges o solucionar problemas de índole sexual o amoroso. Para todo ello puede recurrirse a las fuerzas del ‘más allá’.

Cercos, rituales y símbolos

En estos temas las referencias del vudú americano, especialmente el haitiano, a Europa, son muy notables. Comencemos por el asunto de los cercos o círculos mágicos. En su obra, Moreau de Saint-Méry²⁰ relata una ceremonia en la que se produce una posesión (*monter Vaudoux*) y nos dice:

El Rey Vudú traza un gran círculo con una sustancia que mancha, y coloca allí a quien quiere ser iniciado, y en su mano pone un paquete compuesto de hierbas, crines, trozos de cuerno y otros objetos bastante repugnantes. Le golpea después ligeramente en la cabeza con una pequeña paleta de madera, entona una canción africana, que repiten a coro los que rodean el círculo; entonces el destinatario se pone a temblar y a danzar; es lo que se llama *monter Vaudoux*. Si por desgracia el exceso de su transporte le hace salir del círculo, el canto cesa inmediatamente, el Rey y la Reina *Vaudoux* se vuelven de espaldas, para conjurar el presagio. El danzante vuelve a él, regresa al círculo, se agita de nuevo, bebe, y llega finalmente a las convulsiones que el Rey *Vaudoux* ordena cesar, golpeándole ligeramente en la cabeza con su paleta o cazo, o incluso con un golpe con un nervio de buey si lo considera oportuno. Lo conduce al altar para jurar, y en ese momento, pertenece a la secta.

Carmelo Lisón Tolosana²¹ nos informa de que, en Zugarramurdi, en el otoño de 1608: “(...) y para sacralizar el espacio ocupado por María [de Jureteguía] dibujaron un círculo en el suelo alrededor de su persona”.

¹⁷ Podemos presentar como ejemplo de elementos europeos que son ingredientes, junto con los africanos, del crisol del sincretismo y la criollización religiosa del vudú haitiano, el del *loa* Bosou Twa Kòn (Bosú Tres Cuernos) que parece evidenciar, por esa característica (los tres cuernos), una notable influencia de las tradiciones celtas de Europa, las cuales existían en este continente todavía en los siglos XVII y XVIII, habiendo llegado a Haití durante la colonización francesa de Saint-Domingue. Véase al respecto el artículo de Tom Berendt, “Celtic Origins of Bosou Twa Kòn”, *The Journal of Haitian Studies*, vol. 26, 2 (Fall 2020): 31-52.

¹⁸ José Vicente Boscá Codina, “Sortílegas, adivinas y conjuradoras: indicios de una religiosidad prohibida”, *Revista d’historia medieval*, 2 (1991), 69.

¹⁹ *Ibid.*, 72.

²⁰ Moreau de Saint-Méry, *Description topographique*, 48-49.

²¹ Carmelo Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España* (Madrid: Temas de Hoy, 1992), 90.

También Carmelo Lisón²² nos habla del uso en Galicia de cercos o círculos como herramientas mágicas:

rayando un círculo en el suelo con un cuchillo y dibujando con el mismo una cruz en su interior. La ceremonia se desarrolla dentro. Estos espacios sagrados están rodeados y defendidos por tabúes, es decir, no se franquean improvisadamente. [...] La sabia ha arañado antes con un cuchillo un círculo en el suelo sobre el que además ha rasgueado una cruz. Repite, por tres veces, la anterior oración-conjuro en cada uno de los cuatro extremos de la cruz, pero siempre circunscrita al espacio sagrado que su acción formal ha originado.

Muy interesante es la información que nos proporciona Francisco Fajardo Spínola sobre Canarias²³ y los cercos para usos adivinatorios y para forzar la voluntad:

Encrucijadas y cercos son lugares para hacer confluír y actuar a los poderes extraterrenales que se invocan. Las primeras, remedos de la cruz, son también nudos mágicos, cruce de caminos, de destinos y de fuerzas. Su relación con lo diabólico se revela en las fórmulas de los conjuros que en ellas se pronuncian. El círculo es el recinto cerrado por excelencia, un espacio ajeno a las leyes del mundo circundante. Se trazan con carbón, con cebada, con candelillas o ‘con un cuchillo y una manera de synos en el cerco’. La más antigua práctica de hechicería de la que tenemos noticia –en Canarias, por supuesto– es precisamente el dibujo de un cerco en que ‘habían fecho atar un ratón para saber si había de ser gobernador Antón Sánchez o Alonso de Lugo’. Los cercos permitían ver en ellos ‘cosas de por venir’. Proporcionan el poder de forzar la voluntad de otras personas y obtener lo que se desea; por lo general mediante la intervención de los demonios, a los que se invoca.²⁴ [...] El uso de cercos y de los innumerables conjuros, así como las llamadas a los personajes infernales [...] también desaparecerán. Ya no encontramos en el siglo XVIII oraciones a los astros, ni casi –excepto algo en sus comienzos– el uso de cosas de los muertos [...] En general, parecen los efectos de una cristianización más completa y profunda.

Hay símbolos prácticamente universales, y el círculo, como la esfera, es uno de ellos, así que no produce extrañeza que el Vudú en el siglo XVIII emplease círculos mágicos, como también se utilizaban para delimitar espacios sagrados en la España de los siglos XV a XVII. Además, debemos de tener en cuenta que la gran mayoría de los colonos españoles y franceses también procedían de territorios que aún mantenían costumbres y creencias de origen precristiano.

Por otra parte, en Canarias tenemos algún ejemplo de cerco mágico distinto a los que hemos mencionado, como el que presenta Domingo García Barbuzano²⁵ del que el autor dice: “Cerco mágico que dibujaban las brujas en el suelo en las noches de aquelarre, introduciéndose en su interior para conjurar al demonio”. También lo refleja Francisco Fajardo Spínola²⁶ comentando que es un “cerco de la magia salomónica” (figura 1). Es claramente un diseño bastante similar a los talismanes, sellos y cercos o círculos de las

²² Carmelo Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia* (Madrid: Ediciones Akal, 2004), 115 y 123.

²³ Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna* (Las Palmas: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992), 131-132 y 220.

²⁴ En las notas al pie de la página 132 cita casos de los siglos XV a principios del XVII, siendo el más antiguo –nota 310– consistente en el dibujo de un cerco: de 1499 en La Laguna, en realidad de tres años antes.

²⁵ Domingo García Barbuzano, “Los bailes de brujas en Canarias”, *Revista de Historia Canaria*, 175 (1984-1986): 1021, Lámina I.

²⁶ Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería*, 371.

*Clavículas de Salomón, el Grimorio de Armadel, el Grimorio del Papa Honorio III y otros textos del mismo carácter mágico y esotérico.*²⁷

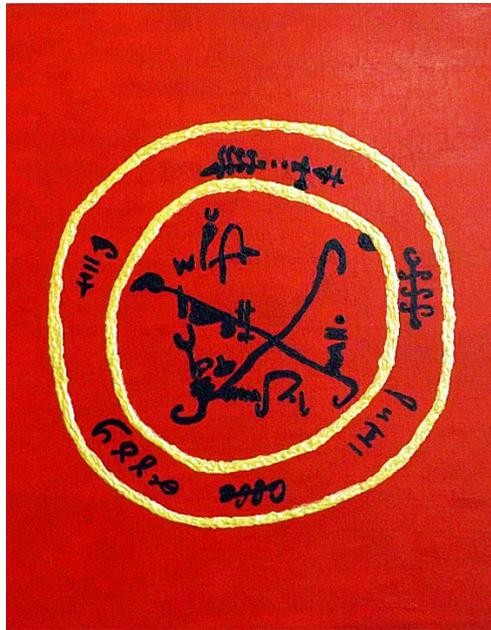


Figura 1: Cerco mágico canario, según Domingo García Barbuzano²⁸ y Francisco Fajardo Spínola,²⁹ representado en acrílico sobre lienzo. Obra pictórica y fotografía: Manuel Medrano.

En el vudú haitiano estos círculos mágicos serán sustituidos posteriormente por los *veve* que son, esencialmente, un producto de la evolución del culto vudú desde el siglo XIX, diagramas cósmicos que han ido incorporando simbología cristiana pero, con más frecuencia, solar y astral en general, así como de los grimorios, la masonería y las costumbres que trajeron los colonos al Caribe desde sus tierras natales, demostrando una interacción, de la cual hay indicios antiguos, entre los elementos culturales africanos y los europeos, hasta producir esa sorprendente síntesis que es el Vudú.

Junto a la influencia de la magia europea, sus talismanes y sus grimorios, debemos destacar la de la masonería, todas ellas muy notables sobre la iconografía, concepciones y usos del Vudú. En el caso de la iconografía y de la valoración del poder espiritual de sus símbolos, es determinante también el catolicismo, lo cual hoy día sigue siendo totalmente evidente. Ya Alfred Métraux³⁰ nos hablaba de la influencia de la francmasonería en el Vudú. Acerca de la relación entre Vudú y Masonería, Clay Robinson³¹ nos dice:

Sin embargo, desde la perspectiva del vudú haitiano, pocas prácticas europeas han sido tan fácilmente adoptadas y adaptadas al Vudú como la Masonería europea. [...]

²⁷ Véase Anónimo, *Las clavículas de Salomón* (Barcelona: Sincronía Editorial, 2016); Anónimo, *El grimorio de Armadel* (Barcelona: Índigo, 2003); Rocío Moriones Alonso (trad.), *El grimorio del Papa Honorio III y prácticas ocultas en el seno del catolicismo* (Madrid: Editorial Edaf, 2008).

²⁸ Domingo García Barbuzano, “Los bailes de brujas”, 1021, Lámina I.

²⁹ Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería*, 371.

³⁰ Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 140.

³¹ Clay Robinson, “Freemasonry and Vodou”, *The Journal of the Vodou Archive* (Spring 2013): 45.

Es durante este periodo de colonialismo francés cuando la Masonería se instala en Saint Domingue. En 1749, se autorizaron dos Logias bajo control francés, y en 1778 se formó una Gran Logia Provincial bajo la dirección del Gran Oriente de Francia, tras el aumento de Logias autorizadas entre 1763 y 1775. La francmasonería se convirtió rápidamente en una parte relevante de la cultura de Saint Domingue donde, según algunas fuentes, uno de cada tres colonos franceses era francmasón activo.

Y concretamente hablando del *veve* de la *loa* Aizan³² (figura 2):

Ayizan Velekete sirve como lwa protector del templo vudú y de la pureza ritual y actúa como defensora de la moralidad. Su representación *vèvè* adquiere la forma de hojas de palma, su planta sagrada de reposo [*reposoir*] y las iniciales “A. V.” que se derivan de su nombre [...] Ayizan es una de los lwa más importantes en el ritual y la iniciación vudú. Las similitudes entre el *vèvè* de Ayizan y el símbolo más identificable de la masonería, la escuadra y el compás [...], son obviamente evidentes, pero lo que hace interesante esta comparación es que, tal vez no por coincidencia, la escuadra y el compás también representan los conceptos de pureza, virtud y moralidad. La escuadra actúa como emblema de moralidad y virtud dentro de la Masonería en la que la frase ‘debemos cuadrar nuestras acciones mediante la escuadra de la virtud con toda la humanidad’ es común entre los masones e incluso ha hecho su camino al uso común entre los no masones en frases como ‘conseguir un trato justo’. Asimismo, el compás sirve como emblema de sabiduría, comportamiento y pureza; ejemplificado por la común frase masónica ‘la fuerza para circunscribir nuestros deseos y mantener nuestras pasiones dentro de los límites debidos’, preservando así la pureza moral. Cuando la escuadra y el compás están colocados juntos y se utilizan como punto de enfoque para la acción, el resultado implícito es la paz y la armonía.



