

LOS CISTÓFOROS, DIONISOS, Y EL CULTO VUDÚ A DAMBALLAH

THE CISTOPHORI, DIONYSUS,
AND THE VOODOO CULT OF DAMBALLAH

Manuel M.^a Medrano Marqués

Universidad de Zaragoza
medrano@unizar.es
<https://orcid.org/0000-0003-4281-4822>

Recepción: 11/02/2025. Aceptación: 24/02/2025
Publicación on-line: 11/05/2025

RESUMEN: El conocimiento de iconografías, rituales y conceptos religiosos comunes, muy similares, entre el culto grecorromano a Dionisos-Baco y el correspondiente a Damballah, el espíritu vudú que se manifiesta como una serpiente tanto en Haití como en Luisiana, nos ha llevado a poner de relieve en este trabajo esas circunstancias. El objetivo principal es señalar los paralelos, pese a la dificultad de que los cultos dionisiacos son de carácter misterioso y los referidos a Damballah y su esposa Aida, en los primeros tiempos, los que más información aportan, eran secretos. Aun así, y sin ánimo de que este sea un tema cerrado sino completamente abierto, no solo a nuevos aportes sino a la discusión y la crítica intensas, hemos puesto de relieve aquello que nos ha sido posible y que comparten, en mayor o menor grado, ambas religiones. A las similitudes entre la cesta mística de la que sale una serpiente, representada en los cistóforos, y la culebra que se encuentra en una caja y se saca para el ritual, en Haití, se suman las iconografías muy similares de las serpientes representadas en los reversos de los cistóforos con las de Damballah y Aida en el vudú. La escenificación de la unión carnal con la serpiente, y el desarrollo de orgías con sexo y alcohol, son también elementos comunes entre lo dionisiaco-báquico y el culto a Damballah.

Palabras clave: Dionisos y Baco; Damballah y Aida; Serpientes místicas; Comunión carnal; Rituales báquicos y vuduistas; Iconografía.

ABSTRACT: The knowledge of common iconography, rituals and religious concepts, very similar, between the Greco-Roman cult of Dionysus-Bacchus and that of Damballah, the voodoo spirit that manifests itself as a snake in both Haiti and Louisiana, has led us to highlight these circumstances in this work. The main objective is to point out the parallels, despite the difficulty that the Dionysian cults are of a mysterious nature and those referring to Damballah and his wife Aida, in the early times, those that provide the most information, were secret. Even so, and without intending this to be a closed topic but completely open, not only to new contributions but also to intense discussion and criticism, we have highlighted what has been possible for us and that they share, to a greater or lesser degree, both religions. To the similarities between the mystical basket from which a snake emerges, represented in the cistophori, and the snake that is found in a box and taken out for the ritual, in Haiti, are added the very similar iconography of the snakes represented in the reverses of the cistophori with those of Damballah and Aida in voodoo. The staging of carnal union with the serpent, and the development of orgies with sex and alcohol, are also common elements between the Dionysian-Bacchic and the cult of Damballah.

Keywords: Dionysus and Bacchus; Damballah and Aida; Mystic snakes; Carnal communion; Bacchic and voodoo rituals; Iconography.

Cómo citar este artículo / How to cite this article: Medrano Marqués, M. A. (2025). Los cistóforos, Dionisos, y el culto vudú a Damballah. *Salduie* 25.1: 65-75. https://doi.org/10.26754/ojs_salduie/sald.2025111495

1. INTRODUCCIÓN SOBRE LOS CISTÓFOROS

Tras la paz de Apamea (188 a.C.) entre Roma y Antíoco III, el reino helenístico de Pérgamo se convirtió en el Estado más poderoso de Anatolia. En torno a esos años comenzarían a emitirse los denominados cistóforos¹, acuñados en ciudades de Asia Menor y su ámbito próximo.

La cronología inicial de estas monedas es objeto de discusiones, y varios autores opinan que las emisiones más antiguas podrían haberse acuñado en torno al año 200 a.C. (por lo que serían anteriores a la paz de Apamea), y se iniciarían en Pérgamo, Esmirna o Éfeso (Fernández Uriel y Vázquez Hoys 1990: 49). Jiménez Escalona (2013: 4 y 50-51) piensa que pueden tener su origen en el s. II a.C., aunque también podría relacionarse su nacimiento con la conquista de la isla de Egina en el 210 a.C. por Atalo I. En todo caso, la fecha de su origen estaría entre finales del s. III a.C. y la paz de Apamea.

Emitidas en bastantes cecas, algunas ubicadas en ciudades grandes, pero otras en ciudades más pequeñas, estas monedas de plata se difundieron muy ampliamente, especialmente en el Mediterráneo oriental, concretamente en Asia Menor y el Egeo oriental.² Son moneda parlante, y se denominan cistóforos porque presentan como tipo en anverso la cista mística, un cesto de mimbre (Amela 2007: 17, not. 3) empleado en los misterios dionisiacos, con la tapa entreabierta y dejando escapar una serpiente, generalmente todo ello rodeado de una corona de hiedra con corimbos. En el reverso muestran un *gorytós* (carcaj de arco recurvo de tipo escita, a menudo muy decorados) entre dos serpientes levantadas con las cabezas enhiestas, sacando sus lenguas y cuyas colas se entrelazan (Figs. 1 y 2). Estos tipos, que duran mucho tiempo, sufrirán cambios conforme vaya evolucionando la situación política en Asia Menor.

¹ Los cistóforos son tetradracmas con un peso general de entre 12,5 y 12,8 gramos, equivalentes a cuatro dracmas rodios, a tres dracmas áticos, y a tres denarios romanos. Son monedas ciudadanas, no de la monarquía atálica de Pérgamo, pero situadas dentro del área de influencia política y económica del reino de Pérgamo, sea en su dominio directo o en otros ámbitos próximos como Amiso en el Ponto, Sidón en Fenicia, la Eólida, la Tróade, Paflagonia o la isla de Creta. Se producen siempre en cecas de ciudades y son distintas a las emisiones dinásticas de Pérgamo (vide Fernández Uriel y Vázquez Hoys 1990: 48-49; Vázquez Hoys 1993: 63).

² Sobre su difusión véase: Fernández Uriel y Vázquez Hoys 1990: 51-52 y mapa 1, Vázquez Hoys 1993: 62-63 y mapa 1.



