



Máster Universitario en Ciencias de las religiones
(2019-2020)

Trabajo Fin de Máster

“La descontextualización de la figura
del zombi: del vudú haitiano al
fenómeno de masas”

Marta Beatriz Cayuela Cánovas

Tutora:

Grecy Pérez Amores

Las Palmas, Septiembre 2020

RESUMEN

En el presente trabajo se pretende realizar un estudio sobre la figura del zombi, concretamente la transformación que sufre al entrar en contacto con Occidente en torno a principios del siglo XX. Para ello se estudiará el contexto histórico, socioeconómico, político y religioso en el que surge. Se llevará a cabo una revisión de los estudios antropológicos sobre la religión vudú, el ritual de zombificación y sobre la propia figura del zombi tanto en sus orígenes africanos como en Haití. Se examinará el contexto mediante el cual la figura del zombi haitiano llega a Estados Unidos y a Europa, las causas por las cuales se distorsiona esta figura al entrar en contacto con Occidente, así como la nueva configuración del estereotipo de zombi, sus múltiples interpretaciones y su papel como fenómeno de masas. Para analizar estos aspectos, se recurrirá a una revisión de fuentes bibliográficas, iconográficas, audiovisuales y algunas herramientas propias de las Ciencias Sociales, como son las entrevistas y las encuestas.

Palabras clave: Religión, cultura, Vudú, Zombi, Haití.

ABSTRACT

The present work aims to carry out a study on the figure of the zombie, specifically the evolution it undergoes when it comes into contact with the West around the beginning of the 20th century. For this, the historical, socioeconomic, political and religious context in which it arises will be studied. A review of anthropological studies on the voodoo religion, the zombification ritual and on the figure of the zombie itself will be carried out both in its African origins and in Haiti. The context through which the figure of the Haitian zombie reaches the United States and Europe will be examined, the reasons why this figure is distorted when coming into contact with the West, as well as the new configuration of the zombie stereotype, its multiple interpretations and its role as a mass phenomenon. To analyze these aspects, a review of bibliographic, iconographic, audiovisual sources and some tools of the Social Sciences, such as interviews and surveys, will be used.

Key words: Religion, culture, voodoo, zombie, Haiti.

Agradecimientos

Quisiera dar las gracias al profesorado del máster, por aportar esa nueva perspectiva desde la que mirar, en especial a la profesora de Religiones Americanas, de cuyas lecciones surgió esta idea. A todas las personas que han tomado unos minutos de su tiempo para responder a la encuesta, su aportación ha sido valiosa para este trabajo. A Greycy Pérez Amores, por su apoyo, su aguante y su confianza.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, JUSTIFICACIÓN Y OBJETIVOS	7
ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	11
HIPÓTESIS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	16
METODOLOGÍA	18
CAPÍTULO I. RELIGIÓN VUDÚ	21
1.1. El vudú en Haití: contexto histórico	21
1.2. Características del vudú	28
1.3. Entorno social y relación con la política	39
CAPÍTULO II. LA FIGURA DEL ZOMBI: ORIGEN Y EVOLUCIÓN	46
2.1. Sobre el concepto de zombi	46
2.2. Orígenes africanos del zombi	49
2.3. El zombi haitiano	52
CAPÍTULO III. EL SALTO A LA FAMA	65
3.1. La tradición oral en la cultura	65
3.2. El peso de la literatura	67
3.3. El papel del cine	79
CAPÍTULO IV. EL ZOMBI OCCIDENTAL	87
4.1. La configuración del nuevo estereotipo de zombi	87
4.2. Interpretaciones múltiples en el concepto de zombi	90
4.3. La figura del zombi como fenómeno de masas	96
4.4. Encuesta sobre el conocimiento del fenómeno zombi en la sociedad	100

4.4.1. Participación y características de la muestra	101
4.4.2. Análisis de los resultados	104
4.4.3. Conclusiones y limitaciones de la investigación	108
CONCLUSIONES	111
GLOSARIO VUDÚ	117
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS, WEBGRAFÍA Y FILMOGRAFÍA	119
ANEXOS	124

INTRODUCCIÓN, JUSTIFICACIÓN Y OBJETIVOS

La figura del zombi resulta muy llamativa para una parte de la población. Se ha convertido en un producto que genera grandes beneficios económicos tanto para la industria literaria, como para la del cine y los videojuegos. Sin embargo, en la actualidad, algunas de las personas que disfrutan del género zombi en cualquiera de los medios disponibles, desconocen que se trata de una figura cuyo origen se encuentra en el vudú haitiano. De hecho, cuando esto ocurre, se le suele asociar con una invención del mismo tipo que otros seres monstruosos, como Drácula o Frankenstein, con un origen propio de la ciencia ficción y con unas características concretas. En realidad, el zombi contemporáneo occidental, poco tiene que ver con el zombi del vudú haitiano, tanto iconográficamente como conceptualmente. ¿Cuáles son los motivos que han llevado a esta transformación? Este trabajo surge de la necesidad de dar respuesta a las cuestiones en torno a los motivos del desconocimiento de una parte de la población sobre el origen religioso del zombi, así como las causas por las cuales, la figura del zombi ha sufrido una descontextualización al introducirse en occidente.

El presente trabajo pretende realizar un estudio sobre el fenómeno zombi, concretamente, la descontextualización que ha sufrido esta figura desde su origen religioso - inmersa en el vudú y la cultura haitiana - hasta su llegada a Estados Unidos, donde se popularizó y se difundió al resto de occidente. Esta migración de la figura del zombi -fruto de la ocupación militar de Estados Unidos en Haití, desde 1915- supuso una transformación en sus características principales, alterando el concepto de zombi original.

Las narraciones literarias adquirieron aquí un importante protagonismo, ya que fueron los libros de viajeros y los primeros estudios antropológicos de principios del siglo XX, los primeros textos que llegaron a Estados Unidos sobre la cultura haitiana. Haití se mostraba como un mundo desconocido y “salvaje¹” para este país, que tras la revolución de los esclavos, y, bajo el pretexto de restaurar el orden y la estabilidad tanto económica como política, había ocupado el territorio haitiano, un hecho que resultó fundamental en la difusión de la cultura y las costumbres sociales de la isla. En este

¹ Entiéndase “salvaje” como un concepto propio de la mentalidad occidental todavía presente en el siglo XX, utilizado en contraposición a “civilizado”.

aspecto cabe destacar una obra concreta, *La isla mágica*, de William Seabrook² (1929), pues, si bien es cierto que no fue el primer libro en hablar sobre la figura del zombi, su amplia difusión entre la sociedad norteamericana sí consiguió popularizarla, hasta el punto en que las primeras películas cinematográficas –primeros referentes en la creación de la nueva iconografía zombi- se basarán en los testimonios relatados por este autor.

Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la mentalidad occidental reinterpretó desde su propia perspectiva aquellas narraciones que llegaban de un lugar que identificaban con lo exótico, casi como una pequeña parte de África en sus manos. Desde la perspectiva occidental, la cultura, así como el vudú haitiano, eran sinónimo de una sociedad menos evolucionada, sin “civilizar”, ya que, entre otros aspectos, la sociedad haitiana simbolizaba la barbarie de la que hablaba L. Hurbon (1993), pues la que anteriormente fuera una colonia francesa, había sido capaz de llevar a cabo una revolución que acabó con la esclavitud, instaurando el primer imperio en Haití, expulsando a los franceses por la fuerza, mediante el levantamiento de los esclavos (que tuvo su origen en las ceremonias vudú) que lucharon en sangrientas batallas. El asesinato de occidentales blancos, a manos de esclavos negros, así como el temor a que el resto de colonias siguieran el ejemplo haitiano, hicieron que en las metrópolis occidentales se instaurase la asociación de Haití con la de una nación bárbara e incivilizada.

Esta noción de la cultura haitiana – con la carga despectiva que conlleva- junto con el desconocimiento del significado de sus ritos, culturas y costumbres, hicieron que la mentalidad norteamericana descontextualizara estos aspectos y los reinterpretara en base al sensacionalismo presente en la época³. El zombi se introdujo como un elemento más de la cultura haitiana, en base a testimonios que decían haber visto zombis o que habían oído hablar de ellos, describiéndolos. En el caso de Seabrook, la descripción que recoge se ajusta de un modo bastante fiel al concepto de zombi dentro del vudú haitiano.

² W. Seabrook fue un escritor de la década de 1930, autor de *La isla mágica*, libro que escribió tras su estancia en Haití, sobre la cultura haitiana y el vudú. Esta obra tiene una gran importancia, ya que por ella, se dio a conocer el vudú en Estados Unidos y a Occidente.

³ Las historias sobre canibalismo eran frecuentes, así como otro tipo de aspectos que más llamaban la atención.

Así lo refleja la primera película occidental sobre zombis: *White zombie* (Halperin, 1932), en la que se representa a los zombis como muertos vivientes, como autómatas, en un estado de inconsciencia al servicio de un amo. Incluso el proceso para zombificar se muestra en esta primera producción.

Poco después, las producciones cinematográficas comienzan a explotar la figura del zombi, pero ya no será un autómata al servicio de un amo, sino una especie de muerto viviente caníbal, que no responde ante nadie, ni ante una voluntad superior. Esta transformación en la iconografía y en el concepto asociado al zombi, responde a un nuevo contexto que se sirve de estos seres para ejemplificar las preocupaciones sociales del momento, como hizo el director de cine George A. Romero con sus películas sobre zombis⁴, pues se trata de seres que, una vez que han sido identificados y reinterpretados por la sociedad, son fácilmente adaptables a cualquier contexto. Esto permitió que la figura del zombi abarcara cada vez más espacios diversos, desde la literatura y el cine, hasta vallas publicitarias, videojuegos, cómics, o series televisivas, entre otros. Debido a su carácter volátil, junto con las múltiples interpretaciones que se han hecho de esta figura, hace que algunos autores lo consideren un fenómeno de masas.

Para realizar este trabajo se ha llevado a cabo una revisión de los estudios antropológicos sobre la religión y el vudú haitiano, para concretar el origen de la figura zombi, el proceso de zombificación y su interpretación en la cultura haitiana. También se ha realizado un estudio de las principales obras literarias y trabajos que influyeron en la difusión del zombi en occidente. Para comprender mejor esta evolución, las producciones cinematográficas han tenido un papel fundamental, ya que a través del análisis del zombi en el cine puede observarse la transformación de esta figura en el mundo occidental actual, una figura que se presta a una multiplicidad de interpretaciones, motivo por el cual, ha traspasado las fronteras de la religión y de las perspectivas antropológicas para entrar de lleno en el campo de la filosofía.

El objetivo principal de esta investigación es la realización de un estudio que nos permita avanzar en el conocimiento de los motivos por los cuales la figura del zombi actual -aquella que se conoce popularmente gracias a la literatura y a las producciones fílmicas en occidente- experimentó una serie de variaciones con respecto a la figura del

⁴ La primera de ellas, considerada como una obra de culto, fue *La noche de los muertos vivientes* (1968).

zombi en el vudú haitiano en sus características originales, es decir, indagar en las causas por las que se produce esa descontextualización de la figura del zombi haitiano al exportarse en primer lugar a Estados Unidos y más tarde al resto del mundo.

A partir de este objetivo principal, se articulan otros objetivos específicos, como son:

1. Analizar el marco histórico, social, político y religioso de Haití desde la época de la colonización europea para conocer el contexto en el que surge el vudú y dentro de esta religión, el zombi haitiano.
2. Realizar una investigación sobre las características de la religión vudú en Haití, distinguiendo aquellos aspectos propios que se desarrollan en este país, fruto de la evolución desde su origen africano – importado por los esclavos que fueron llevados a la colonia- que junto con los elementos propios del cristianismo presente en la isla, dan lugar al sincretismo religioso propio del vudú haitiano.
3. Examinar diferentes estudios antropológicos sobre la figura del zombi, tanto en sus orígenes africanos como en Haití, analizando las características propias de esta figura dentro de la religión vudú.
4. Conocer los medios mediante los cuales se exportó la figura del zombi desde Haití a Estados Unidos, lo que nos permitirá comprender cómo se llevó a cabo esa descontextualización de la figura del zombi en occidente.
5. Estudiar la figura del zombi como un fenómeno de masas que se da en la actualidad de manera universal, analizando las posibles interpretaciones aportadas con respecto a la popularidad y consumo del género zombi.

ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Dentro del imaginario colectivo occidental se encuentra inmersa la figura del zombi, generalmente asociada a un ser monstruoso, un muerto viviente, el cual, a modo de autómeta, dirige la atención hacia sus presas para devorarlas hasta saciar sus apetitos más primarios. Sin embargo, esta es tan solo la visión occidental contemporánea, fruto de una descontextualización con respecto a sus orígenes en el vudú haitiano. El presente trabajo pretende analizar aquellos aspectos que intervienen en el proceso de cambio conceptual que experimenta la figura del zombi, desde el momento en que es descubierta en el seno de la cultura haitiana, pasando por su llegada a occidente, y cómo esta nueva cultura la interpretará y reinterpretará para adaptarla al nuevo contexto histórico y social, hasta hacer de ella, actualmente, un fenómeno de masas.

Para estudiar la procedencia de esta figura ha sido necesario realizar una revisión de los estudios antropológicos sobre las religiones, por tratarse del contexto del que surge la figura del zombi. Concretamente las consideraciones actuales en torno al concepto de religión, relacionadas con su significado y las definiciones aportadas desde la antropología y los problemas derivados del religiocentrismo (Bianchi, 1995; Cantón, 2001; Cornejo, 2016; Díez de Velasco, 2006, 2000; Durkheim, 1993; Harari, 2014). No debemos olvidar los estudios sobre la historia y el contexto de Haití, para lo que se ha acudido a los estudios de Figarola (2018), sobre las revueltas haitianas y los sucesivos gobiernos del país; así como los conceptos bárbaro/civilizado, que impregnaron gran parte de los estudios antropológicos sobre las culturas de las colonias americanas hasta el siglo XIX, con especial incidencia en el caso haitiano, así como los trabajos sobre el contexto socioeconómico y político de Haití desde que consiguió la independencia en 1804, incidiendo en las peculiaridades de la cultura haitiana (Hurbon, 1993, 1987).

Con respecto al estudio de los orígenes en la religión vudú, ha sido necesario acudir a los estudios antropológicos sobre la experiencia religiosa africana (Lalèyê, 1995), ya que ésta se encuentra en las raíces del vudú, concretamente sobre los ritos, la mitología y la simbología presente en las religiones africanas (Faïk-Nzujì, 1995). Las reflexiones sobre los factores que entran en juego dentro de la simbología africana, desde un sentido tanto ideológico como sensorial, identifican dentro del ritual africano las normas de conducta, los valores sociales, los deseos y las emociones (Turner, 1980).

La importancia de las creencias animistas presentes en la religiosidad africana perduran incluso tras la llegada de las grandes religiones mundiales al continente africano (Augé, 1988). Este tipo de creencias permite la realización de rituales centrados en la reencarnación, o incluso, en la resurrección de los muertos, con objeto de convertir a las personas en servidores (Levy-Bruhl, 1985).

Las migraciones permiten la difusión de las prácticas religiosas, así como el origen de nuevos mitos o transformaciones en los ya presentes. Para ello se han tenido en cuenta los estudios de Martínez-Veiga (2012) sobre la alteración en las creencias, ritos y prácticas religiosas fruto de las migraciones, así como los trabajos sobre los procesos de translocalización de las religiones conocidas como “tradicionales”, entre las que se encuentran las religiones africanas, han llevado consigo una transformación significativa en cuanto a los símbolos y rituales que se practican en otros contextos diferentes a los originarios, lo que lleva consigo un intercambio del que surgen nuevas prácticas religiosas (Argyriadis et al., 2008), un hecho significativo en el campo religioso que se desarrolla ampliamente en un contexto social globalizado, como se muestra en los trabajos de Appadurai (2001). Además del constante intercambio que producen los flujos migratorios, la demanda turística ha traído consigo un cambio en el patrimonio cultural de los pueblos, que se oferta como la identidad de una cultura en un pasado idealizado, como se muestra en los estudios de Fernández De Paz (2006). En el caso haitiano este flujo turístico supone un peligro para la preservación de la autenticidad en los cultos y las prácticas vudú.

Algunas de las primeras aportaciones al estudio del vudú, fueron realizadas en las décadas de los veinte y los treinta del siglo XX, con autores que plasmaban sus vivencias en Haití, relatando la cultura del pueblo haitiano o los rituales y creencias, desde la curiosidad periodística (Seabrook, 2005) y desde el campo de la antropología, incidiendo en las ceremonias y costumbres del vudú (Parsons, 1928; Hurston, 2009).

En cuanto al estudio del vudú haitiano, Alfred Métraux supone un referente. Desde la etnografía de campo, realiza uno de los mayores estudios antropológicos sobre el vudú en la década de los sesenta, abarcando todos los aspectos concernientes a esta religión, como los rituales, las creencias, la historia y el origen del vudú (Métraux, 1963). Para comprender el vudú en Haití desde una visión más amplia, es necesario

analizar esta religión en su contexto histórico, socioeconómico y político, con las aportaciones que la antropología ha realizado desde sus inicios en un recorrido cronológico (Hurbon, 1987, 1993), así como desde otras perspectivas relacionadas con la espiritualidad (Millet, 2013), el folclore, la danza y las representaciones e interpretaciones sobre esta religión (De León, 2017; Deren, 1975).

Por otra parte, se han tenido en cuenta los estudios que realizan un análisis sobre los rituales mágicos y religiosos que la población africana llevó a Haití, su iconografía y principales conceptos (Leyva, 2016), junto con los trabajos en los que se asocian los orígenes africanos del vudú con otras religiones como la santería, el candomble, o el espiritismo, desde las propias creencias vuduistas, como muestra Dorsey (2006). La lengua créole es otro aspecto que se erige como una parte fundamental para la interpretación del vudú, asociada al contexto histórico, se presenta en relación con el vudú y la cultura haitiana, como un aspecto reivindicativo de la propia cultura haitiana (Latino de Genaud, 2001). Resulta enriquecedor conocer las experiencias propias de una mambo vuduista, no sólo desde el punto de vista de las prácticas religiosas vudú, sino también por la importancia que adquiere el papel de la mujer en esta religión y en relación con el ámbito familiar y social (Brown, 1991), así como las experiencias de otra mambo relatadas por Galván (2016), a través de las cuales podemos acercarnos de un modo más concreto a los conceptos de religiosidad, trance, sanación, rituales y posesión en el vudú.

Para abordar el fenómeno zombi, es necesario acudir, en primer lugar, a los trabajos de carácter antropológico sobre el origen de esta figura, el contexto histórico, la definición y el concepto de este ser, dentro del marco del vudú haitiano y su relación con el zombi africano (Ackermann y Gauthier, 1991; Comaroff, y Comaroff, 2002; Charlier, 2017; Métraux, 1963).

En el proceso de zombificación intervienen no sólo los aspectos farmacológicos, como el empleo de hierbas, plantas y sustancias tóxicas (Davis, 1997), sino todo un ritual en el que se emplea la magia, las creencias religiosas (Rappaport, 2001) y la presencia de un bokor que, junto con sus ayudantes, pueden realizar este ritual de transformación de una persona en un zombi. Para analizar este procedimiento se parte de las descripciones expuestas en Charlier (2017), Métraux (1963) y Revenga (2006).

Generalmente, convertir a alguien en zombi supone un castigo impuesto por la propia comunidad, por una parte, debido a la lentitud de la justicia haitiana, y por otra parte, como una forma de organización que rige las normas sociales dentro de la propia cultura haitiana (Ackermann y Gauthier, 1991; Bishop, 2010; Davis, 1997; Hurston, 2009), un castigo peor que la muerte, y que no sería posible sin el concepto de alma dual presente en el vudú haitiano, como se expone en los estudios de Métraux (1963) y Ackermann y Gauthier, (1991). Esta noción parte de la base de que la persona posee dos almas, el Gros-bon-ange (gran buen ángel) y el Petit-bon-ange (pequeño gran ángel), siendo esta última la parte que el bokor sustrae en el proceso de zombificación, ya que se trata de la parte relacionada con la conciencia.

Las figuras de muertos vivientes ya existían en la tradición literaria occidental, solo que a partir del siglo XVIII, con el siglo de las luces, la teoría de la razón trató de dar respuesta a los hechos hasta entonces inexplicables, relegando a la magia y a lo sobrenatural a un segundo plano, como se expone en el trabajo de Roas (2001), sobre la literatura fantástica y el cambio de paradigma tras los avances científicos del siglo XIX. No obstante, la llegada del zombi a occidente se realizó mediante las narrativas que comenzaron a realizarse en la década de los treinta del siglo XX, desde libros de viajeros a los primeros estudios antropológicos (Hurston, 2009; Parsons, 1928; Seabrook, 2005), hasta que la figura del zombi fue representada en la gran pantalla, en un principio conservando el concepto de siervo sin personalidad al servicio de un amo, para ser transformado posteriormente, con la primera obra de George A. Romero (1968), en un monstruo caníbal que ya poco tenía que ver con el concepto de zombi en el vudú haitiano, y cuya nueva representación se instauró en el imaginario colectivo occidental. Para ello, se han tenido en cuenta los trabajos de Bishop (2010), Dendle (2000), Fernández (2011) y Sánchez (2013), sobre la evolución de la figura del zombi en occidente a través de su representación en las películas cinematográficas. Esta figura, al igual que otro tipo de monstruos popularmente conocidos, suscitan una combinación de miedo y repulsión en la sociedad, incluso aunque no se crea en su existencia, una hipótesis que trabaja Carroll (2005), acerca del modo en que la figura del zombi y otro tipo de monstruos son percibidos emocionalmente por el espectador, produciendo respuestas físicas como agitación física o temblor.

La nueva representación del zombi en occidente, a partir de 1968, se presta además para hacer de esta figura, una crítica de la sociedad contemporánea, así como a un análisis en relación con diversos aspectos, como la convergencia entre la figura del zombi en el cine y el totalitarismo como sistema político (Martínez y Barraycoa, 2012), la crítica al consumismo de las sociedades posmodernas, derivadas del sistema económico capitalista, su papel en la psicología de masas, los problemas derivados del racismo, el género y la sociedad de clases, unas nuevas interpretaciones del zombi en relación con los problemas sociales y afectivos que se tratan en este aspecto desde el campo de la filosofía y de la sociología (Boluk y Lenz, 2011; Brito Alvarado, 2015; Comaroff y Comaroff, 2002; Crespo, 1998; Dendle, 2000; Fernández, 2011; Martínez, 2012; Sánchez, 2013), en definitiva, el zombi como símil de la realidad social.

HIPÓTESIS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Actualmente el género zombi atrae a una gran cantidad de personas, tanto en las producciones fílmicas como literarias, series de televisión, videojuegos, cómics o eventos sociales conocidos como “survivals”, consistentes en recrear una hipotética situación en la que los participantes tratan de “sobrevivir” o escapar, simulando un apocalipsis en el que la humanidad está al borde de la extinción, y en la que los zombis tratan de comerse a los humanos.

El tipo de zombi que la sociedad acostumbra a ver en este género tiene unas características comunes en cuanto a su aspecto y comportamiento en general. Sin embargo, este prototipo de zombi actual, aunque popularmente conocido en occidente, no se corresponde con la figura del zombi original, una figura que procede de la religión vudú, con origen africano, la cual ha evolucionado en el seno de la cultura haitiana, fruto del sincretismo religioso que la caracteriza. Se parte, por tanto, de la hipótesis de que la figura del zombi que llega a occidente se ha descontextualizado, y en las producciones del género zombi occidental, se ha configurado un nuevo estereotipo que será el que prevalezca hasta la actualidad. ¿Cuándo se produce la transformación del zombi? ¿Cómo se llevan a cabo esos cambios?

Con esta investigación se pretende conocer el origen de los zombis, su procedencia y la finalidad para la que fueron creados, y contrastar esta información con las características de la figura del zombi conocido popularmente en occidente, pues en la actualidad esta figura ha experimentado ciertos cambios, por los cuales ya no se trata tan sólo de un siervo que vaga, de un cuerpo humano al que han sustraído el alma, sino de una figura aterradora que no tiene dueño ni sigue órdenes de nadie y que, además, come carne humana. Partiendo de los aspectos expuestos anteriormente, se formulan las siguientes hipótesis:

1. El zombi es una figura que procede de la religión vudú, con unas características propias que han sido tergiversadas en el imaginario occidental, al tiempo que le han sido otorgadas otras particularidades nuevas fruto del contexto histórico y social en dichas sociedades occidentales, por tanto, esta figura ha sido descontextualizada y privada de sus propiedades originales.