Figura 2: *Veve* de la *loa* Aizan (o Ayizan), representado en acrílico sobre madera; obra pictórica y fotografía: Manuel Medrano.

³² *Ibid.*, 47-48. Sobre Aizan o Ayizan, Émile Marcelin [“Les grands dieux du voodoo haïtien”, *Journal de la Société des Américanistes*, 36 (1947), 61] nos dice: “Legba tiene por esposa a la diosa [sic] Ayizan. Es una vieja mujer –de ahí el calificativo de ‘grande’ que se le da– que, como su marido, vela por los mercados, las plazas públicas, las puertas, las barreras y los caminos”.

Ya hemos visto la simbología francmasónica que aparece en los *veve*, banderas, etc. y, en la actualidad, nos informa Clay Robinson:³³

Hoy en día, no es raro ver símbolos de la masonería en los ritos vudú o impresos en la parafernalia vudú. Las influencias de la masonería pueden verse en toda la cultura vudú, con ejemplos como *houngans* y *mambos* que se refieren a *Bondye* como “Gran Mèt”, o Gran Maestro, un título masónico; el ataúd, la calavera y los huesos cruzados, y la pala que se ven en el *vèvè* Gede que es reconocido entre los masones como símbolo de renacimiento y resurrección; [...] Las dos culturas se han entrelazado tanto que ahora es difícil discernir dónde se puede hacer una distinción entre las dos y cuál influyó en la otra en un símbolo, ceremonia o práctica en particular.

Abundando en lo anterior, vemos que Phyllis Galembo³⁴ nos presenta “Un *vèvè* (dibujo ritual) de los Gede” en el que la letra G ha sustituido la representación ocular que era más habitual dentro del Ojo panóptico, entre el compás y la escuadra, empleando aquí un diseño muy característico de la masonería (figura 3). El mismo autor³⁵ nos muestra también un “Mural que representa a Danbala Wèdo”, en el que entre Damballah y Aida hay una representación con, dentro del compás y la escuadra, no sólo la letra G, sino que dentro de ella hay un ojo combinando en un solo símbolo la G y el ojo formando un Ojo panóptico.



Figura 3: *Vevè* de los Guedé en el que la letra G sustituye a la representación ocular que era más habitual dentro del Ojo panóptico;³⁶ obra pictórica (acrílico sobre lienzo) y fotografía: Manuel Medrano.

Finalmente, dado que es muy frecuente que los seres del inframundo, que se relacionan con los dominios de los muertos, tengan cultos ctónicos, los hemos intentado rastrear en el Vudú. En el ámbito europeo, ya Lucano nos relata en la *Farsalia* (VI 412-830) cómo la funesta bruja Ericto arrastra un cadáver destinado a volver a la vida hasta las profundidades de una sima.³⁷ Sin embargo en el caso del Vudú hay pocos testimonios.

³³ Clay Robinson, “Freemasonry and Vodou”, 49.

³⁴ Phyllis Galembo, *Vodou: Visions and Voices of Haiti* (Berkeley: Ten Speed Press, 2005), 14.

³⁵ *Ibid.*, 104.

³⁶ *Ibid.*, 14.

³⁷ Gonzalo Fontana Elboj, *Sub luce maligna. Antología de textos de la antigua Roma sobre criaturas y hechos sobrenaturales* (Zaragoza: Editorial Contraseña, 2021), 257.

Milo Rigaud³⁸ nos informa de un servicio religioso al *loa* Simbi, en el que figura el dibujo de un *veve* ceremonial (figura 4, izquierda) y debajo el texto: “El agujero cavado ante el Pé [altar], con el *veve* alrededor”. Concretamente nos dice Milo Rigaud:³⁹

En el Bagui, se cavó un gran agujero ante el Pé y otro *veve*, más simple, se ha trazado alrededor, con, por encima, una mesa cubierta con un mantel blanco. [...] La mesa está sobrecargada con varios alimentos y postres: tortas, dulces, pasteles, gachas, chocolate, arroz con leche; así como botellas de sirope, kola, licor, ron, sin olvidar el clarín. Está a disposición de los misterios que se manifestarán. [...] La comida cocida se servirá en esta mesa y cuando se recoja, todo lo que no haya sido consumido por los Loas se depositará en el agujero. Las partes esenciales, naturalmente, se reservan. Se sirven grandes platos a la familia y a los miembros de la Societé.

Es decir, se cava un gran agujero, alrededor suyo se dibuja un *veve* ceremonial (que no parece corresponder a ningún *loa* concreto sino servir específicamente para este tipo de rito), encima de ello se coloca una mesa con abundantes ofrendas y, finalmente, parte se deposita en el agujero. Pues bien, en el minuto 18 y 40 segundos del documental de Maya Deren *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*,⁴⁰ al pie de una cruz sobre una tumba se ve un *veve* ceremonial dibujado alrededor de un hoyo en la tierra, muy parecido al de Milo Rigaud (figura 4, izquierda), y a su lado está trazado en el suelo el *veve* de Le Baron-Samedi, jefe y padre de los Guedé, espíritus de los Muertos, que es a quien se dirige la celebración. Ambos *veve* están situados en lados opuestos del *poteau-mitan* (poste central), según parece apreciarse. El *veve* ceremonial se encuentra también bajo la mesa de las ofrendas rituales como el dibujado y definido por Milo Rigaud:⁴¹ “*Veve* trazado alrededor de un hoyo ceremonial sobre el cual se encuentra la mesa de las ofrendas rituales”.

Vemos aquí algunos elementos de culto ctónico, a lo que hay que añadir la imagen que presenta Phyllis Galembo⁴² a la que acompaña el texto: “En Soukri en el valle de Artibonite, el servidor Honel Dorival con una taza ceremonial usada en rituales y licor para el *lwa*. El hueco en el que está de pie es un espacio muy sagrado.” (figura 4, derecha).

³⁸ Milo Rigaud, *La Tradition Voodoo*, 207-218.

³⁹ *Ibid.*, 207-209.

⁴⁰ Editado por Teiji y Cherel Ito a partir de las filmaciones realizadas por Maya Deren a mediados del siglo XX.

⁴¹ Milo Rigaud, *Secrets of Voodoo* (San Francisco: City Lights Books, 1985), 107.

⁴² Phyllis Galembo, *Vodou: Visions*, 102.



Figura 4: Izquierda, *Veve* ceremonial representado en acrílico sobre madera⁴³ con su orientación correcta; obra pictórica y fotografía: Manuel Medrano. Derecha: “En Soukri en el valle de Artibonite, el servidor Honel Dorival con una taza ceremonial usada en rituales y licor para el *lwa*. El hueco en el que está de pie es un espacio muy sagrado”.⁴⁴

Hechizos, talismanes y amuletos

Algo muy característico de Haití, aunque con evidentes raíces también en Europa, que allí ha evolucionado de manera espectacular, son *les expéditions* o *l'envoi morts*. Émile Marcelin⁴⁵ nos dice: “Por otra parte, los ritos de hechicería en los que Baron-Samedi juega un papel muy importante se dice que son ‘expéditions’”. Alfred Métraux⁴⁶ explica algo más este hechizo:

Los envíos [*Les expéditions*]. La más temible de las operaciones de magia negra, de la que la gente del pueblo no deja de hablar, es el ‘envío de muertos’ [*l'envoi morts*] o ‘despacho’ [*expédition*]. El que se ha convertido en la presa de uno o varios muertos que se han lanzado contra él, enflaquece, escupe sangre y se extingue rápidamente. El desenlace de este encantamiento es siempre fatal, a menos que la naturaleza del mal haya sido diagnosticada a tiempo, y que un *hungan* hábil tenga éxito liberando la presa de los muertos. [...] El éxito de esta conjuración depende sin embargo de la buena voluntad de Baron-Samedi, el todopoderoso señor de los muertos. El *boko*⁴⁷ golpea tres veces su machete sobre la piedra consagrada al dios [sic] repitiendo cada vez su nombre. Entonces es poseído por Baron-Samedi el cual, expresándose por su boca, ordena al solicitante que vaya a medianoche al cementerio y le ofrezca allí bananas y patatas crudas picadas en trozos menudos, delante de la cruz que es su símbolo. Luego habrá que tomar un puñado de tierra para cada uno de los ‘muertos’ que se desea enviar y extenderlos sobre el camino que su víctima acostumbra a

⁴³ Según Milo Rigaud, *La Tradition Voodoo*, 208.

⁴⁴ Phyllis Galembo, *Vodou: Visions*, 102, imagen y texto.

⁴⁵ Émile Marcelin, “Les grands dieux”, 120.

⁴⁶ Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 243-244.

⁴⁷ El término *Boko*, *Bokor* o *Bocor*, que deriva de la palabra Fon *Bokono* o *Bokonon* (sacerdote), habitualmente designa en Haití a un hechicero que utiliza la magia negra y medicina vegetal oculta a los demás. También puede ser un *hungan* que se presta a este tipo de prácticas, o bien alguien que ni siquiera está iniciado en el Vudú. Phyllis Galembo (*Vodou: Visions*, 104) nos dice: “BOKÒ (BOCOR): un *oungan* que es experto en caminos sobrenaturales; un hechicero que trabaja ‘con ambas manos’ –tanto para la creación como para la destrucción”. Véase también Milo Rigaud, *La Tradition Voodoo*, 420; Maya Deren, *Divine Horsemen*, 326; Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 237 y 326; o Wade Davis, *Passage of Darkness*, 294; entre otros. Nota del autor.

seguir. Poco importa que toque o pise esta tierra: los muertos penetrarán en su cuerpo y no lo dejarán más. También se puede tomar de las tumbas tantas piedras como ‘muertos’ se desea enviar. Se las debe arrojar luego contra la puerta de la persona que se quiere ‘matar’.

Y, como nos indica Alfred Métraux:⁴⁸ “El tratamiento para los envíos de muertos. Las enfermedades producidas por un envío de ‘muertos’ son, según los *hungan*, muy difíciles de curar. Se requieren muchos esfuerzos para hacer soltar su presa a los ‘muertos’, que se aferran al organismo en el que han sido alojados”.

Por su parte, Wade Davis⁴⁹ nos dice: “*Expédition*: Un espíritu muerto (ver *l’envoi morts*), el acto de enviar un espíritu muerto. (...) *L’envoi morts*: Enviar un espíritu muerto, uno de los más potentes de los actos oscuros en el repertorio del *bokor*”.