Figura 1. Sup. Cistóforo acuñado en Pérgamo.
Inf. Cistóforo acuñado en Éfeso
Ambos tetradracmas, del s. II a.C., presentan la iconografía principal característica.



Figura 2. Sup. Cistóforo acuñado en Tralles.
Inf. Cistóforo acuñado en Laodicea.
Ambos tetradracmas, del s. II a.C., presentan la iconografía principal característica, como los de la Figura 1.

Vázquez Hoys (1993: 67-69) expresa muy bien algunas de las circunstancias y objetivos principales de los cistóforos:

...inspiraron a Eumenes II de Pérgamo la idea de su-plantar la moneda rodia que circulaba en Asia Menor por otra nueva, una especie de 'moneda panasiática' basada en el patrón monetario rodio, acuñada en las principales ciudades bajo su mando. (...) los inicios de su circulación se encontrarían entre los años 160-150 a.C. (...) Estas opiniones sobre la cronología inicial de los cistóforos son aún dudosas. Los numismatas opinan que las emisiones más antiguas de los cistóforos podrían datarse en torno al año 200 a.C. y aún antes, iniciándose las acuñaciones quizás en Pérgamo, aunque también se encuentran emisiones antiguas en Esmirna y Éfeso. (...) estas emisiones dan testimonio de la participación de las pequeñas y grandes ciudades

de Asia Menor en la prosperidad del reino pergameno. (...) moneda que, aunque dirigida y financiada por los monarcas atálidas, no era su moneda 'real' sino que aparecía como neutral e internacional"

Cuando Atalo III deje su reino en herencia a Roma, con el paso del tiempo, los cistóforos "de monedas ciudadanas, pasaron a ser la moneda oficial y local de curso legal en la nueva provincia de Asia" (Vázquez Hoys 1993: 85). Al ser anexionado el reino de Pérgamo (133 a.C.) y convertido la mayor parte de su territorio en la provincia de Asia, los cistóforos siguieron constituyendo la moneda de la región, debido en gran parte al carácter neutro de su tipología, y a una pura y simple conveniencia. Los cistóforos sirvieron *de facto* de nueva moneda para la provincia, aunque *de iure* eran acuñaciones cívicas de sus respectivas cecas (Amela 2004: 92).

2. ICONOGRAFÍA DE LOS CISTÓFOROS

Comencemos por la del anverso, la cista mística. Se trata de una canasta o cesta de mimbre trenzado, que aparece con la tapadera entreabierta y permite que salga la serpiente, imagen que se vincula a los ritos dionisiacos. En el reverso, como hemos comentado, aparecen dos serpientes levantadas sacando sus lenguas entre las cuales hay un *gorytós*. Este tipo viene acompañado de múltiples variaciones y de inscripciones de la autoridad de la acuñación o de la autoridad política, así como otros símbolos en el campo de la moneda.

En cuanto a la evolución iconográfica de los cistóforos, nos dice Jiménez Escalona (2013: 45 y 47):

La larga duración del cistóforo en el complejo cosmos económico del imperialismo romano, se encuentra sin duda relacionada con su adaptabilidad. Por ello, cuando aparecen los nuevos tipos iconográficos en el periodo republicano, son simples ajustes a los nuevos conceptos y mensajes monetarios, como los estandartes legionarios en las series proconsulares. Y lo mismo se podría aludir en las series imperiales, donde sólo en algunas se mantiene la iconografía epónima de la cista, a la vez que aparecen nuevas imágenes como la efigie del emperador, la representación de templos, y otras vinculadas como nuevas deidades, aunque estas piezas tardías tienen una difícil asociación en los catálogos cistóforos. (...) Las emisiones de época romana muestran una cierta profusión de imágenes representadas en los cistóforos, como la efigie de los emperadores y en el reverso la cista mística entre las serpientes, imagen tradicional de estas piezas.

Las emisiones proconsulares se inician en el año 59 a.C. y terminan en el año 48 a.C. sucediéndoles las preimperiales, con fuertes cambios iconográficos. Un ejemplo de emisión proconsular es el tetradracma del procónsul C. Pulcher emitido en Pérgamo en

55-53 a.C., que presenta en el reverso la leyenda con su nombre y cargo, pero ya en latín (Fig. 3). En las monedas que después emitirá Marco Antonio, y en las que este lleva una corona de hiedra en clara identificación con Dionisos, la cista pasa al reverso de la moneda, estando en unas emisiones enmarcada por dos serpientes y cerrada, coronada por un busto de Octavia, esposa de Marco Antonio, posiblemente mostrando su vinculación dinástica con Julio César, y en otras el triunviro aparece junto a su esposa Octavia en el anverso de la moneda y en reverso la cista mística cerrada y sobre ella Dionisos sosteniendo un tirso con la mano izquierda y un cántaro con la derecha, todo ello entre dos serpientes enhiestas enlazadas. Probablemente ambas emisiones pueden datarse en el año 39 a.C. (Fig. 4).



Figura 3. Tetradracma cistóforo, de la ceca de Pérgamo, que presenta los tipos característicos en anverso y reverso, figurando aquí en latín la leyenda C.PVLCHER / PRO.COS.



Figura 4. Cistóforos emitidos por Marco Antonio, en calidad de triunviro (leyenda III.VIR.-R.P.C. en reverso).

Sup. Reverso con la cista mística cerrada y sobre ella Dionisos sosteniendo un tirso con la mano izquierda y un cántaro con la derecha, todo ello entre dos serpientes levantadas enlazadas. Ceca de Éfeso

Inf. En el reverso de la moneda, cista enmarcada por dos serpientes y cerrada, coronada por un busto de Octavia. Probablemente de la ceca de Éfeso



Figura 5. Quinario de Octaviano, con su cabeza en anverso y, en reverso, una Victoria de pie, sosteniendo corona y palma, sobre la cista mística cerrada, flanqueado todo ello por las dos serpientes levantadas entrelazadas.



Figura 6. Monedas del s. III d.C., en las que en el reverso el tipo es el de la serpiente saliendo de la cista mística. Son de bronce y de metrología romana.

Sup. Acuñada por Diadumeniano en la ceca de Nicópolis del Istro).