2. Existe un desconocimiento en una parte de la sociedad que consume el género zombi en cualquiera de sus ámbitos (cine, series televisivas, videojuegos, literatura, cómics, survival) sobre el origen de los zombis. Gran parte de la sociedad actual equipara la figura del zombi con otros “monstruos” típicos procedentes del cine o la literatura del género de terror, tales como vampiros u hombres-lobo, sin embargo, pocas personas conocen que realmente proviene de una religión de origen africano.
3. La figura del zombi haitiano llega a Estados Unidos en primer lugar, y desde ahí, se exporta al resto de países occidentales. La literatura, concretamente los libros de viajeros de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, juegan un papel muy importante en la difusión de los zombis, pues se trata de los primeros relatos que narran la existencia de zombis, hasta entonces desconocidos en el mundo occidental. De este modo los textos de viajeros se reinterpretan bajo la óptica del pensamiento occidental, y el zombi se lleva a los teatros y al cine como una nueva figura voraz y agresiva.
4. Con respecto a la gran popularidad que ha alcanzado el género zombi en las últimas décadas del siglo XX y principios del siglo XXI, entendemos que el género zombi es uno de los más consumidos dentro del género de terror en cualquiera de sus formas. Una gran parte de la sociedad tiene preferencias por la figura del zombi sobre otras figuras propias de la ficción de terror.

METODOLOGÍA

La investigación del presente trabajo se inicia mediante el planteamiento de unas hipótesis o cuestiones iniciales. Como se afirma en Atkinson & Hammersley (1994), las ideas preestablecidas resultan negativas para cualquier trabajo científico, sin embargo, indagar en los problemas iniciales se convierte en la principal cualidad del trabajo del investigador. En nuestro caso, el punto de partida para la investigación surge de las hipótesis planteadas ante la falta de conocimiento sobre el tema que se trata.

La metodología que se ha seguido para la realización de este estudio se centra primeramente en el trabajo teórico de investigación mediante una revisión de fuentes bibliográficas, de carácter documental e iconográfico junto con otras fuentes de carácter audiovisual. Para la revisión de fuentes bibliográficas, la información se ha recogido mediante monografías y artículos de revistas científicas. Una parte de las fuentes ha podido ser consultada físicamente, mientras que para otra parte ha sido necesario recurrir a distintas plataformas online de bases de datos que trabajan con las universidades, como J-store o Dialnet, las cuales han resultado básicas para acceder a este tipo de fuentes, dado que la situación de crisis sanitaria originada por el Covid-19 ha impedido en cierta medida poder acudir a bibliotecas y archivos. Para las fuentes de carácter iconográfico y documental se ha seguido el mismo proceso, ya que no siempre se ha podido recurrir a los documentos físicos presentes en hemerotecas y filmotecas, por lo que las bases de datos y las páginas web, así como distintas plataformas de contenido filmográfico, han resultado imprescindibles.

Para el desarrollo del presente trabajo se ha recurrido al método deductivo, mediante el cual, el estudio se realiza desde lo general a lo particular. Partiendo de esta premisa se ha realizado, en primer lugar, un estudio sobre el contexto histórico, social y religioso presente en Haití desde la primera colonización española hasta la actualidad. En segundo lugar se ha recurrido a los estudios de los principales antropólogos que han realizado un trabajo de campo sobre la religión vudú en Haití, y dentro de ésta, más concretamente sobre la figura del zombi, con el objetivo de conocer los principales aspectos referentes a nuestro objeto de estudio.

Con la finalidad de investigar el modo y los medios que sirven a la descontextualización de la figura del zombi una vez que se importa a Occidente, se ha

llevado a cabo una revisión de las fuentes literarias que se publicaron a principios del siglo XX en Estados Unidos sobre los zombis, las cuales sirvieron para ilustrar el imaginario en el pensamiento colectivo de Occidente. Para este propósito también se ha recurrido a las fuentes de carácter audiovisual, realizando un visionado de las primeras películas en las que aparecen los zombis en Estados Unidos y de películas posteriores sobre el género, estas últimas también han servido para analizar el estereotipo de zombi occidental actual, junto con la revisión de distintos tipos de videojuegos actuales y de páginas web donde se oferta una amplia diversidad de actividades relacionadas con el fenómeno zombi.

En cuanto a las herramientas empleadas, se ha realizado una encuesta online para ampliar la información sobre el fenómeno zombi en la actualidad. En la investigación en las Ciencias Sociales, la encuesta se propone como uno de los diversos métodos empíricos disponibles dentro de las técnicas de recolección de datos. Para analizar la información recogida en la encuesta se ha requerido del empleo de los métodos estadísticos, utilizando en nuestro caso el análisis descriptivo, el cual nos permite interpretar la información recogida mediante gráficos de barras y diagramas sectoriales.

Para ello se detallaron las preguntas a realizar, teniendo en cuenta las hipótesis del presente trabajo, para poder disponer de una información más amplia sobre la figura del zombi en cuanto a fenómeno de masas y la información que la sociedad posee de esta figura. Tras la realización de la encuesta, se divulgó por distintas redes sociales. La encuesta alcanzó una muestra de 199 respuestas, que se recogen y analizan de forma automática utilizando la herramienta *Google Forms*, (Formularios de Google), una herramienta online que permite crear encuestas con distintos tipos de respuestas (abiertas o cerradas, opcional, u obligatoria) y recopilar la información requerida. En esta encuesta se ha empleado una pequeña batería de preguntas cerradas, para que sea más fácil y sencillo de responder, y poder acceder así a una mayor muestra. En esta línea de intentar acceder a la mayor cantidad posible de personas y de facilitar su cumplimentación, el tiempo estimado requerido para completar la encuesta online ha sido otro factor importante, en este caso se ha precisado aproximadamente unos dos minutos para completarla, y de un periodo de tres semanas para añadir respuestas.

Una vez realizada la batería de preguntas de la encuesta y maquetada con imágenes y título, se envió y difundió mediante redes sociales como son *Facebook* e *Instagram*, y la aplicación de mensajería instantánea *Whatsapp*. Un aspecto a destacar es que la característica online de este tipo de formulario ha permitido también observar la evolución de las respuestas enviadas de forma instantánea, ya que la propia herramienta analiza los datos obtenidos en tiempo real, mostrando tablas y gráficos y permitiendo traspasarlos a una hoja de cálculo en la que aparece toda la información detallada de cada formulario respondido y enviado, por lo que aunque tenga un carácter anónimo, se puede realizar un muestreo por sexo, grupo de edad, nacionalidad, lugar de residencia y nivel de estudios académicos.

CAPÍTULO I.

RELIGIÓN VUDÚ

1.1. El vudú⁵ en Haití: contexto histórico y origen de la religión.

Antes de comenzar propiamente con el desarrollo del contenido del capítulo primero, quisiera incluir algunas consideraciones en torno a al significado de “religión” y a las diferentes denominaciones que se pueden encontrar con respecto al término “vudú”.

Si bien es cierto que encontrar una definición de religión válida y universal es una tarea complicada, en el presente trabajo se considera oportuno hablar de religión vudú, en primer lugar, porque no hacerlo podría significar un cierto menosprecio al vudú, y en segundo lugar porque se entiende aquí que el vudú posee aquellas características para ser considerado como tal. Según la antropóloga M. Cornejo (2016), desde la aparición de la antropología y la etnología en el siglo XIX, se han proporcionado numerosos significados y definiciones en torno al concepto de religión. Sin embargo, la existencia de esta amplia variedad de definiciones ha sido posible gracias a la flexibilidad de admitir como religioso, creencias y comportamientos inusitados.

La primera antropología se basaba en el supuesto de que los ritos y las creencias eran sinónimo del inicio de la “humanización”. En una búsqueda del origen de la humanidad, se entendía como religión, la creencia en seres espirituales. Dentro del siglo XIX, se daban otras perspectivas diferentes, una de ellas apuntaba a las creencias como una parte de la religión, pero no un sinónimo, remarcando la importancia de los ritos sagrados; e incluso la teoría de que la creencia en seres sobrenaturales podía ser favorecida mediante los cultos y las determinadas conductas. Ya a principios del siglo XX, E. Durkheim (1993) anteponía el culto a las creencias, y aportaba otra definición un tanto más compleja que las anteriores: “Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas” (p. 94).

⁵ En este trabajo se prefiere utilizar la grafía “vudú”, por ser la forma expuesta en la Real Academia española de la lengua.

Los estudios antropológicos del siglo XX se centraron en desarticular las teorías anteriores que emanaban del evolucionismo, y trataron de eliminar el argumento “primitivista”. Las investigaciones sobre el concepto de religión pasaron a centrarse, en palabras de Cornejo (2016): “hacia cuestiones relacionadas con la estructura, la organización, significados y funciones de las creencias y prácticas religiosas” (p. 76-77).

En este sentido, la necesidad de encontrar una definición válida sobre religión ya no era tan importante como identificar lo que entraría dentro de la categoría de religioso. Por una parte, se planteaba la necesidad de establecer unos límites definatorios para establecer qué elementos debían tenerse en cuenta para llevar a cabo el estudio de la religión. Por otra parte, una definición limitaría el estudio de aquellos aspectos que sobrepasen lo establecido dentro del campo de la religión. Las aspiraciones de la antropología del siglo XX para las posibles definiciones sobre la religión se caracterizan por una mayor flexibilidad a la hora de abordar este concepto, de manera que puedan ser tenidos en cuenta tantos aspectos como se consideren necesarios en el momento de realizar una investigación. En la búsqueda de una definición actual válida sobre religión, encontramos en Cornejo (2016) la siguiente: “Una realidad polisémica que afecta a cualesquiera de las combinaciones posibles entre creencias en lo sobrenatural, actitudes rituales, emociones ante la trascendencia y las instituciones que en cada sociedad han ido asumiendo la regulación (...) de los fenómenos anteriores” (p. 86).

Por otra parte, para el escritor y filósofo contemporáneo Y. N. Harari (2014): “La religión puede definirse como un sistema de normas y valores humanos que se basa en la creencia de un orden sobrehumano” (p. 825). No obstante, Díez de Velasco (2006) nos habla de la poca utilidad que tendría procurar una definición, porque ofrecería más problemas que ventajas. Como afirma el autor: “Debemos pues, abrirnos a una mirada que ha de intentar ser lo menos religiocéntrica posible” (p. 13). En este sentido, Cantón (2001) aporta una explicación ilustrativa sobre el papel de la religión: “la religión, como la cultura de la que forma parte, consiste esencialmente en patrones de creencias, valores y comportamientos adquiridos por los miembros de una sociedad, ya sea como resultado de aprendizaje consciente o de la imitación” (p. 17).

Como se puede observar, en la actualidad, no se dispone de una definición de religión válida y universal desde la perspectiva antropológica. Sin embargo, si se acude a la definición de religión que aporta la Real Academia Española de la lengua, encontramos en la primera acepción de su significado lo siguiente:

1. f. Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto.

En consecuencia, y teniendo en cuenta las teorías y posibles definiciones expuestas anteriormente, se considera oportuno en este trabajo, hablar de “religión vudú”.

Una vez expuestas las anteriores consideraciones, comenzaremos con la revisión de los acontecimientos históricos más relevantes en Haití, desde su época colonial, y cómo se originó el vudú en este país.

En opinión de Latino de Genoud (2001): “La República de Haití, al igual que sus hermanas caribeñas, por su abigarrada mezcla de culturas surgidas con una historia común, es resultado del sistema de Plantación y la servidumbre que le fueran impuestos por la colonización europea” (p. 97). En efecto, el origen de la población africana en Haití se encuentra en el tráfico de esclavos que se llevaron a la colonia para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar. La historia de la actual Haití ha sido convulsa, principalmente debido a los procesos de colonización y descolonización, por ello se considera oportuno incluir un breve repaso sobre algunos de los acontecimientos históricos más destacados de Haití, con la finalidad de establecer un punto de partida que nos permita comprender aquellos aspectos directamente relacionados con el origen y desarrollo del vudú en Haití.

Anteriormente a la llegada de los españoles a la isla que Cristóbal Colón llamó La Española, se encontraba en dicho territorio la cultura taína, procedente de los arahuacos, una sociedad de cazadores- recolectores que llegaría desde América del sur mediante la navegación. La llegada de los españoles a la isla tuvo lugar en diciembre de 1492 y desde entonces se sucedieron una serie de expediciones posteriores que tenían como finalidad la colonización y explotación de los principales recursos de la isla, sobre

todo el tabaco, la madera y las plantaciones de caña de azúcar (este último importado en el segundo viaje de Colón a las Antillas). En esta época sin embargo siguieron llevándose a cabo numerosas expediciones en otras áreas de las Antillas, y el interés de la Corona Española se desvió hacia otros territorios del continente americano. Por este motivo (y también en parte por la orografía del terreno) la zona occidental de la isla fue quedando despoblada, lo que originó la llegada cada vez más frecuente de bucaneros franceses a partir de 1625, los cuales se fueron asentando paulatinamente en dicha área y en Tortuga (1659).

Los conflictos y batallas con los colonos españoles eran frecuentes⁶, sin embargo la Corona Francesa comenzó a reclamar la parte occidental de La Española, que finalmente fue concedida por la Corona Española en 1777 mediante el Tratado de Aranjuez. A partir de entonces el territorio francés se pasó a llamarse Saint-Domingue y su capital Cap-François⁷. El sistema de plantaciones en la nueva colonia francesa se desarrolló mediante el empleo de una gran cantidad de esclavos provenientes del continente africano, mediante la estructura conocida como comercio triangular, que consistía en una ruta comercial marítima establecida en el océano Atlántico. Recibe este nombre por la forma triangular de dicha ruta, pues los navíos partían de Europa con productos manufacturados que intercambiaban en el continente africano por esclavos. Desde ahí las mismas embarcaciones llevaban a los esclavos al continente americano, donde eran vendidos a cambio de los productos coloniales como el azúcar, cacao, tabaco o metales preciosos, unos productos que traían de vuelta a Europa para completar la ruta.

Debido a las duras condiciones a las que eran sometidos los esclavos, muchos de ellos huyeron hacia las montañas, al mismo tiempo que las nuevas ideas de la Revolución americana y francesa se hacían eco en la colonia.

⁶ Desde la isla Tortuga, al norte de Haití, los piratas hostigaban el comercio, robaban la mercancía de los navíos y atacaban los asentamientos españoles en las Antillas. Por este motivo se creó en 1561 La Carrera de Indias, un sistema contra la piratería que consistía en el acompañamiento por parte de la flota de guerra a los dos convoyes que partían al año desde Sevilla para su viaje de vuelta a Europa. Este sistema funcionó durante más de un siglo, hasta que en 1778 se promulgó el libre comercio con América, acabando así con el monopolio de las Indias para la Corona Española.

⁷ Cap-François será la capital de Santo Domingo hasta 1749, año en que se fundó la nueva capital a la que se llamó *L'Hôpital*, la actual Puerto Príncipe.

Estas nuevas ideas que se fueron introduciendo en Santo Domingo provocaron altercados entre la población, principalmente porque la *Égalité* de la que se hablaba en Francia no se aplicaba en la colonia entre los esclavos, negros libres, mujeres ni mulatos, era solo para los hombres blancos. A este descontento se añadió que muchos esclavos de Santo Domingo habían ido anteriormente a los territorios de América del norte para luchar contra los ingleses, en apoyo de las colonias inglesas que reclamaban la independencia y que finalmente consiguieron constituyéndose como Estados Unidos de América (1776)⁸. En medio de esta situación de descontento comienzan a producirse pequeñas revueltas, que si bien no llegaron a conseguir grandes resultados, sí que supusieron el germen de la revolución que estaba por llegar.

Será entre 1791-1804 cuando tenga lugar la Revolución haitiana que pondría fin a la esclavitud. Tradicionalmente se considera que se gestó durante una ceremonia vudú celebrada en Bois Caïman oficiada por el esclavo Boukman, el cual llamó a todos los esclavos a levantarse por su libertad. Esta rebelión se fue extendiendo por el resto de la colonia francesa, mediante una serie de revueltas violentas, hasta que en 1804 se proclamó la independencia de Haití en forma de Imperio, con Dessalines como primer emperador. Tras su asesinato en 1806, el país se dividió en dos partes con diferentes sistemas de gobierno, el norte bajo la forma de Estado, y el sur como República. El rechazo por parte de las potencias europeas y Estados Unidos a la consideración de Haití como un país libre (tras la masacre de blancos producida durante la Revolución) provocaron un bloqueo tanto político como económico que sumió a Haití en un nuevo periodo de inestabilidad en 1911. La preocupación de Estados Unidos por sus intereses económicos en Haití⁹ les llevó a un periodo de ocupación que se mantuvo hasta 1934.

Estas primeras consideraciones sobre el marco histórico en Haití nos ayudan a contextualizar los orígenes de una religión que se desarrollará alcanzando incluso a la esfera política del país: el vudú.

⁸ Por estos motivos, para algunos historiadores como Lefebvre, Godechot y Palmer, las ideas de la Revolución de 1789 se relacionan estrechamente con la Revolución de 1776, coincidiendo en la idea del alzamiento del Tercer Estado que había ido adquiriendo un mayor grado de conocimiento y de riquezas.

⁹ Principalmente la empresa *The Haitian American Sugar Company* (HASCO).

La Historia del vudú en Haití comienza con la diáspora africana, fruto de la importación de estos esclavos de diversas poblaciones de África que llegaron a Santo Domingo a mediados del siglo XVII, para trabajar en las plantaciones de la industria azucarera principalmente. Estos esclavos procedían en gran parte de la antigua Dahomey, (país que en 1975 fue renombrado como Benín) pero también de Nigeria, Guinea y Senegal. Los esclavos que llegaron a Santo Domingo unieron sus diversas tradiciones y crearon en Haití una nueva religión sincrética (Figarola, 2018). En palabras de Appadurai (2001):

Podríamos hablar de diásporas de esperanza, diásporas del terror y diásporas de la desesperación. Pero en todos los casos, estas diásporas introducen la fuerza de la imaginación ya sea como memoria o deseo, en la vida de mucha de esta gente (...). (p. 9)

Con la llegada de los esclavos africanos a Haití se produce un intercambio cultural que originará la introducción de nuevos mitos y rituales en las creencias y en la cultura de la nueva sociedad haitiana. En la base del vudú se aprecian aspectos de los sistemas religiosos africanos. Entre sus divinidades, además de las grandes deidades de la naturaleza incluye espíritus de antepasados y dioses de otros pueblos que fueron sometidos. La música, el baile y la danza están estrechamente relacionadas con las posesiones y suponen la vía por la cual se entra en contacto con las divinidades.

Para realizar el culto vudú son necesarios los *hungan* (sacerdotes). En este sentido, los barcos de esclavos negros provenientes de África, aunque en gran parte contenían personas que habían cometido delitos, también portaban personas de otras clases sociales, sacerdotes entre ellos, ya que según Métraux (1963), el vudú en Haití se explicaría sólo con la presencia de personas que conociesen bien el ritual, pues de no haber sido así, los cultos se hubiesen degradado en prácticas sin coherencia, a modo de rituales sencillos utilizando la magia blanca o negra.

En Haití sin embargo los esclavos consiguieron transmitir a las nuevas generaciones las divinidades, los rituales y demás elementos que conforman el sistema religioso, por lo que se encuentra una clara organización con respecto al clero, las danzas y los rituales. La práctica del vudú para los esclavos africanos (para los cuales

las prácticas religiosas estaban estrechamente vinculadas a su vida cotidiana) supuso un amparo ante las duras condiciones de la esclavitud.

En 1765 se creó la Primera Legión de Santo Domingo, para acabar con las calendas. Las calendas eran las ceremonias vudú, (Galván, 2016) ya que los esclavos realizaban sus bailes a pesar de estar prohibidos por la Iglesia católica, y en teoría los esclavos eran cristianos, de hecho, debían ser bautizados por los amos por ley desde 1664. Sin embargo, las prácticas católicas solían acabar en el bautismo, puesto que a los colonos, las ideas de igualdad que predicaban los misioneros, les parecían desacertadas para la catequesis de los esclavos. A pesar de ello, los esclavos se acostumbraron rápidamente a las prácticas cristianas, adhiriéndolas a sus propias costumbres religiosas.

Parece ser que el germen del vudú en Haití se encuentra en las asambleas que realizaban los esclavos con nocturnidad en las iglesias, pues en el Código de Reglamento del Consejo de Cap, se afirmaba que en las calendas se mezclaban los ritos cristianos con aquellos de raíz africana. Además, algunos esclavos comenzaron a catequizar, asumiendo las funciones de los sacerdotes, y modificando la doctrina católica. Este sincretismo se advierte en algunos textos de misioneros, pero será en la *Description de la partie française de Saint-Domingue*, de Moreau de Saint-Méry (1797)¹⁰, donde se halla la que se considera como primera descripción minuciosa del vudú, la cual -aunque con el error de considerar la serpiente como el gran vudú-, no se habría alterado con el paso de los siglos, con la diferencia de que en tiempos de la Revolución francesa, su naturaleza africana era más notoria. Fue precisamente en este periodo cuando comenzó a introducir elementos del cristianismo, pues en esta época, debido a los conflictos bélicos se interrumpieron los lazos con el continente africano, y se relajaron los controles sobre la vida religiosa de los esclavos. Por este motivo, el vudú fue evolucionando con la contribución de las creencias cristianas únicamente. En medio de todos los altercados que se produjeron, el vudú tuvo un papel fundamental, pues fue desde el seno de esta religión, desde donde se gestó la libertad de los esclavos africanos y la independencia de Haití.

¹⁰ Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry fue abogado, miembro del Consejo Superior de Santo Domingo (1780), miembro de la Asamblea Constituyente de Martinica, Presidente de los Electores de París, diputado de Martinica (1790), Miembro del consejo de la Judicatura y Administrador Delegado General de los Estados de Parma.

En el periodo que sucede desde la independencia de Haití hasta la segunda mitad del siglo XIX, el culto católico se había ido degenerando, puesto que el sacerdocio era ejercido por personas ajenas al control de la Iglesia católica, cuyas prácticas en el papel de clérigos eran más que dudosas. Esta situación era permitida por los propios gobernantes haitianos. Algunos de ellos, como el emperador Solouque, oficialmente realizaban ritos católicos, aunque continuaban practicando el vudú, hecho que no les impedía considerarse buenos católicos.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica realizó en Haití una campaña agresiva para la persecución del vudú, que pudo haber obligado a los adeptos del vudú a practicarlo en total clandestinidad, de no haber sido por la intervención de los gobernantes haitianos (Hurbon, 1987). En la actualidad, la República de Haití considera en su Constitución que todas las religiones y cultos pueden ejercerse con libertad, siendo el vudú una de las religiones más practicadas, aunque esta presencia no se vea reflejada en las encuestas¹¹, curiosamente por el hecho de que muchos haitianos practican el vudú junto con otras religiones, comúnmente con el catolicismo.

1.2. Características del vudú

En cuanto al término vudú, es común encontrarlo con diferentes denominaciones, ya que depende del lenguaje en el que escriba. En castellano, la Real Academia de la lengua española define “vudú” como:

Voz de origen africano occidental, que significa 'espíritu'.

1. m. Cuerpo de creencias y prácticas religiosas que incluyen fetichismo, culto a las serpientes, sacrificios rituales y empleo del trance como medio de

¹¹ Según la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos, que aporta los siguientes datos a fecha de junio de 2020: Roman Catholic 54.7%, Protestant 28.5% (Baptist 15.4%, Pentecostal 7.9%, Adventist 3%, Methodist 1.5%, other 0.7%), Vodou 2.1%, other 4.6%, none 10.2% (2003 est.). **Note:** many Haitians practice elements of Vodou in addition to another religion, most often Roman Catholicism; Vodou was recognized as an official religion in 2003. Central Intelligence Agency. (2020). *The world Factbook*. Recuperado de <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ha.html>

comunicación con sus deidades, procedente de África y corriente entre los negros de las Indias Occidentales y sur de los Estados Unidos de América.

2. adj. Perteneciente o relativo al vudú¹².

Encontramos también el término “vodú”, proveniente del Ewé africano, y es comúnmente utilizado en algunos territorios hispanoamericanos. La RAE concreta su uso en Colombia, Cuba, Ecuador y República Dominicana. En los textos de lengua inglesa encontramos el término “voodoo” o “vodou” mientras que en aquellos de lengua francesa lo encontraremos como “vaudou”. Podremos observar también el uso común del término “voudou”, proveniente del francés criollo (créole). “Vodun” o “vodoun”, son otros términos utilizados, provenientes del panteón yoruba africano.

En lo referente a su etimología, hallamos en Métraux (1963) que un *vodú* (para los Fon de Dahomey) sería un “dios”, un espíritu, “su imagen” (p. 50). Encontramos en Dorsey (2006) una interpretación para la etimología de la palabra “vudú”, relacionándola con “espíritu”, “deidad” o “poder eficaz” (p.2). Otros estudios ponen de manifiesto que en la lengua *fon*, de Benín, vodun significa “poder invisible, temido y misterioso, con la capacidad de intervenir en todo momento en la sociedad humana” (Charlier, 2017, p. 25). Por otra parte, la religión vudú se expone en Leyva (2016) del siguiente modo:

Una religión descentralizada, poseedora de una cosmovisión holística y una relación armoniosa entre la naturaleza, el ser humano y las divinidades, a través de la cual el creyente encuentra razones para vivir y explicación a la muerte en una relación permanente entre los vivos y los muertos, entre los creyentes y los ancestros. (p. 55)

Según afirma Métraux (1963), el vudú, en resumidas cuentas, es: “un conjunto de creencias y de ritos de origen africano que, estrechamente mezclado con prácticas católicas, constituyen la religión de la mayor parte de los campesinos y del proletariado urbano de la República negra de Haití”. (p. 7-8).