La práctica de instalarse en un cuerpo ya la vemos en Apuleyo (*El asno de oro* III 17-18), en la descripción del taller de una bruja:⁵⁰

Y había expuestos allí gran cantidad de restos de cadáveres, algunos profanados durante el duelo y otros después de haber sido enterrados: aquí, narices y dedos; allí, clavos de crucificados con carne aún adherida; por allá guardaba sangre de gente asesinada y calaveras rotas arrancadas de las bocas de las alimañas. [...] los cuerpos cuyos cabellos ardían entre silbidos y chisporroteos adquirieron espíritu humano: sentían, oían y caminaban. Y, tras llegar a donde los llevaba el olor de sus propios despojos, se instalaron en la puerta porfiando por instalarse en el cuerpo de aquel joven beocio.

En la Europa de los siglos XVI y XVII la necromancia siguió siendo practicada, de forma visible en ocasiones, así como la hechicería basada en los muertos. Por ejemplo, Francisco Fajardo Spínola⁵¹ hablando de Canarias nos informa:

Si las ánimas de los que murieron tienen poder para intervenir en las cosas de este mundo, las cosas todas relacionadas con los muertos parecen poseer influencia mágica. Las denuncias nos hablan de mujeres que andan en los cementerios. La tierra de sepultura, los huesos de difunto,⁵² las calaveras⁵³ y la ‘carne momia’⁵⁴ se utilizan para diversas operaciones de hechicería; lo mismo que los objetos de los difuntos –la rueca de una mujer [Las Palmas, año 1524], una mortaja– y muy especialmente, la sogá con que se ahorcó a alguien, piedras de la horca [La Orotava, año 1627] o la ropa [Las Palmas, año 1524] o dientes de un ahorcado [La Orotava, año 1672].

Estas referencias son importantes y muy representativas ya que, como dice Francisco Fajardo Spínola en varias ocasiones,⁵⁵ la hechicería en Canarias se nutre de los procedimientos mágicos de Castilla, Andalucía y Portugal, esencialmente.

En los siglos posteriores estas prácticas y creencias continuarán, y Carmelo Lisón Tolosana⁵⁶ nos habla, refiriéndose al ámbito de Galicia, de los males que pueden aquejar

⁴⁸ Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 244-245.

⁴⁹ Wade Davis, *Passage of Darkness*, 296-297.

⁵⁰ Véase Gonzalo Fontana Elboj, *Sub luce maligna*, 243-244.

⁵¹ Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería*, 175.

⁵² *Ibid.*, 175, nota 498: “Las Palmas, 1524... ‘Que sin tierra o huesos de difunto no se podían hacer hechizos’”.

⁵³ *Ibid.*, 175, nota 499: “‘Una calavera la mitad de ella y llena de tierra de sepultura y enterrado en la dicha tierra un muñeco de cera...’, para maleficio (La Orotava, 1653...”.

⁵⁴ *Ibid.*, 175, nota 500: “‘Carne momia de hombre’ (Las Palmas, 1524...”.

⁵⁵ *Ibid.*, 189, 210, 491-492.

⁵⁶ Carmelo Lisón Tolosana, *Las brujas*, 314-315.

a un vivo causados por el espíritu de un muerto, que puede ser evocado ritualmente. También respecto de Galicia, Carmelo Lisón Tolosana⁵⁷ informa del uso mágico de huesos de difuntos, tierra sagrada de cementerios, así como del malestar que proviene de difunto. Los difuntos, según recogió Carmelo Lisón Tolosana⁵⁸ pueden provocar decaimiento y enfermedades en una persona, e incluso sus ánimas son capaces de penetrar en los cuerpos de familiares o conocidos y causarles trastornos y desorganización mental, enfermedades del alma. Son muy interesantes diversas referencias de Carmelo Lisón⁵⁹ a la forma de determinar que un difunto es la causa de una enfermedad infantil, al valor mágico de la tierra de las encrucijadas por las que pasan los muertos, de la tierra de sepultura, de gran valor ritual si la enfermedad se atribuye a un muerto. Finalmente citaremos dos párrafos de Carmelo Lisón: “La enfermedad puede ser consecuencia, en cuarto lugar, de la penetración, ocupación y dominio del cuerpo humano por espíritus de personas ya muertas, conocidos o no, familiares o extraños al espiritudo”.⁶⁰ Y:

La necromancia [...] En cuanto a Galicia viene explícitamente documentada [...] [en los años 1612-1613] [...] la viuda Hermida [...] ‘curaba diciendo que un espíritu le decía cómo había de curar, y que este espíritu era de una difunta [...] y adivinaba cosas por venir [...]’ [en los años 1650-1651] [...] testificación contra una viuda de Manlle porque ‘hablaba con los difuntos y de todos era llamada para curarlos en sus achaques [...]’.⁶¹

Como hemos visto, en la Canarias del siglo XVI Francisco Fajardo Spínola nos refiere la importancia de la tierra de sepultura, que el *boko* señala en el texto de Alfred Métraux, y en Galicia Carmelo Lisón Tolosana nos habla también de la importancia para los hechizos de la tierra sagrada de cementerios, tierra de sepultura. También informa Carmelo Lisón Tolosana de que los males que aquejan a un vivo pueden ser causados por un muerto, que puede ser evocado ritualmente, que hay malestar que proviene del difunto, que los difuntos pueden provocar decaimiento y enfermedades en una persona, que sus ánimas son capaces de penetrar en los cuerpos de familiares o conocidos y causarles trastornos, y desorganización mental (enfermedades del alma) y, en resumen, que la enfermedad de un vivo puede ser consecuencia de la penetración, ocupación y dominio del cuerpo humano por espíritus de personas ya muertas. De modo que uno de los principales hechizos del Vudú en Haití, *les expéditions* o *l’envoi morts*, no sólo tiene claras referencias en las prácticas llevadas a cabo anteriormente en la península Ibérica y Canarias sino, incluso, en la antigua Roma.

Cabe comentar también un caso realmente interesante, una práctica de hechicería más detectada que conocida, aunque corresponde al ámbito de Nueva Orleans. En La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), en 1631, Francisco Fajardo Spínola⁶² nos informa de lo siguiente: “Unos cabellos encontrados en un almíbar debían –según aseguraba una gitana– convertirse dentro del cuerpo de un maleficiado en culebras, que le devorarían las entrañas”. En la película de terror *Los creyentes*, de 1987, en la que se mezclan de forma un tanto confusa y equívoca vudú africano y americano, Santería y otros cultos, sin profundizar en ellos ni distinguirlos, uno de los personajes sufre un hechizo del brujo, llamado Palo, que le hace sentir que hay serpientes en su estómago, llevándole el miedo y el dolor a clavarse un cuchillo y morir. Otro personaje, también hechizado por Palo, ve

⁵⁷ Carmelo Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social*, 15-16.

⁵⁸ *Ibid.*, 81, 94, 97.

⁵⁹ *Ibid.*, 117 y 119.

⁶⁰ *Ibid.*, 145.

⁶¹ *Ibid.*, 217, nota 172.

⁶² Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería*, 93-94.

cómo un gran forúnculo crece en su cara hasta que este se abre y de él salen arañas. Alvarado⁶³ nos habla brevemente, como de pasada, de un hechizo en la Nueva Orleans actual: “El imaginario de culebras también se ve en el fenómeno llamado ‘seres vivos en ti’. Ese es un estado en el que una persona cree que ha sido hechizada y, como resultado, tiene cosas vivas, muchas veces culebras, viviendo dentro del cuerpo. La persona afectada relatará que puede sentir las culebras arrastrándose debajo de su piel o en su vientre”. No hemos hallado más referencias a este hechizo, pero aquí lo consignamos como dato a investigar, si hubiese más información disponible.

Los *zombi* han sido y son un elemento característico del Vudú en Haití, generalmente mal interpretado, si bien es cierto que su propia esencia y existencia continúa siendo extremadamente confusa, incluyendo la clasificación de estos seres en varias categorías.⁶⁴ Moreau de Saint-Méry⁶⁵ ya nos habla del temor que despiertan los *Revenans* (*revenant*: regresado) o *zombi* en la población de origen africano. En realidad, a lo que un creyente en el Vudú le tiene más miedo no es a los *zombi*, sino a la zombificación de su persona o familiares, que los convierte en esclavos de quien los ha hechizado.

De gentes que regresan a la vida tenemos ejemplos antiguos en varias culturas. Así, vemos casos de reanimaciones, de retorno a la vida que tenían anteriormente, en los “milagros de resurrección” del profeta Elías (1 Reyes 17: 17-24)⁶⁶ que revivió al hijo de la viuda de Sarepta, así como las resurrecciones en las que el actuante fue el profeta Eliseo, incluso mediante su cuerpo ya sepultado (2 Reyes 4: 31-37; y 2 Reyes 13: 20-21). Igualmente, Jesús reanimó a la hija de Jairo (Marcos 5: 35-43; y Lucas 8: 49-56), a Lázaro (Juan 11: 1-44) y al hijo de la viuda de Naín (Lucas 7: 11-17).

Apuleyo, en *El asno de oro* (II 21:31), presenta al mago egipcio Zatclas devolviendo un cadáver a la vida, reanimando su cuerpo haciendo regresar temporalmente de los infiernos a un espíritu.⁶⁷ Un caso espectacular se puede ver en la *Farsalia* (VI 412-830) de Aneo Lucano. En este texto Sexto Pompeyo acude a la espantosa y funesta bruja Ericto para que le vaticine el final de la batalla, para lo cual esta elige un cadáver reciente al que obliga a volver a la tierra. Le hace regresar a la vida para que pueda hablar, impidiéndole morir completamente, para que emita la profecía que se le ha solicitado a Ericto.⁶⁸

A la hora de buscar otras similitudes, coincidencias o parentescos, podemos mencionar también a los *draugar* o *draugen* nórdicos, un tipo de no-muerto, de *revenant* característico de estos ámbitos del norte de Europa. Sin embargo, dejando de lado que caminan entre los vivos después de la muerte, es cierto que sus características y circunstancias de actuación son muy distintas a las de los *zombi*.

⁶³ Denise Alvarado, *Voodoo Hoodoo Spellbook* (San Francisco: Weiser Books, 2011), 24.

⁶⁴ Wade Davis, *Passage of Darkness*, 301.

⁶⁵ Moreau de Saint-Méry, *Description topographique*, 52.

⁶⁶ Todas las referencias a textos bíblicos proceden de: *Sagrada Biblia*, Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto (traductores) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970⁷).

⁶⁷ Véase Gonzalo Fontana Elboj, *Sub luce maligna*, 139-140 y 241.

⁶⁸ *Ibid.*, 245-264.