Inf. Acuñado por Heliogábalo en la ceca de Marcianópolis, ambas emitidas en Mesia Inferior

Continuará habiendo emisiones con el tipo de la cista sagrada y, así, Octaviano acuñó un quinario, fuera ya del sistema metrológico helénico, con su cabeza en anverso y, en reverso, una Victoria de pie, sosteniendo corona y palma, sobre la cista mística cerrada, flanqueado todo ello por las dos serpientes levantadas entrelazadas. La leyenda del reverso es ASIA RECEPTA (Fig. 5). Con la imagen de la serpiente saliendo de la cista tendremos emisiones muy posteriores, de bronce y de metrología romana, que llegan al s. III d.C. (Fig. 6).

Por supuesto, la cista mística aparece representada en objetos no monetarios, destacando por su belleza la denominada Copa de los Ptolomeos (Fig. 7), fechada probablemente en el s. I d.C. y procedente del oriente del Imperio Romano, copa camafeo tallada en sardónice cubierta de representaciones de



Figura 7. Copa de los Ptolomeos (Bibliothèque Nationale de France, Département des Monnaies, Médailles et Antiques, Babelon 368). Detalle inferior de la cista mística abierta con la serpiente saliendo.

objetos y animales propios de los cultos dionisiacos, incluyendo la serpiente saliendo de la cista entreabierta.

3. SABAZIOS-DIONISOS-ORFISMO-BACO

Para centrar el estudio que aquí realizamos, dejaremos al margen el carácter enormemente polisémico de la serpiente como símbolo, incluso de significado contradictorio dentro de una misma cultura. Baste recordar el episodio en los llanos de Moab, sujeto a múltiples y enfrentadas interpretaciones, de la serpiente de Moisés (Números 21: 4-9):³

Partieronse del monte Or en dirección al mar Rojo, rodeando la tierra de Edom; y el pueblo, impaciente, murmuraba por el camino contra Moisés, diciendo: '¿Por qué nos habéis sacado de Egipto a morir en este desierto? No hay pan ni agua, y estamos ya cansados de un tan ligero manjar como éste'. Mandó entonces Yavé contra el pueblo serpientes venenosas que los mordían, y murió mucha gente de Israel. El pueblo fue entonces a Moisés y le dijo: 'Hemos pecado murmurando contra Yavé y contra ti; pide a Yavé que aleje de nosotros las serpientes'. Moisés intercedió por el pueblo, y Yavé dijo a Moisés: 'Hazte una serpiente de bronce y ponla sobre una asta; y cuantos mordidos la miren, sanarán'. Hizo, pues, Moisés una serpiente de

³ Todas las referencias a los textos bíblicos proceden de: *Sagrada Biblia* de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto (traductores), Biblioteca de Autores Cristianos (1970, 7ª ed.), Madrid.

bronce y la puso sobre una asta; y cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y se curaba.

Esta serpiente de bronce continuó allí hasta que Ezequías (2 Reyes 18: 4), rey de Judá: "Hizo desaparecer los altos, rompió los cipos, derribó las aseras⁴ y destruyó la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque los hijos de Israel hasta entonces habían quemado incienso ante ella, dándole el nombre de Nejustán", si bien, curiosamente, en el evangelio de Juan (Juan 3: 14-15) se dice: "A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en Él tenga la vida eterna".

Como puede verse en este ejemplo, todo ello de compleja interpretación. Tampoco comentaremos acerca del significado de otras apariciones iconográficas de ofidios, como la "diosa de las serpientes" de Cnosos, las muchas veces que se relaciona la simbología de esta especie a diversas deidades antiguas,⁵ o la aparición de tipos en las monedas que nada tienen que ver con los cultos y rituales que analizamos, como es el caso de los numismas de Antonino Pío que presentan la imagen del dios serpiente Glycon de Abonutico, divinidad que seguirá figurando en algunas emisiones hasta mediados del s. III d.C.

La serpiente, tanto puede representar la tradición agraria como la fertilidad o la sabiduría ancestral nacida de la tierra (Jiménez Escalona 2013: 28, 30, 32) o, en las monedas griegas, un genio que procura la prosperidad y riqueza y que es protector de hogares, ciudades y Estados (Vázquez Hoys 1993: 61), entre otros muchos aspectos. O, en otros ámbitos culturales diferentes, un peligro a conjurar.

Que la relación de Dionisos con las serpientes pudiera no ser en época arcaica tan intensa ritual e iconográficamente como lo fue después (Díez Platas 2010: 34), no tiene en nuestro caso ninguna importancia, teniendo en cuenta que cuando se emiten los cistóforos ya se ha producido la integración de elementos del culto al Sabazios frigio en el ámbito dionisiaco. Sabazios tiene como animal favorito a la serpiente (Fernández Nieto 2002: 449), animal que en este sistema religioso mantenía una estrecha re-

lación con el árbol y ambos elementos eran una manifestación del dios (Fernández Nieto 2002: 451-452).

Por otra parte, el culto a Dionisos fue misterioso, y su relación con el orfismo indudable. Como escribe Hernández de la Fuente (2002: 49):

...si en época tan avanzada son constantes los paralelos órfico-dionisiacos, debemos dar la espalda ya a la antigua visión que apuntaba a ambas manifestaciones religiosas como fenómenos independientes. Si todas las religiones y sectas místicas, por oposición a la religión oficial, guardaban cierta relación, en el caso de los misterios órficos y báquicos, esta interacción es mucho más profunda e innegable: se trata de una historia en común que abarca, al menos, diez siglos desde los hallazgos de Olbia hasta la narración de Nono [de Panópolis] que hemos leído en estas breves líneas, una historia que comparte básicamente la misma idea de salvación en el más allá y los mismos elementos culturales, según se desprende de los textos y los hallazgos arqueológicos."

Así que nos atendremos al título de este apartado, pues en lo fundamental hay bastante coincidencia en esas denominaciones divinas y sistemas místicos. Yendo ya a aspectos del culto a Sabazios-Dionisos, al parecer existía un rito característico por el cual se hacía pasar una serpiente a través del regazo de los iniciados con el que se buscaba la identificación del dios con el fiel, lo cual se ha prestado a diversas interpretaciones como que "lo más probable es que la serpiente ritual representase al dios con que el iniciado pretendía equipararse y de quien obtendría su fuerza divina.