¹² REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [02/06/2020].

En opinión de Millet (2013), el vudú, a pesar de haber sido visto como una doctrina rígida y un sistema de creencias inalterable: “Por el contrario, esta religión se ha comportado como un organismo vivo capaz de resistir las pasiones y las represiones más inimaginables” (p. 1). Para este autor, el vudú no se trata tan solo de un sistema de pensamiento religioso, sino como un ámbito de espiritualidad en la que se asentó la cultura haitiana. No se trata de una mezcla de dos religiones, sino de algo nuevo. Para Davis (1987):

La religión de Haití es a la vez dos religiones: catolicismo y vodú. Sin embargo, estos sistemas de creencias forman una misma ideología para la mayor parte de los haitianos, especialmente de las áreas rurales y entre la clase baja urbana (p.61).

Por otra parte, la progresiva popularidad que han ido adquiriendo las religiones de origen africano como el vudú o la santería, ha traído consigo una mala praxis de los adeptos, en ocasiones atraídos por la creencia errónea de que en el vudú se practica con asiduidad las orgías, la zombificación, o los rituales en los que se clavan agujas en muñecos (Dorsey, 2006).

Las principales divinidades del vudú pertenecen a los panteones de las etnias *fon* y *yoruba*, aunque enriquecidos con algunas divinidades procedentes del Congo y Senegal. Para Ackermann y Gauthier (1991), el carácter del vudú ha permanecido típicamente dahomeyano, por este motivo no se suelen encontrar representaciones antropomorfas, ya que en Dahomey no eran frecuentes este tipo de representaciones. Como afirma el autor, existen dos grandes clasificaciones para la mayoría de las deidades en el vudú haitiano: *rada* (por la ciudad dahomeyana de Arada) y *petro*¹³ (por la danza *Don Pédre*, más agresiva, que en ocasiones podía provocar la muerte), aunque hay que recordar que las doctrinas católicas se asimilan en el vudú fácilmente.

En primer lugar y más importante encontramos los espíritus africanos, seguidos del dios católico, Jesús, la virgen María y los santos. El fin principal en el vudú es el culto a estas divinidades. Estos espíritus y genios reciben el nombre de *loa*. Sin embargo, existe una gran dificultad para poder registrar la gran cantidad de seres espirituales, entre los

¹³ En el norte de Haití el término *petro* es sustituido por *Lemba*.

grandes espíritus y los pequeños, debido principalmente a que existe una gran cantidad de seres locales que se van modificando según la cultura popular añade nuevos seres, o deja de rendirles culto y desaparecen. Además, debido a que el vudú se transmitió de forma oral, existen numerosas variaciones con respecto a la pronunciación y a la ortografía con que se les hace referencia, por lo que se pueden encontrar diferentes versiones sobre los mismos dioses. (Dorsey, 2006).

La herencia de la mentalidad animista en el universo religioso africano se manifiesta en el vudú, así como las relaciones entre vida y muerte, o lo humano y lo divino. Augé (1988), describe cómo todavía en 1970, en las zonas rurales correspondientes a la antigua Dahomey (actual Benín), los cultos religiosos no se habían visto modificados desde el siglo anterior, manteniendo el panteón de los fon dahomeyanos y los yoruba nigerianos. La descripción que realiza sobre las funciones que los fieles deben a sus dioses se manifiesta también en el vudú haitiano, como el deber de cuidar de los dioses y alimentarlos, ya que, de lo contrario, estas deidades pueden hacer que las personas caigan enfermas. Se encuentra en el panteón africano la presencia de Legba, como un dios que cada persona posee. La adivinación también está presente en estos cultos de un modo significativo.

Si atendemos al panteón africano, afirma Augé (1988) que: “Los vudúes son innumerables” (p. 19). Se habla de la existencia de hasta cuatrocientos dioses en el panteón dahomeyano y hasta seiscientos en el nigeriano. Estos dioses se difunden entre los diferentes cultos africanos, generalmente por las conquistas de los reinos, los cuales asumen los dioses de los vencidos. El culto a los objetos representativos de los dioses en África no se corresponde con fetichismo, sino más bien, esos objetos relacionados con el dios harían referencia a la morada en la que residen.

Además de los loa existen los *Gemelos* y los *Muertos*, a los que hay que realizar ofrendas, ya que controlan la fortuna de los vivos, por lo que no resulta conveniente para los fieles que estos seres sobrenaturales recelen y se enfaden. Como se ha descrito anteriormente, los practicantes del vudú integran sin dificultad los ritos y creencias católicas, con la diferencia de que no ven ningún mal en sus espíritus, pues argumentan que si estos son creados por el *Buen Dios* (Galván, 2016) su naturaleza no puede ser maligna, aunque sí afirman la existencia de espíritus que deben ser temidos porque son

cruels y agresivos, los cuales recibirían el nombre de *diab* (diablos), también llamados “malos *loa*” o “*loa* vendidos”. Si un *hungan* parece tener preferencia por las divinidades *petro* será acusado de “servir con las dos manos”, es decir, de ejercer la brujería. Ambas clasificaciones de espíritus (*rada* y *petro*) pueden castigar a los mortales, pero los *petro* son aquellos que lo hacen por malicia.

El concepto de Dios, o “Buen Dios”, sería el de una divinidad superior a al resto de divinidades del panteón vudú (Galván, 2016). En este sentido se le confieren poderes sobre la naturaleza, como los fenómenos meteorológicos o las catástrofes naturales. Existe una diferencia entre las divinidades. Aquellos llamados “Dios”, serían aquellas divinidades africanas más antiguas, para dotarles de más importancia, mientras que el resto de deidades, a pesar de pertenecer al mundo sobrenatural, pertenecerían a una categoría inferior, considerados más bien como genios o espíritus dentro de los “misterios” de menor relevancia. Dentro de los espíritus, existen también diferentes grados de importancia. A los africanos se les rinde culto en todos los santuarios, y después se encuentran los espíritus denominados criollos, “porque son autóctonos y de reciente creación” (Métraux, 1963, p. 264). En esta categoría encontramos a los *hungan* y las *mambo*, sacerdotes varones y mujeres del vudú, ya que en distintos ritos muestran poderes sobrenaturales (como la capacidad de meterse bajo el agua para hablar con algún loa durante horas).

En el vudú constantemente aparecen nuevos espíritus o “misterios”. Esto puede ser debido a que alguien ha soñado con ese nuevo espíritu, pero también puede surgir un nuevo espíritu a raíz de un objeto raro y apreciado que sea considerado como talismán. Los cultos a los misterios tienen sus propias categorías asociadas a los ritmos de instrumentos musicales, de entre los cuales, los tambores adquieren una gran importancia. Estos acuden cuando son llamados mediante oraciones o cuando oyen el sonido de los instrumentos musicales. Existen oraciones y cánticos diversos para cada espíritu, en los que se narran las hazañas, los atributos y la personalidad del espíritu concreto. Estos habitan en las montañas, los ríos, en el fondo del mar, los árboles de los *hunfó* y en otros elementos naturales. Es frecuente que las *mambo* y los *hungan* visiten sus moradas.

Los misterios son espíritus poderosos que se encargan de velar por los vivos, pero son seres muy susceptibles y se ofenden con facilidad si sus ritos y ofrendas no se realizan adecuadamente. Cuando esto ocurre, estos espíritus castigan a la persona¹⁴ de diversas formas, siendo uno de los castigos más comunes la enfermedad.

El panteón vudú se compone por cientos de divinidades de difícil enumeración por los motivos expuestos anteriormente. Sin embargo, existen grandes divinidades veneradas en todos los santuarios de Haití, conocidas como los “grandes *loa*”. Con respecto a estos, Métraux (1963) los agrupa en dos clasificaciones: “dioses de la naturaleza y divinidades funcionales” (p. 328), aunque el autor nos advierte de que para los vuduistas, es más importante el carácter de los espíritus que los elementos a los que son asignados. Se encuentra en el politeísmo de la diáspora africana una estructura jerárquica, un aspecto que marcaría la diferencia con el politeísmo del “neopaganismo”¹⁵ (Dorsey, 2006: 25).

En primer lugar, encontramos a Legba, dios “que abre la barrera” por ello siempre se le saluda antes de a los demás. Es el intérprete entre los dioses y los hombres. Es comparado con San Pedro en el cristianismo, ya que es el guardián de las puertas y posee las llaves del mundo sobrenatural. Es también el dios de las carreteras y los caminos, adquiriendo el nombre de “Maître-Carrefour” cuando se le invoca con esta función. Esta divinidad se representa como un anciano apoyado en una muleta.

Entre los dioses de la naturaleza encontramos los siguientes: Agüé o Agüétaroyo tiene su dominio sobre el mar. Sus símbolos más representativos suelen ser barcos, remos, conchas, o madreperlas. Es representado como un hombre blanco vestido con traje de oficial de marina.

Damballah-wédo es otra de las divinidades más importantes en el vudú. Es el dios serpiente y el relámpago. En muchas ocasiones aparece representado junto a su pareja mujer Aida-wédo, donde aparecen representados en forma de dos serpientes que se introducen en un recipiente y también en forma de arcoíris (a modo de serpiente del

¹⁴ Se dice de una persona que ha sufrido el castigo de un loa que la ha “asido”.

¹⁵ Término empleado por Dorsey.

cielo). Es una divinidad acuática, pero también está asociada a los árboles. Se le asocia el color blanco.

Los simbi son custodios de los mares y fuentes, divinidades asociadas al agua. Sogbo es conocido por ser el dios del rayo, Badé es el loa del viento, mientras que Agú, es identificado como el espíritu de la tempestad. El dios Loco se identifica con la vegetación, concretamente con los árboles, los cuales proporcionan hojas a las que el dios les aporta dotes curativas, por este motivo es protector de los que se hacen llamar “doctores hoja”. La agricultura y el campo son asociados al espíritu Zaka, el cual es caracterizado como un campesino tanto en apariencia física como en actitud. Ogú es un dios asociado a los herreros y al fuego. Se le representa como un soldado de las guerras civiles. Ezili-Fréda-Dahomey es comparada con Afrodita, poseedora de gran belleza y divinidad acuática.

La familia de los Guedé se encuentra en una posición inferior a la del resto de loa, ya que son los espíritus asociados a la muerte. Para estos espíritus se practica el baile conocido como *banda* (de carácter violento y lascivo). Los miembros más importantes de esta familia son: Baron-Samedi, Baron-la-Croix, Baron-Cimitière, Guedé-nibo y Mme. Brigitte.

Dentro de los *loa petro* (aquellos seres malignos, muchos de los cuales acusados de comer carne humana) se encuentran muchos Ezili: Ezili-jé-rouge, Ezili-boumba, Ezili-kokobé o Ezili-kanlikan. También encontramos en esta categoría a Marinette-bois-chéche, Kita, Jean –Zandor, Baculu-baka y Krabinay. Dentro de los *Loa* criollos haitianos encontramos a los espíritus toro como Taureau-trois-graines (toro de tres testículos), Taureau-Belecu y Ezilio-taureau.

Por otra parte, la posesión en el vudú es un fenómeno esencial y se concibe como el nexo entre los espíritus y los mortales, y constituye un sistema de interpretaciones y creencias (Galván, 2016) que expresan la relación entre los humanos y los seres divinos. Métraux (1963) la explica del siguiente modo:

Un *loa* se aloja en la cabeza de un individuo después de haber echado al “gran ángel bueno”, una de las dos almas que cada uno lleva en sí. La brusca partida de esa alma provoca los estremecimientos y sobresaltos característicos del

comienzo del trance. Una vez que el “ángel bueno” ha partido, el poseído tiene la impresión de un vacío total, como si se perdiera el conocimiento (...). Entonces se convierte no solamente en el receptáculo del dios sino en su instrumento. La personalidad del dios y no la suya es la que se expresa en su comportamiento y sus palabras. (p. 403-404)

Este fenómeno se compara con la relación existente entre un jinete y su montura, por lo que comúnmente se dice que la divinidad “monta” su caballo. La posesión comienza con una especie de ataque de histeria, manifestando convulsiones y espasmos. Luego giran y bailan frenéticamente, pasan a un estado de rigidez, para finalmente desvanecerse. Durante la posesión, el resto de personas que acuden a la ceremonia protegen a los posesos de ese frenesí propio, lo que aporta una sensación de seguridad para abandonarse por completo a estos trances. Cuando la posesión finaliza, los sujetos afirman no recordar nada de lo ocurrido durante el estado de trance, cuya duración puede variar, desde unos segundos hasta horas o días. Durante la posesión, los dioses se manifiestan mediante el poseso, pudiendo proferir amenazas, profecías o consejos. Los vuduistas distinguen dos tipos de posesión, por una parte, aquella en la que intervienen los loa, la cual es deseable y anhelada, y por otra parte la posesión de los malos espíritus, a la que temen.

Estas posesiones ocupan un lugar importante en la vida religiosa y social de los vuduistas, ya que es necesario que los espíritus participen de los rituales religiosos, porque de no hacerlo, se interpretaría que los espíritus son indiferentes u hostiles. Cuando se organiza una ceremonia vudú, las posesiones no sólo son manifestadas por los agentes del culto (*mambo*, *hungan* y *hunsi*), sino que muchos asistentes pueden ser “montados” por las divinidades, pudiendo incluso ocurrir varias posesiones al mismo tiempo. Generalmente estos espíritus suelen poseer al oficiante de la ceremonia y a las personas que corren con los gastos de la misma. Una particularidad del vudú haitiano es que una persona puede ser montada por diferentes espíritus, mientras que en los casos de Dahomey y Brasil, estas divinidades se alojarían en aquella persona que posea una personalidad parecida a la del espíritu que lo posee.

Además de las posesiones, los sueños son otra vía mediante la cual los espíritus pueden comunicarse con sus fieles. En estos casos los espíritus se manifiestan de forma

humana, asimilando el aspecto de algún conocido, pudiendo incluso llegar a poseer al sujeto durante el sueño, solo que en estos casos, la persona que sueña sí recuerda la posesión.

Se da también en el vudú el culto de los gemelos, denominados *marasa*, tanto vivos como muertos. Podrían equipararse a los *loa* en importancia. Los gemelos se representan mediante la iconografía cristiana de los santos Cosme y Damián. En el caso de que hayan nacido en Haití, se les llama “*marasa criollos*” (Millet, 2013). Suelen tener características negativas, pues poseen mucha fuerza y se les asocian los celos, el comportamiento de niños intransigentes y el rencor. Sin embargo, si están satisfechos utilizan su fuerza para el bien.

En cuanto al propio ritual, no se trata de una ceremonia cerrada ni prohibida para aquellas personas que no son adeptas al vudú, ya que la espiritualidad haitiana es entendida como una solidaridad permanente (Millet, 2013). En el ritual vudú, como se dijo anteriormente, se mezclan las prácticas católicas, pero existen otras influencias, como la del ejército, que se manifiesta mediante la utilización marchas militares y juegos de sables. Se dice también que posee influencias de la francmasonería, por la existencia de algunos dioses masones¹⁶ y la existencia de símbolos masónicos en algunas representaciones de los dioses.

El ritual vudú no es rígido, depende de la persona que lo oficie (mambo o hungan) y por tanto adquiere versiones distintas dependiendo de dónde y quién lo celebre, aunque debe respetarse el esquema principal. Los “saludos” son gestos de respeto hacia espíritus y objetos sagrados, existiendo saludos particulares para cada rito. Se realiza también un desfile de banderas que representan el grupo social de pertenencia. Se exponen las “fórmulas de invocación”, de carácter propio, dependiendo del loa al que se quiera invocar. Hallamos también en el ritual las libaciones, a modo de saludos, y los ritos en los que se presentan los objetos hacia los cuatro puntos cardinales, a modo de orientación. Las deidades se representan en Haití mediante los *vévé*¹⁷, las “piedras-del-rayo” (a modo de guijarros), los cántaros, o los collares de las *hunsi* (estableciendo la

¹⁶ Agasú, Agaú y Linglesú. (Métraux, 1963, p. 543).

¹⁷ Símbolos mágicos que se dibujan en el suelo con cereales, cenizas, u otros polvos. En su diseño contienen elementos de influencia europea.

relación con el dios mediante los colores utilizados). Las ofrendas son otra parte importante en el ritual.

Las comidas y bebidas que se ofrecen a los espíritus deben ser preparadas cuidadosamente según unas reglas precisas, ya que, de no hacerlo correctamente, podría tener consecuencias peligrosas. Incluso la forma de presentar las ofrendas tiene sus propias reglas dependiendo de la divinidad a la que estén dirigidas.

El sacrificio cruento es parte del ritual vudú, con él, los fieles alimentan a los loa y culmina el ritual. Por lo general, se les suele ofrecer al menos un pollo, pero también machos cabríos, toros, o cerdos. Dependiendo del tipo de animal que se sacrifique, el ritual adquiere características específicas.

La música y la danza son otra parte esencial en el ritual vudú. Mediante el redoble de tambores se celebra el culto de los loa, unos tambores que adquieren la categoría de instrumento sagrado, por lo que también se realizan ofrendas y sacrificios a estos instrumentos, entre los cuales adquiere la mayor importancia el *asoto* (Métraux, 1963). Una peculiaridad de Haití, es que en el norte pueden emplearse calabazas en lugar de tambores. El sonajero es otro importante instrumento dentro del ritual, ya que se utiliza para marcar el ritmo. Existe una gran variedad de cantos y danzas, dependiendo de la categoría del espíritu al que se celebre la ceremonia. Se realizan también numerosos ritos de iniciación, en los que se requiere de grandes sacrificios por parte de los iniciados. Otra práctica ritual es el matrimonio místico, llevada a cabo por aquellos que buscan una protección especial de las divinidades.

Encontramos el culto de los muertos como una categoría relevante en el vudú, tras el culto a los *loa* y a los gemelos. Los ritos funerarios que las familias realizan a sus fallecidos pueden durar años y son muy costosas, ya incluyen varias ceremonias, como el *desunin* (degradación), el arreglo del muerto, el velatorio, el entierro, el *bulé-zin* (arder-ollas) el duelo y las ofrendas.

Por otra parte, cabe destacar la importancia de la magia y la hechicería en el vudú haitiano, consideradas como algo opuesto al culto de los *loa* por numerosos haitianos, pues para los fieles vuduistas, por magia o mágico, se considera aquellos ritos que se realizan con mala intención. Para Métraux (1963), sin embargo, lo mágico sería todo

aquello que tenga que ver con el manejo de las fuerzas ocultas, y por tanto la magia sería tomada como algo intrínseco al vudú.

Entre el campesinado y las clases populares de Haití es donde más se encuentra la creencia en este tipo de magia, pues dentro de estos grupos sociales las personas están acostumbradas a escuchar desde la infancia las historias sobre espíritus malignos, zombis y hombres lobo.

Según expone Métraux (1963): “la herencia cultural de África ha encontrado un clima social propicio, un ambiente de miseria y de ignorancia que, como verdadero invernáculo, favorece el crecimiento de las más variadas especies mágicas” (p. 959). Además, afirma que dentro de las creencias en la magia y la hechicería, se encuentra además una aportación significativa procedente de Francia, concretamente de los libros importados. Dentro de esta magia “negra” podemos encontrar diversos encantamientos para provocar el mal en una persona. El “envío de muertos”, los wanga (venenos del mundo sobrenatural) o los zombi son algunos ejemplos. Dentro del vudú se habla también de la existencia de *zobop*¹⁸, que serían una especie de sociedades secretas compuestas por hechiceros que se reúnen para practicar este tipo de magia. Son considerados unos seres malignos y caníbales, capaces de transformar a personas en animales.

Cabe destacar también la importancia que poseen las mujeres en el vudú. Esta relevancia se observa en los templos vuduistas, en la gran cantidad de deidades femeninas o en la existencia de las *mambo*, las cuales cumplen el mismo papel que los *hungan*. En opinión de Dorsey (2006), esto puede deberse a que en los tiempos de esclavitud, eran las mujeres las que se ocupaban del cuidado y la educación de los jóvenes con respecto al legado religioso.

De este modo, el vudú se presenta como una religión que establece fuertes lazos entre los miembros de las familias, donde cada individuo participa desde su infancia, aprendiendo y transmitiendo los cultos y ritos de generación en generación. Cada *hunfó* tiene su autonomía, y en este templo son las figuras del *hungan* o la *mambo* las que

¹⁸ También llamados lobizones, aunque este término es comúnmente usado en Marvial para designar a las mujeres-vampiros (Métraux, 1963).

aportan los rasgos característicos de cada comunidad, dentro de las generalidades que siempre han de respetarse en todos los cultos vudú.

En esta religión, el concepto de espíritu se entiende como “forma de lo material en otro espacio y dimensión” (Leyva, 2016, p. 57), dentro de la relación entre naturaleza y hombre. La organización jerárquica tanto en el panteón como entre los miembros de la comunidad, se entiende como un rasgo fundamental. En los *hunfó*, todo tiene un carácter sagrado: las piedras, plantas, vasijas, incluso las comidas ofrenda o las fragancias, todo ello a través del créole y las oraciones y cantos, pues como afirma Leyva (2016):

El vudú, más que verse, *se experimenta*. (...) Aún hoy, siglo XXI, no se llega a comprender en sus esencias a una construcción filosófica que involucra a personas con diversos credos religiosos capaces de compartir un espacio donde no se les niega su fe original”. (p. 57-58).

1.3. Entorno social y relación con la política.

Como afirmaba Seabrook (2005): “El vudú, como lo fue aquel cristianismo al que me refiero, es ante todo una forma de organización; lo mágico, la brujería (hablo ahora en términos técnicos), es algo secundario, colateral (...)” (p. 42).

En referencia al entorno social, el vudú podría considerarse como una religión popular, que encuentra entre sus adeptos la mayoría del campesinado y una parte de la población urbana (Millet, 2013). Encontramos que la práctica del vudú y la lengua *créole* (criolla) son las características de esa mayor parte de la población haitiana, que conforma las clases populares del país, en contraposición a una pequeña parte de la población haitiana, más instruida y con mayor nivel económico, que se esfuerza en emular los modos de vida occidentales, despreciando al campesinado y sus formas de vida. El *créole* al igual que la religión vudú, conforman “una psicología colectiva de más de tres siglos que configura a la sociedad haitiana” (Latino de Genoud, 2001, p. 103).

Los sistemas sociales y políticos de los antepasados de los haitianos fueron devastados durante el sistema esclavista, y tras la proclamación de independencia de Haití (1804) la sociedad - campesina en su mayoría- se repartió las tierras del Estado y

comenzó un nuevo modelo organizativo, con matices de raíces africanas y europeas. En esta nueva construcción de la sociedad haitiana, expone Hurbon (1993) que surgirán dos tipos de cultura: la de las clases populares y la de la élite. Esta última se encargará a finales del siglo XIX, por un lado, de producir una antropología política, con el fin de invertir el rol que había imperado desde la época colonial, en que los blancos eran los amos y los negros los esclavos. Por otro lado, se pretenderá refutar las teorías racistas de los estudios antropológicos occidentales, en los cuales quedaba patente la superioridad europea. Resulta curioso que dentro del abanico de intelectuales haitianos, se encuentra otra lucha de carácter racial entre negros y mulatos, por considerarse estos últimos más cercanos a los europeos, y por tanto con mayor legitimidad para acceder al poder político. Los prejuicios raciales que se instalaron en la colonia con el sistema esclavista marcaron durante más de tres siglos la sociedad haitiana, una situación avalada por los casi todos los estudios de la antropología social del siglo XIX¹⁹. A nivel político, se extienden los mismos prejuicios raciales, donde los mulatos, no sólo por ser más “claros”, sino por no haber sido esclavos, se consideran a sí mismos como los auténticos sucesores en el poder.

Durante la ocupación americana la élite haitiana se avergonzaba de su pasado indígena y de todo lo relacionado con el vudú, en ese intento por adquirir las costumbres europeas. Sin embargo, a raíz de los trabajos de la antropología social y a la corriente indigenista comenzó a revalorizarse el vudú como símbolo de la cultura haitiana (Latino de Genoud, 2001). El vudú, adquiere todavía más sentido si se piensa en las difíciles condiciones de vida de la mayoría de la sociedad haitiana, conformada por campesinos y obreros y marcada por una difícil situación económica, la condición de aislamiento, negligencia y corrupción en las administraciones junto con la ignorancia de las clases populares. El vudú se convierte de este modo en el reflejo de las preocupaciones de una sociedad constantemente amenazada por la escasez de recursos, las enfermedades, y los accidentes. Métraux (1963) mantiene que: “Los fieles solicitan a los dioses no que les proporcionen fortuna y felicidad sino más bien que alejen de ellos las desgracias que los acosan por todos lados” (p. 178). Esta religión asume también las

¹⁹ Hurbon destaca la labor de Firmin, que, según el autor, sería el único que se enfrentase a las teorías racistas de los estudios antropológicos de la época, en especial a las de Gobineau (Hurbon, 1993).

funciones propias de la medicina, prácticamente inexistente gran parte de las zonas rurales.