Hans-W. Ackerman y Jeanine Gauthier⁶⁹ analizaron el fenómeno *zombi* atribuyéndole un origen africano que, para nosotros, no está totalmente claro, o al menos no exclusivamente. También trataron de la tipología de estos seres, siguiendo a Wade Davis⁷⁰ y a otros autores, elaborando análisis basados en las dos almas que según el Vudú tiene el hombre: *Gros Bon Ange* y *Ti Bon Ange*. E, igualmente, tratan de la química de la zombificación, cuestión compleja y en debate periódico. Nos parece muy interesante la definición que dan sobre este no-muerto:⁷¹ “El concepto de zombi es esencialmente el de alguien esclavizado mediante magia, ya sea del cuerpo o del alma”. Anteriormente, Alfred Métraux⁷² nos dice sobre ellos:

Los *zombi* son personas cuyo deceso ha sido debidamente comprobado, que han sido enterradas a la vista y con el conocimiento de todos, y que se vuelven a encontrar algunos años más tarde en casa de un *boko* [hechicero] en un estado próximo a la idiotez. En Puerto Príncipe hay pocas personas –incluso entre la gente instruida– que no den cierto crédito a estas historias macabras. Es creencia generalizada que los *hungan* poseen el secreto de pociones que producirían un estado de letargo tan profundo que no se lo distingue de la muerte. De tanto en tanto, se sabe que un *zombi* ha sido recogido en un camino y encerrado en un puesto de policía. [...] Se reconoce a los *zombi* por su aire ausente, por sus ojos apagados, casi vidriosos y, sobre todo, por la entonación nasal de su voz, particularidad igualmente propia de los Guedé, genios de la muerte. Su docilidad es absoluta con la única condición de que no se les de sal. Si, inadvertidamente, degustan un plato conteniéndola, aunque sea un grano de sal, la niebla que envuelve su cerebro se disipa de golpe y se vuelven súbitamente conscientes de su horrible esclavitud. Este descubrimiento despierta en ellos una inmensa cólera y un irrefrenable deseo de venganza. Se precipitan sobre su amo, lo matan y devastan sus bienes, después toman el camino a la búsqueda de su tumba.

Yendo a fuentes anteriores, llegamos a William Seabrook⁷³ quien ya nos transmitió una seria advertencia: nunca se debe permitir que el *zombi* pruebe sal o carne porque, si esto sucede, el *zombi* despierta, se da cuenta de su condición, busca su tumba y puede matar a su dominador en venganza.⁷⁴

Los poderes de protección y/o acción mágica de la sal, son conocidos ampliamente. Así, hablando de la elaboración de las “botellas de bruja”, Joseph Balgrave⁷⁵ nos dice: “... parar [cortar] la orina del paciente, encerrarla en una botella, e introducir en ella tres clavos, alfileres, o agujas, con un poco de sal blanca, manteniendo la orina siempre caliente: si dejas que permanezca mucho tiempo en la botella, pondrá en peligro la vida de la bruja”. Pedro Javier Cruz Sánchez⁷⁶ comenta el ritual funerario de realizar ofrendas de sal en la península Ibérica y otros ámbitos, siendo de especial interés lo siguiente:

⁶⁹ Hans-W. Ackerman y Jeannine Gauthier, “The Ways and Nature of the Zombi”, *The Journal of American Folklore* (American Folklore Society), vol. 104, 414 (Autumn 1991): 466-494.

⁷⁰ Wade Davis, *The Serpent and the Rainbow* (New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1985); *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie* (University of North Carolina Press, 1988).

⁷¹ Hans-W. Ackerman y Jeanine Gauthier, “The Ways and Nature”, 489.

⁷² Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 249 y 251.

⁷³ William Buehler Seabrook, *The Magic Island* (New York City: Blue Ribbon Books Inc., 1929), 93-103.

⁷⁴ También en Hans-W. Ackerman y Jeanine Gauthier, “The Ways and Nature”, 474.

⁷⁵ *Astrological Practice of Physick* (1671), citado por Annie Thwaite, “What is a ‘witch-bottle’? Assembling the textual evidence from early modern England”, *Magic Ritual and Witchcraft* (Project MUSE, University of Pennsylvania Press), vol. 15, 2 (2020).

⁷⁶ Pedro Javier Cruz Sánchez, “A propósito de algunos rituales mortuorios relacionados con la sal”, *Estudios del Patrimonio Cultural* (SERCAM Servicios Culturales y Ambientales), 1 (2008): 5-12.

Los diferentes tratados relativos al significado de los símbolos, otorgan a la sal un significado como fuente de la vida pero también de la muerte. Su símbolo se ha aplicado tradicionalmente a las transmutaciones tanto físicas como morales del cuerpo humano; [...] durante la Edad Media [...] de ahí derivó la creencia, tan arraigada, de que el diablo detestaba la sal; se la consideraba, por tanto, con poderes sobrenaturales y por esta misma razón se la relacionó desde un principio con procedimientos mágicos en la que su función primordial era el apartar las negativas influencias de los espíritus malignos. [...] existe una creencia casi universal por la cual la sal es tradicionalmente detestada por los demonios, hecho que se ha utilizado a lo largo de los siglos contra brujas, diablos, magos, contra el mal de ojo o contra la generalidad de las influencias negativas... [...] En México, cuyas prácticas muestran una innegable mezcolanza entre la religiosidad cristiana y la indígena, la sal sirve para que el cuerpo, una vez desprovisto de vida, no se corrompa en su viaje de ida y vuelta. En otros puntos de Iberoamérica es práctica común que el día de difuntos se coloque un plato con sal bien sobre el cadáver bien sobre la sepultura. Se persigue con esta práctica la purificación de cuerpo pero también el evitar la corrupción del mismo y, por fin, la defensa contra el maligno. Las tradiciones relativas a la sal como antídoto contra los malos espíritus son también numerosas en algunos puntos de Europa, donde encontramos prácticas muy similares a aquellas mejicanas y más aún, a las que se pueden documentar en la Península Ibérica por doquier. [...] Colocar platos de sal sobre el cadáver ha sido pues, práctica habitual en todas las regiones españolas; [...] Al sur del Tajo, por el contrario, se nos da otra razón muy distinta: la presencia de sal sobre el cuerpo hacía que el demonio que ronda por las proximidades del mismo acechando su alma huyese de allí. Esta misma interpretación otorga Amades en relación a la presencia de platos de sal en contextos funerarios de Cataluña, el cual asegura que la sal ahuyenta al diablo y a los malos espíritus, aquella los esquivaba y a la vez salva el alma del difunto.

Como se puede observar, el uso de la sal como procedimiento para neutralizar la zombificación es algo que entronca con prácticas geográficamente muy extendidas, pero cuyo sentido más concreto parece ser el mismo que rige el principio de su uso en la península Ibérica y otros lugares de Europa, desde hace siglos.

Característica es también de las prácticas mágico-religiosas del Vudú la utilización de dispositivos mágicos, talismanes y amuletos como las “botellas de bruja” o *witch bottles*, los *pakèt kongo* o los *wanga (gris-gris)*, que tienen sus equivalentes europeos (españoles y, en algún caso, muy anteriores), tema que se ha tratado anteriormente de forma monográfica⁷⁷ o más centrada en el uso concreto de uno de estos elementos.⁷⁸ No comentaremos más sobre ellos.

Sí que es obligado abordar el tema de los famosos muñecos/as mágicos/as o *Voodoo Dolls*.⁷⁹ La vinculación mágica de muñecos/as a personas fue común en el Próximo Oriente y en las Grecia y Roma antiguas, pero ya en el Calcolítico europeo⁸⁰ puede relacionarse la rotura de figurillas de arcilla, el acto de envolverlas u otras

⁷⁷ Manuel Medrano, “‘Botellas de bruja inglesas’, *pakèt kongo* y *wanga (gris-gris)* del Vudú, y saquitos mágicos españoles”, *Salduie* (Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza), 22 (2022), 97-109.

⁷⁸ Manuel Medrano, “Marie Laveau, Reina del Vudú en Nueva Orleans”, actas de las *VI Jornadas Internacionales. El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza-Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2023), 284-285.

⁷⁹ Véase una actualización anterior de este tema, que aquí se completa, en Manuel Medrano, “Muñecos mágicos del Vudú americano: reliquias milenarias”, actas de las *V Jornadas Internacionales. El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza-Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2022), 379-397.

⁸⁰ Dragos Gheorghiu, “Ritual Technology: An Experimental Approach to Cucuteni-Tripolye Chalcolithic Figurines”, *Anthropomorphic and Zoomorphic Miniature Figures in Eurasia, Africa and Meso-America* (Dragos Gheorghiu y Ann Cyphers eds.) (BAR International Series 2138, 2010), 68.

manipulaciones con acciones mágicas.⁸¹ György Németh⁸² nos informa de inscripciones y referencias literarias de la Grecia y Roma antiguas, ya desde el siglo VI a. n. e., incluyendo muñecas de cera o lana que son quemadas (en muchos casos), atravesadas con agujas (Ovidio, *Heroidas* 6.93-94; *Amores* 3.7.27-30 y 77-80), sacrificadas de otro modo o “animadas”.⁸³ También nos comenta György Németh la existencia de muñecas en Germania, de arcilla, con perforaciones, y además rotas en algunos casos, existiendo igualmente indicios de similar uso en la Galia.

A lo anterior podemos sumar las informaciones de Maurice Garçon⁸⁴ que nos hace una breve recopilación de actos mágicos protagonizados por muñecos/as, siempre con vinculación a personas (a veces reforzadas con pelo o recortes de uñas del sujeto del hechizo), que se utilizan para transmitir acciones que tienen efecto sobre quienes representan, desde el reinado de Ramsés III hasta el Éufrates del siglo XIV, pasando por Juan XXII que se sintió amenazado por figuras de cera, las elaboradas por hechiceros en el siglo XIV para hacer perecer a Carlos de Valois y otros. Casos también hubo en Inglaterra, desde el que afectó al rey escocés Duffus (objeto de hechiceros que asaban una imagen semejante a él), hasta el atentado a Enrique VI exponiendo a fuego lento una efigie de cera de él elaborada por hechiceros. También menciona las figurillas perforadas durante los reinados de Carlos IX y Enrique III de Francia, y otras de uso mágico durante el reinado de Luis XIII, así como casos posteriores.

Sabemos perfectamente por Alfred Métraux⁸⁵ que: “Se conoce muy bien en Haití el tipo clásico de hechizo con una muñeca o cualquier otro objeto que simboliza a la víctima”. E, igualmente, el origen básicamente europeo y próximo-oriental de este uso de muñecos mágicos en América y el Caribe.⁸⁶ Pero resulta muy interesante observar la presencia de su utilización en un territorio intermedio entre Europa y América: Canarias, donde los procedimientos mágicos estudiados tienen su origen en Castilla, Andalucía y Portugal.⁸⁷ Veamos las informaciones sobre este tema que nos proporciona Francisco Fajardo Spínola:⁸⁸

El procedimiento más utilizado en Canarias para maleficar es el casi universalmente conocido del muñeco que representa a la persona víctima del hechizo. Lo encontramos desde los primeros decenios del siglo XVI hasta el siglo XIX. Suelen estar hechos de cera, o de tela, procedente por lo general de la ropa del maleficiado. El muñeco es normalmente clavado con alfileres y enterrado, aunque puede ser objeto de otras manipulaciones. Más raramente, puede hacerse un muñeco para procurar fortuna.⁸⁹ [...] Se entierra para maleficios muñecos,⁹⁰ ollas, animales y envoltorios de contenido diverso. Y también para otras finalidades: amor, fortuna. El entierro simbólico de la víctima resulta patente en

⁸¹ *Ibid.*, 69.