El rito supondría, ante todo, una escenificación del nacimiento a la nueva vida y de la condición divina que aguardaba al iniciado tras la muerte." (Jiménez San Cristóbal 2015: 175). Mínguez (1998: 257, nota 8) expresa que a los iniciados: "Se les introducía una serpiente por la parte superior del vestido para que el animal, atravesando la zona púbica, saliese por la inferior. Sobre las connotaciones sexuales en la iniciación a Sabazios puede consultarse Burkert, 1987, 89-90: *dass Sexualität in den Mysterien eine zentrale Funktion hatte...*", añadiendo Mínguez (1998: 255): "En tales cultos la serpiente aparece como personificación del dios, e incluso era utilizada para representar gráficamente la unión carnal de la divinidad con sus adeptos".

4. DAMBALLAH Y AIDA WÈDO

Visto lo anterior en los aspectos que nos interesan, especialmente el iconográfico y el ritual, vamos a exponer ahora informaciones relevantes para nues-

⁴ *Asera* es una palabra hebrea que designa a una diosa o a un objeto de culto, o quizás a ambos.

⁵ Como Artemisa, Deméter, Asclepio, por ejemplo, o como el dios egipcio Bes, presente también en las largas emisiones monetarias de Ebusus (Ibiza).

tra aproximación comparativa con el culto a Damballah-Wèdo y Aida-Wèdo en el vudú americano, practicado en Haití y Luisiana, y a comentar algunos de sus principales ritos y creencias.

Damballah ocupa un rango muy elevado entre los *loa* (espíritus) del vudú, y se suele manifestar bajo la apariencia de una serpiente, originalmente viva, que se guardaba en una jarra y a la que se hacía salir de ella los días de ceremonia. Posteriormente se le simbolizó por una culebra de hierro forjado colocada en la cámara del santuario del templo; tiene una danza específica para ejecutar durante el culto, pero, a diferencia de otros espíritus, esta no puede ser realizada más que por él mismo o por el oficiante, sacerdote (*hungan*) o sacerdotisa (*mambo*) (Marcelin 1947: 65-66 y 72).

En realidad, no se trata de un culto al animal sino a lo que simboliza, la ondulación del universo, representada por Damballah Wèdo, el Misterio Supremo, la serpiente cósmica sagrada que recorre la bóveda del cielo junto a su esposa arcoíris, Aida Wèdo⁶ (Medrano 2023: 282). A ambos, Damballah y Aida, nos dice Alvarado (2020: 54 y 56) que se les servía (rendía culto) conjuntamente en el Vudú de Nueva Orleans, siendo Li Grand Zombi⁷ para Marie Laveau “tanto el nombre de su personal templo de la serpiente, como el término que referencia todo del templo de las serpientes en su tradición”.⁸

El origen de este culto está entre los pueblos Fon de Dahomey, y en Nueva Orleans la serpiente es considerada como la poseedora del conocimiento, un protector y sabio profesor, pudiendo representar la serpiente la sabiduría ancestral, siendo Li Grand Zombi (es decir, Damballah) el espíritu más importante del vudú en Nueva Orleans (Humpálová 2012: 21, 23, 25-26).

⁶ El necesario movimiento continuo del universo, en lo terrenal y en lo cósmico, es común también hallarlo en otros ámbitos religiosos:

También el sistro (seístron) indica que lo que tiene existencia debe ser sacudido (seíesthai) y jamás dejar de moverse, sino ser como despertado y agitado cuando entra en estado de somnolencia y de entorpecimiento. (...) cuando el principio corruptor sujeta y retiene el curso de la naturaleza, de nuevo el poder de creación lo libera y restablece por medio del movimiento.” (Plutarco: Obras morales y de costumbres (moralia) VI: Isis y Osiris. Diálogos píticos 1995: 176-177).

⁷ Li Grand Zombi es como se conoce en Nueva Orleans el culto a la serpiente, venido de África (Alvarado 2011: 20). No tiene nada que ver con el zombi haitiano.

⁸ Todas las traducciones de los textos originalmente publicados en francés o inglés, son responsabilidad del autor.

Originalmente, tanto en Haití como en Luisiana, se utilizaban en el ritual serpientes vivas, pero, como señala Marcelin (1947: 66), en los siglos XVIII y XIX se dio el paso a la utilización de imágenes de las mismas, algo mucho más práctico. En relación con ello Long (2005: 279) ya nos comenta que, en 1820, en Nueva Orleans: “Entre los objetos rituales capturados por la policía [durante una redada en una ceremonia vudú] estaba la *imagen de una mujer, cuyas extremidades inferiores parecen una serpiente*”. Igualmente, Humpálová (2012: 23) nos dice que: “Otras formas de honrar al espíritu son ofrecer piel de muda de serpiente a Li Grand Zombi o tener una estatua de una serpiente”.

En cuanto a la iconografía asociada a Damballah y Aida Wèdo, en Haití se representan mediante un *veve*,⁹ es decir un diagrama cósmico mediante el cual los espíritus sienten la llamada y descienden a nuestro mundo durante las ceremonias, para poseer a un creyente. En ese *veve* específico (Fig. 8) se muestran dos culebras enhiestas, enfrentadas y sacando la lengua, entre las cuales figura el *poteau-mitan*¹⁰ o símbolos similares, y en el campo estrellas de ocho puntas y el Ojo panóptico en representación característica de la simbología masónica, siendo ambos elementos *points* (*pwen* en criollo haitiano), es decir, puntos de poder y energía (Medrano 2021: 406-407 y 410). En Nueva Orleans no se utilizan los *veve*, así que se emplearon, como hemos dicho, representaciones plásticas de la serpiente, usándose también la piel de muda de las culebras para preparar amuletos, polvos para conjuros y aceites. De hecho, acerca de este elemento se considera que “Fuerza, poder, retribución y renovación están entre las cualidades asociadas a las cubiertas de culebra al conjurar.” (Alvarado 2011: 24).

Cabe destacar que estos *loa* no suelen aparecer representados como santos católicos lo cual, como es evidente y conocido, resulta muy frecuente en el vudú, pero tampoco se les atribuye un aspecto físico antropomorfizado, como a los espíritus Papa Legba, Le Baron-Samedi, Manman Brigitte, Ogou Fèray o Erzili Frèda, entre otros. El antropomorfismo iconográfico no ha pasado de elementos como la imagen

⁹ Sobre los *veve* haitianos véase Medrano 2021.

¹⁰ En el acceso a los centros de culto del vudú haitiano, los *humfó*, se encuentra el peristilo. 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.