El vudú consiguió sobrevivir a los ataques del Estado y de la Iglesia católica, sin embargo, se enfrenta a otro problema más reciente y notable: el turismo. Tal como expone Fernández de Paz (2006), el turismo se ha convertido en un serio problema para salvaguardar la autenticidad de una cultura, desde el momento en que entra en juego su puesta en valor como recurso económico. En este sentido el gobierno de Haití se afaná en convertir la actual capital haitiana en un centro turístico, al tiempo que las “exóticas” ceremonias vudú se convirtieron en el principal reclamo de los extranjeros. En los *humfó* los turistas son bien recibidos, e incluso se empezaron a realizar ceremonias vudú a modo de *shows* para este tipo de público, ofreciendo lo que el turista quiere ver. Con ello se han modificado los antiguos ritos vudú, despojándolos de su esencia, pues los auténticos fieles se han alejado de esos templos del espectáculo.

Otra amenaza para el vudú haitiano es el protestantismo, totalmente contrario a esta religión a la que persigue con aversión. Casualmente algunos de los adeptos de esta religión anteriormente fueron fieles del vudú y acudieron al protestantismo como un refugio para eliminar las malas experiencias con los loa, los sacerdotes o doctor-hojas de su comunidad.

Con respecto al alcance del vudú en otras sociedades, cabe destacar el hecho de que se haya introducido en su país vecino - Santo Domingo- a pesar del antiahitianismo presente en la parte oriental de la isla. También estas creencias de origen africano se instalaron en Cuba tras el éxodo de haitianos que llegó en el siglo XX. Con el proceso de la de globalización, las religiones de raíz africana o indígena han sufrido transformaciones importantes, tanto en la simbología, como en los rituales. Al tratarse de religiones no reguladas institucionalmente, se afirma en Argyriadis (2008) que surgen nuevas creencias, fruto de la mezcla entre la espiritualidad de la persona migrante y del contexto donde se instala. En esta línea, en Díez de Velasco (2000) se apunta que: “la globalización ha puesto en contacto culturas muy diferentes (...). De ahí que hayan surgido y sigan surgiendo religiones que aúnan componentes de distintos credos de un modo muy dinámico” (p. 33). Se entiende por tanto que los procesos migratorios suponen una mezcla de culturas, que en el plano religioso puede llevar al

sincretismo, como sucedió con el vudú con la llegada de los esclavos a las colonias, pero también en la actualidad, en un mundo cada vez más conectado, donde los constantes flujos migratorios se convierten en un elemento sustancial para la modificación de las prácticas religiosas.

En cuanto a la relación del vudú con la política, ya afirmaba Seabrook (2005) en su libro, en referencia al *status* legal del vudú en Haití, que era “una religión tolerada pero no aceptada” (p. 71-72). Desde 1685, con la publicación del decreto que dictó Luis XIV, conocido como el *Código Negro*, se comenzó a perseguir las prácticas del vudú bajo la óptica cristiana occidental pues en su artículo 2 recogía la obligatoriedad de bautizar a todos los esclavos que llegasen a las colonias francesas. La persecución del vudú por parte de la iglesia y el Estado será la tónica general en el desarrollo de los acontecimientos sociales y políticos en Haití.

Con Dessalines se crea la primera constitución haitiana (1805), y en ella se establece la libertad de culto en el país. Los siguientes gobernadores, procurarán, sin embargo, en ese intento de acercarse al concepto de civilización europeo, un acercamiento a la iglesia católica, lo que traerá consigo unas consecuencias funestas para el vudú, pues por todos los medios posibles (radio, televisión, escuelas) se intentó perseguir y acabar con el vudú, sin embargo, esta religión permaneció arraigada en la cultura del pueblo haitiano (Latino de Genoud, 2001).

A principios del siglo XX la política en Haití podía resumirse como una constante lucha por el poder entre los miembros de la élite haitiana, excluyendo de la política a las clases populares. Esta situación favoreció la ocupación americana (1915-1834), en la que se produjeron persecuciones contra el vudú, bajo el pretexto de llevar la civilización a un país “entregado a la barbarie” (Hurbon, 1987, p. 144). En 1941 comienza la inquisición anti-vudú, donde Iglesia y Estado se unen para erradicar no sólo el vudú en tanto que religión, sino como símbolo del campesinado que había quedado empobrecido y sin tierras, que según Hurbon, representaba un problema para la “paz social” (1987, p. 143).

Expone Métraux (1963) que en el Código Penal vigente en Haití hasta 1953, se contemplan castigos contra la magia en el vudú, concretamente en su artículo 405:

Todos los que hagan cuangas, caprelatas, vodú, compédre, macandale y otras hechicerías serán castigados con penas de tres a seis meses de prisión y una multa de setenta a ciento cincuenta guadas (...). Toda danza u otra práctica cualquiera cuya naturaleza sirviere para mantener en las poblaciones el espíritu de fetichismo y de superstición serán consideradas como sortilegios y castigadas con las mismas penas (p. 962-963).

Independientemente de que a lo largo de los años el pueblo haitiano haya considerado que el ascenso al poder de sus gobernantes haya sido posible gracias a la intervención de hechiceros, existe otro tipo de relaciones con la política que evidencian una conexión más palpable. Algunos *hungan* y *mambo* han sido acusados de haberse convertido en confidentes de la policía. Estos sacerdotes gozan de una gran influencia entre la población, motivo por el cual, los candidatos a las funciones políticas han procurado desacreditarles, y ganarse el apoyo del pueblo (Hurbon, 1987).

En opinión de Revenga (2006), la religión vudú tuvo en Haití un importante papel en cuanto a las luchas de poder, ya que fueron muchos los dictadores que afirmaban tener de su parte a los hechiceros más poderosos. Con este discurso podían controlar a las clases más populares del país. Francois Duvalier (popularmente conocido como Papa Doc) fue un claro ejemplo de ello, se convirtió en uno de los más sanguinarios dictadores de Haití. Tras su llegada al poder en 1957, hizo del vudú la religión oficial de Haití, y se extendió por el país la creencia de que tenía con él a los mejores hechiceros vudú, traídos incluso desde África. Durante su gobierno, Duvalier ordenó ejecutar tanto a sus adversarios políticos, como a aquellos que no estaban de su lado. Para ello creó un equipo al que denominó *Tontons-Macoutes* (hombres del saco), ya que por la noche entraban en la vivienda de alguien y se lo llevaban, haciéndolo desaparecer para siempre. Las creencias vuduistas por parte de la población haitiana permitieron perpetuar el poder de Duvalier a su muerte, en la figura de su hijo, Jean Claude (conocido como Baby Doc), quien se adjudicó los mismos poderes que su padre.

En opinión de Bishop (2010), la amenaza del vudú y de los zombis se ejerce en Haití no sólo desde la política, sino desde los distintos aparatos ideológicos del Estado, en este caso a través de la religión, la sociedad, la educación y la cultura. Por otra parte, Hurbon (1987) expone que en la década de los ochenta del siglo XX, se llevó a cabo un

intento de desmontar los *hunfó* de Haití, bajo el pretexto de que todos los *hungán* y las *mambo* eran practicantes de brujería y fueron acusados de *macoutes*²⁰. Desde el protestantismo se llevó a cabo el discurso más violento contra el vudú, con la opinión de que la caída de Jean Claude Duvalier (1986) debería significar el fin del vudú en Haití. Ante esta persecución del vudú (y con el silencio de la Iglesia católica) muchos practicantes fueron apedreados, linchados e incluso quemados vivos. En este contexto, los religiosos protestantes y católicos ejercen una influencia en la política de Haití, pues se impone la defensa de unos principios religiosos en la sociedad haitiana, en vez del establecimiento de objetivos precisos y estrategias sociales que se desarrollen de un modo racional, aspectos que deberían de constituir la política.

Bajo estas circunstancias, resultaba difícil que una democracia se instalase con éxito en Haití, precisamente por esa relación entre religión y política, ya que realmente no existiría un verdadero proceso democrático mientras no se impusiera la libertad de culto contemplada en el pluralismo religioso de las sociedades democráticas. Sin embargo, encontramos que la Iglesia se muestra como el instrumento para resolver los problemas sociales de los haitianos, lo que significa que “el poder religioso reemplazó a la política” (Hurbon, 1987, p. 117).

Los gobernantes que se hicieron con el poder en Haití tras la independencia del país, eran conscientes de la importancia del vudú en el contexto de la lucha contra la esclavitud, por lo que resultaría difícil eliminarlo mediante la simple prohibición. Además, al mismo tiempo que los gobernantes anunciaban públicamente su fe católica, en la esfera de lo privado, mantenían los cultos propios del vudú. A pesar de todas las persecuciones de las que el vudú ha sido objeto, esta religión logró subsistir, convirtiéndose en símbolo de la cultura del pueblo haitiano. En palabras de Hurbon (1987): “Vodou desde el principio significaba escapar del sistema, pero es el poder mismo lo que le dará el carácter de resistencia. Se lo dará durante la esclavitud y después”. (p. 154). Fue en febrero de 1993, cuando finalmente se reconoció al vudú

²⁰ *Macoute*: término francés para calificar a un miembro “tonton macoute” (“tío macoute”) de una milicia que aterrorizó a la población haitiana bajo la dictadura de Duvalier. Incluye Hurbon algunas prácticas asociadas a este término, como son: el robo, la corrupción, la adoración al jefe y al poder, o el rechazo del derecho y de cualquier ley.

como patrimonio cultural de la humanidad, en la República de Benin durante el Primer Festival Mundial de las Artes del Vudú (Latino de Genoud, 2001).

CAPÍTULO II.

LA FIGURA DEL ZOMBI: ORIGEN Y EVOLUCIÓN

2.1. Sobre el concepto de zombi

La etimología del término “zombi” muestra un origen difuso y aunque se han llevado a cabo numerosas investigaciones sobre el origen de dicha palabra, actualmente no existe un consenso entre los diversos investigadores sobre la procedencia exacta del término. Si se acude al diccionario de la Real Academia de la Lengua española podemos encontrar la siguiente acepción para la palabra zombi:

Del criollo de Haití *zombi*, quizá voz de origen africano occidental.

1. m. y f. Persona que se supone muerta y reanimada por arte de brujería con el fin de dominar su voluntad.
2. adj. Atontado, que se comporta como un autómeta²¹.

Como se puede observar, la definición aceptada por la RAE, refleja el origen africano del término, y hace referencia a la conclusión general que podría advertirse tanto de los significados africanos (que se exponen posteriormente), como del significado del concepto de zombi en el vudú haitiano.

En cuanto a la etimología de la palabra “zombi”, hay diversas hipótesis. Los estudios de Ackermann y Gauthier (1991) –cuya definición parecer ser la más aceptada– localizan su origen en África central, en base a la fonética del término empleado en la zona del Congo. En esta región se utiliza el término *mvumbi*, (parte invisible del hombre), *nzambi* (designa dos significados: espíritu de persona muerta y concepto de Dios), *nsumbi* (diablo), *zumbi* (resucitado). En Angola existen *nvumbi* (cuerpo sin alma), y *zumbi* (resucitado). En Benin, Ghana y Togo se emplea *zan bii*, cuyo significado sería fantasma nocturno. Para Charlier (2017), el origen del término zombi es de procedencia bantú²², los cuales poseen en su mayoría creencias animistas. No

²¹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [15/02/2020].

²² Un conjunto de pueblos africanos que habitan la región sudafricana localizada desde Camerún hasta Somalia.

obstante, otros antropólogos apuntan a un origen no africano del vocablo zombi, como es el caso de la antropóloga Parsons (1928), quien sugirió que tendría un origen relacionado con el término francés *ombres*, cuyo significado es sombra. De León (2017), expone que Deren consideraba que pudo tener su origen en las creencias de la cultura arahuaca en las almas de los muertos denominadas *zemis*.

Tampoco resulta claro establecer cuándo se utilizó por primera vez el término escrito, aunque parece ser que fue en la obra de Blessebois: *Le zombie du Grand Pérou ou la Comtesse de Cocagne*, publicada en 1697. En Estados Unidos se cree que la primera vez que se utilizó esta palabra fue en el artículo de L. Hearn publicado en Harper's Magazine: *The Country of the Comers- Back*, en 1889 (aunque fue mediante *La isla mágica*, de Seabrook, cuando se popularizó). Según Métraux (1963), los zombis serían: “Personas cuyo deceso ha sido debidamente comprobado, que han sido enterradas a la vista y conocimiento de todos y que se vuelven a encontrar algunos años más tarde en casa de un *boko* en un estado próximo a la idiotez” (p. 1005).

Un zombi debe ser creado por los hungan, los cuales tienen la capacidad de crear sustancias que inducen a un letargo que podría confundirse con la muerte de un individuo. W. H. Seabrook (2005) expone lo que sería un zombi para los habitantes de Haití, en sus propias palabras: “Un cuerpo sin alma, una especie de autómatas –otra antigua tradición europea- que aun muerto y desprovisto de su alma puede salir de su tumba para comportarse mecánicamente” (p. 195).

Para este escritor su estancia en Haití supuso la revelación de lo que sería el zombi, una especie de monstruo del que hasta entonces nunca había oído hablar, que sale de su tumba, pero nada tendría que ver con los vampiros, los licántropos, los fantasmas o los demonios de las tradiciones medievales europeas.

En opinión de Charlier (2017), el término zombi incluye tres significados. El primero de ellos, hace referencia a las almas de los niños pequeños que no han sido bautizados antes de su muerte. Las almas de estos niños, se capturan para obtener buena fortuna²³. Un segundo significado se refiere al alma que escapa del cuerpo de una persona tras la muerte y vaga como un alma errática. El tercer significado es, en opinión del

²³ En el caso de este primer significado para el término zombi, Charlier afirma que actualmente ya no se acepta.

antropólogo, el más aceptado y hace referencia a la persona que ha sido envenenada con algún tipo de sustancia tóxica y como consecuencia ha sido inducido a un estado cataléptico. Cuando esto ocurre la persona es dada por muerta y se le entierra, con la intención de exhumarla a los pocos días y transformarla en zombi.

El concepto de zombi tiene su origen antropológico en la cultura haitiana, una figura que procede de la América colonial, de la esclavitud y de la religión vudú. Los estudios antropológicos llevados a cabo por Ackermann y Gauthier (1991), localizan este origen en las creencias religiosas de África central, en las que un hechicero puede resucitar a una persona muerta y convertirlo en esclavo. Sin embargo, la idea de una persona muerta que vuelve a la vida no es exclusiva del vudú, ha estado presente en otras religiones y culturas incluso anteriores al vudú, como en el cristianismo, el islam, la cultura sumeria o la nórdica. La creencia general haitiana, según apuntan Métraux (1963, p.1005) y Seabrook (2005, p.195) es que los zombis son cuerpos muertos sin alma, a modo de autómatas, que han sido despertados por brujos o hechiceros para que cumplan un determinado propósito. Este despertar sería realizado mediante sustancias, como polvos o pociones que se administran al difunto.

Para abordar el concepto de zombi, hay que tener en cuenta las creencias animistas procedentes de África que se incorporan también al vudú. En esta religión todos los objetos sagrados como las lagunas, los ríos, las fuentes, las montañas o los árboles poseen un alma, una *nanm*, que puede ser considerada como una especie de loa, aunque en el vudú no se aprecia una relación entre el alma de las cosas y el que cada persona posee, en cuyo caso se trataría de una especie de parte espiritual percibido como dos espíritus, los cuales reciben el nombre de *Petit-bon-ange* (pequeño buen ángel) y *Gros-bon-ange* (gran buen ángel), ambos están asociados a una especie de ángel protector. (Métraux, 1963). El *Petit-bon-ange* sería el reflejo del estado de un individuo, una parte de la persona que no puede mentir –motivo por el cual algunos hungans o mambos lo invocan para conocer si una persona dice o no la verdad-. El *Gros-bon-ange* sería aquella parte del alma por medio de la cual se forman los sueños y dependen la memoria, los sentimientos, o los conocimientos. Algunos hechiceros capturan esta parte del alma para venderla, y curiosamente recibe el nombre de *zombi*, pero se trata de otro tipo de zombi, que no es el mismo que la figura corpórea objeto de nuestra investigación. También cerca de los cementerios vagan otros zombis, en este caso

tampoco se trata del zombi de carne y hueso, sino de las almas de aquellos difuntos que han fallecido por accidente pero que de algún modo deben permanecer en la tierra el tiempo que tenían establecido por Dios, o también de las almas de mujeres que han fallecido antes de perder la virginidad²⁴.

Métraux (1963) cita también la existencia de las “almas zombi”, también llamadas “loa comprados”. Estos son espíritus que asisten a los hechiceros, y son los bañadores de cadáveres los encargados de sustraer el alma del difunto para meterlo en un recipiente. Entre las almas más temidas se encuentran las de los hechiceros, ya que se considera que son las más poderosas.

Para Charlier (2017), existen tres tipos de zombis diferentes: el zombi astral, el cual se asociaría a un elemento del alma que puede cambiar dependiendo de las pretensiones del bokor; el zombi sabana, entendido como un zombi antiguo de carne y hueso que vuelve a la vida; y el zombi cadáver, que sería esa especie de muerto viviente de carne y hueso que puede servir como esclavo.

2.2. Orígenes africanos del zombi

Para los antropólogos Ackermann y Gauthier (1991), el zombi -en cuanto a concepto, etimología, características y finalidad- tiene su origen en las áreas de África central y occidental. Este concepto se expande a través de los esclavos llevados a América durante la época colonial. Para estos autores el zombi sería “un inmigrante a las Indias Occidentales” (Ackermann y Gauthier, 1991, p. 489). El hecho de que tradicionalmente la figura del zombi haya sido asociada a Haití, podría deberse a diversos factores, como por ejemplo los relatos de viajeros que desde principios del siglo XX viajaban a la isla y detallaban aspectos exóticos para la cultura occidental, o quizás también a la gran cantidad de estudios etnológicos realizados en la isla.

Esta idea de muerto que resucita o de cuerpo sin alma, va unido en las creencias africanas a la existencia de un sacerdote o hechicero, el cual tendría el poder de crear el zombi y controlarlo, por lo tanto, lo que se teme en realidad es caer en las manos del hechicero, no al zombi *per se*. Este concepto se importará a Haití con la llegada de los

²⁴ En algunos territorios se pide a la bañadora de cadáveres que las desvirgen antes de spultar el cuerpo para evitar que puedan ser violadas por los loa Guedé (Métraux, 1963, p. 920).

esclavos africanos y tendrá su arraigo en las creencias de la religión vudú, una idea de zombi ligada a la continuación de la esclavitud incluso después de la muerte. El antropólogo L. Levy-Bruhl (1985) ya hablaba de diversos modos de resucitar a los muertos en los pueblos “primitivos” para convertirlos en servidores²⁵. En cualquiera de los casos lo que se produce cuando se convierte en zombi a un individuo es la desposesión de una parte fundamental de la persona, -esa alma o personalidad que es lo que caracteriza al individuo.

La idea del alma doble se ha registrado como un importante concepto en las creencias africanas, muy presente en las áreas de Benin, Togo, Nigeria o Camerún. Una de estas almas sería la propia personalidad, que se manifiesta en sueños, mientras que la otra se identificaría con la fuerza vital -aquella que define a la persona- la cual podría ser robada y manipulada por un hechicero con el fin de manipular a una persona y despojarla de su personalidad y de su voluntad. En esta idea de sometimiento y manipulación por parte de una persona hacia otra -incluso después de la muerte- subyace el temor presente en las relaciones de poder en África, en un sentido social amplio, no solo bajo la relación entre amo blanco y criado negro, sino también entre padres e hijos o esposas y maridos. Es en definitiva una relación entre individuo dominante y dominado, que halla en la figura del zombi una completa metáfora.

Este concepto de zombi se encuentra de forma cotidiana en la sociedad africana, de forma inherente y natural, de modo que no supone una fábula ni una invención de terror, sino algo presente en las creencias religiosas que forma parte de la vida. Esta presencia de los zombis en la sociedad actúa también como un modo de represión social, ya que los individuos son conscientes de que ellos mismos podrían ser convertidos en zombi. Esta característica de las creencias africanas estará también presente en el vudú haitiano, junto con otras particularidades presentes en la idea de zombi, como la intolerancia a la sal o la voz nasal.²⁶

²⁵ Levy-Bruhl establece tres formas: en la primera de ellas se puede transformar a la persona en un animal, la segunda consiste en robarle el alma y mediante la tercera se desdobla a la persona. (Levy-Bruhl, 1985, p. 264).

²⁶ Según Ackermann y Gauthier la voz nasal del zombi haitiano proviene de la creencia africana de que los muertos se rompían la nariz contra la orilla del río Nsatshi (Ackermann y Gauthier, 1991, p. 470).

En el caso de Sudáfrica los inmigrantes son también asimilados a la figura del zombi, pues son considerados como mano de obra barata, rechazados por la población sudafricana -por considerar que les quitan el trabajo- y por los empleadores que ofrecen un trato en condiciones precarias. En este contexto la figura del zombi adquiere un sentido capitalista, asimilándose a la mano de obra barata, a la resignación del trabajador que acepta unas condiciones de trabajo precarias.

Bajo estas circunstancias se llevaron a cabo crímenes contra brujos o hechiceros acusados de crear zombis para que sirvan de trabajadores, principalmente en las áreas rurales del país. Estos crímenes de sangre son investigados incluso por parte del Estado, el cual designó la conocida como *Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders* (1995) para investigar estos ataques violentos llevados a cabo bajo el temor de que los zombis causen estragos en el sistema productivo (Comaroff y Comaroff, 2002). Los individuos que llevaron a cabo estos crímenes –en su mayoría, jóvenes sin trabajo- se fijaron en aquellas personas que -bajo su criterio- habían prosperado económicamente sin una justificación visible, motivo por el cual acusaron a estas personas de brujería, de haber creado zombis para realizar el trabajo y así enriquecerse.

En la última década del siglo XX se produjo uno de los casos más conmovedores de asesinatos contra brujos y hechiceros: un numeroso grupo de jóvenes juzgó moralmente e incendió a una anciana, a la que acusaron de malhechora y de ser la causa de sus males. Mientras la anciana estaba en llamas, le gritaron: “muere, muere bruja. ¡No tenemos trabajo por tu culpa!” (Comaroff y Comaroff, 2002, p. 788). Resulta llamativo el hecho de que estos grupos criminales no cargan contra los supuestos zombis, sino contra la persona que los creó. La lectura que podría sacarse es que no se está culpando a los zombis en sí mismos -bien porque se supone que son seres sin voluntad, o bien porque cualquiera podría caer en las manos de un hechicero y ser convertido en zombi- sino a los brujos o hechiceros, por ser estos quienes los crean, motivo por el cual se podría identificar aquí a los zombis no como agresores sino como las víctimas (Sánchez, 2013).

La figura del zombi por tanto, entra dentro de las relaciones de poder en las creencias africanas, capaz de adquirir una serie de connotaciones diversas y de ajustarse

a contextos religiosos, sociales y económicos²⁷. Este zombi de origen africano será el germen del zombi que se encuentra en Haití, dentro de la religión vudú, donde continuará formando una parte ideológica importante en el marco de las relaciones de poder de la sociedad haitiana. Sin embargo, el descubrimiento de la figura del zombi por la sociedad occidental se llevará a cabo en Haití, y no en África. Será desde la isla caribeña donde se acoja esta figura y se reinterprete bajo la óptica de la cultura occidental.

En África, la creación de zombis se lleva a cabo como una respuesta práctica a las duras condiciones del trabajo y a las nuevas formas de riqueza que convivían con situaciones de pobreza extrema. En esta situación, Comaroff y Comaroff (2002), afirman que la brujería se habría convertido en un sustituto de la explotación capitalista, y la caza de brujos o hechiceros en una especie de lucha de clases. Según estos autores, se trataría de una fantasía cultural manipulada por aquellas personas que detentan el poder para mantener así sus privilegios, del mismo modo que Evans-Pritchard concebía la brujería como una causa “socialmente relevante”. Sin embargo, el fenómeno zombi es complejo, y no puede ser tratado tan sólo en términos de lucha de clases, habría que tener en cuenta otros factores como la moralidad, o las relaciones interpersonales (Comaroff y Comaroff, 2002). África supone para el imaginario de los vuduistas haitianos un solo país, el lugar donde habitan los Iwas (loas) de Guinea. Aunque se trate en realidad de un gran continente con muchas culturas diversas, el arraigo del vudú tan sólo alcanza el área del golfo de Benín, y sin embargo, fue capaz de viajar en los barcos de esclavos hasta las islas del Caribe.

2.3. El zombi haitiano

La ocupación americana de Haití supuso la puerta de entrada de la figura del zombi a occidente. Las historias de zombis causaron una gran impresión entre los marines americanos que habían desembarcado en la isla, por lo que no tardaron mucho tiempo en llegar e instalarse en el imaginario colectivo de Estados Unidos, en principio como una especie de monstruo ligado al vudú, que se va desarrollando hasta convertirse posteriormente en una figura independiente. En este sentido, el zombi haitiano posee

²⁷ Ligado al sistema capitalista de trabajo y a la globalización que citan autores como Comaroff y Comaroff (2002) o Fernández (2011).

unas características propias con respecto a otros monstruos no muertos, estas peculiaridades son propias de la cultura y el contexto histórico y social de Haití.