⁸² György Németh, “Voodoo dolls in the classical world”, *Violence in Prehistory and Antiquity*. Parthenon Verlag, Kaiserslautern und Mehlingen (2019), 179-194.

⁸³ Véase lo que dice la bruja Canidia en Horacio, *Epodos* 17, 76-81: “Y yo, que dar vida puedo a los muñecos de cera (...) y que anden los muertos que ya han ardido” (Gonzalo Fontana Elboj, *Sub luce maligna*, 37).

⁸⁴ Maurice Garçon, “A propos d’une survivance: les mystères de l’envoutement”, *Revue des Deux Mondes (1829-1971)*, 12 (15 juin 1949), 645-659.

⁸⁵ Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 241.

⁸⁶ Véase Manuel Medrano, “Muñecos mágicos del Vudú americano”, 380-385 y 392-395.

⁸⁷ Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería*, 189, 210, 491-492.

⁸⁸ *Ibid.*, 91-92, 98, 175 nota 499, 214, 221.

⁸⁹ Expone varios sucesos ilustrativos de este tema en las notas al pie de las páginas, que se datan entre los años 1520 y 1807.

⁹⁰ *Ibid.*, en la nota 114 dice: “Entre otros, Las Palmas 1658... Arucas 1712”.

algunos relatos⁹¹ [...] ‘Una calavera la mitad de ella y llena de tierra de sepultura y enterrado en la dicha tierra un muñeco de cera’, para maleficio (La Orotava, 1653⁹² [...]) Y, en cuanto a la hechicería maléfica [...] se sospecha el maleficio, o se infiere porque se encuentra –fingidamente o no– el instrumento que lo ha causado: el muñeco, por ejemplo. [...] La semejanza y el contacto operan para bien y para mal: los recortes de uñas, los cabellos, los trozos de la ropa, el semen, la sangre menstrual, la tierra pisada o el muñeco con alfileres se usan a principios del siglo XIX.

En resumen que, si bien los *poppets* ingleses influyeron en la adopción del uso de las muñecas mágicas en América y el Caribe, debemos tener muy en cuenta los rituales presentes en Canarias de origen peninsular, que se asemejan aún más a lo que vemos en aquellos territorios, siendo el archipiélago canario un espacio de tránsito importante hacia el otro lado del Atlántico, tanto de personas como de costumbres y tradiciones.

Brujas, hechiceras, vampiras y *loups-garous*

La variedad de seres que se encuentran en este amplio apartado mágico, y en ocasiones mágico-religioso, es muy notable y, en muchas ocasiones, se vinculan al vampirismo ejercido sobre niños, generalmente lactantes. Como precedente muy antiguo de esta estirpe cabe mencionar, en Mesopotamia, a la diosa-demonio de los acadios Lamashtu (llamada Dimme en la mitología sumeria), que atacaba a recién nacidos y lactantes. Los raptaba mientras dormían sus madres para comerse su carne y beberse su sangre. Samuel Grant Oliphant⁹³ nos proporciona referencias de las antiguas Grecia y Roma acerca de las estriges que ansían carne y sangre humanas, algunas que datan, probablemente, del siglo IV a. n. e., en ocasiones también con claras menciones al peligro para los niños. Así, en la antigua Roma tenemos elementos de estas características, como las brujas Canidia y Veya que succionaban la médula de un niño para componer un filtro de amor (Horacio, *Epodos* 5, 15-44).⁹⁴ Ovidio (*Fastos* VI 131-168) también nos habla de estas estriges y sus ataques contra los lactantes, succionando el pecho infantil.⁹⁵ Y en la Siria posbizantina, Juan de Damasco (siglos VII-VIII n. e.) nos dice acerca de las estriges en su *De draconibus et strygibus* que: “Al llegar a una casa, no encuentran obstáculo en las puertas ni en los cerrojos, sino que entran incluso cuando las puertas están bien cerradas y asfixian a los niños. Otros dicen que devoran su hígado y toda su humedad e imponen un límite de tiempo a sus vidas”.⁹⁶ Posteriormente, y volviendo al ámbito cultural europeo, Gervasio de Tilbury en su *Otia imperialia* (1209-14 n. e.) nos comenta que las *lamiae*, comúnmente denominadas estriges: “arrastran a los niños desde sus cunas (...) laceran a los bebés”.⁹⁷ Y en 1455 n. e., Filippa de Città della Pieve (Perugia) fue acusada en un juicio por brujería, porque “succionó la sangre de un bebé mientras dormía con su madre, provocando su muerte”.⁹⁸ Francisco Fajardo Spínola⁹⁹ nos informa de la existencia en Canarias, constatada al menos desde 1529, de brujas que matan a niños mordidos o chupados, brujas vampiras, lo cual continuará confirmándose en los siglos

⁹¹ Sucesos en notas al pie, de los años 1568 a 1712.

⁹² *Ibid.*, 175, nota 499.

⁹³ Samuel Grant Oliphant, “The Story of the Strix: Ancient”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 44 (1913), 133-149.

⁹⁴ Vésase Gonzalo Fontana Elboj, *Sub luce maligna*, 36-37.

⁹⁵ *Ibid.*, 92-93.

⁹⁶ Daniel Ogden, *The Strix-Witch* (Cambridge University Press, 2021), 7.

⁹⁷ *Ibid.*, 19-20.

⁹⁸ *Ibid.*, 36, nota 121.

⁹⁹ Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería*, 225-233.

XVII y XVIII, contabilizándose bastantes casos, hasta 40. Francisco Fajardo¹⁰⁰ nos habla de un caso de aparición de una mujer en 1581, pero el más interesante nos parece el siguiente: “Una tal De León, también en Lanzarote, en 1577, dijo que vio entrar en su habitación ‘una llublina como humo’, y distinguió a Lucía de Cabrera que le chupaba a su niña por el ombligo, y ella no tenía fuerzas para oponerse, por más que lo intentaba y le gritaba que no lo hiciera”. La llublina es una bruma mezcla de lluvia y neblina.¹⁰¹ Y para concretar qué tipo de niños eran escogidos como víctimas, Francisco Fajardo¹⁰² dice: “Los niños muertos eran en su mayoría de pocos días, o en todo caso de pocos meses”.

En la península Ibérica también tenemos testimonios de este vampirismo infantil. Carmelo Lisón¹⁰³ nos da información al respecto:

en Ceberio, Vizcaya, entre 1555 y 1558 donde los conflictos y tensiones entre casas y familias tomaron la forma de acusaciones de brujería [...] succión de sangre infantil [...] otra ‘chupaba a los niños’ –1602– [bruja gallega] [...] comenzaba el regocijo y la danza. Chupaban la sangre a niños [...] al bailar cantaban también poéticamente al son de un adufe, panderos y sonajas alternando el coro con la solista [Inquisición del Tribunal de Toledo, desde 1530].

Y también da cuenta Carmelo Lisón¹⁰⁴ de:

Una mujer [proceso en 1628] del grupo de acusados de Cangas confiesa en tormento ‘ser bruja, meiga, hechicera, que había chupado unas criaturas’, [...] A María Cebeira [proceso en 1642] el fiscal la acusa [...] ‘y que había muerto diversas criaturas desangrándolas por el sieso’.

Resulta difícil de precisar cuándo deja de hablarse de las brujas vampiras que absorben la sangre y líquidos corporales de los niños, chupándolos por la natura, el sieso o el ombligo, y a veces también mordiendo sus cuerpos. En los siglos XVI, XVII y XVIII se producen estos sucesos (o se atribuye que los están cometiendo a diversas personas), pero hay un reflejo interesantísimo, y artístico, de estas prácticas o su creencia en ellas. Se trata de cuatro obras de Francisco de Goya y Lucientes, todas elaboradas en el límite entre los siglos XVIII y XIX.

Goya, en su óleo *El aquelarre* (1797-1798), muestra cómo varias brujas ofrecen niños recién nacidos a un gran macho cabrío que representa al diablo, habiendo también en la escena un cadáver infantil y niños colgando de una vara, así como murciélagos que sobrevuelan la escena (figura 5). En los mismos años pintará *El conjuro* (o *Las Brujas*), otro óleo sobre lienzo en el que se aprecia a un grupo de brujas atormentando a un hombre muy asustado y con ropa de dormir, brujas que portan una cesta con bebés y, una de ellas, pincha un muñeco (o un niño) con una aguja; otra está leyendo un conjuro, y sobre las

¹⁰⁰ *Ibid.*, 228, nota 16.

¹⁰¹ Esta narración del siglo XVI nos descubre la manifestación de un elemento que pertenece al patrimonio folclórico europeo. El vampiro Drácula, protagonista de la novela publicada más de 300 años después, es capaz de convertirse en niebla, envolverse en ella y tenerla a sus órdenes. Y, en ese estado de niebla, acceder a las viviendas por rendijas, resquicios o grietas, e igualmente volver a salir por ellos o por debajo de las puertas. Así entró en la habitación de Mina Harker para succionar su sangre (Bram Stoker, *Drácula*, Barcelona: Editorial Planeta, 2018, primera publicación en 1897, 392-393). La coincidencia entre ambos relatos es evidente. Este autor también recoge, dos veces, la tradición del trazado de círculos sagrados protectores (*Ibid.*, 550-561, 566).

¹⁰² Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería*, 230.

¹⁰³ Carmelo Lisón Tolosana, *Las brujas*, 65, 67, 69.

¹⁰⁴ Carmelo Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social*, 36 y 37.

protagonistas desciende una figura diabólica que porta huesos, completando la composición murciélagos, mochuelos y lechuzas que sobrevuelan la escena (figura 6). Continuando con las creaciones de Goya, tenemos el aguafuerte *Mucho hay que chupar* (1797-1799), cuyo título es más que explícito, en el que se ven tres brujas con un cesto de niños, tras las cuales se aprecian murciélagos (figura 7, izquierda). Y, finalmente, *Hilan delgado* (1797-1799), otro aguafuerte en el que se observan tres brujas, una de ellas hilando estopa, otra con una escoba y la tercera con una cruceta con hilos; en la esquina superior derecha de la escena se ven colgados varios niños, aunque si atendemos a la actividad principal de las brujas y al detalle de la que clava una aguja en *El conjuro*, también podría interpretarse como que están elaborando muñecos mágicos (figura 7, derecha).