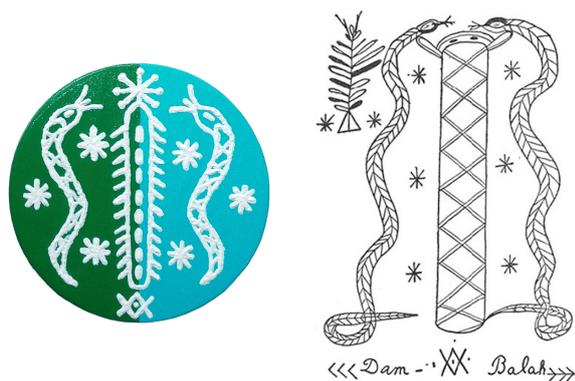


Figura 8. Izq. Veve haitiano de Damballah y Aida Wèdo, basado en Rigaud 1974: 172, y en Métraux 1958: 31.

(Representado en acrílico sobre madera utilizando colores característicos de estos loa. Obra pictórica y fotografía de M. Medrano).

Dcha. Símbolo (veve) del dios-serpiente (Damballah-Wèdo, dibujado por el hungan Abraham en Métraux 1958: 31, fig.1. Texto del pie de la figura).

de una mujer con extremidades inferiores de serpiente mencionada en Nueva Orleans. Y aquí nos vamos a detener para comentar una jarra de cerámica engobada romana procedente de la ciudad de Varea (Varea-Logroño, La Rioja), que fue publicada por José Antonio Mínguez (1998) (Fig. 9). El autor la dató en el s. I o a comienzos del siguiente, y nuestro interés por ella se debe a que la decoración que muestra corresponde a motivos báquicos, conectados muy probablemente con el fenómeno órfico. Nos dice Mínguez (1998: 254-255 y Fig. 2):

En la cara anterior de la pieza, en la zona del cuello, desarrolla una decoración aplicada, que hoy día ha saltado en parte, si bien puede reconstruirse en su totalidad dado que, cuando tal ha sucedido, ha quedado su huella completa en la superficie del recipiente. El motivo consiste en un vaso con dos asas, que se le unen en la parte inferior del cuerpo y junto al borde por medio de volutas. A ese recipiente van a beber dos serpientes afrontadas con cuernos en lo alto de la cabeza. Las escamas de los ofidios se han representado mediante incisiones. Entre los reptiles y el vaso se desarrolla, simétricamente, una decoración vegetal consistente en vástagos de vid de los que cuelgan cuatro pequeños racimos de uva. (...) motivos de carácter claramente báquico. (...) Por lo que a nuestro ejemplar en concreto respecta, hemos de partir de la consideración, ya expuesta, de que el motivo en el que se integran las serpientes es totalmente báquico.

Como puede apreciarse, es posible relacionar estas dos serpientes con las que aparecen en los reversos de los cistóforos, pero también con las que muestra el veve de Damballah y Aida Wèdo. Al respecto cabe citar como ejemplo la imagen pintada en la pared de un templo vudú en Jacmel (Haití), en la que aparecen ambas serpientes también con cresta o cuernos (Galembó 2005: 27) (Fig. 10).

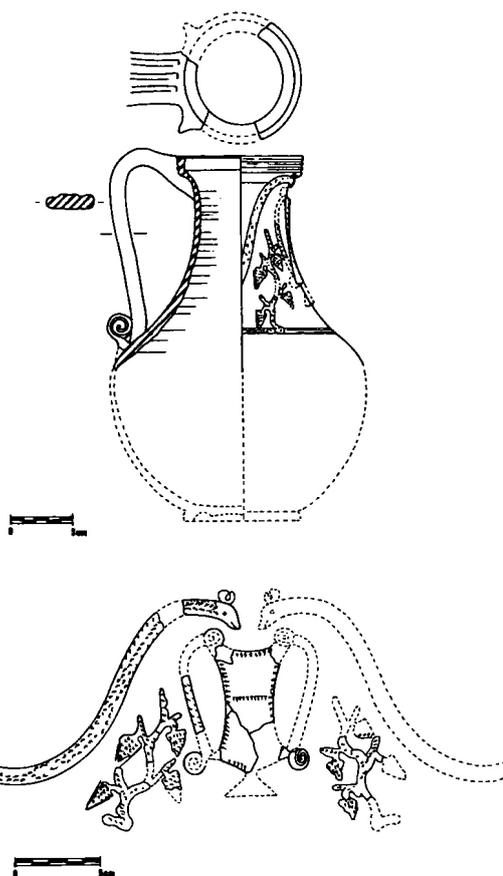


Figura 9. Dibujo de la jarra de Varea con las serpientes (Mínguez Morales 1998: 254, Fig. 2).

En cuanto a Nueva Orleans, Crocker (2008: 2-3, 53-54) indica que Los Fieles practican La Religión en sus propias casas, y menciona “una ceremonia secreta que incluye una serpiente viva que representa *Le Grande Zombie* y durante la cual los miembros quedaron poseídos por los espíritus de los ancestros.”¹¹. Es decir, esta información refleja la forma tradicional de práctica del vudú en Nueva Orleans, aún no demasiado influida por los modos y maneras haitianos, en la que el corazón del verdadero vudú (denominado *The Religion*) son los Ancestros.

Mucha más información puede aportarse sobre los rituales en Haití y su evolución a lo largo del tiempo. Moreau de Saint-Méry (1797: 46) nos da la versión más antigua, y dice:

Según los negros Aradas, que son los verdaderos seguidores del Vaudoux en la Colonia, y que mantienen en ella los principios y las reglas, Vaudoux significa un ser todopoderoso y sobrenatural, del que dependen

¹¹ Ancestros que conservan la sabiduría ancestral, la cual pueden representar las serpientes, como ya hemos mencionado.



Figura 10. Templo (*humfó*) vudú en Jacmel.