Bishop (2010) establece dos reminiscencias de las raíces africanas en el vudú haitiano: en primer lugar, el concepto de alma como una sustancia tangible que puede ser controlada mediante la magia negra. En segundo lugar, el concepto de zombi como símbolo de la esclavitud, un aspecto presente en África que pervive en el Caribe dentro del contexto colonial. Este concepto de alma doble, es reconocido por autores como Hurbon (1993) y Ackerman y Gauthier (1991) como el aspecto fundamental del concepto de zombi. En opinión de Ackerman y Gauthier (1991), el zombi haitiano es denominado de múltiples formas²⁸ pero todas ellas hacen referencia a un individuo cuyo cuerpo ha sido inhumado y posteriormente resucitado por medios que se desconocen. En este proceso de zombificación intervienen en Haití tanto el envenenamiento como la captura del Petit-bon-ange por parte del hechicero, pues el Petit-bon-ange – también llamado Ti-bon-ange- define la identidad personal de un individuo (por lo que el factor que entra en juego es el miedo a convertirse en un ser anónimo). En opinión de Deren (1975), la esencia del zombi haitiano es la de “un cuerpo privado de su pensamiento consciente” (p.49), un concepto que muestra la principal diferencia con respecto a otros monstruos calificados como no muertos. En opinión de Métraux (1963), la existencia de los zombis para el pueblo haitiano es un hecho indiscutible. Para ellos un zombi es un muerto vivo, un cadáver que ha sido sacado de su sepultura y despertado por un hechicero.

Para la zombificación existe un ritual concreto. En Haití, cuando alguien fallece es enterrado veinticuatro horas después de su muerte. Sin embargo, si un bokor quiere crear un zombi, puede realizar actos que adelanten su entierro²⁹. Una vez que el difunto ha sido enterrado, el bokor se encarga de sacarlo de su sepultura, para lo que se sirve de la magia, utilizando un frasco que contenga el petit-bon-ange (guardado anteriormente) del difunto, lo pasará bajo la nariz del difunto, que se verá atraído por esa parte de su

²⁸ *Zombi corp cadvre, zombi savanne, zombi jardín, zombi bossaz, zombi cadavre* son algunos de estos términos. (Ackerman y Gauthier, 1991, p. 474).

²⁹ Una práctica común es derramar alrededor de la casa del difunto líquidos con olor a putrefacción, probablemente extraído de otro cadáver en descomposición, para hacer creer a la familia que su difunto está comenzando a descomponerse y que debe apresurarse a enterrarlo.

alma y lo hará salir. En este punto, y para ayudar al cadáver a salir de su tumba, entran en juego los *lobizones* u *hombres lobo*, ayudantes del hechicero. Seguidamente se encargan de posicionar y masajear el cuerpo para que la sangre fluya por la cabeza y para que se desentumezcan los músculos. Para poder despertarlo le suministran una pócima, que según Charlier (2017), estaría realizada a base de hojas una planta conocida como *pepino zombi*³⁰. A continuación se moja el cuerpo con agua gélida y se le propinan latigazos, con la finalidad de despertar el sistema nervioso. Por último, se le tapa la boca para que no pueda gritar y se le envuelve en un sudario para evitar que alguna persona le reconozca en el traslado.

Charlier (2017) afirma que en la zombificación entran en juego dos factores: elementos reales y simbólicos. Algunos investigadores han hallado sustancias tóxicas que podrían ser administradas para producir un estado cataléptico en un individuo, y por tanto empleadas para la zombificación, sobre todo a partir de los estudios realizados por el antropólogo y etnobotánico Wade Davis. Algunas de estas sustancias pueden encontrarse en peces (como el pez globo), anfibios o plantas. Sin embargo, el fenómeno no es tan simple, y es necesario tener en cuenta otro tipo de factores. Charlier (2017) se cuestiona si sería posible incluir un zombi de naturaleza psiquiátrica (fuera de los factores religioso y toxicológico), sin embargo, al preguntarle a Hurbon³¹ sobre la posible naturaleza psiquiátrica, responde que este tipo de zombi se correspondería con un punto de vista occidental, y más bien entraría dentro del factor social. En este sentido, la sociedad sería la encargada de establecer la existencia de los zombis mediante las creencias religiosas.

El factor social como agente afianzador del fenómeno zombi se explica en Haití en primer lugar por el problema con respecto al estado civil de las personas. El registro civil nacional presenta carencias, ya que no todos los individuos son registrados ni en nacimientos ni en fallecimientos. Este problema administrativo permite que una persona

³⁰ Las plantas asociadas al pepino zombi serían las conocidas como *Datura stramonium*, y *Momordica elaterum*. La administración reiterada del pepino zombi en un individuo podría causarle un estado de pasividad psicológica extrema (Charlier, 2017, p. 16).

³¹ La opinión de Hurbon en este caso no se corresponde con sus referencias bibliográficas, sino que se trata de una opinión expresada a Charlier (2017) durante su estancia en Haití, donde tuvo la oportunidad de preguntarle sobre esta cuestión, entre otras.

pueda usurpar la identidad de un fallecida sin que presente problemas para la familia (de hecho, en ocasiones esta usurpación de identidad es bien recibida, ya que la familia del fallecido o el propio individuo que quiera hacerse pasar por zombi, pueden tener intereses ventajosos en la usurpación, por lo que la zombificación serviría para avalar el cambio de identidad). Para que una persona sea identificada como zombi, es necesario que la sociedad, (terceras personas) lo identifiquen como tal, aunque incluso pueda tratarse de un vagabundo o de una persona con problemas psiquiátricos. (Charlier, 2017, p. 18). Al problema de la identidad en Haití se encuentra ligada la noción que la sociedad haitiana posee sobre el cuerpo desarraigado de su tierra (se recuerda aquí las nociones del vudú en las que las personas vuelven a África cuando fallecen, con sus ancestros, a su auténtico lugar de origen) y sobre la muerte, que no en vano puede producirse de forma prematura.

Pero cuando el hechicero resucita un cadáver, este no regresa a la sociedad de forma normal, se mantiene en una especie de umbral entre los vivos y los muertos. Es capaz de realizar funciones propias de los vivos, como comer, escuchar, moverse, e incluso tiene la capacidad de hablar, pero no conserva ningún recuerdo de su anterior vida ni es consciente del estado en el que se encuentra. De este modo, el zombi, en palabras de Métraux (1963):”es una bestia de carga que su dueño explota sin piedad, forzándolo a trabajar en sus campos, abrumándolo con tareas, sin ahorrarle latigazos y dándole sólo alimentos insípidos” (p. 1011). También puede incluso servir al hechicero para realizar trabajos indignos, como robar cosechas, animales o adiestrados para robar las flores de las plantaciones de café³². De este modo un zombi se convierte en un esclavo, un castigo muy presente y temido por aquellos descendientes de los esclavos africanos en la isla.

¿Cómo se reconoce a un zombi? Se ha descrito que los zombis tienen un aire abstraído, ojos apagados, y poseen una voz nasal (reminiscencia de la tradición africana), siendo esta una singularidad de los espíritus de la familia Guedé, los espíritus asociados a la muerte. Para que un zombi se mantenga en su estado es imprescindible que no ingieran sal. Según expone Métraux (1963), si un zombi ingiere sal, de inmediato sería consciente del estado en el que se encuentra, lo que provocaría en él una

³² Estos últimos reciben el nombre de *zombi-graine*.

inmensa furia y el ansia de venganza que ejercerían contra su dueño, matándolo y despedazando todos sus bienes. Tras llevar a cabo su venganza, el zombi se dirigiría a su tumba. Seabrook, en su obra de 1929, *La isla mágica*, incluye un capítulo titulado “Muertos que trabajan en los cañaverales”, una sección dedicada a los zombis en Haití, en la que el autor narra algunas conversaciones sobre zombis que mantiene con su amigo Polynice, un haitiano que le rebela algunas historias sobre zombis. En una de esas historias, cuenta Seabrook que en 1918 había una excelente cosecha de azúcar, y la Hasco³³ contrató numerosos empleados para trabajar en los cañaverales. El hungar Ti Joseph inscribió a un grupo numeroso de zombis, para que trabajasen cortando caña y quedarse con su salario. Un día, la mujer del hungar les dio a los zombis unos caramelos con cacahuets salados sin querer, y al ingerirlos, los zombis fueron conscientes del estado en el que se encontraban y empezaron a dirigirse hacia las montañas. Algunos familiares los reconocieron y los llamaron, pero los zombis hicieron caso omiso y continuaron su camino hacia sus propias tumbas, donde quitaron las piedras y se enterraron. Curiosamente, esta idea de la privación de la sal en la dieta de un zombi, podría tener una explicación fisiológica, ya que como apuntaba Charlier en una entrevista que le fue realizada: “una dieta sin sal, en alguien que no tiene insuficiencia cardíaca, produce un edema en el cerebro y bastantes desórdenes que amplifican la pérdida del libre albedrío” (Charlier, 2018).

Para abordar el fenómeno zombi de forma más completa, resulta conveniente hablar - además de las creencias de la religión vudú y de la magia- de la parte toxicológica que entra en juego. Como se ha citado anteriormente, un zombi es un individuo que ha sido castigado por haber obrado mal, y ha sido juzgado y condenado por las sociedades secretas. La zombificación por tanto se convierte en una pena mayor que la propia muerte, pero para llevarla a cabo es necesario que los bokors se sirvan de sustancias tóxicas que administran al individuo objeto de zombificación. Estos bokors son capaces de crear los polvos zombi, y para ello se sirven de sustancias que se encuentran de forma natural en animales y plantas. El etnobotánico Wade Davis³⁴ estudió las

³³ Haitian-American Sugar Company.

³⁴ Antropólogo y etnobotánico. Su trabajo se centró en el estudio de las culturas nativas e indígenas del continente americano, concretamente en el uso de plantas y hongos en relación con los rituales. En 1997 publicó su libro *The serpent and the rainbow*, sobre el vudú haitiano y los zombis y la magia.

sustancias tóxicas presentes en Haití y se interesó por el tetraodon, conocido como pez globo, el cual posee la sustancia tóxica llamada tetrodotoxina. Este veneno puede causar un estado cataléptico (muerte aparente) en la persona que ha estado en contacto con él, e incluso puede provocar la muerte. Pero esta sustancia no solo está presente en el pez globo, sino también en otros animales como los pulpos, los cangrejos, o algunos anfibios.

Tras la investigación que Davis llevó a cabo en Haití, defendió la hipótesis de que los zombis eran individuos que habían sido intoxicados con la tetrodotoxina en una dosis justa para causar el estado de muerte aparente en el individuo para después poder reanimar el cuerpo una vez que haya sido enterrado. Sin embargo, esta hipótesis fue refutada por una parte de la comunidad científica, que alegó que la concentración de esta toxina era muy variable, y por tanto no sería reproducible, y es que hay numerosos factores a tener en cuenta, los cuales interfieren en la variabilidad del veneno, entre ellos los factores ambientales, el almacenamiento, la humedad, y las expectativas psicológicas del individuo y de la sociedad. (Charlier, 2017).

En Haití son numerosas las personas que temen la zombificación cuando muere un allegado, y para evitar que amigos o familiares se conviertan en zombis, según expone Métraux (1963), se mata al difunto por segunda vez, bien sea mediante estrangulación, administrándole veneno o disparándole una bala en la cabeza. Para ello la persona encargada de rematar al difunto debe colocarse detrás de este, a fin de evitar ser visto y delatado al hechicero. Otro modo es enterrar boca abajo el cuerpo del difunto y dotarle de un cuchillo, para que pueda hincárselo a cualquier brujo que intente extraer el cuerpo de su tumba. También se le puede coser la boca al difunto, ya que es necesario que el cadáver conteste cuando se le llama por su nombre para resucitarlo. Otro método es proporcionarle algún pasatiempo que mantenga ocupado al fallecido para que no preste atención a los ademanes del hechicero³⁵.

¿Por qué teme tanto la población haitiana a los zombis? ¿Qué representa el zombi? Un zombi, al final, es un siervo dócil. Un individuo que permanece en estado de

³⁵ Algunas de estas distracciones consisten en dejarle en el féretro una aguja sin agujero junto con hilo, de forma que se dedique (siempre en vano) a intentar enhebrarla, o introducir semillas para que se dedique a contarlas de una en una.

esclavitud a cargo de otra persona. Convertir a alguien en zombi es castigarlo, someterlo a un castigo peor que la muerte pues se le despoja de todo autocontrol y se le deja en un estado de servidumbre a merced de los deseos de otro individuo. En cuanto a su alimentación, los zombis no pueden ingerir algunas sustancias, pues como se citó anteriormente, la sal les está vetada³⁶, al igual que el alcohol; además se les deben de servir los alimentos en hojas de plátano (una posible reminiscencia de la época de esclavitud en la isla). Zombificar a alguien es someterlo a un castigo impuesto por terceras personas, generalmente por las conocidas como sociedades secretas, las cuales hacen cumplir las propias leyes de la comunidad. Ante la zombificación, el propio gobierno haitiano se vio obligado ya desde el siglo XIX, a establecer una normativa para penalizar tal acto.

Métraux (1963) expone el artículo 246 del antiguo Código penal, introducido por el gobierno en 1864, en el cual se hace referencia a los zombis:

Se calificará de atentado contra la vida de una persona por envenenamiento, el empleo que se hiciere contra ella de sustancias que, sin provocar la muerte, le produjeran un estado de letargo más o menos prolongado, cualquiera hubiese sido la forma de empleo de esas sustancias y cualesquiera hubiesen sido las consecuencias. Si, debido a ese estado letárgico, la persona hubiere sido inhumada, el atentado será calificado de asesinato. (p. 1008)

En la actualidad podemos encontrar el mismo artículo dentro del Código Penal haitiano, en el que se cita literalmente lo siguiente:

Art. 246.- Est qualifié empoisonnement, tout attentat à la vie d'une personne, par l'effet de substances qui peuvent donner la mort plus ou moins proprement, de quelque manière que ces substances aient été employées ou administrées, et quelles qu'en aient été les suites. Est aussi qualifié attentat à la vie d'une personne, par empoisonnement, l'emploi qui sera fat contre elle de substances qui, sans donner la mort, auront produit un état léthargique plus ou moins

³⁶ Con respecto a la prohibición de la sal en la alimentación de los zombis, apunta Charlier que podría deberse a que así se puede inducir a una persona a un estado de hiponatremia crónica (Charlier, 2017, p. 16). Esto explicaría algunos síntomas característicos individuos convertidos en zombi, como la pérdida de energía, somnolencia o desorientación.

prolongé, de quelque manière que ces substances aient été employées et quelles qu'en aient été les suites. Si, par suite de cet état léthargique, la personne a été inhumée, l'attentat sera qualifié d'assassinat.³⁷

Seabrok (2005) expone así mismo el artículo 249 según cita, del Código Penal de la República de Haití, en el que se expone lo siguiente:

-Article 249. También se considera atentado contra la vida humana el empleo de cualesquiera sustancias que causen la muerte o sumerjan al individuo en un estado letárgico similar a la muerte, más o menos prolongado en su manifestación de coma. Si después de haberle sido administrada cualquier sustancia de esta especie a una persona, resulta enterrada ésta, la acción será equiparada a la del asesinato, sin que haya de tenerse en cuenta si la víctima del envenenamiento ha fallecido o no. (p. 216)

Este artículo no guarda relación alguna con el artículo 249 del Código Penal actual, por lo que podría haber sido modificado, o incluso que el propio Seabrook haya podido errar en el número del artículo, confundiendo el 249 con el 246, dada la similitud del contenido. Sí encontramos que el artículo 306 del mismo Código Penal incluye lo siguiente en referencia al robo de tumbas: “Art. 306.- Sera puni d'un emprisonnement de trois mois à un an, quiconque sera rendu coupable de violation de tombeaux ou de sépultures; sans préjudice des peines contre les crimes ou délits qui seraient joints à celui-ci.”³⁸, cuya traducción sería: “Será reprimido con pena privativa de libertad de tres meses a un año, quien sea declarado culpable de violación de tumbas o entierros; sin perjuicio de las penas por delitos o infracciones que estaría unido a él”.

Como puede observarse existe una preocupación importante por la zombificación en Haití, aunque en el caso del Código penal, no se habla de magia ni de resucitados, ni tan siquiera se contempla la palabra “zombi”, tan solo se habla de sustancias que inducen a un letargo o aun estado de coma, al envenenamiento de una

³⁷Code Pénal Haïtien. Titre II: Crimes et délits contre les particuliers. Chapitre premier: Crimes et délits contre les personnes. Section 1: Meurtres et autres crimes capitaux menaces d'attentats contre les personnes. I Meurtre, assassinat, parricide, infanticide, empoisonnement.

³⁸ Code Pénal Haïtien. Titre II: Crimes et délits contre les particuliers. Chapitre premier: Crimes et délits contre les personnes. Section 6. Crimes et délits tendant à empêcher ou détruire la preuve de l'état civil d'un enfant ou à compromettre son existence. III Infraction aux lois sur les inhumations.

persona que provoque su inhumación. Tal es la preocupación, que no importa si la persona envenenada finalmente muere o no, ni las consecuencias que hayan podido resultar del envenenamiento, sino el hecho mismo de envenenar a una persona con el propósito de que sea enterrada (con vida, en un estado de letargo cercano al coma) y después desenterrada para servir al propósito del autor del envenenamiento.

Encontramos aquí que se contemplan penas para aquellas personas que perjudiquen la vida de otras por envenenamiento, sea cual fuere el resultado de tal acción. Sin embargo, la legislación haitiana al no contemplar la existencia de zombis, deja un vacío legal para las víctimas, es decir, para aquellas personas que han sufrido el envenenamiento y sus familiares, puesto que, si una persona ha sido enterrada y existe un acta de fallecimiento, no hay vuelta atrás, de modo que la persona queda en un limbo legal, como si realmente no existiera, ya que no existen las actas para atestiguar que una persona ha vuelto a la vida después de fallecida. Este problema no sólo se traduce en ese vacío legal en el que se encuentra una víctima de zombificación, sino en otros aspectos de la vida cotidiana, como la herencia que pudo dejar el fallecido, al que ya no le pertenece (por no “existir” legalmente) o el hecho de poder dotarle de un documento de identidad. Actualmente, si una persona ha sido víctima de la zombificación no hay marcha atrás, ya que el individuo ha sido declarado muerto, y no se pueden realizar certificados de defunción erróneos.

Por otra parte, Charlier (2017) afirma que el código que se utiliza en Haití se adoptó en 1835, inspirado en la legislación de la Francia de Napoleón, por lo que se importaron los problemas y conflictos existentes en el contexto histórico francés. Esto no quiere decir que los zombis existieran en Francia en el siglo XIX, sin embargo, desde hacía dos siglos venían publicándose una serie de obras literarias basadas en los no muertos, ya que existía la posibilidad de ser enterrado vivo (ante la falta de conocimientos en medicina que atestiguaran que la persona estaba realmente muerta). Estas obras se divulgaron por la Europa del imperialismo, por lo que llegaron a todas las colonias y fue tal el alcance, que supusieron una modificación en los métodos empleados para certificar una defunción. A partir de entonces se emplearon nuevos sistemas como colocar un espejo ante la nariz del difunto para comprobar si se empañaba por la respiración, clavar una aguja por si se daba una reacción al dolor, o realizar cortes para comprobar que no había sangrado.

Dadas las circunstancias, habría que cuestionarse por qué que todavía en Haití se dan casos de inhumaciones de personas vivas desconociendo que lo están. Podemos encontrar una explicación en artículo 77 del Código Civil de Haití³⁹, según el cual, la redacción del acta de fallecimiento de una persona es responsabilidad del funcionario del registro civil, fundamentada en el testimonio de dos personas (a ser posible, parientes o vecinos cercanos del difunto). Es decir, basta que dos personas testifiquen que una persona ha fallecido para que se redacte el acta de fallecimiento, no hay ningún tipo de examen médico. En este contexto es fácil que dos personas que quieran deshacerse de una tercera puedan llevarlo a cabo mediante la zombificación sin el menor problema. No obstante existe una excepción dentro del Código de Instrucción Criminal Haitiano⁴⁰ que permite el examen médico de un cadáver, pero para ello el fallecido debe haber muerto por causas desconocidas, muerte violenta o sospechosa. Para E. Jeanty (En Charlier, 2017, p.79) es necesario crear equipos médicos capaces de detectar la posible zombificación en los cuerpos, así como una revisión y modificación de los códigos civil y penal, para que se ajusten a las necesidades de Haití. Es necesario que se redacte un texto legal en el que se incluya a los zombis como individuos para que les puedan ser restituidos sus derechos. A fin de cuentas, el zombi, podría tomarse como una herramienta más del vudú para impartir justicia en un país en el que la jurisprudencia no se reparte de manera uniforme, donde existen dos tipos de desarrollo enfrentados entre sí: una parte de la población que acata el modo occidental de vida, relacionada con las iglesias protestantes y con más riqueza, en contraposición a la parte de la población más popular, con menos riqueza, practicantes del vudú, los cuales no suelen tener acceso a las mismas condiciones, y en caso de necesitar justicia, acude a las sociedades secretas. La zombificación es, por tanto, una forma de hacer justicia, una venganza por ciertos comportamientos reprochables, como una ambición desmesurada, llevarse a la mujer de otro hombre, injuriar o las disputas por herencias.

Para el pueblo haitiano, los zombis son un agente de gran importancia, y suponen una pieza fundamental en ese intento de eludir la muerte. En este sentido, la esclavitud y su recuerdo aún presente ha tenido una importancia relevante. En Haití existen varias etapas para el proceso de la muerte. Cuando alguien fallece, debe

³⁹ El artículo fue redactado en 1826, dada la escasez de médicos en Haití en esta época.

⁴⁰ Expuesto en Charlier: Ley de 30 de julio de 1835, artículo 34. (Charlier, 2017, p. 78).

convertirse en un dios protector de su comunidad, y debe procurar que su alma no sea capturada para ser utilizada por algún hechicero o bokor, algo que Charlier (2017) llama “triunfar en la muerte” (p. 13). En este triunfo en la muerte, es preciso realizar rituales que se aseguren de que la persona fallecida se desvincula de su comunidad, ya que si esto no ocurre podría producirse el caos. Sólo después de los rituales específicos de integración de los fallecidos, estos pueden convertirse en espíritus protectores de la comunidad. Para los haitianos la muerte forma parte de la vida, y el difunto permanece en el mundo de los vivos como una especie de espíritu protector. Este importante vínculo entre la vida y la muerte se observa en los rituales de los cultos Guedé, considerados de los más importantes, y en ellos se manifiesta lo relacionado con la sexualidad (entendida como sinónimo de vida) y la muerte.

Por otra parte, el zombi actúa en Haití como aparato represivo del poder. Bishop (2010) nos habla del zombi como un instrumento, un artefacto ideológico, una especie de aparato para la represión. Si el origen africano para concepto de “zombi” hacía referencia a ese cuerpo sin alma, en el caso de Haití este concepto ha evolucionado, según su propio contexto histórico y social, donde se manifiesta como el resultado de una crisis de producción. Para el pueblo haitiano la creencia en estos seres no se cuestiona, forma parte de su sistema religioso de creencias, reforzado por la sociedad. En opinión de Bishop (2010), las investigaciones antropológicas y científicas son una forma de explicar el fenómeno zombi desde una visión occidentalizada, y la principal característica de este fenómeno residiría en ese vínculo mágico entre la vida y la muerte, una muerte, tan presente en la sociedad haitiana. Esta creencia en los zombis y en la posibilidad de que una persona pueda ser zombificada ha representado, para Bishop (2010): “una ideología del miedo en Haití” (p. 53). Tal como afirma Métraux (1963), ya desde el siglo XVIII, los colonos de la isla intuían los rituales de los esclavos africanos- realizados generalmente de noche, en secreto, ya que estaban prohibidos por ley, y en ocasiones en las propias iglesias- como una amenaza. En opinión de Hurston (2009), el temor a los zombis y todo aquello que representan está muy presente en la sociedad haitiana. Este temor del que hablan numerosos autores se convierte por tanto en un arma de represión, ya que la sociedad haitiana siente esa vulnerabilidad ante la posibilidad de que otros puedan ejercer su poder y de este modo puedan controlarles. De hecho, las creencias del vudú – y sobre todo la figura del zombi- han traspasado las fronteras de lo

religioso hasta implantarse en el sistema político haitiano, un hecho que alcanza en el caso del gobierno de los Duvalier, el estatus de aparato represivo.