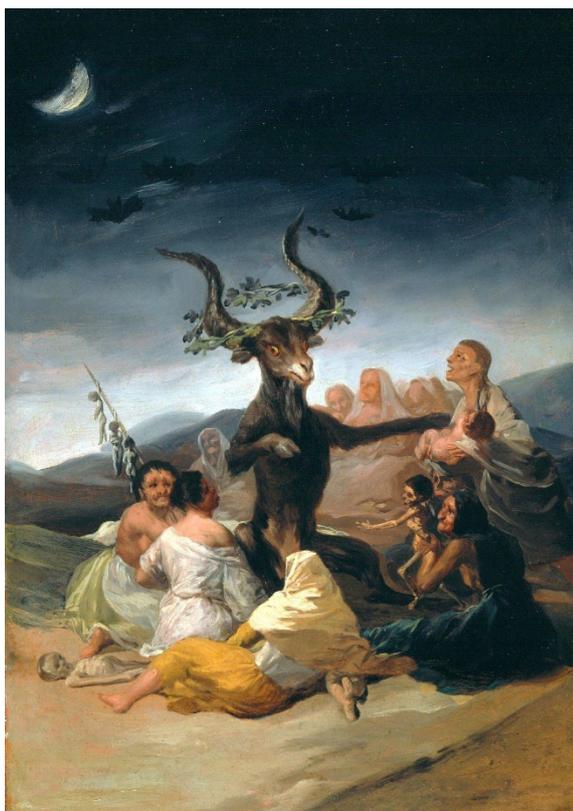


Figura 5: *El aquelarre*, Museo Lázaro Galdiano, Madrid. 1797-1798. Óleo sobre lienzo. Imagen Wikimedia Commons.



Figura 6: *El conjuro* (fragmento), Museo Lázaro Galdiano, Madrid. 1797-1798. Óleo sobre lienzo. Imagen Wikimedia Commons.



Figura 7: Izquierda, *Mucho hay que chupar* (serie Los Caprichos N° 45), Museo del Prado. 1797-1799. Aguafuerte. Imagen del Museo del Prado. Derecha: *Hilar delgado* (serie Los Caprichos N° 44), Museo del Prado. 1797-1799. Aguafuerte. Imagen del Museo del Prado.

No vamos a valorar si la intención de estas obras es moralizante, es decir, que Francisco de Goya criticaba así la ignorancia y las creencias supersticiosas del pueblo, o si el propósito del pintor era otro de carácter diferente, pero sí cabe llamar la atención acerca del hecho de que, en esas fechas, seguía creyéndose que estas actividades continuaban produciéndose, cuando estamos casi en el siglo XIX.

Por otra parte, al otro lado del Atlántico, Spenser St. John¹⁰⁵ nos transmite que, en 1878, dos mujeres fueron detenidas en una cabaña cerca de Puerto Príncipe, mientras chupaban toda la sangre del cuerpo de un niño. Y Alfred Métraux¹⁰⁶ nos comenta que:

Los lousps-garous. En Puerto Príncipe los *zobop*¹⁰⁷ son designados a menudo con el nombre de lousps-garous, pero en Marbial este término está reservado exclusivamente para las mujeres-vampiros que hacen morir a los niños muy jóvenes chupándoles la sangre. [...] los lousps-garous, llamados también ‘chupetes’, son siempre de sexo femenino.

Y:

Según una de las leyes del mundo sobrenatural, los lousps-garous no ‘comen’ más que a los bebés entregados por su propia madre. [...] Así que es la madre la que ‘abre el paso al lousps-garou’. [...] Para chupar la sangre de su pequeña víctima, el lousps-garou se introduce en la pequeña casa bajo la forma de una cucaracha o de un insecto cualquiera.¹⁰⁸

Vemos en estas referencias una semejanza muy intensa entre las brujas vampiras europeas y las haitianas con la peculiaridad, en la última cita, de la necesaria acción materna para que el infanticidio se produzca y con otro elemento de mayor interés: la transformación de estos seres en animales.

San Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías* (XI 4) nos dice: “Y otros afirman que las estriges son seres humanos metamorfoseados, que mudan su figura para realizar sus criminales rapiñas y que, gracias a los ensalmos o las ponzoñas de las hierbas, son capaces de transformarse en cualquier alimaña”.¹⁰⁹ Francisco Fajardo Spínola¹¹⁰ comenta la conversión de brujas en animales, desde el siglo XVI al siglo XIX: “La conversión en animales y otros hechos extraordinarios. La metamorfosis de las brujas en animales, bajo cuya figura se aparecen, es reiterada en denuncias y procesos: en forma de murciélago, de patas, de potro, palomas, abeja, cucaracha, yeguas, cuervo, pava, gallinas, cerdos, grajas, hormigas, perros y, sobre todo, gatos”. Y cita casos de estas transformaciones que van desde 1529 hasta 1805. Además, en Zugarramurdi:

[en Zugarramurdi, principios del siglo XVII] Brujos y brujas se divierten [...] Una noche salieron al camino por donde iban tres vecinos de Zugarramurdi que volvían a sus casas después de haber dejado el ganado pastando. Transformadas en figura de puercos, gatos, perros, cabras, yeguas, ovejas, etc., y haciendo ruido entre unos castaños los espantaron; aunque desenvainaron sus espadas se tuvieron que ir retirando acosados por la jauría hasta refugiarse en una laguna. El espanto les duró muchos días y enfermaron de gravedad.¹¹¹

En Haití, Alfred Métraux¹¹² informa de que:

¹⁰⁵ Spenser St. John, *Hayti or The Black Republic* (Londres: Smith, Elder, & Co., 1884), 225-226.

¹⁰⁶ Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 266.

¹⁰⁷ Miembros de una Secta Roja del Vudú. Nota del autor.

¹⁰⁸ Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 268-269.

¹⁰⁹ Gonzalo Fontana Elboj, *Sub luce maligna*, 95.

¹¹⁰ Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería*, 235-236.

¹¹¹ Carmelo Lisón Tolosana, *Las brujas*, 119.

¹¹² Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 260-261, 265, 268-269.

Los *zobop* [Secta Roja] llevan largos vestidos blancos y rojos y llevan coronas de cirios encendidos. [...] Como los *baka*,¹¹³ poseen la facultad de modificarse como deseen: alargan su cabeza, endurecen sus rasgos y se transforman según su deseo, en gigantes o enanos, en cabras, en gallos o en perros furiosos. [...] El ‘punto loup-garou’ confiere el poder de transformarse en animal. Muchos hechiceros se aprovechan de ello para pasearse durante la noche metamorfoseados en gatos negros, en cerdos, en vacas o en caballos. [...] Un loup-garou en carne y hueso es sin embargo menos temible que un ‘mal aire’ o un ‘mal-*nanm*’, fantasma de un loup-garou que continúa vagando por la noche. Estos espíritus se disfrazan a veces de luciérnagas para satisfacer su sed de sangre humana. [...] Para chupar la sangre de su pequeña víctima, el loup-garou se introduce en la choza bajo la forma de una cucaracha o de un insecto cualquiera.

Y Déita¹¹⁴ nos dice: “Los loup-garou son vampiros, no viajan en grupo como los otros. Tienen la facultad de metamorfosearse en animal”.

Para completar el panorama, cabe mencionar los textos de los autores clásicos romanos que se refieren a la licantrópía, relatando siempre transformaciones en lobos, los clásicos hombres lobo, como puede verse en Virgilio, Tíbulo, Ovidio, Petronio, Plinio el Viejo y San Agustín.¹¹⁵

El poder de los ojos, clarividencia y adivinación

El poder de los ojos es un tema tradicional en el ámbito cultural de Galicia: o mal dollo, ferida dollo, ollo feridor, mala ollada, aojo, aojamiento, aojar, aojado/a, aojadura, meiguerías, ameigar (a algo o a alguien), etc. Por ello para la *sabia*, esa especie de “bruja buena”¹¹⁶ de la tradición gallega: “es cardinal en su profesión ‘quitar o bruxedo’ o brujería, ‘a ferida do ollo’ o ‘mala ollada’, esto es, el mal de ojo de las personas o animales que la sufren; y también ‘sacar a meiga’ de aquellos que están ‘enmeigados’ o ‘ameigados’, quitar ‘os feitizos’ del hechizado, ‘cortar la envidia’ o maldición fulminada contra personas, casas, establos, animales, campos y embarcaciones, etc.”.¹¹⁷

Expone Carmelo Lisón¹¹⁸ que las brujas (*meigas*), con su fuerza de ojo, pueden operar a voluntad y a distancia. Y que testimonios varios sobre la *meiga*¹¹⁹ indican cuál es su principal característica: “‘persona que domina con la vista’, ‘envidia lo que tiene uno’, ‘es dominación del ojo’, ‘es poder en la mirada brava’, ‘forza na vista’, ‘Hacen mal con la vista cuando ellas quieren’”. Por tanto: “El maligno poder de la meiga reside, pues, en su ojo; a través de él se manifiesta, entra en acción. (...) de forma que pronunciar la palabra meiga es lo mismo que decir mal de ojo, y hablar de aojamiento equivale a nombrar a meiga”.¹²⁰

¹¹³ *Baka* es un espíritu maligno que a menudo adopta la forma de un animal, no son *loa*, sino servidores sobrenaturales de los hechiceros (Maya Deren, *Divine Horsemen*, 325; Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 326; Wade Davis, *Passage of Darkness*, 293). Nota del autor.

¹¹⁴ Déita (Mercedes Foucard Guignard), *La légende des loa du vodou haïtien* (Port-au-Prince: 1993), 310.

¹¹⁵ Gonzalo Fontana Elboj, *Sub luce maligna*, 95-106.

¹¹⁶ Carmelo Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social*, 163 y 181: “La contraposición brujeril en esta escueta frase es precisa: ‘unas bruxas... hacen daño... con los ojos. Otras bruxas dan remedios’. [...] Lo que de nuevo vuelve a poner de relieve la ambivalencia de la bruja-sabia y su cercanía a la bruja-meiga a la que combate.”.

¹¹⁷ *Ibid.*, 81.

¹¹⁸ *Ibid.*, 111.

¹¹⁹ *Ibid.*, 257.

¹²⁰ *Ibid.*, 258.

Finalmente, nos parece muy interesante el siguiente comentario de Carmelo Lisón:

La creencia en el mal de ojo alcanza una extensión geográfica mundial que cubre literalmente algo más de la mitad de la tierra habitada; en los países de la cuenca del Mediterráneo reviste formas, contenidos y características sorprendentemente idénticas. Más aún, relatos de aspectos y episodios referidos a comunidades griegas, tunecinas, iraníes, etíopes, etc., pueden suscribirse íntegramente para Galicia, donde la incidencia del ojo es englobante y total.¹²¹

Carmelo Lisón¹²² nos dijo ya que a la *sabia*: “Finalmente se le atribuye comúnmente (...) facultad (...) de adivinar quién causa el mal”. Entramos pues en la clarividencia y la adivinación.