Se observa la representación en la pared de Damballah y Aida Wèdo, ambas serpientes con cresta o cuernos y sacando la lengua (Galembó 2005: 27).

todos los acontecimientos que suceden en el globo. Sin embargo, este ser es la serpiente no venenosa, o una especie de culebra, y es bajo sus auspicios que se reúnen todos los que profesan la misma doctrina. Conocimiento del pasado, ciencia del presente, presciencia del porvenir, todo pertenece a esta culebra, que sin embargo no consiente en comunicar su poder, y en prescribir sus voluntades, más que mediante un sumo sacerdote que escogen los seguidores, y más aún por el de la negra, que el amor de este último ha elevado al rango de suma sacerdotisa.

y continúa después diciéndonos este autor (1797: 46-47, 48, 49):

La reunión para el verdadero Vaudoux, para los que han perdido menos su pureza primitiva, solo tiene lugar secretamente, cuando la noche extiende su sombra, y en un lugar cerrado y al abrigo de todo ojo profano. Allí, cada iniciado pone un par de sandalias, y coloca alrededor de su cuerpo un número más o menos considerable de pañuelos rojos, o de pañuelos en los que este tono es muy dominante. El Rey Vaudoux tiene pañuelos más bellos y en mayor cantidad, y el que es todo ro-

jo y que ciñe su frente, es su diadema. Un cordón comúnmente azul, termina de señalar su brillante dignidad. La Reina vestida con un lujo simple, muestra también su predilección por el color rojo, que es muy frecuentemente el de su cordón o de su cinturón.¹² El Rey y la Reina se colocan en uno de los extremos de la habitación, y cerca de una especie de altar, sobre el cual hay una caja donde está conservada la serpiente, y donde cada asociado puede verla a través de las barras. Cuando se ha verificado que ningún curioso ha penetrado en el recinto, se inicia la ceremonia por la adoración de la culebra, por promesas de ser fieles a su culto, y sometidos a todo lo que ella preferirá. Se renueva entre las manos del Rey y la Reina el juramento del secreto, que es la base de la asociación, y está

¹² Los tocados, turbantes y pañuelos rojos son símbolos de los oficiantes principales de las ceremonias vudú, siendo muchas veces de ese color, además, otras prendas del sacerdote o sacerdotisa. Sobre estos aspectos véase Medrano 2022: 390-391.

acompañado de todo lo más horrible que el delirio ha podido imaginar, para hacerlo más imponente. (...) A cada una de estas invocaciones, el Rey Vaudoux se recoge, el Espíritu obra en él. De repente él toma la caja donde está la culebra, la coloca en tierra y hace montar sobre ella a la Reina Vaudoux. Desde que el asilo sagrado está bajo sus pies, nueva pitonisa, está penetrada del Dios, se agita, todo su cuerpo está en un estado convulsivo, y el oráculo habla por su boca. A veces ella halaga y promete la felicidad, a veces ella truena y estalla en reproches; y en función de sus deseos, de su propio interés o de sus caprichos, ella dicta como leyes sin apelación, todo lo que le place prescribir, en nombre de la culebra, a la tropa imbécil, que no opondrá jamás la más pequeña duda a las más monstruosas tonterías, y que no hace sino obedecer a lo que le es prescrito despóticamente. Después de que todas las cuestiones han traído una respuesta cualquiera del oráculo, quien tiene también su ambigüedad, forman en círculo, la culebra es vuelta a colocar sobre el altar. Es el momento en el que se le aporta un tributo, que cada uno ha tratado de hacer más digno de ella, y que se pone en un sombrero cubierto, para que una curiosidad envidiosa no exponga a nadie a sonrojarse. El Rey y la Reina prometen hacerlos aceptar. (...) Terminado el ceremonial, el Rey pone la mano o el pie sobre la caja donde está la culebra, y pronto se emociona. Esta impresión, la comunica a la Reina, y por ella la conmoción gana circularmente, y cada uno experimenta movimientos, en los cuales la parte superior del cuerpo, la cabeza y los hombros parecen dislocarse. Sobre todo la Reina, es presa de ello con las más violentas agitaciones; ella va de vez en cuando a buscar un nuevo hechizo ante la serpiente Vaudoux; ella agita su caja, y los cascabeles con los cuales está adornada haciendo el efecto de la excentricidad de la locura, el delirio va creciendo. Es todavía aumentado por el uso de licores espirituosos, que en la embriaguez de su imaginación los adeptos no escatiman, y quien los mantiene a su vez.

En el siglo siguiente, Descourtiz (1809: 210-211) comenta:

Una de estas víctimas del fanatismo más repugnante que yo saqué de este grueso error, me condujo a su reunión, y vi adorar, ante un gran mapou ahuecado por el tiempo, una culebra que allí tenía su residencia, a la cual, entre oración y oración, se traía lo suficiente para comer, carne, pescado, musa, calalú, y especialmente leche para saciar su sed, provisiones que los sacerdotes tenían cuidado de hacer desaparecer en el primer momento de ausencia de los seguidores, anunciando estas ofrendas consumidas en su presencia y exigiendo su recambio por otras.

Más tarde, escribe Drouin de Bercy (1814: 177-178):

Un ruido espantoso anuncia la aparición del rey vudú, que emerge de debajo del mantel, sosteniendo una tea encendida en una mano y un puñal en la otra; pregunta con aire feroz al destinatario lo que desea. 'Deseo, dijo, besar la culebra sagrada, y recibir de la reina vudú sus órdenes y sus venenos.' (...) Tan pronto como hace su ofrenda, se le pasa la culebra alrededor del cuerpo, la besa,¹³ y recibe a continuación las órdenes y los venenos de la reina, para destruir en dos o tres meses a sus enemigos y a sus animales. Siete negros desnudos, con hojas alrededor de los riñones, plumas en la cabe-

za y copas alrededor de las muñecas, le cogen y le conducen ante el tambor sagrado; lo arman con un bastón parecido a él, le hacen beber un brebaje estimulante, mezclado con sangre, pólvora de cañón y tafia, tras lo cual cantan y repiten a coro las siguientes palabras, que comienzan y terminan con un golpe de bastón sobre la Bamboula. (...) Tras el juramento, los hombres y las mujeres se ponen a danzar completamente desnudos, y a beber tafia. La sala ofrece entonces sólo una orgía indecente, en la que ambos sexos se encuentran entrelazados en los brazos del otro.

Y, como ya hemos comentado, dice Marcelin (1947: 65-66): "Damballah-Wèdo se manifiesta a menudo bajo la apariencia de una culebra gris o verde. Tiene cien años, era adorado en los *houmfors* (templos del vudú haitiano), bajo la forma de una culebra viva que se guardaba en una jarra y de la cual se le hacía salir los días de ceremonia".