La idea de la zombificación supone una amenaza que condiciona incluso los aspectos más íntimos de los individuos, motivo por el cual, incluso las inhumaciones se realizan en los jardines de las casas o en las cunetas de las carreteras, para que las sepulturas puedan estar más visibles y alejar así a los hechiceros que intenten llevar a cabo la zombificación (Seabrook, 2005, p. 197). Al igual que en África el poder pasó de los amos blancos a los propios nativos que misteriosamente comenzaron a enriquecerse, en Haití la zombificación atestigua el poder de una persona, sin importar si se trata de un político poderoso o de un campesino. Para Bishop (2010), estas relaciones de poder establecen a su vez una conexión entre la economía capitalista y el folclore popular, dicho en otras palabras, entre la posibilidad de crear zombis y el enriquecimiento en el sistema de producción agrícola. También Métraux (1963) establece esa conexión para la sociedad haitiana, para la cual, existe una relación estrecha entre la práctica de la brujería y el éxito económico, ya que el zombi supone el ejemplo de trabajador tenaz, lo que permite la obtención del mayor beneficio al menor coste. Sin embargo, la finalidad de los zombis no es sólo el trabajo físico, ya que en Haití la mano de obra resulta muy barata. La hipótesis de la zombificación como castigo o legitimación de poder es compartida por autores como Ackermann y Gauthier (1991), Bishop (2010) y Hurston (2009). Para Sánchez (2013) la zombificación supone en Haití un sistema para reprimir cualquier tipo de rebeldía.

Como se ha citado anteriormente, los zombis en Haití son un fenómeno natural, la sociedad convive con ellos, sin embargo, el terror ocasionado por la posibilidad de verse convertido en zombi ha llevado a que muchos adeptos del vudú se alejen de esta religión y se conviertan al protestantismo, el principal detractor (y destructor) del vudú en Haití junto con la Iglesia católica. Las personas que se acercan a estas facciones del protestantismo⁴¹ buscan una salida a la magia en el vudú, por miedo a ser castigados o dañados por este sistema, por lo que el protestantismo les aporta una protección religiosa. El miedo a convertirse en zombi afecta no solo a las clases populares, sino también a las clases altas de Haití, pues se trata de personas acostumbradas a una vida

⁴¹ Generalmente suelen ser iglesias de tipo pentecostal, baptista o de los Testigos de Jehová.

digna, con un alto nivel cultural, y pasarían a ser “una bestia irreflexiva sin saberlo” (Hurstón, 2009, p. 55).

De entre los numerosos casos reales de zombis que se han constatado en Haití, algunos han llegado a la fama, como la historia de Natagete Joseph, la de Clairvius Narcisse, popularizado por Wade Davis en su libro *La serpiente y el arcoiris*, o el caso de Felicia Felix-Mentor, la primera zombi fotografiada por la etnóloga Zora Neale Hurston, aunque realmente son muchos los casos conocidos y estudiados por médicos forenses y antropólogos, algunos asociados a enfermedades mentales como la esquizofrenia, otros víctimas de envenenamiento, lesiones cerebrales provocadas por la epilepsia, o usurpación de identidad, son los diagnósticos más comunes (Charlier, 2017).

CAPÍTULO III.

EL SALTO A LA FAMA

3.1. La tradición oral en la cultura

Como se ha visto anteriormente, el zombi tiene su origen antropológico en la cultura haitiana. Cuando Bishop (2010) analiza los dos aspectos más particulares de esta figura advierte en primer lugar, una ausencia de antecedentes literarios, y en segundo lugar, la unión con el área del caribe del hemisferio occidental. Encontramos en otro tipo de figuras monstruosas como vampiros, hombres lobo, fantasmas, etc. una tradición mitológica en muchas tradiciones de Europa, Asia o África, procedentes de un folclore que se ha mantenido con el paso del tiempo y que ha ido pasando de generación en generación, lo que ha resultado en numerosas obras escritas, tanto literarias como teatrales. Sin embargo, la figura del zombi tiene un origen caribeño, fruto del contexto histórico de Haití, y ligado al colonialismo, a la esclavitud y al vudú. Estas características, junto con el hecho de que no había obras literarias de gran calado anteriores a la aparición del zombi en el cine en la década de los años treinta del siglo XX, hicieron de esta figura un nuevo monstruo desconocido hasta su llegada a occidente.

Sánchez (2013) expone que en opinión de Boon, existen tres periodos en la evolución de la figura del zombi: en primer lugar, sitúa su origen en las creencias religiosas africanas, en segundo lugar se traslada al caribe, donde se fusiona con las prácticas religiosas del vudú, y en tercer lugar adquiere la encarnación de una amenaza agresiva, devoradora de carne. Existe, sin embargo, una figura de muerto viviente, o muerto resucitado en prácticamente todas las culturas desde la Antigüedad, aunque no se trataría realmente de zombis, ya que, como se indicó anteriormente, para tratarse de un zombi debe haber perdido parte de su alma, concretamente esa personalidad que define a un individuo.

Desde la Antigüedad, son numerosos los cuentos y leyendas populares sobre no muertos que pueden encontrarse en diversas culturas alrededor del mundo. Antes de ser escritas, estas leyendas se transmitían de forma oral y formaban parte del folclore propio de cada cultura. Sánchez expone la clasificación de Thompson, quien realizó un trabajo

para catalogar los diferentes monstruos en los cuentos populares. Dentro de esta clasificación, Sánchez (2013) alude a dos categorías esenciales en Koven para encontrar los motivos relacionados con el zombi moderno: la categoría E, referida a “muertos en general” y la categoría G, “Ogros devoradores de carne”. El caso del zombi objeto de nuestro estudio -muerto y desprovisto de una parte de su alma- entraría dentro de la categoría “E”, como muerto viviente. Esta categoría de muerto viviente tiene en cuenta tanto sus rasgos característicos, como el motivo de la vuelta a la vida, un aspecto que será relevante en la literatura zombi.

Existe un tipo de muertos vivientes que se encuentran en los mitos y leyendas de tradición europea, como los *draugr*, unas figuras del folclore islandés. Estos seres son descritos como cadáveres andantes, físicamente poseen los efectos de la muerte en el cuerpo, aunque en el caso de estos seres se dan unas características propias, como el hecho de que puedan leer el futuro, controlar la climatología, o transformarse en animal. No obstante, estos seres poseen un rasgo que se transmitirá al imaginario occidental sobre los zombis: poseen un hambre voraz que les lleva a devorar animales y personas. Algunos autores han relacionado este apetito voraz como una expresión de su anhelo por la vida⁴² (Sánchez, 2013). En el folclore nórdico estas historias sobre muertos que volvían a la vida causaban un gran temor entre la población, motivo por el cual se practicaba un tipo de rituales concretos a los fallecidos. Otro tipo de muertos vivientes presentes en la tradición europea son los vampiros. Se han hallado vestigios en algunas tumbas romanas de Gran Bretaña, de cadáveres decapitados, boca abajo e incluso con sus miembros separados, actos que se realizaron *post mortem* con la función de que los fallecidos no volviesen a la vida.

Para J. Simpson, la figura del muerto viviente en tradiciones tan diversas como la islámica o la nórdica, se explicaría por la denominada “putrefacción retardada”, cuyos signos más visibles serían el vientre hinchado, el cabello y las uñas que siguen creciendo, o la coagulación de la sangre. Al tratarse de unas consecuencias físicas

⁴² Ese afán de atacar y comer a personas ha llevado a relacionar a los *draugr* con los vampiros, otra figura de origen europeo. En opinión de Ellis-Davidson, existe un nexo entre ambas figuras, como el hecho de estar dotadas de una “fuerza sobrehumana” y la pretensión de matar a todo aquel que entre en su tumba (Sánchez, 2013, p. 65).

visibles y universales, podrían suponer el origen de los mitos y leyendas sobre los muertos vivientes en numerosas culturas (En Sánchez, 2013, p. 69-70).

3.2. El peso de la literatura

Los muertos vivientes han sido un tema recurrente en la literatura desde los inicios de la primera escritura. La primera obra en la que aparecen es en la *Epopéya de Gilgamesh, Tablilla III*, una narración acadia, transcrita aproximadamente en la primera mitad del II milenio a. C. la cual recoge hazañas de Gilgamesh, basadas en las tradiciones orales, y en la que se cita lo siguiente: “Luego dirigiré mis pasos hacia las regiones infernales y haré que suban los muertos, que devoren a los vivos, multiplicaré el número de muertos a expensas de los vivos” (Cita y traducción de Fernández, 2011, p. 183).

En esta narración, la diosa Istar se muestra ofendida por la negación de Gilgamesh a mantener relaciones sexuales con ella, y amenaza con levantar a los muertos para que devoren a los vivos. Se aprecia también el vínculo de poder (amo-esclavo) presente en el zombi del vudú haitiano, sin embargo, una diferencia con respecto a los zombis del vudú, es que en esta ocasión, los muertos resucitados sí son una amenaza *per se*, pues se trataría de seres antropófagos que causarían la muerte de los vivos, que a su vez, convertidos en muertos, se sumarían a las “regiones infernales” a las que hace referencia, augurando el fin del mundo.

Tanto en el Tanaj como en la biblia cristiana se cita la resurrección de los muertos, así como en la mitología nórdica, en donde abundan historias de renacidos que no lograron alcanzar el descanso eterno en el Valhalla, por lo que volvieron a la tierra, pudiendo además reclamar los cuerpos que habían poseído en vida. Leconteux habla de los *muertos recalcitrantes* en la Edad Media, los cuales regresaban si no habían hallado cristiana sepultura, siendo capaces de recuperar sus cuerpos “como autómatas sin alma” (Fernández, 2011, p. 184). También encontramos otro ejemplo en *Las mil y una noches*, una recopilación de cuentos medievales entre los cuales aparece la historia de Gherib y

su hermano Agib⁴³ un príncipe exiliado que lucha contra un grupo de ghouls, una especie de monstruos necrófagos calificados como no muertos. En este cuento también está presente la idea de muertos vivientes al servicio de un ser superior.

Otro ejemplo de literatura lo encontramos en la obra de Sebastián de Córdoba (1525-1582), el cual, según la Real Academia de la Historia (RAH), fue un poeta nacido en Jaén, rodeado de pintores y letrados del periodo renacentista. Realizó “versiones a lo divino⁴⁴” de los poetas Boscán y Garcilaso. De este último realizó una reelaboración sobre el soneto XIII, sobre la metamorfosis de Ovidio. En el caso de Sebastián de Córdoba, la metamorfosis será la de un cadáver que devora a Dafne:

A Dafne ya los brazos se le caían, y en huesos y tendones se mostraban; y cual madeja vi que tornaban los cabellos que ahora oscurecían. De pústulas y costras se cubrían los tiernos miembros, que aún bullendo estaban: los blancos pies en tierra se clavaban, y en inmundos andrajos se volvían. Aquel fue la causa de tal daño, a fuerza de morder, menguar hacía el cuerpo de la ninfa, ya difunto. ¡Oh miserable plaga! ¡Oh mal tamaño! ¡Que con comerla disminuya al punto la causa y la razón que perseguía! (Citado en Fernández, 2011, p. 187).

Sin embargo, la primera vez que aparece la palabra zombie en una obra literaria será en 1697, cuando se publicó la que se conoce como primera novela colonial francesa: *Le Zombie du grand Pérou, ou La Comtesse de Cocagne*, de Pierre-Corneille de Blessebois. Realmente en esta obra el único zombi que aparece es la propia condesa descalza, que trata de hacerse invisible para burlarse de su amante. Si bien es cierto que en esta obra no aparece la figura del zombi como tal –entendida como un no muerto despojado de una parte de su alma-, sí que aparece ya ese halo de criaturas sobrenaturales presentes en el mundo criollo. Justo un siglo después, en 1797, se publicó *Description topographique et politique de la partie espagnole de l'isle Saint-Domingue*, una obra de carácter científico, cuyo autor, Moreau de Saint-Méry, incluye

⁴³ Este cuento está presente en la versión inglesa de la obra, *The Thousand and One Nights*, sin embargo, se realizaron censuras tras las primeras traducciones, como la realizada por Galland en 1704, en la que se eliminaron las historias sobre adulterios y sucesos sanguinarios. En la versión al castellano de Vicente Blasco Ibáñez tampoco está presente, una versión que data de 1962.

⁴⁴ RAH: <http://dbe.rah.es/biografias/55971/sebastian-de-cordoba-sacedo>

el término zombi definiéndolo como “espíritu o fantasma”. (Fernández, 2011). Este significado es el mismo que se da en las sociedades del Congo y Angola.

En la literatura de occidente, la palabra “zombi” aparece vinculada al vudú desde el siglo XIX, para referirse tanto al líder⁴⁵ de la revolución de los esclavos de Haití de 1791, como al dios serpiente Damballah. En opinión de Rhodes⁴⁶, una gran parte de las narraciones sobre el vudú antes de la década de los treinta del siglo XX, se interesan por la figura del zombi y el ritual de zombificación más que en cualquier otro aspecto de esta religión. Esto se pone de manifiesto en la novela del irlandés T. Mayne Red, *The Maroon: A tale of voodoo and obeah* (1883), donde el autor cuenta cómo el vudú ayuda a resucitar el cuerpo de un doctor. La palabra zombi no aparece en el escrito, no obstante, Bishop (2010) establece una relación entre la figura del muerto resucitado con el vudú.

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX hay cambio en los relatos de terror, se pasa de la ficción donde el miedo se produce en lugares, como castillos, bosques, y otros lugares considerados tenebrosos, hacia una literatura que se enfoca en las figuras, tanto corpóreas como etéreas (fantasmas y otros entes). Guillaud aporta una interesante reflexión referente a la tradición literaria de los muertos vivientes. Según este autor, existiría un vínculo entre la literatura sobre los muertos vivientes y las teorías científicas presentes en cada época (En Sánchez, 2013). En opinión de Roas, tras la ilustración se dio un cambio de paradigma en la relación entre el hombre y los aspectos sobrenaturales, ya que el siglo de las luces –y sus teorías sobre la razón- permitió ahondar en las explicaciones científicas de los hechos inexplicables hasta entonces, considerados sobrenaturales: “hasta el siglo XVIII lo verosímil incluía tanto la naturaleza como el mundo sobrenatural, unidos de forma coherente por la religión” (Roas, 2001, p. 21).

Sin embargo, es en este contexto en el que va a surgir la literatura de fantasía, ya que los avances en la ciencia y en la medicina no eran capaces de explicar algunos aspectos de la realidad, dando lugar a la aparición de la literatura gótica, y dentro de esta nueva temática literaria tendrá un papel fundamental la figura del muerto viviente. En

⁴⁵ Apodado Jean Zombi.

⁴⁶ En Sánchez (2013, p. 129).

opinión de Guillaud, esta reaparición de los no muertos en la literatura va ligada a los avances científicos, y concretamente al interés de la época en las prácticas psíquicas, como el espiritismo, o los nuevos medios de comunicación como la radio o el telégrafo, ya que se pensaba que estos inventos podrían enlazar el mundo terrenal con el sobrenatural. Es en este entorno cuando surgen las figuras de Drácula, Frankenstein, y cuando se populariza la figura del muerto resucitado que precede al zombi, unos seres que simbolizarían una especie de “regreso de lo reprimido” (Sánchez, 2013, p.72-73). Este tipo de literatura permite al lector encontrar ejemplos de lo sobrenatural en un ambiente en el que la ciencia trata de explicar y racionalizar todos los aspectos de la vida, motivo por el cual, el muerto viviente y otros monstruos pertenecientes a antiguas tradiciones orales experimentaron un auge en este tipo de ficción.

Para Martínez (2012), la obra *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1818), de M. W. Shelley, supone el inicio de la figura del no muerto en la literatura de occidente, mientras que Drácula (1897) de B. Stocker supondría el cénit del no muerto, ya que este se habría librado de la esencia humana, de la moralidad. Desde este momento, el rasgo básico que caracterizará al zombi en la literatura occidental será su corporeidad, su aspecto tangible, simbolizando lo efímero de la vida humana, ya que tras la muerte -y dado que el arquetipo de pensamiento dominante en la época ya no es el aportado por la religión o lo sobrenatural- solo queda la putrefacción de la carne, que será el significado de la figura del zombi.

Algunos ejemplos de obras literarias en la cultura occidental anteriores a la aparición del término “zombi”, podemos encontrarlos en una temática de cuentos sobre romances de carácter lúgubre, como son: *The Italian* (1797) obra de A. Radcliffe ; *The Spectre Bride* (1822), de W. H. Ainsworth, donde se celebra una ceremonia de matrimonio con personajes no muertos, como esqueletos y cadáveres en descomposición; *The bride of the Grave* (1816), de J. L. Tieck, en la que el personaje principal aparece acompañado de su esposa fallecida; *Ligeia* (1938) de E. A. Poe, con un argumento similar a la anterior; ejemplo es o *Adventure of the German Student* (1824), de W. Irving.

Otros ejemplos donde se pone de relieve el carácter material del muerto viviente podemos encontrarlos en cuentos como *Lot no. 249*, de A. Conan Doyle, una historia en

la que una momia vuelve de entre los muertos para provocar el caos y la destrucción. *The Monkey's Paw* – en castellano *La pata de mono-* (1902) de W. W. Jacobs, supone uno de los primeros relatos sobre muertos que vuelven a la vida, un matrimonio recibe un talismán hechizado por el que puede pedir tres deseos, el segundo deseo que piden es que su hijo recientemente fallecido vuelva a la vida, pero al escuchar que, tras pedirlo, alguien llama a la puerta, el marido atemorizado pide el tercer deseo. Cuando la esposa abre la puerta la calle está vacía, por lo que se entiende que si el esposo no hubiese pedido ese tercer deseo, su hijo fallecido podría haber aparecido como un muerto revivido. En este caso el zombi tampoco aparece como tal, pero parece ser una de las primeras narraciones escritas en las que se percibe la figura del zombi en cuanto muerto que vuelve a la vida. Otra interesante narración la encontramos en *The Country of the Comers-Back* (1889) de Lafcadio Hearn. Esta es posiblemente la primera vez que aparece la figura del zombi en la literatura occidental, a través de historias que detallan este fenómeno sobrenatural en la isla de Mozambique. Según expone Sánchez, para Rusell esta obra supone el primer texto que puso por escrito en la cultura occidental, la existencia de la figura del zombi con las características presentes en el vudú haitiano (Sánchez, 2013). Por otra parte, Bishop (2010) expone que esta primera aparición la habría aportado el ensayo de H. Austin en junio de 1912, en la revista *New England Magazine*, la cual incluía artículos sobre el vudú en Haití, y donde dicho autor hablaba de las propiedades de una toxina existente en Haití, la cual podía provocar el estado de coma en una persona, por lo que podría ser identificada como fallecida de forma errónea.

H. P. Lovecraft, crea en su historia *Herbert West: reanimador* (1922), un *mad doctor* capaz de devolver a la vida a los muertos o incluso tan solo algunas partes, como cabezas parlantes.

Estas historias poseen una característica en común: se trata de muertos resucitados (por motivos diversos como pueden ser magia o ciencia) que poseen sus funciones motrices, cuyo propósito es hostigar a los vivos. Si bien no todas las figuras expuestas podrían catalogarse como zombis, sí que podrían haber influido en el imaginario colectivo sobre la imagen del zombi posterior. En palabras de Palacios: “Todos estos revinientes, fantasmas, cadáveres vengadores, vampiros, momias y

muertos vivientes producto de laboratorio han contribuido en mayor o menor medida a fraguar la imagen contemporánea del zombi” (En Sánchez, 2013, p. 76).

Para definir si estos seres podrían ser catalogados como zombis, sería necesaria una revisión de estas figuras de forma retrospectiva, ya que se trata de seres que no han sido identificados desde su origen, como ocurre con las historias sobre otros seres, como vampiros y hombres lobo. Sánchez (2013) afirma que algunas obras literarias y cinematográficas de las décadas de los treinta y los cuarenta del siglo XX, no fueron identificadas como ficción zombi, y solo una revisión posterior realizada por autores como Dendle permitió identificarlas como tal. Este hecho se explica por las particularidades del origen del zombi como ser ficticio en la cultura occidental, puesto que, si bien es cierto que ya se habían escrito textos anteriores que incluían este término, realmente la popularidad de esta figura tiene lugar tras la ocupación norteamericana en Haití, en primer lugar, por la literatura de no ficción, como la de Seabrook, y en segundo lugar mediante el cine de la década de los treinta del mismo siglo.

La isla mágica (1929) fue el texto más influyente en la literatura realizada por viajeros al Caribe. Narra las experiencias que su autor, W. Seabrook vivió en su viaje a Haití, producto de la ocupación norteamericana del país desde 1915. Allí el escritor se inició en el vudú, y sus relatos sobre la isla causaron un gran impacto en Estados Unidos y Europa, donde no se conocían las creencias y los ritos vuduistas. En el capítulo dos de su libro: “muertos que trabajan en los cañaverales”, narra la historia de Ti Joseph, un campesino haitiano que se había inscrito para trabajar en la plantación de la caña de azúcar en la campaña de 1918 para la HASCO, una campaña abundante, por lo que la compañía ofrecía mejores incentivos a los trabajadores. Según cuenta la historia, Ti Joseph llegó a la plantación con un grupo de nueve zombis, alegando que eran conocidos suyos y que él respondería por su trabajo (y su salario). Aunque los demás trabajadores sospechaban que eran zombis, su plan funcionó bien hasta que un día la esposa de Ti Joseph llevó a los zombis a la fiesta de Resurrección de la Semana Santa católica. Allí, por accidente, los zombis ingirieron sal e inmediatamente fueron conscientes del estado en el que se encontraban. Estos zombis caminaron hacia sus tumbas y sin mediar palabra con familiares ni conocidos que se cruzaron en su camino, se echaron a sus respectivos sepulcros. En esta historia, Sánchez (2013) señala la presencia de algunos elementos esenciales que se encuentran en la representación del

zombi en la cultura occidental y que se considera oportuno incluir aquí: en primer lugar, se asocia al muerto viviente como un esclavo sumiso y en segundo lugar, la inexistencia de ningún tipo de relación de estos seres con sus seres queridos. En otro episodio dentro del mismo capítulo, Polynice, el amigo de Seabrook le lleva a ver a un auténtico zombi. La descripción que realiza Seabrook sobre la experiencia de ver y tocar a un zombi refleja los sentimientos de horror y lástima, al mismo tiempo, pues se describe aquí al zombi como una víctima, como una bestia de carga obligada a obedecer. El autor relata la inexpressión en los ojos del zombi, y detalla cómo quedó horrorizado ante ese rostro vacío, tratando inspirar en el lector la misma sensación de horror ante la falta de humanidad de la que ha sido testigo.

Seabrook investigó sobre los zombis en la isla, y tras consultar a diversos médicos llegó a la conclusión de que los zombis no estaban realmente muertos, sino en un estado de letargo ocasionado por algún tipo de sustancia. Esta obra narrativa supone una de las más importantes aportaciones al imaginario occidental sobre los zombis, ya que, si bien es cierto que no fue la primera, sí que fue la que popularizó las creencias y los rituales vudú, junto con la figura del zombi en Estados Unidos, ya que aportó el testimonio de un hombre blanco sobre la existencia de esta figura en el exótico país de Haití.

La descripción de los zombis que Seabrook narró en su obra contribuyó a la impregnación del mito en occidente, y a la caracterización que de esta figura realizarían las narraciones occidentales, principalmente en el cine, a partir de 1932 con la película “White zombie”, pero también en el teatro, dado el gran éxito del libro de Seabrook, K. Webb, dirigió también en 1932 la obra teatral *Zombie*⁴⁷. Sánchez (2013) expone la opinión de Rusell, para quien la obra de Seabrook sirvió para dar a la sociedad norteamericana lo que ansiaba en ese momento: información (sensacionalista) sobre la exótica isla que había caído en manos estadounidenses. En este contexto, el mito del zombi sirvió para justificar la misión “civilizadora” de la isla por parte de Estados

⁴⁷ Su director y productor, Kenneth Webb había observado el gran éxito de *La isla mágica*, por lo que decidió llevar una adaptación de la obra de Seabrook al teatro. El 10 de febrero de 1932 se estrenó en Broadway, sin embargo, apenas obtuvo éxito, y después de una veintena de representaciones tuvo que ser retirada. No obstante esta obra no pasó desapercibida para los hermanos Halperin, (autores de la película *White zombie*), quienes llevaron a cabo la adaptación de la obra teatral a la gran pantalla, motivo por el cual fueron acusados de plagio por Webb.

Unidos. Esta obra se considera la primera en la que se habla sobre el zombi haitiano, el texto mediante el cual la figura del zombi ingresa en el imaginario colectivo de Occidente: primero en Estados Unidos y seguidamente en Europa.

El zombi, de este modo, pasa a ser en occidente una figura producto de la magia del vudú en el Caribe. La figura del muerto viviente ha estado presente en la literatura más antigua de diversas culturas, y en muchas de ellas adquiere connotaciones negativas, como una amenaza para los vivos, o una alteración del orden establecido. Sin embargo, las características presentes en estas figuras no se corresponden completamente con la figura del zombi occidental del siglo, por lo que podría intuirse que si bien la idea de muerto viviente ya estaba presente en occidente, será más bien la literatura de la década de los treinta del siglo XX, como la obra de Seabrook, la que definirá el prototipo de zombi que se reflejará en el imaginario occidental, mostrando las características del zombi haitiano, a modo de un ser resucitado de entre los muertos, que conserva sus funciones motoras, pero que carece de toda personalidad (de una parte de su alma) anterior, y se convierte en una especie de autómeta al servicio de una voluntad superior.