En Haití, Michel-Étienne Descourtilz¹²³ nos habla de los oráculos en el Vudú pero, también de adivinación en el sentido más clásico:

*Dompète*¹²⁴ (es el nombre del jefe todopoderoso de la horda fanática) tiene, dicen ellos, el poder de descubrir con sus ojos, y a pesar de todo obstáculo material, todo lo que sucede, no importa a qué distancia; [...] Toussaint-Louverture, a la llegada de la expedición francesa comandada por el general Leclerc, se hizo decir la buena ventura por uno de estos vaudoux famoso en el arte adivinatoria, y que le fue anunciado en el fuerte de Crête-à-Pierrot, que sería traicionado y entregado a los franceses por su primer jefe, en el que él tenía más confianza, el feroz Dessalines. El acontecimiento realizó la predicción del vaudoux.¹²⁵

Émile Marcelin nos dice lo siguiente:

Simbi es frecuentemente invocado en los ritos del lavado de cabeza, como gran loa acuático. Este ritual forma parte de uno de los cuatro grados de la iniciación vudú: [...] 4) La toma de los ‘ojos’ que da al *hougan* el poder de adivinación y de clarividencia. Estos *hougans* tienen también la facultad de invocar a los ‘misterios’ en sus *houmfor*.¹²⁶

Alfred Métraux,¹²⁷ tras citar el texto de Michel-Étienne Descourtilz que hemos mencionado, concluye: “La clarividencia es uno de los atributos habituales de los *houngan*”. Y, hablando de la adivinación, Alfred Métraux nos dice:

la forma en que se interroga a los *loa*: el *houngan* o la *mambo* los hacen descender en un cántaro y ellos contestan a las preguntas que se formulan. Esta forma de predicción es la más corriente [...] La consulta de la suerte por medio de conchas [...] La adivinación por medio del *guembo* es también de origen africano.¹²⁸

Por último, citaremos lo que nos transmite Déíta:

¹²¹ *Ibid.*, 259-260.

¹²² Carmelo Lisón Tolosana, *Las brujas*, 307.

¹²³ Michel-Étienne Descourtilz, *Voyages d'un naturaliste* (Paris: Dufart padre, librero-editor, 1809, Tomo 3), 180, nota 1.

¹²⁴ Se refiere a *Don Pedro*. Véase Manuel Medrano, “*Don Pedro* y algunos aspectos interculturales del Vudú”, *Historiografías, revista de historia y teoría* (Universidad de Zaragoza), 23 (2022): 69-91.

¹²⁵ *Ibid.*, 181-182 y 186.

¹²⁶ Émile Marcelin, “Les grands dieux”, 135.

¹²⁷ Alfred Métraux, *Le Vaudou*, 32.

¹²⁸ *Ibid.*, 284.

El poder de los ojos. Después de haber tomado el Asson el hougan o la mambo está en camino de alcanzar este alto grado, el último de su iniciación, el hougan o la mambo instructor lo conducen hacia mí. Yo le enseño el nombre misterioso de las hojas que servirán para desarrollar su ‘poder de los ojos’ así como las fórmulas vocales indispensables para accionar y controlar las leyes de la naturaleza. Son bastante raros los que tienen verdaderamente ‘los ojos’.¹²⁹

Conclusiones

Resulta evidente que hay muchos elementos en la tradición mágico-religiosa y cultural de Europa y Próximo Oriente que se muestran como el origen de creencias, de conceptos y manifestaciones, de símbolos, rituales y ceremonias, en el vudú haitiano, elementos que llegaron allí por diversas vías y en variados momentos, hasta que cristalizaron en la síntesis actual. Sin que, por supuesto, olvidemos que hay un acervo mágico y religioso universal, que produce la confluencia entre mundos y universos mentales que parecen, inicialmente, muy separados. Pero, a la luz de lo expuesto, consideramos que la afirmación de Eugène Revert¹³⁰ sobre el *Quimbois Martiniquais* acerca de que “si tuviera que tratar de definir el estado actual de la brujería y la magia en Martinica, admitiría fácilmente que aproximadamente dos tercios de ello son de origen europeo, un tercio provendría de África”, puede aplicarse perfectamente al vudú haitiano, e incluso la proporción de lo europeo puede ser aún mayor en este caso.

Como hemos visto, encontramos círculos protectores en el Vudú del siglo XVIII, y en la España del siglo XV al siglo XVII, y más específicamente en la Galicia del siglo XX, siendo en todos los casos espacios sagrados ajenos a las leyes del mundo circundante. Hasta que, en Haití, serán sustituidos por los *veve*, diagramas mucho más complejos que representan a uno o varios *loa* y que, como otras expresiones del Vudú, incorporan desde el siglo XIX simbología católica, solar, astral, de los grimorios europeos y de la masonería, así como desde ese siglo se van sintetizando también costumbres y tradiciones que trajeron los colonos al Caribe desde sus tierras natales.

También hemos detectado algunos elementos de culto ctónico, no muy frecuentes pero significativos, especialmente cuando se relacionan con Le Baron-Samedi, jefe y padre de los Guedé, espíritus de los Muertos.

Respecto al “envío de muertos” en Haití que, con dificultad, puede ser curado por un *hungan* liberando la presa del espíritu de los muertos, hemos visto precedentes muy antiguos en Europa, desde el texto de Apuleyo en *El asno de oro* hasta referencias muy claras en el ámbito cultural de la península Ibérica, con especial presencia de datos en Galicia. En este territorio del noroeste peninsular, hay información amplia y concreta acerca de los males que el espíritu de un muerto, evocado ritualmente, puede causar penetrando en el cuerpo de un vivo. Penetración, ocupación y dominio del cuerpo humano por espíritus de personas ya muertas, todo ello vinculado con diversas prácticas de necromancia, las cuales se constatan en Europa con siglos de antelación a *les expéditions* o *l’envoi morts* haitiano.

Ejemplos de gentes que regresan de la muerte y retornan a la vida que tenían anteriormente, cadáveres que son devueltos a la vida, tenemos en textos bíblicos,

¹²⁹ Déita, *La légende des loa*, 341.

¹³⁰ Eugène Revert, *La magie antillaise* (París: Les Éditions Bellenand, 2008, edición original de 1951), 92.

próximo-orientales, pero reanimaciones temporales con mayor semejanza al concepto del *zombi* las hallamos ya en los siglos I-II n. e. en Lucano (*Farsalia*) o Apuleyo (*El asno de oro*). Igualmente, el empleo de la sal como elemento de transmutación espiritual que, en el caso haitiano, puede hacer despertar a un *zombi*, lo encontramos ya en la Edad Media europea y otros lugares del mundo, por lo que podemos decir que el uso de la sal como procedimiento para neutralizar la zombificación es algo que entronca con prácticas geográficamente muy extendidas, pero cuyo sentido más concreto parece ser el mismo que rige el principio de su utilización en la península Ibérica y otros lugares de Europa, desde hace siglos.

La coincidencia conceptual y funcional de dispositivos mágicos, amuletos y talismanes entre el vudú haitiano y los elementos europeos de este tipo es profusa. Y, en el caso de las muñecas mágicas, las *Voodoo Dolls*, las manipulaciones mágicas sobre este tipo de figurillas, vinculadas a personas, se constatan desde hace milenios en Próximo Oriente y Europa, sean efigies elaboradas en cera, lana, arcilla u otros materiales, que son quemadas, quebradas, atravesadas con agujas, etc. En el ámbito europeo hay ejemplos conocidos también en Grecia y Roma antiguas, pero los seguirá habiendo en la Edad Media y después, incluyendo las muñecas perforadas. Damos especial relevancia a las informaciones procedentes de Canarias, territorio intermedio entre Europa y América, que muestra el uso de muñecas mágicas desde el siglo XVI al siglo XIX, sin olvidar a los *poppets*, de carácter muy similar (prácticamente idéntico), llevados a América por los colonos ingleses.

Las brujas vampiras constituyen otro elemento de continuidad entre las tradiciones del continente europeo y el Vudú en Haití. Las estriges, presentes en las fuentes clásicas de Grecia y Roma y en las medievales de Europa y Oriente Próximo, succionan fluidos vitales de seres humanos, habitualmente niños que frecuentemente son lactantes. La creencia en esta actividad vampírica se constata también en el ámbito cultural canario en los siglos XVI a XVIII, así como en la península Ibérica en los siglos XVI y XVII. El testimonio artístico de Francisco de Goya, prolonga la evidencia de la creencia en estas prácticas hasta casi el siglo XIX, con escenas muy explícitas que desconocemos si tenían intención moralizante u otra distinta. Y con el título de uno de los aguafuertes, *Mucho hay que chupar*, en el que no cabe duda de lo que se representa.

En Haití tenemos constancia, en el siglo XX, de la creencia en los *loups-garous*, mujeres vampiras que matan a los niños muy jóvenes chupándoles la sangre.¹³¹ *Loups-garous* que se transforman en animales a voluntad, igual que sucede con las brujas europeas en los siglos XVI a XIX y, en la creencia de algunos, las estriges del mundo antiguo eran capaces también de esta metamorfosis.

Los *loups-garous*, literalmente, serían hombres lobo y, sin embargo, en Haití vemos que se les identifica habitualmente con las acciones y poderes de transformación en animales de las brujas vampiras de origen europeo, aunque también hay una relación que se establece entre ese término y los *zobop*, miembros de una temida Secta Roja del vudú haitiano.

Por último, comentamos las tres facultades más características de los sacerdotes vudú. El poder de los ojos, presente en Galicia, se utiliza generalmente para obrar el mal:

¹³¹ Sin olvidar el suceso narrado por Spenser St. John (*Haiti*, 225-226) acaecido en 1878.

el típico mal de ojo. La *sabia*, la bruja buena de la tradición gallega, es capaz de quitar el mal de ojo, igual que el *hungan* es capaz de curar, tras muchos esfuerzos, el “envío de muertos”. El poder de la *meiga*, la bruja mala gallega, reside en su ojo. Pero la *sabia* también puede adivinar quién causa un mal, mientras que la *meiga* puede operar a distancia. En Haití, ya desde principios del siglo XIX, *Dompète* tiene la capacidad de descubrir con sus ojos todo lo que sucede, a cualquier distancia, domina el arte adivinatoria. Y, cuando un *hungan* accede al grado más elevado de iniciación, el cuarto, adquiere con la toma de los “ojos” el poder de adivinación y clarividencia. En definitiva, “poder de los ojos” en la brujería gallega y en el Vudú de Haití.

Así pues, se aprecia claramente que hay conceptos, procedimientos y objetivos comunes entre las prácticas mágicas y la religión popular en la península Ibérica y en el vudú haitiano, cuya finalidad principal es conseguir, o devolver, el bienestar a un ser humano, satisfacer sus necesidades materiales y sus deseos, mantener su equilibrio familiar, emocional o sentimental y, por supuesto, evitar la muerte.