Finalmente, Métraux (1958: 91-92) nos informa:

*En la mayoría de los santuarios se observa un recipiente lleno de agua colocado en un rincón del péji o sobre el altar. Está consagrado a una de las divinidades más populares del vudú, Damballah-wèdo, el dios serpiente, al que se invoca con el siguiente canto (...) Muy a menudo está representado con su mujer Aïda-wèdo en los frescos murales de los houmfò por dos serpientes que parecen sumergirse en el recipiente y por un arcoiris. Siendo este solo una serpiente celestial, se identifica a la vez con Damballah y con Aïda-wèdo. Damballah es también el relámpago (...) 'Todos los árboles son lugares de reposo [reposoir] de Damballah porque las serpientes se suben a todos los árboles'. Por ser culebra y divinidad acuática, ronda los ríos, las fuentes y los mares. (...) él es quien otorga la riqueza y quien permite el descubrimiento de los tesoros. Entre estos y el arcoiris, existen misteriosas conexiones. La diadema de Aïda-wèdo asegura la riqueza a quienquiera que se haga con ella.'*¹⁴

Hemos omitido en esta cita el texto de dos cantos que en esas páginas se incluyen y que, como es habitual en este tipo de composiciones, refuerzan con la reiteración de palabras el efecto pretendido de sugestión y fascinación. Ello es frecuente en prácticas de magia simpática, pero, también, en cantos u oraciones religiosos. En cuanto a que todos los árboles son lugares de reposo para Damballah, los *repositoires* suelen estar en los alrededores de los templos y son árboles o plantas sagradas que sirven de refugio permanente a los espíritus, los y las *loa*.

Además de que Sabazio tiene como animal favorito a la serpiente y que este animal mantenía en ese sistema religioso una estrecha relación con el árbol, cabe recordar aquí que uno de los epítetos de Dionisos era *dendrítēs*, "el de los árboles".

¹³ Literalmente dice: "il la baise", que también puede traducirse por "se la folla". (Nota del autor).

¹⁴ Como hemos indicado anteriormente, en las monedas griegas la serpiente puede representar un genio que procura prosperidad y riqueza.

5. CONCLUSIONES

Establecer similitudes entre cultos místicos grecorromanos, de origen esencialmente helénico con influencias frigias, y otros practicados ya en el s. XVIII (si no antes) en América, es complejo y nos hace considerar este trabajo, esencialmente, como un análisis de constatación factual. Máxime cuando en Haití, durante los primeros tiempos en los que se tiene noticia de ellos, eran también cultos secretos. Sin embargo, hay coincidencias, varias y algunas con niveles de similitud altos.

Los cistóforos, tetradracmas emitidos por cecas ciudadanas que sirvieron, muy probablemente, como un elemento de gran utilidad económica para el reino de Pérgamo, precisamente por no ser moneda "oficial" de su monarquía, nos ofrecen el tipo de la cista mística con la serpiente saliendo de ella en anverso, y las dos culebras levantadas y sacando las lenguas en el reverso, ya desde finales del s. III a.C. o comienzos del siguiente. Y luego tenemos algunos, no demasiados, datos sobre los rituales, que se adivinan complejos.

Comenzando por las similitudes, la cista mística es un cesto o canasta de mimbre trenzado en el que se encuentra la serpiente. En el vudú haitiano se guardaba una serpiente viva en una caja o jarra, a la que se le hacía salir los días de ceremonia, hasta que se sustituyeron los ofidios por imágenes que las representaban o símbolos (como la piel de la muda). La caja está a veces cerca del altar, y la serpiente de su interior, que es la manifestación de Damballah, puede verse a través de las barras. Por otra parte, ni las serpientes de los cultos helénicos ni las del vudú, eran venenosas. En cuanto a las serpientes del reverso de los cistóforos, presentan una posición muy similar a las de la jarra de Varea, pero aún más a Damballah y Aida Wèdo en el *veve* que les representa (Fig.8): levantadas, sacando sus lenguas, afrontadas y prácticamente en posición paralela.

Las serpientes cósmicas del templo de Jacmel (Fig. 10)¹⁵, llevan cresta o cuernos como las de Varea (Fig. 9), y estas últimas parece que van a beber en un bello recipiente (o a zambullirse en él), mientras que en los templos vudú suele haber un reci-

piente lleno de agua sobre el altar o junto a él, y a menudo se representa a Damballah y Aida en frescos murales de los templos en los que parece que vayan a sumergirse en un recipiente.

El rito del culto a Sabazios-Dionisos en el cual se hace pasar una serpiente a través del regazo de los iniciados, tiene clara connotación sexual y de escenificación de una unión carnal. Pero igualmente se da esta circunstancia de comunión sexual en el vudú. Cuando la "Reina *Vaudoux*" de la ceremonia monta sobre la caja que contiene la serpiente, la penetra el dios, se agita y entra en trance oracular. Pero es igual de explícito el hecho de que un iniciado del vudú al que se le pasa la culebra alrededor del cuerpo, la bese o, en traducción alternativa, copule con ella. No olvidemos el apoteósico final de esta ceremonia vudú, con el delirio creciente de los participantes, ingiriendo licores espirituosos en cantidad (tafia principalmente), danzando completamente desnudos y lanzándose a "una orgía indecente, en la que ambos sexos se encuentran entrelazados en los brazos del otro" (Drouin de Bercy 1814: 178). Bien, he aquí el equivalente a una orgía báquica, ¿no?

Sabazios-Dionisos tienen como animal favorito a la serpiente, animal que mantiene una estrecha relación con el árbol (epíteto dionisiaco *dendrites*), siendo ambos elementos una manifestación del dios. Los árboles son lugares de reposo de Damballah, y todos los árboles son *reposoirs* de Damballah porque las serpientes se suben a todos los árboles.

Queda para el futuro, puesto que no es el objeto de este trabajo, dilucidar cómo un culto originado, al parecer, entre los pueblos Fon de Dhomey, trasladado a América y que luego, sin duda, ha tenido evoluciones propias, presenta estas similitudes con Sabazios-Dionisos-Baco y el orfismo, aunque resulta imposible atribuir las afinidades que hemos señalado a la casualidad. Lo que sí hemos querido poner de relieve es que Damballah Wèdo (Li Grand Zombi en Nueva Orleans), serpiente cósmica sagrada que simboliza la ondulación del universo, y que recorre junto a su esposa arcoíris Aida Wèdo la bóveda del cielo; Damballah y Aida, cuyo *veve* muestra abundantes símbolos que son puntos de poder y energía; la serpiente que es conocimiento del pasado, ciencia del presente y presciencia del porvenir, que es fuente de oráculos y otorga la riqueza, y que tiene a todos los árboles como lugar de reposo, ese *loa* antiguo, presenta esos elementos comunes, iconográficos, rituales y de concepto con creencias muy alejadas en el tiempo y el espacio.