Frente a las diferentes hipótesis sobre qué obra sería la primera en poner de relieve en occidente el significado del zombi tal como se entiende en la cultura haitiana, Sánchez (2013), apuesta por la opinión de Jesús Palacios, quien expone que la figura que aparece en la historia de Hearn no es el tipo de muerto viviente haitiano, y para ello se basa en las definiciones que aportan en la historia una niña y su madre, cuando son preguntadas sobre el significado de la palabra zombi, ya que las respuestas que obtiene son difusas, y con frecuencia el mismo vocablo hace referencias a diferentes cuerpos como situaciones mágicas (ruidos, animales, hechos inexplicables, etc.), de hecho advierte que el significado de muerto viviente sería concreto de Haití. (Sánchez, 2013). Sin embargo, como se ha expuesto anteriormente en este trabajo, son múltiples los significados que el término zombi posee en el vudú haitiano, al igual que ocurre con las culturas del centro y sur de África, donde un término hace referencia a numerosos significados, lo que podría llevar a ciertas equivocaciones si se interpreta desde la óptica de alguien ajeno a estas culturas. De los múltiples significados presentes en el concepto de zombi en el vudú haitiano, la cultura occidental tomará el de muerto viviente (a modo de autómeta carente de personalidad), olvidando las otras interpretaciones que la

cultura haitiana asocia al concepto de zombi. Si se acepta la teoría de Palacios y se descarta la obra de Hearn como la primera obra occidental donde aparece la palabra zombi -referida al concepto de muerto viviente, desposeído de toda voluntad y de una parte de su alma, al servicio de una voluntad superior- entonces cabe aceptar el ensayo de Austin como el primer texto de la cultura occidental donde se define y se desarrolla la noción de zombi. Cabe destacar que estas obras contienen descripciones desde la óptica de la cultura occidental, por lo que el concepto de zombi que llega a occidente desde la literatura y que se desarrolla mediante el cine, altera en cierta medida el significado del concepto en la cultura haitiana.

Encontramos por tanto que el concepto de muerto viviente ya estaba presente en la literatura occidental, y que el vocablo de zombi aparecería en la cultura occidental en la primera década del siglo XX. Es en este contexto, y concretamente con la ocupación norteamericana de Haití, cuando los investigadores, periodistas y antropólogos llegan a la isla para estudiar su cultura. Serán los estudios y las historias de no ficción aportadas por ellos, el punto de partida desde el cual se filtra la figura del zombi en el imaginario occidental.

Como se ha descrito anteriormente, la llegada del zombi a occidente tiene lugar desde las obras literarias de no ficción, como los libros de viajeros -en los cuales sus autores afirman haber sido testigos de zombis reales o bien relatan testimonios de otras personas- o los ensayos de carácter científico, unas obras que permitirán en la década de los treinta del siglo XX el desarrollo y la evolución de esta figura. Pero la representación que se hará del zombi en Occidente (en cualquiera de sus manifestaciones), tal como se indicó anteriormente, no se corresponde con la total realidad del zombi haitiano, ya que esta figura es filtrada por los códigos culturales occidentales de los autores que tratan el fenómeno. Kirshenblatt-Gimblett, habla de “folklife” (En Sánchez, 2013, p. 133), un proceso en el que los estudiosos producen un folclore a través del procedimiento de identificación y designación, pero adulterando el objeto de estudio para adaptarse a la sociedad a la que se destina. Este “folklife”, marcado por un carácter etnocentrista, marcará las primeras narraciones sobre zombis en occidente e influirá en las posteriores representaciones sobre zombis desde las primeras décadas del siglo XX hasta la actualidad.

Como resultado de la ocupación norteamericana de Haití, los periodistas, viajeros y antropólogos serán quienes publiquen los textos de no ficción sobre la figura del zombi. La noción que Estados Unidos –y occidente en general- tenía de Haití, era la de una civilización bárbara, una concepción que ya estaba presente en el imaginario occidental antes de la ocupación norteamericana del país. Esta oposición entre bárbaro/civilizado, supondrá un aspecto relevante para el desarrollo de la figura del zombi en occidente. Hurbon (1993) expone que todavía en el siglo XIX había una obsesión social por civilizar al bárbaro mediante la religión. El esquema que caracterizaba este dualismo entre bárbaro y civilizado era de tipo evolucionista. Hurbon (1993) cita como un ejemplo de ello, la obra *Tótem y tabú*, escrita por Freud⁴⁸ en 1913, en la que el autor asocia la barbarie con la prehistoria, es decir, la barbarie como un estado primigenio de la sociedad que la civilización pretende hacer desaparecer de su pasado. Posteriormente este dualismo dejó de ocupar el centro de la antropología moderna, para centrarse en términos de Naturaleza/cultura, un paradigma presente en todas las sociedades desde un punto de vista en el que ninguna sociedad sería mejor ni peor que otra. Sin embargo este paso no significó el fin del etnocentrismo, pues se trata de un fenómeno presente desde tiempos antiguos⁴⁹, pero que adquirió una connotación negativa principalmente desde el siglo XVI, con la conquista del Nuevo Mundo por parte de españoles y portugueses, los cuales reflejaron este etnocentrismo al referirse a las poblaciones de las Antillas, bajo el punto de vista de la religión (católica), que en el siglo XIX se desarrolla en forma de racismo, aceptado y perpetuado por las bases científicas de la época.

El discurso que justificaba la aceptación del dualismo bárbaro/civilizado era de tipo religioso, ya que los colonos del siglo XVI encontraron en el politeísmo de los nativos una justificación moral y religiosa para sus actuaciones. Hurbon (1993) expone la idea de las misiones cristianas de la época: “Antes de su conversión al cristianismo, el salvaje indio es pobre, ignorante y pendenciero” (p. 8), por lo que el cristianismo se muestra como una especie de cura para los “males” de la barbarie. A partir de 1800, la

⁴⁸ En opinión de Hurbon (1993), Freud tomó esta idea evolucionista de los etnólogos de su tiempo, principalmente de Frazer.

⁴⁹ Resulta preciso indicar que el término “bárbaro” es asimilado al de “extranjero” en la antigua Grecia. Los extranjeros serían aquellos que no hablaban griego y ajenos a la cultura griega, sin embargo, Herodoto, al referirse a estos pueblos bárbaros, evidencia que poseen una cultura propia.

antropología se centra en estudiar a las culturas “salvajes⁵⁰” tratando de evitar los prejuicios religiosos y filosóficos. Ahora la antropología y la etnología reconocen en los “salvajes” una razón, aunque de modo elemental, por lo que se les reconoce una cultura primitiva. (Hurbon, 1993). Este nuevo paradigma viene a mostrar que los pueblos anteriormente considerados como bárbaros, sí que poseen una cultura, pero en un atrasado estado de desarrollo, distinguiendo distintas fases evolutivas: desde la más primitiva a la más evolucionada.

Desde 1804, tras la revolución haitiana que consiguió la independencia como el primer Estado negro independiente, una parte de la población haitiana –la élite- intentará emular la cultura francesa (europea, en general), para mostrar al resto del mundo la evidencia de que se trata de una nación “civilizada”. Este empeño hará que los intelectuales se esfuercen por mostrar a los negros como amos, y no como esclavos, y la literatura nacional será el instrumento elegido. Los intelectuales de occidente a partir de este punto concuerdan en denunciar la esclavitud, sin embargo –y este punto es fundamental para entender la llegada del zombi a Occidente- se necesitaban las colonias para que Europa se siguiera enriqueciendo, y concretamente Haití suponía un problema para las metrópolis, ya que temían que la revolución haitiana se extendiera por el resto de las colonias. Para solucionarlo, la estrategia que llevaron a cabo las potencias europeas fue el aislamiento de Haití en el plano político y económico, y una de las estrategias que se llevaron a cabo fue la difusión por Occidente de historias de canibalismo, salvajismo y vandalismo, lo que -sumado a los asesinatos de mujeres y hombres blancos presentes en Haití durante la revolución- permitió configurar una imagen sobre Haití y su cultura que perduraría hasta más de un siglo después. Para evidenciar esta difamación de la cultura haitiana, se publicaron obras como *Haití ou la république noire* (traducción del original en inglés, 1886), de Sir Spencer John, donde se relatan historias sobre los caníbales; o *Le empereur Soulouque et son empire* (1856), de Gustave d’Alaux, en la que, según Hurbon (1993), evidencia que la raza negra tiene un instinto homicida. Junto a estas obras publicadas para desprestigiar Haití, se realizaron otras dirigidas a los habitantes de las demás colonias, para persuadirles de un posible intento de rebelión. Un ejemplo es la obra de Souque-Basiége, un criollo que publicó en 1883 *Le préfugé de race*, donde expone las teorías de la superioridad de la

⁵⁰ Término empleado por Hurbon (1993, p. 9).

raza blanca, y las bondades de aceptar el camino de la civilización (Hurbon, 1993). Para defender la imagen de Haití, surgieron movimientos nacionalistas de intelectuales indígenas, los cuales intentaban refutar los textos de occidentales que habían construido una imagen despreciable de la cultura haitiana, en la que se mostraba un país salvaje, poco desarrollado e incapaz de gobernarse a sí mismo. En opinión de Chera kee, Haití fue un “peon” en las discusiones sobre la defensa o abolición de la esclavitud (En Sánchez, 2013, p. 134-135). Este tipo de campaña negativa contra Haití y la imagen de país salvaje que se extendió mediante los distintos escritos, suscitó entre la población europea un sentimiento de fascinación que se concretó en el consumo masivo de los productos relacionados con el exótico país.

Para Rhodes, el primer escrito detallado sobre la cultura haitiana dirigido al público occidental, fue *Sketches of Haiti: From the expulsion of the French to the death of Cristophe* (1827), de W.W. Harvey, un texto en el que todavía no se discute sobre las prácticas del vudú (En Sánchez, 2013). Algunos autores como Bishop (2010), ven en este texto una visión negativa del: “salvajismo” (p. 60) mostrado de la revolución haitiana. Chera Kee, sin embargo, ve en este autor una admiración por Haití (En Sánchez, 2013). En la obra *The Black republic*, (1884) del explorador británico Spenser St. John, se describe la barbarie presente en la cultura haitiana, y aporta ya una nueva noción: asocia la religión vudú con el canibalismo, a pesar de no haber estado nunca en una ceremonia vudú. Esta obra fue una de las más leídas de su época sobre Haití, y en ella se vinculaba el canibalismo como consecuencia de la independencia de Haití. De hecho, las narraciones sobre este país fueron centrándose paulatinamente en los aspectos más sensacionalistas del vudú, los aspectos que más llamaban la atención y más curiosidad causaban en la sociedad occidental, como el canibalismo, hasta llegar a la figura del zombi como consecuencia de las diversas aversiones y el supuesto salvajismo que se habían atribuido a la cultura haitiana.

Este discurso, como se ha citado anteriormente, trataba de justificar la ocupación norteamericana de la isla, y la figura del zombi, en concreto, sirvió para mostrar a un ser que era prueba directa de ese “salvajismo” haitiano, consecuencia de la incapacidad del país para autogobernarse y “civilizarse”. Mediante este tipo de narraciones, la ciudadanía estadounidense podía acercarse y participar del proyecto de ocupación que su país había llevado a cabo en Haití. Sánchez (2013) expone que para el antropólogo P.

Farmer, los distintos tipos de representaciones que se realizan del “Otro”, es decir, de la cultura haitiana, persiguen un mismo fin: el de culpar a la víctima. La figura del zombi en el cine de Hollywood provino de este tipo de relatos, los cuales aumentaron considerablemente a finales de la década de los años veinte. En estos relatos se trata la figura del zombi desde dos categorías: por una parte los reportajes de no ficción⁵¹, con un carácter más serio, conformados por relatos de periodistas, viajeros, e investigaciones de etnólogos. En segundo lugar se publicaron los relatos de ficción⁵², incluidos en los *pulps magazines* de ciencia ficción. En opinión de Bishop, este nuevo auge de relatos tergiversó la imagen real de Haití, creando en el imaginario colectivo de occidente una imagen sesgada y lóbrega de la cultura haitiana. Esta adulteración de la cultura haitiana se vio favorecida por la relación de una gran cantidad de relatos con la industria del entretenimiento, que junto con la comercialización y el desarrollo del turismo en la isla, suponen en opinión de Métraux (1963), signos de la decadencia del vudú en Haití.

3.3. El papel del cine

Según Dendle (2000), el zombi sería la primera figura monstruosa que habría pasado desde la cultura folclórica a al cine, sin un corpus literario consistente, al igual que para Bishop (2010), quien afirma también esta ausencia de un corpus literario precedente, al tiempo que relaciona directamente la figura del zombi con su origen haitiano colonial. Este autor indica también que la figura del zombi del vudú haitiano es la que ha inspirado este personaje en las películas cinematográficas, y además, relaciona directamente el hallazgo norteamericano del zombi proveniente del vudú haitiano, con su llegada al cine. No obstante, las primeras películas que se filman sobre zombis, en realidad, muestran la visión que desde la cultura occidental se tenía sobre la haitiana, un punto de vista sesgado y filtrado previamente por la literatura que llegaba, escrita por occidentales, y que, recordemos hacía hincapié en los aspectos más llamativos, exóticos y sensacionalistas.

Una diferencia entre la tradición oral sobre los muertos vivientes con respecto a la literatura de zombis moderna, es que en el primer caso estos seres son creados con

⁵¹ Como *Harper's Bazaar* o *Saturday Evening Post*.

⁵² Destacan las revistas *pulp* como *Weird Tales*, *Amazing Stories*, *Horror Stories* o *Menace Pulps*.

una intención concreta, mientras que en películas como las de G. A. Romero, el zombi resucita sin un motivo aparente. Esta ausencia de un propósito o un motivo claro, en opinión de Sánchez (2013), es precisamente la que atribuye: “al zombi de Romero su estatus de monstruo posmoderno por excelencia” (p. 70).

La aparición del zombi en el cine se produce en la década de los treinta del siglo XX, con la película *White zombie* (Halperin, 1932), traducida al castellano como *La legión de los hombres sin alma*, una filmación realizada desde una perspectiva etnocentrista, en la que se marcan aquellos aspectos del folclore haitiano que más interesan al público de Hollywood. La industria del cine integra al zombi haitiano como un monstruo más, como Drácula, o Frankenstein, pero con la diferencia de que estas películas tenían un referente original en las obras literarias, y a raíz de estas se realizó la adaptación cinematográfica. La figura del zombi, sin embargo, no tuvo un referente literario, de modo que se inspiró en la cultura y el folclore haitiano descrito por estudiosos, periodistas, etnólogos y especialmente la obra de Seabrook. *White zombie*, recurriendo a esta literatura, (y a la obra de teatro de Kenneth Webb del mismo año) sentó las bases conceptuales de la figura del zombi en occidente en esta época.

El argumento de la película es el siguiente: una pareja de norteamericanos -Neil y Madeleine- se encuentran en Haití, con la previsión de que Neil cambiará su puesto de trabajo y volverá a Estados Unidos. Esta pareja se dispone a casarse en la mansión de Beaumont, un rico terrateniente norteamericano, pero su anfitrión, en realidad está enamorado de Madeleine, y al ser rechazado, acude a Legendre -un siniestro hombre occidental, que posee numerosos zombis- quien le proporciona un veneno para que convierta en zombi a Madeleine y consiga quedarse con ella. Tras la boda, Madeleine cae muerta y se lleva a cabo el entierro. Poco después, Legendre y Beaumont recuperan el cuerpo de Madeleine, pero Beaumont, al ver que no se ha convertido en un ser sin alma, se arrepiente y trata de enmendar el error. Para entonces, Legendre lo convierte en zombi, pues desea quedarse con Madeleine. En el desenlace, el marido de Madeleine acude a rescatarla, y en el último momento, Beaumont aparece como un zombi con un atisbo de conciencia, que aprovecha para tirar a Legendre por un acantilado (donde cae él también). Al morir el hechicero, Madeleine vuelve a su estado normal, con el deseo de regresar a Estados Unidos.

En este film se aprecian numerosos aspectos tratados en el libro de Seabrook: En primer lugar, el propio nombre de la película en español, hace referencia a la carencia de alma en estos seres, un aspecto propio del zombi en el vudú haitiano. La película comienza con la imagen de un grupo de haitianos en la carretera, están cantando mientras entierran un fallecido, y el motivo, al igual que en la isla mágica, es la necesidad de enterrar a las personas en las carreteras y cruces de caminos, para evitar que roben los cuerpos. Cuando la pareja se encuentra con estos seres, el cochero les explica que son zombis, muertos vivientes. Los zombis son retratados como esclavos al servicio de un amo, y con los diálogos queda patente que carecen de alma. Además, en la película se cita el código penal haitiano, concretamente el artículo que habla sobre las penas de zombificar, enterrar a alguien en vida, o desenterrarlo. Resulta curioso que en la película, el cochero, nativo haitiano, muestra horror ante los zombis, no tiene duda de que son muertos vivientes, mientras que el Dr Brunner, que posee la imagen de un hombre blanco y culto, se muestra escéptico ante tales seres, alegando que en realidad no están muertos, este aspecto donde se cuenta la convicción haitiana en las creencias en oposición al escepticismo del hombre blanco también se detalla en libro de Seabrook. También encontramos en la película que los zombis son convertidos como castigo, por haber sido enemigos en vida del hechicero, así como la importancia de la mirada, pues en *La isla mágica*, lo que más marcó y horrorizó a su autor eran los ojos de los zombis, un aspecto que los hermanos Halperin dejan patente en la película.

Para Bishop (2010), esta película nos aporta una imagen de la concepción racista y sexista que tenía el público norteamericano acerca de la cultura haitiana, en la que la población negra utiliza es poseedora de secretos y de magia que utilizan para someter a las mujeres blancas. En opinión de Phillips, el éxito del zombi en el cine norteamericano se argumenta mediante este temor racial, ese miedo occidental a ser convertido en zombi por un haitiano, un hecho que subvertiría el orden establecido amo/esclavo, y en el que la sociedad occidental perdería su estatus predominante.

La importancia de esta película radica en que supone el culmen de un proceso que comenzó en el siglo XIX, con las narraciones de Hearn o St. John (expuestas en el capítulo anterior), que prosiguió a principios del siglo XX con las narraciones de no ficción, como los estudios de etnólogos o los libros de viajeros como el de Seabrook. Su llegada a la gran pantalla popularizó la figura del zombi en la cultura occidental hasta la

actualidad. Este concepto de zombi que se populariza en Estados Unidos en las décadas de los treinta y los cuarenta, posee unos rasgos concretos, y es que puede estar realmente muerto, o no estarlo (ya vimos esta dicotomía en las opiniones del cochero y del Dr. Brunner), pero sí está claro que se trata de un ser privado de su libertad y condenado a la esclavitud. Para Boon, el terror que causa este zombi proviene principalmente de la pérdida de identidad propia: “la posibilidad de que podríamos estar ausentes de nosotros mismos (...), es aterradora desde una perspectiva ontológica porque niega a los seres humanos aquello que nos hace humanos” (Citado en Sánchez, 2013, p. 153). Este mismo terror es el que se aprecia en películas y relatos posteriores del género zombi, como en *I walked with a zombie*⁵³ (Torneur, 1943), o *The revenge of the zombies* (Sekely, 1943).

La popularidad y el éxito de películas como *White zombie* y otras posteriores del mismo género dentro de la etapa clásica (hasta llegar al cine de Romero) de algún modo reflejaron las inquietudes y temores de la sociedad en aquel momento. Platts encuentra una relación entre los estudios acerca de la sociología del zombi en esta época y los conflictos sociales más relevantes de este periodo, como son la Primera Guerra Mundial y el Crack del 29. En este periodo la economía sufrió un duro golpe, y la figura del zombi pudo ser identificada como una especie de crítica al sistema económico capitalista (En Sánchez, 2013, p. 193). Autores como Dendle (2000), encuentran en este primer cine de zombis, una comparación con la relación entre obreros y patrones durante la época de la Gran Depresión que afectó a Estados Unidos tras el Crack del 29.

La forma en la que el zombi será representado en el cine variará desde su primera aparición en la gran pantalla en 1932 hasta hoy en día. Sin embargo, hay un aspecto que siempre subyace en la representación de esta figura: la fragilidad del ser humano, expuesto al control de otras fuerzas. Boluk y Lenz (2011) establecen tres categorías principales en las que se divide la evolución de este personaje desde sus inicios, e indican que los cambios que se realizan en esta figura difieren de una generación a otra dependiendo del contexto de cada momento, donde participan las inquietudes tecnológicas y culturales de cada época. De este modo, dichos autores realizan un recorrido por la evolución del zombi distinguiendo tres generaciones que se

⁵³ Basada en la novela de Charlotte Bronte (*Jane Eyre*), y en el artículo de Inez Wallace publicado en *The American Weekly*.

desarrollan en orden cronológico: la primera generación se corresponde con la figura del zombi como producto del vudú haitiano; la segunda generación es la que desarrolla el cine de muertos vivientes de Romero y la tercera generación estaría conformada por la figura de los zombis como seres humanos que han sido infectados, propia de las películas del siglo XXI.

Si las primeras películas sobre zombis de los años treinta y cuarenta se argumentaban bajo la noción de terror poscolonial, con una ambientación exótica de las islas del Caribe, en la década de los cincuenta este argumento se va a extinguir, siendo reemplazado por dos nuevos tipos de argumento: el *mad doctor* y la invasión de los extraterrestres. Sin embargo, aunque en esta época se abra un nuevo ciclo para la representación de los zombis, existe un nexo en común que según Sánchez (2013) une las películas de zombis en las décadas de los años treinta, cuarenta, cincuenta, e incluso algunas de los sesenta, y es el hecho de representar al zombi como un ser despojado de sus capacidades mentales, controlado por un poder superior ajeno, y esta figura de poder estará presente en todos los argumentos, bien se trate de un hechicero, un *mad doctor*, o cualquier tipo de argumento de ficción.

Como se ha citado anteriormente, en el cine de zombis de los años cincuenta, se prescinde del argumento anterior, en el que los muertos eran resucitados mediante magia, para ser sustituido por una causa de tipo científico. Dado que el argumento de este tipo de películas se relaciona con el temor social de la época, no es de extrañar que en esta década, en la plena Guerra fría, con los avances científicos y tecnológicos, el nuevo creador de zombis sea un *mad doctor*, obcecado con la búsqueda del conocimiento, que curiosamente, a partir de la segunda mitad de la década de los cincuenta, empleará la energía atómica para sus experimentos, como afirma Tudor (En Sánchez, 2013, p. 229). Este, junto con las invasiones extraterrestres, son los argumentos más empleados, aunque todavía se producen algunas películas que siguen presentando el origen poscolonial.⁵⁴ Con respecto a la representación de la figura del zombi en esta época, sigue manteniendo el rasgo principal de las películas poscoloniales: el ser dominado por un poder ajeno. Por otra parte, las películas de esta época comienzan a adelantar algunas características que se presentarán en las películas

⁵⁴ Ejemplos de ello pueden encontrarse en películas como *Voodoo island* (1957), *Womeneater* (1958), o *Zombis of Mora Tau* (1957).

de la década de los sesenta, pues se encuentra en *Invasores invisibles* (Cahn, 1959) y *Zombies of Mora Tou*, (Cahn, 1957) la idea del zombi como amenaza capaz de causar un apocalipsis (entendido como el fin de la humanidad), un rasgo que aparecerá en las posteriores películas de Romero.

En las películas de este periodo (1952-1966), -anteriores a Romero y posteriores al argumento poscolonial-, se exponen dos tipos de argumento: las que siguen el modelo de terror poscolonial (cuyo número fue menor y quedaron pronto obsoletas) y aquellas que experimentan con la nueva temática de ciencia ficción. Este último argumento resultaba más atractivo para una sociedad norteamericana preocupada por las pruebas atómicas que se realizaron durante el Proyecto Manhattan⁵⁵, por las actividades del Comité de Actividades Antiamericanas (HUAC)⁵⁶, y por la amenaza de que Estados Unidos fuera desplazado de su posición dominante en tecnología punta, en medio de la carrera espacial en que se encontraban inmersos Estados Unidos y la URSS, pues el lanzamiento del Sputnik como primer satélite espacial supuso un duro golpe para la hegemonía norteamericana en el campo tecnológico (Sánchez, 2013, p. 233).

A finales de la década de los sesenta, las películas de zombis giran hacia un nuevo paradigma en el que la figura de amo/ser superior que los controla dejará de existir. Concretamente, es a partir de 1968 cuando se instala en este género una nueva forma de interpretar la figura del zombi, con *La noche de los muertos vivientes* (Romero, 1968). En esta película Romero crea un nuevo concepto de zombi que permanecerá hasta la actualidad, donde tal como indica McIntosh, los zombis reemplazan a otros tipos de monstruos clásicos, para convertirse en uno de los más populares, además: “impregnando (...) la jerga popular del día a día en situaciones que van desde el fraude de seguros al uso de ordenadores” (En Sánchez, 2013, p. 275).