Resumiendo brevemente aspectos concretos, se observa la común utilización de cercos/círculos sagrados, hasta que el Vudú desarrolló los *veve* mediante la síntesis de elementos europeos de diverso origen y procedencia. No abundan las referencias ctónicas en el Vudú, pero las hay. El “envío de muertos” haitiano se constata ya en la antigüedad romana y, desde luego, en la península Ibérica, especialmente en Galicia. Casos de gentes que regresan a la vida los encontramos en las tradiciones del Próximo Oriente y, específicamente no-muertos, en los textos clásicos de Roma. La tradición de los no-muertos viene, pues, de antiguo, incluso con peculiaridades muy concretas como la consideración del poder de la sal para ahuyentar el mal, o despertar al *zombi*. La utilización de los dispositivos mágicos, talismanes y amuletos, era y es algo universal, pero la identificación de las raíces europeas de la mayoría de estos elementos del Vudú es muy intensa. Destacando entre ellos, por su enorme popularidad, el caso de las muñecas mágicas o *Voodoo Dolls*, con miles de años de existencia constatada en Próximo Oriente y Europa. Las brujas vampiras, *loups-garous* haitianos, tienen un largo recorrido desde las estriges del mundo clásico grecorromano hasta el Vudú en Haití, causando el espanto en todas las épocas al hacer morir a lactantes y niños de corta edad succionándoles la sangre y otros líquidos vitales por el ombligo, el sieso o la natura. Seres que fueron el tema de varias creaciones artísticas de Francisco de Goya, y perdurando el terror que producen en Haití hasta el siglo XXI.¹³² Finalmente, el poder de los ojos, la adivinación y la clarividencia son facultades atribuidas a personas con capacidades sobrenaturales en muchas culturas, épocas y lugares, y podemos observar que, en la península Ibérica, y en Haití, también se produce este fenómeno de atribuciones de forma muy similar.

Bibliografía

¹³² Véase Manuel Medrano Marqués, “*Don Pedro*”, 79-80. Como dato reciente que muestra la vigencia cultural de los elementos del Vudú en Haití, recogemos la noticia de que, en septiembre de 2022, fue abatido por la policía el cabecilla de la banda “Avispa Negra”, llamado “Met Kafou” o “Mèt Kafou”. Esta denominación es una forma de escribir Mèt Kalfou (Maître Carrefour), el *loa* Señor de las Encrucijadas y gran señor de los encantamientos y sortilegios. Véase informaciones en *Noticias22* (<https://noticias22.com/2022/09/un-comando-haitiano-libera-de-prision-a-decenas-de-mujeres/>) y en *Listín Diario* (<https://listindiario.com/la-republica/2022/10/24/744810/policia-haitiana-mata-a-dos-jefes-pandilleros.html>).

Ackerman, Hans-W., y Gauthier, Jeanine, “The Ways and Nature of the Zombi”, *The Journal of American Folklore* (American Folklore Society), vol. 104, 414 (Autumn 1991): 466-494.

Alvarado, Denise, *Voodoo Hoodoo Spellbook* (San Francisco: Weiser Books, 2011).

Anónimo, *El grimorio de Armadel* (Barcelona: Índigo, 2003).

Anónimo, *Las clavículas de Salomón* (Barcelona: Sincronía Editorial, 2016).

Berendt, Tom, “Celtic Origins of Bosou Twa Kòn”, *The Journal of Haitian Studies*, vol. 26, 2 (Fall 2020): 31-52.

Boscá Codina, José Vicente, “Sortílegas, adivinas y conjuradoras: indicios de una religiosidad prohibida”, *Revista d’historia medieval*, 2 (1991): 63-75.

Crocker, Elisabeth Thomas, *A Trinity of Beliefs and a Unity of the Sacred: Modern Vodou Practices in New Orleans* (Thesis for the degree of Master of Arts, Louisiana State University, 2008).

Cruz Sánchez, Pedro Javier, “A propósito de algunos rituales mortuorios relacionados con la sal”, *Estudios del Patrimonio Cultural* (SERCAM Servicios Culturales y Ambientales), 1 (2008): 5-14.

Davis, Wade, *The Serpent and the Rainbow* (New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1985).

Davis, Wade, *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie* (University of North Carolina Press, 1988).

Déita (Mercedes Foucard Guignard), *La légende des loa du vodou haïtien* (Port-au-Prince: 1993).

Deren, Maya, *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti* (London: Thames and Hudson, 1953).

Descourtilz, Michel-Étienne, *Voyages d’un naturaliste* (Paris: Dufart padre, librero-editor, 1809, Tomo 3).

Fajardo Spínola, Francisco, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna* (Las Palmas: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992).

Fontana Elboj, Gonzalo, *Sub luce maligna. Antología de textos de la antigua Roma sobre criaturas y hechos sobrenaturales* (Zaragoza: Editorial Contraseña, 2021).

Galembo, Phyllis, *Vodou: Visions and Voices of Haiti* (Berkeley: Ten Speed Press, 2005).

Garçon, Maurice, “A propos d’une survivance: les mystères de l’envoutement”, *Revue des Deux Mondes* (1829-1971), 12 (15 juin 1949): 645-659.

García Barbuzano, Domingo, “Los bailes de brujas en Canarias”, *Revista de Historia Canaria*, 175 (1984-1986): 1003-1024.

Gheorghiu, Dragos, “Ritual Technology: An Experimental Approach to Cucuteni-Tripolye Chalcolithic Figurines”, *Anthropomorphic and Zoomorphic Miniature Figures in Eurasia, Africa and Meso-America* (Dragos Gheorghiu y Ann Cyphers eds.), BAR International Series 2138 (2010): 61-72.

González Muñoz, Jenny, *VAUDOU: fe que llena de encanto La Perla Negra de El Caribe* (Caracas: Fundación Centro Nacional de Historia, 2009).

Kwosek, Susan L., *Elements of Continuity and Change Between Vodou in New Orleans, Haitian Vodou and the Indigenous West African Religions of the Fon and Yoruba* (Thesis for the degree of Master of Arts, Northern Illinois University, 2006).

Lisón Tolosana, Carmelo, *Las brujas en la historia de España* (Madrid: Temas de Hoy, 1992).

Lisón Tolosana, Carmelo, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia* (Madrid: Ediciones Akal, 2004).

Marcelin, Émile, “Les grands dieux du voodoo haïtien”, *Journal de la Société des Américanistes*, 36 (1947): 51-135.

Medrano Marqués, Manuel, “Los veve del Vudú haitiano: símbolos-reliquia, faros de los loa”, actas de las *IV Jornadas Internacionales. El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos* (Zaragoza: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2021), 401-416.

Medrano Marqués, Manuel María, “Banderas y estandartes del Vudú haitiano”, *Emblemata* (Diputación Provincial de Zaragoza: Institución Fernando El Católico), 27-28 (2021-2022): 151-167.

Medrano Marqués, Manuel María, “Muñecos mágicos del Vudú americano: reliquias milenarias”, actas de las *V Jornadas Internacionales. El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza-Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2022), 379-397.

Medrano Marqués, Manuel María, “Don Pedro y algunos aspectos interculturales del Vudú”, *Historiografías, revista de historia y teoría*, 23 (2022): 69-91.

Medrano Marqués, Manuel María, “‘Botellas de bruja inglesas’, *pakèt kongo* y *wanga (gris-gris)* del Vudú, y saquitos mágicos españoles”, *Salduie* (Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza), 22 (2022): 97-109.

Medrano Marqués, Manuel María, “Marie Laveau, Reina del Vudú en Nueva Orleans”, actas de las *VI Jornadas Internacionales. El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza-Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2023), 276-296.

Métraux, Alfred, *Le Vaudou haïtien* (París: Éditions Gallimard, 1958).

Michel, Claudine, “¿El vudú haitiano es un humanismo?”, *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 18-19 (2001-2002): 123-144.

Moreau de Saint-Méry, Médéric Louis-Élie, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l’isle Saint-Domingue* (Philadelphie, 1797).

Moriones Alonso, Rocío (trad.), *El grimorio del Papa Honorio III y prácticas ocultas en el seno del catolicismo* (Madrid: Editorial Edaf, 2008).

Németh, György, “Voodoo dolls in the classical world”, *Violence in Prehistory and Antiquity. Parthenon Verlag, Kaiserslautern und Mehlingen* (2019), 179-194.

Ogden, Daniel, *The Strix-Witch* (Cambridge University Press, 2021).

Oliphant, Samuel Grant, “The Story of the Strix: Ancient”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 44 (1913): 133-149.

Platoff, Anne M., “Drapo Vodou, Sacred Standards of Haitian Vodou”, *Flag Research Quarterly. Revue Trimestelle de Recherche en Vexilologie*, 7 (august 2015): 1-23.

Revert, Eugène, *La magie antillaise* (París: Les Éditions Bellenand, 2008, edición original de 1951).

Rigaud, Milo, *La Tradition Voodoo et le Voodoo Haïtien (Son Temple, Ses Mystères, Sa Magie)* (París: Éditions Niclus, 1953).

Rigaud, Milo, *Secrets of Voodoo* (San Francisco: City Lights Books, 1985).

Robinson, Clay, “Freemasonry and Vodou”, *The Journal of the Vodou Archive* (Spring 2013): 45-50.

Sagrada Biblia, Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto (traductores) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970⁷).

Seabrook, William Buehler, *The Magic Island* (New York City: Blue Ribbon Books Inc., 1929).

Stoker, Bram, *Drácula* (Barcelona: Editorial Planeta, 2018, primera publicación en 1897).

St. John, Spenser, *Hayti or The Black Republic* (London: Smith, Elder, & Co., 1884).

Thwaite, Annie, “What is a ‘witch-bottle’? Assembling the textual evidence from early modern England”, *Magic Ritual and Witchcraft* (Project MUSE, University of Pennsylvania Press), vol. 15, 2 (2020): 227-251.

Película

Los creyentes (*The Believers*, John Schlesinger, 1987). Película basada en la novela de terror de Nicholas Condé: *The Religion* (New York: New American Library, 1982).

Documental

Maya Deren (directora), Teiji Ito y Cherel Ito (editores), *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti* (vídeo montado a partir de filmaciones de Maya Deren en Haití durante los años 1947-1951). Publicado en 1985 en Estados Unidos por Mystic Fire Video y Microcinema International. La narración fue adaptada del libro de Maya Deren *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*.

Perfil académico

Manuel M^a Medrano Marqués es doctor en Historia, profesor de Arqueología de la Universidad de Zaragoza desde 1987, cuya investigación se ha centrado en diversos campos, desde los estudios estadísticos aplicados a la numismática antigua hasta, especialmente, el mundo celta, romano y visigodo en España. En la última década, aunque continuando también las investigaciones sobre el Patrimonio Histórico, ha iniciado una nueva línea de investigación sobre expresiones, perduraciones y síntesis religiosas, recientemente enfocada al Vudú en América y el Caribe.

Academic profile

Manuel M^a Medrano Marqués has his PhD, and he is professor of Archaeology at the University of Zaragoza (Spain) since 1987, his research focused on various fields, from statistical studies applied to ancient numismatics to, especially, the Celtic, Roman and Visigothic world in Spain. During the last decade, while he has also continued research on Historical Heritage, he has begun a new line of research concerning religious expressions, continuations and synthesis, recently focused upon Voodoo in America and the Caribbean.

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2025

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2025

Publicación: 30 de junio de 2025.

Para citar este artículo: Manuel M^a Medrano Marqués, “Brujería europea y Vudú haitiano”, *Historiografías*, 29 (enero-junio 2025), pp. 21-51.