¹⁵ Las serpientes representadas sobre un fondo azul en la pared del templo de Jacmel, tienen debajo la imagen de Lasirenn (la Sirena), que es una *loa* acuática. Recordemos que Damballah: "Por ser culebra y divinidad acuática, ronda los ríos, las fuentes y los mares." (Métraux 1958: 92).

PROCEDENCIA DE LAS IMÁGENES

Figura 1.

Sup. <https://de.wikipedia.org/wiki/Cistophor>.
Inf. <https://www.coinarchives.com/a/results.php?results=100&search=snakes>.

Figura 2.

Sup. <https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=cistophorus>.
Inf. <https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=cistophorus>.

Figura 3.

<https://ikmk.smb.museum/object?id=18271347>.

Figura 4.

Sup. <https://www.baldwin.co.uk/product/mark-antony-and-oc-tavia-silver-tetradrachm-2/>.
Inf. https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_G-2204.

Figura 5.

https://www.coinarchives.com/f022354372ec96d45b08bd013daa5cbf/img/leu_winterthur/e31/image01077.jpg.

Figura 6.

<http://akropoliscoins.com/page3c.html>.

Figura 7.

Wikimedia Commons https://es.wikipedia.org/wiki/Copa_de_los_Ptolomeos#/media/Archivo:Coupe_des_Ptolémées_01.JPG

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado, D. (2011). *Voodoo Hoodoo Spellbook*. Weiser Books. San Francisco.
- Alvarado, D. (2020). *The Magic of Marie Laveau: Embracing the Spiritual Legacy of the Voodoo Queen of New Orleans*. Weiser Books. Newburyport, USA.
- Amela Valverde, L. (2004). Cicerón y los cistóforos (Cic. Att. 2, 6, 2; 16, 4 y 11, 1, 2). *Faventia*, 26/2: 91-98.
- Amela Valverde, L. (2007). Cistóforos proconsulares de *Apamea, Laodicea, Pergamum* y *Tralles*. *Iberia. Revista de la Antigüedad* 10: 17-36.
- Crocker, E. Th. (2008). *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, May 2008. Disponible en: https://repository.lsu.edu/gradschool_theses/476/ (consulta 20-01-2025).
- Descourtiz, M. É. (1809). *Voyages d'un naturaliste*. Dufart padre, librero-editor, Tomo 3. París.
- Díez Platas, F. (2010). Dionisio y las serpientes: imágenes y textos en el arcaísmo. *Estudios Clásicos* 138: 29-37.
- Drouin de Bercy, M. (1814). *De Saint-Domingue*. París.
- Fernández Nieto, F. J. (2002). La función de la Cueva de Fortuna: el antro báquico-sabazio y sus antecedentes. *Antigüedad y cristianismo* XIX: 437-462.
- Fernández Uriel, P. y Vázquez Hoys, A. M.^a (1990). Los cistóforos y su significado. *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 29: 48-61.
- Galembó, Ph. (2005). *Vodou: Visions and Voices of Haiti*. Ten Speed Press. Berkeley (California).
- Hernández de la Fuente, D. (2002). Elementos Órficos en el Canto VI de las Dionisiacas: El Mito de Dionisio Zagreo en Nono de Panópolis. *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones* Vol. 7: 19-50.
- Humpálová, D. (2012). *Voodoo in Louisiana*. Universidad de Bohemia Occidental. Pilsen.
- Jiménez Escalona, J. (2013). *Cistóforo: Aproximación a su interpretación histórica e iconográfica. Estado de la cuestión*. Trabajo de DEA, Universidad Nacional de Educación a Distancia, junio 2013. Disponible en: https://www.academia.edu/14226697/Cistóforos_Estado_de_la_cuestión (consulta 20-01-2025)
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2015). De Nuevo sobre Dionisio y las serpientes: mitos y ritos. *Myrtia* 30: 167-184.
- Long, C. M. (2005). Marie Laveau: A Nineteenth-Century Voodoo Priestess. *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association* Vol. 46, No. 3: 262-292. Louisiana Historical Association.
- Marcelin, É. (1947). Les grands dieux du voodoo haïtien. *Journal de la Société des Américanistes* 36: 51-135.
- Medrano Marqués, M. M.^a (2021). 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 (De la devoción al coleccionismo. Las reliquias, mediadoras entre el poder y la identidad)* (pp. 401-416). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza. Disponible en: <https://doi.org/10.26754/uz.978-84-18321-13-9>.
- Medrano Marqués, M. M.^a (2022). Muñecos mágicos del Vudú americano: reliquias milenarias. Actas de las *V Jornadas Internacionales. El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos (Las reliquias y sus usos, de lo terapéutico a lo taumatúrgico)* (pp. 379-397). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza-Ediciones de la Universidad de Salamanca. Disponible en: <https://doi.org/10.26754/uz.978-84-18321-40-5>.
- Medrano Marqués, M. M.^a (2023). Marie Laveau, Reina del Vudú en Nueva Orleans. Actas de las *VI Jornadas Internacionales. El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos (Santas y rebeldes: las mujeres y el culto a las reliquias)* (pp. 276-296). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza-Ediciones de la Universidad de Salamanca. Disponible en: <https://doi.org/10.26754/uz.978-84-18321-85-6>
- Métraux, A. (1958). *Le Vaudou haïtien*. Éditions Gallimard. París.
- Mínguez Morales, J. A. (1998). Jarras de cerámica engobada romana con decoraciones báquicas procedentes de Varea (La Rioja). *Sagvntvm (PLAV)* 31: 253-258.
- Moreau de Saint-Méry, M. L. E. (1797). *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*. Philadelphia.
- Plutarco. (1995). *Obras morales y de costumbres (moralia) VI: Isis y Osiris. Diálogos piticos*. Ed. Gredos. Madrid.
- Rigaud, M. (1974). *VÉ-VÈ: Diagrammes rituels du voodoo*. French and European Publications Inc., trilingual edition. Nueva York.
- Sagrada Biblia*, Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto (traductores). Biblioteca de Autores Cristianos, 1970 (7ª ed.). Madrid.
- Vázquez Hoys, A. M.^a (1993). La serpiente en las monedas. Transmisión iconográfica de una antigua creencia. *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia Antigua* 6: 59-98.