Es decir, es a raíz de esta película cuando la figura del zombi alcanza la misma popularidad que otros monstruos de ficción del cine de Hollywood. Si las anteriores películas de zombis tenían un argumento caracterizado por los temores sociales de cada

⁵⁵ Proyecto que Estados Unidos llevó a cabo junto con Reino Unido y Canadá entre 1942 y 1947, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, con el objetivo de desarrollar armamento nuclear, como las bombas nucleares de fisión y de implosión que asolaron Iroshima y Nagasaki.

⁵⁶ Destinado a investigar las actividades relacionadas con el Ku Klux Klan y el nazismo desde 1938, y posteriormente las actividades relacionadas con el comunismo, “enemigo” de Estados Unidos.

época (inquietud poscolonial, invasión, Guerra Fría), *La noche de los muertos vivientes* supuso un cambio hacia una nueva generación de películas de zombis, aunque siguió reflejando las preocupaciones de la sociedad. R. Wood analizó esta nueva forma de entender el terror, desde la unión de las escuelas políticas y psicoanalíticas para analizar este nuevo tipo de películas relacionadas con el “desmoronamiento psicosocial de las estructuras del sistema que estaba teniendo lugar en Estados Unidos” (Sánchez, 2013, p. 276).

La película trataba temas tabú en Estados Unidos, como el canibalismo, el parricidio o el gore, en la que las familias y amigos se matan entre sí y son capaces de devorarse unos a otros. Stephen King afirmaba que uno de los rasgos más importantes en esta película es el ataque a pilares básicos de la sociedad estadounidense, desde el ámbito social, militar, político, sexual y familiar. Sánchez (2013) cita un contexto de escándalos en todos estos niveles, como el caso Watergate, protestas contra la guerra de Vietnam, o los asesinatos de la secta de Charles Manson. Este contexto alude a una humanidad que ha sido corrompida por el mal, que ejemplifica el fracaso del modelo social para salvaguardar las estructuras imperantes, mostrando el descontento con las instituciones políticas y desconfianza en el vecino. Para Carroll (2005), existe una profunda relación entre esta nueva etapa de terror y la crisis de un sistema relacionado con la posmodernidad, es decir, este género de terror alude a la inestabilidad de las normas culturales, en contraposición a épocas pasadas en las que la sociedad veía unos pilares más sólidos, en los que existía una confianza que ahora será sustituida por el sentimiento de vulnerabilidad e impotencia. Sánchez (2013) expone la opinión de Tudor, para quien este aspecto se traduce en un cambio en la interpretación del entorno, en el que se pasa de un ambiente seguro, a un “colapso social” (p. 287). De este modo, en las películas del género anteriores, las fuerzas del Estado aseguraban el orden y suponían una solución a la amenaza. A partir de la obra de Romero, estas autoridades se muestran totalmente ineficaces, dejando la supervivencia de la sociedad en sus propias manos, en un camino que se abre hacia la supervivencia individual, y que en obras posteriores, incluso se representará como amenaza no sólo los zombis, sino otros supervivientes. A partir de aquí, en opinión de Sánchez, se postulan cinco principios esenciales en la producción de películas de zombis:

1) Existe una interrupción violenta del mundo cotidiano. 2) Hay una transgresión y violación de los límites. 3) La validez de la racionalidad se pone seriamente en cuestión. 4) No hay ningún cierre narrativo. 5) La película produce una experiencia limitada de miedo. (Sánchez, 2013, p. 289-291)

La figura del zombi a partir de la obra de Romero, se transforma en un monstruo idóneo para ejemplificar los estragos de una crisis en sus múltiples aspectos, en el sentido de que se trata no de monstruos ajenos a nosotros (como podía ser Frankenstein), sino de nosotros mismos ante la amenaza de ser convertido en este ser, cuya única intención seguir sus instintos primarios, es decir, alimentarse de personas mientras que extiende el mal a su paso y amenaza la pervivencia de la humanidad.

CAPÍTULO IV.

EL ZOMBI OCCIDENTAL

4.1. La configuración del nuevo estereotipo de zombi

Desde su llegada a occidente, la figura del zombi supuso la introducción de algo nuevo y distinto. En opinión de Charlier (2017), el zombi: “sirvió de válvula de escape para las inquietudes y fantasías más crudas y, en ocasiones, más absurdas” (p. 7). Una vez que alcanzó la fama gracias a las narraciones literarias sobre Haití, y sobre todo, a la producción de películas cinematográficas, el fenómeno zombi se expandió masivamente por Estados Unidos hasta la actualidad, donde se pueden encontrar un mercado de todo tipo de productos, desde libros, páginas web, películas, videojuegos, cómics, series televisivas, etc. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, este zombi popular en occidente ya poco tiene que ver con el zombi procedente del vudú haitiano. Si el zombi haitiano inspiraba temor en aquel que se cruzase con él, en cierto modo no era un temor a esta figura en sí misma, sino a terminar convirtiéndose un zombi (incluyendo además la aversión al estar cerca de un supuesto cadáver), un siervo sin personalidad ni alma, al servicio de una voluntad superior. Sin embargo, tras su llegada a occidente, esta figura experimentó una evolución que culminó en la *opera prima* de Romero, en la que los zombis no son despertados por magia, no están al servicio de nadie, responden tan sólo a sus propias necesidades básicas –alimentarse de personas- y donde los finales felices no tienen tanta cabida, pues los organismos estatales que mantienen la seguridad de la sociedad ya no funcionan ante una horda cada vez mayor de cuerpos sin vida capaces de matar a familiares, amigos, y vecinos, y que convierten con sus mordeduras a todo aquel que logran atrapar. Además, la visión que occidente tenía en un principio del zombi era de ese “Otro”, de la población haitiana, de lo extranjero, y sin embargo, tras la película de Romero, el zombi ahora puede ser cualquiera, estar dentro del ámbito social o familiar de una persona, por lo que ya no se trata de un ser extranjero, sino de la propia sociedad occidental.

El término “zombi” aparece en Estados Unidos después de haber ocupado Haití en 1915. En estos primeros momentos, occidente asimila la figura del zombi según su significado en el vudú haitiano, es decir, un muerto viviente, autómata sin alma, un siervo al servicio de un hechicero. Esta será durante mucho tiempo la concepción que la

sociedad norteamericana tiene el zombi. Sánchez (2013) expone tres categorías fundamentales de zombi identificadas por el filósofo D. Chalmers, las cuales no dependen de la evolución de esta figura en la cultura popular occidental, sino más bien, de su configuración formal, de modo que identifica en una primera categoría el zombi de Hollywood como la figura más popularizada, caracterizada como un cadáver reanimado caníbal; en una segunda categoría sitúa al zombi en su vertiente haitiana, a modo de autómatas sin alma al servicio de un poder superior; y en una tercera categoría sitúa al tipo de zombi de apariencia humana pero que carece de conciencia.

La categorización del zombi en el trabajo de Chalmers supone uno de los primeros estudios formales sobre esta figura. Por otra parte, Sánchez (2010) expone la que en su opinión, sería una taxonomía del zombi más exhaustiva, aquella realizada por Boon, en su trabajo *The zombie as Other: Mortality and Monstrous in the Post-Nuclear Age* (2011), pues tendría en consideración la heterogeneidad en la concepción de la figura del zombi. Su trabajo consta de nueve categorías principales: El zombi *drone*, sería el cuerpo (con o sin vida) despojado de una cualidad esencial para sí mismo, y que sirve como esclavo; el zombi *ghoul*, aquella criatura propia que se encuentra en las historias de *Las mil y una noches*, y que se caracteriza por su antropofagia; el *tech zombie*, despojado de su voluntad por medio de la tecnología; el *bio zombie*, despojado de su voluntad mediante algún tipo de sustancia; el *zombie channel*, cuando la consciencia de un sujeto es reemplazada por otra; el *psychological zombie*, en la que un sujeto es zombificado mediante algún tipo de control mental, como la hipnosis; el *cultural zombie*, un individuo que también ha sufrido una transformación de la mente, pero por medio de una sociedad deshumanizada, tratándose más bien de una alegoría del zombi, pero no aparece en la narrativa de tipo fantástico; el zombi *ghost*, que realmente no sería un zombi, sino un espíritu que vuelve a la vida en su forma corpórea; y el zombi *ruse*, conformada por individuos que no son zombis de ningún tipo anterior, pero se les denomina “zombis”, en la que se expone como ejemplo la narrativa infantil (p. 52). Estas dos últimas categorías engloban aquellos seres que son denominados “zombis”, aun cuando no poseen la característica principal para ser considerado zombi: la ausencia de una parte del alma o de la personalidad que les hace ser ellos mismos. Estas dos categorías muestran un uso frecuente de este tipo de zombi –no zombi, bien por la

confusión entre zombi y muerto viviente, o bien, como sugiere Boon (En Sánchez, 2013, p. 53), por razones de marketing.

Como se ha visto anteriormente, aunque las primeras representaciones del zombi (literarias y cinematográficas) tienen su origen en la figura del contexto poscolonial, la cultura occidental del siglo XX va a cambiar los rasgos definitorios del zombi. Al igual que para los etnólogos no resultaba fácil determinar de un modo exacto los rasgos definitorios de un zombi, los teóricos de las últimas décadas han encontrado complicaciones en su empeño por dotar de un significado a la figura del zombi en la cultura popular. Por este motivo, diversos autores han recurrido a otros campos, como la filosofía, para intentar abordar el fenómeno zombi. Desde el razonamiento filosófico se aporta una visión de la zombificación como una forma de influencia que despoja a los individuos de su humanidad. Sánchez (2013) señala que para Boon, a pesar de que la sociedad occidental ha representado al zombi de diferentes formas desde que tuvo lugar su entrada en occidente, existe una característica común en todas sus representaciones: “la ausencia de alguna cualidad metafísica de su ser esencial” (p. 36). Con esta característica se hace referencia a la pérdida de cualquier aspecto que hace humano a una persona.

En opinión de Boon, el zombi ha tenido desde la década de los ochenta, una presencia masiva en la cultura *mainstream*, es decir, se ha convertido en un fenómeno de masas “como símbolo predominante” sobre otro tipo de figuras calificadas como monstruos. Pero la relación de occidente con el zombi es anterior a la popularización de esta figura. Concretamente, Boon expone tres periodos en el desarrollo cultural del zombi: en primer lugar, el periodo relacionado con las creencias y mitologías africanas; en segundo lugar, su desarrollo en las prácticas dentro del vudú haitiano; y por último, su transformación en una figura agresiva y caníbal (En Sánchez, 2013, p 57-58). El desarrollo del zombi a lo largo de estos periodos también encuentra una correspondencia con los cambios más significativos dentro de la cultura occidental, ya que en su origen africano implica el concepto de espíritu, de una *res* externa; en su concepto dentro del vudú haitiano el zombi es precisamente desposeído de ese espíritu o parte del alma, que en occidente, con la llegada del Siglo de las Luces, la razón y la ciencia desplazan cualquier tipo de pensamiento supersticioso, por lo que el zombi: “se interpretó como una pérdida del Ser, convirtiendo al zombi en una cáscara humana”

(Sánchez, 2013, p. 58), deshaciéndose de la noción de espíritu. El último periodo, se corresponde con el zombi en la cultura occidental de mediados del siglo XX, donde el hombre (que Boon califica de post-nuclear) ha perdido la confianza en la ciencia y por tanto queda desposeído de cualquier referente en el que creer. En este sentido, la figura del zombi es representada simplemente como un ser que existe. (Boon, 2011, p, 54-57, en Sánchez, 2013, p. 58).

El nuevo estereotipo de zombi posmoderno, instaurado por Romero posee una serie de características que Corral enumera del siguiente modo:

a) Ha vuelto a la vida tras la muerte, aunque la calidad de la vida no es la misma, ya que está muerto y, por eso b) es torpe, de andares lentos y está en proceso de descomposición; pero, además c) es peligroso porque su único móvil es que tiene hambre y come carne humana, y, porque d) contagia su condición mordiendo; y e) el único modo de derrotarlos es dañándoles el cerebro. (En Martínez y Barraycoa, 2012, p. 105)

4.2. Interpretaciones múltiples en el concepto de zombi

Tal como se ha citado en los capítulos anteriores, la figura del zombi sufrió una evolución desde su origen africano, pasando por el concepto de zombi en el vudú haitiano, y su posterior reinterpretación en la cultura occidental, y es que el contexto cultural de occidente a mediados del siglo XX, ha sido principalmente el responsable de la modificación del nuevo concepto de zombi, que surgió tras las películas de Romero y a partir de las cuales se abrió un nuevo camino en la representación y características de dicha figura. Actualmente podemos encontrar producciones de zombis de todo tipo, unos seres que de forma más o menos sencilla podríamos situar en las categorías anteriormente citadas de autores como Boon (2011) o Chalmers, expuestas en Sánchez (2013). Pero no sólo podemos encontrar diferentes tipos de zombis, sino también múltiples significados asociados a esta figura, y es que las producciones sobre zombis funcionan como un medidor de las inquietudes y temores de la sociedad, siendo esta la clave del éxito de una figura tan adaptable a cualquier tipo de crítica social. Este aspecto podemos encontrarlo en las películas de Romero, en las que según afirma Serrano Cueto, el zombi se utiliza en el caso de *La noche de los muertos vivientes* como una crítica a la guerra de Vietnam; en *Zombi*, el consumismo; en *El diario de los muertos*, el

sensacionalismo; *El día de los muertos* como una muestra del abuso del poder militar; o *La tierra de los muertos vivientes*, como una alegoría de la lucha de clases (Fernández, 2011, p. 12).

A raíz de la primera producción fílmica de Romero, cambia el estereotipo de zombi en occidente, pues no se menciona la magia vudú como causante – de hecho, no aparece una explicación causal de la horda zombi-, ni siquiera se menciona la palabra “zombi” para designar a los sujetos caníbales de sus películas. Se presupone su condición de zombis al tratarse de seres sin otra voluntad que la de devorar carne humana, sin ningún resquicio de su anterior personalidad.

Un aspecto relevante en esta película es el manejo de la situación por parte de los supervivientes, los cuales representan el miedo y los problemas de las relaciones personales en los momentos difíciles. Tal como afirma Fernández (2011): “los personajes son las máscaras de nuestro miedo” (p. 21). El zombi también representan el miedo, un temor a lo desconocido y a la vez a nosotros mismos, ya que se muestra como una figura que nos supera, porque se presenta como una figura humana, como nosotros, pero es superada por su nueva condición, en la que se burla de la muerte. Se representa al zombi como la auténtica amenaza de una sociedad en descomposición: la propia sociedad, proyectada en estos seres sin vida. Por otra parte, el zombi rompe con el discurso antropológico que delimita lo humano, reformulando los códigos morales asumidos socialmente. Crespo (1998) nos habla de una especie humana deshumanizada, exponiendo la importancia del discurso de la prohibición en la sociedad (para evitar asesinatos, canibalismo y otros actos). Sin esa prohibición, y ante la falta de restricciones por parte de los zombis, la sociedad queda desprotegida, por lo que sería víctima de esos seres deshumanizados.

Pero existen más tipos de miedo asociados a la figura del zombi post Romero, por ejemplo, el miedo al extranjero, a lo que viene de fuera, en un discurso íntimamente relacionado con el racismo en el contexto de los años sesenta en la sociedad norteamericana. El miedo a una masa descontrolada incapaz de razonar, a la muerte, a perder la propia identidad y pasar a formar parte de la masa⁵⁷. Fernández (2011) expone

⁵⁷ Fernández (2011) apunta que la iconografía del zombi: “pertenece a nuestra cultura posmoderna porque representa el pánico ante las grandes sociedades, a las estrategias globalizadoras (...)” (p. 28).

que no solo es el miedo al otro, sino el miedo a la semejanza: “miedo a que todos seamos infectados, mordidos, por ese tamiz de la igualdad que nos equipare a todos” (p. 29). En general, el contexto de apocalipsis zombi que se expone en estas películas, no hace más que someter a los supervivientes a una situación insoportable, donde se exhiben los límites de cada individuo. Resulta muy interesante el final de la primera película de Romero⁵⁸, pues supuestamente se ha restablecido el orden, y sin embargo da un vuelco cuando nos muestra que en realidad hay un peligro mayor en la sociedad: el culto a las armas y la falta de raciocinio. Podría hacerse al final de esta película una comparación entre los zombis y los cazadores: si anteriormente se hablaba del zombi como un ser autómatas, se puede apreciar esta misma característica en las figuras de los cazadores, hacen su trabajo por instinto y pertenecen a la masa, sin aparentemente ningún tipo de razonamiento.

Otro tipo de significado presente en el zombi es aquel que lo relaciona con la publicidad y el consumismo. En palabras de Fernández (2011): “El capitalismo funciona como la pandemia zombi, es el pensamiento de la horda: cubrir todo, arrasar todo. No guardes un cadáver en la despensa (...) hay que comerse aquello que pase por delante” (p. 44). Este autor nos muestra el ejemplo de otra película de Romero para aludir a esta relación, en este caso: *Dawn of the dead* (Romero, 1978), como un escenario en el que se muestran las estrategias políticas y los discursos de las sociedades capitalistas. Se retrata una sociedad en la que se hace apología del gasto, mediante una publicidad moderna que ha instaurado en la sociedad la necesidad de tener, de consumir. Mediante el sistema capitalista, se asegura que haya una producción de bienes y que éstos sean consumidos por la sociedad, y para ello entran en juego las instituciones y, principalmente la publicidad, ya que asegura el consumo instaurando en la sociedad la creencia de que necesita consumir, sobre todo en lo relacionado con el ocio. Además, esta nueva publicidad emplea un lenguaje distinto, donde el producto que

⁵⁸ Tras pasar la noche en la cabaña asediada por los zombis, el único superviviente es Ben. El grupo de cazadores que se habían reunido en batidas para matar zombis llega a la cabaña y uno de los cazadores ve alguien moverse en el interior –se trata de Ben, que al escuchar ruido se asoma por la ventana para ver qué ocurre– por lo que dispara sin cerciorarse si es un zombi o una persona. Ben es asesinado, y en las escenas finales se muestra a modo de fotografías los “trofeos” de los cazadores, con ganchos clavados como si fueran presas.

se vende no es la imagen prioritaria, sino lo que se desea asociar a ese producto, como paisajes de fondo, estatus, social, belleza, etc.

Por otra parte, son diversos autores han relacionado el ocio con el poder, Fernández (2011) cita la conexión que establece J. Kristeva, para quien el entretenimiento servía como un modo de distraer a la sociedad y evitar que se cuestione sobre el escenario político y social. En efecto, esta estrategia es conocida desde la antigüedad, cuando ya el poeta Juvenal en su sátira X, utilizó la expresión latina *panem et circenses* (pan y circo) para denunciar la dejadez de la sociedad en su implicación con la política una vez que tenían comida y entretenimiento. Esta práctica adquiere en las sociedades modernas todavía más sentido, cuando se pone a disposición del consumidor un amplio abanico de posibilidades de ocio y entretenimiento. Este ocio distrae a las personas evitando que se impliquen en posibles revueltas y protestas, convirtiendo a la gente en parte de la masa. Por ello, Fernández (2011) lo cita como característica indispensable en cualquier mundo viviente, ya que en su opinión, el zombi representa el sistema económico capitalista, donde se consumen bienes innecesarios, por lo que el zombi en este sentido estaría representado por la imagen de la propia sociedad, aportando una identificación entre la sociedad y los consumidores en masa identificados con los zombis.

La figura del zombi también se ha relacionado a menudo con la parte animal del ser humano, aquella relacionada con sus instintos más básicos. El cine ha mostrado en numerosas ocasiones esta actitud de las personas cuando se ven amenazadas por una horda de zombis. En estos casos, suelen aparecer luchas por ejercer el liderazgo, por dominar, un tipo de conductas primitivas que relacionan a las personas con los zombis, dado que se trata de seres que tan sólo siguen sus instintos más básicos. En relación a este aspecto, en *Filosofía zombi*, se alude a otra película: *El día de los muertos* (Romero, 1985), en la que un *mad doctor* experimenta con un zombi encadenado al que trata de domesticar, que actúe según la voluntad del doctor, y pretendiendo que pierda su instinto más primario: alimentarse. Este proceso podría interpretarse como el modo mediante el cual se conforma la cultura: privar de los instintos primarios al ser humano para que acepte las normas sociales. En este sentido la figura del zombi representa aquello de lo que se ha privado a la sociedad, de su naturaleza más elemental, pues se trata de seres que no acatan las normas sociales institucionalizadas, motivo por el cual,

“el apetito zombi no deja de ser metáfora de los instintos humanos” (Fernández, 2011, p. 78).

Otra posible interpretación del zombi es aquella que hace del zombi un oxímoron del sistema: por una parte, como se ha indicado anteriormente, el zombi se ve inmerso en la maquinaria capitalista, en el sentido de un ser consumidor sin raciocinio que pertenece a la masa; sin embargo, la amenaza zombi es también símbolo de lo opuesto, es decir, de la caída del sistema. Representa el miedo al caos, se revela como un ser incontrolable, al mismo tiempo que ejemplifica la propagación de la globalización. Hay autores que han visto en la figura del zombi una alegoría de la pobreza, mediante la representación de figuras famélicas, vestidas con harapos, fruto de las desigualdades económicas globales. Fernández (2011) expone esta visión expresada por el filósofo Fernando Savater.

La amenaza zombi está frecuentemente relacionada con la visión de lo apocalíptico, con el fin de la vida tal como era, dejando a la humanidad a merced de su propia supervivencia, ya que, a menudo, las instituciones se muestran disfuncionales ante una amenaza que las supera, incapaces de proteger a la sociedad. De este modo el zombi reformula lo que la sociedad daba por sentado, destapa las carencias de un sistema institucionalizado y deja al descubierto que la moralidad de la sociedad se había construido en base a intereses de tipo político y socioeconómico, por lo que, además, el zombi se interpreta como agente de cambio.

Por otra parte, cabe hablar también del género zombi como metáfora del totalitarismo, una interpretación que llevan a cabo conjuntamente Martínez y Barraycoa (2012), analizando el discurso de las primeras películas cinematográficas sobre zombis⁵⁹ y el pensamiento político que expresó Hannah Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo* (1987), concretamente sobre la alineación de la sociedad, que posibilita la aparición de un gobierno totalitario. Para estos autores, el género zombi nos habla del definitivo estadio involutivo de la humanidad, en el que la cultura se ha visto

⁵⁹ *La invasión de los ladrones de cuerpos* (Don Siegel, 1956) y *La noche de los muertos vivientes* (Romero, 1968).

dominada por la “barbarie⁶⁰”, donde el pensamiento se disuelve para dejar paso al fanatismo, como afirmaba Alain Finkielkraut (1987). Los mecanismos de alineación presentes en las sociedades de consumo, se muestra como un tema recurrente en las películas de zombis. A través de estos imaginarios el consumidor queda influenciado para percibir la normalidad o la falta de esta. Los autores consideran que el zombi es la transformación del muerto viviente, correspondiente a las sociedades de consumo y de masas, incluso utilizando el término “Homo consumens” (Martínez y Barraycoa, 2012, p. 105).

El discurso sobre la alienación y el totalitarismo en Hannah Arendt presenta analogías con la figura del zombi. En primer lugar, Martínez y Barraycoa (2012) citan la característica del contagio inevitable en la amenaza zombi, por lo que el zombi no es culpable de su nueva condición y por tanto no puede estar expuesto a ningún tipo de juicio moral. En segundo lugar, en el totalitarismo se encuentra el sentido de evolución y supervivencia, la ley del más fuerte; un aspecto que igualmente se encuentra en las situaciones a las que se ven sometidos los supervivientes amenazados por la horda zombi. En tercer lugar, se culpa al “terror” (según la ideología totalitaria) de esa ley del más fuerte, estableciéndose para ello la distinción entre el “yo” y el enemigo. Otro aspecto a destacar es el de la *duda experiencial*, si el totalitarismo no siempre puede convencer de su doctrina, tratará de que las personas duden de la realidad. Este aspecto también se observa en las comunidades de supervivientes ante la invasión zombi, un planteamiento de la sociedad en la que se muestra privada de libertad, junto con la sensación de aislamiento.

El narcisismo es otro aspecto que algunos autores como Martínez (2012), han señalado como una de las interpretaciones del zombi en relación con el hombre posmoderno, argumentando que el zombi se muestra como esclavo de su apetito voraz, al igual que el hombre, pues depende de sus instintos, perdiendo su identidad. El hombre se interpretaría como un Narciso que ha perdido la conciencia de clase, ya no lucha contra aquello que lo oprime (Fernández, 2011). Ha pasado a buscar su propia satisfacción (o la saciedad de sus apetitos), revelando la falta de empatía presente en la figura del zombi, pues como indica Fernández (2011), el zombi se mueve en hordas,

⁶⁰ Término empleado por los autores en referencia a la teoría de Finkielkraut expuesta en su libro *La derrota del pensamiento*, (Martínez y Barraycoa, 2012, p. 98).

pero no en manada, cuya diferencia radica en la falta de comunicación, de cooperación, de cualquier interacción con el otro, y por tanto buscando su propio beneficio. El mismo autor también relaciona la figura del zombi con el hombre posmoderno en cuanto a las carencias socioafectivas actuales, producto del capitalismo. Para ello se sirve del argumento de la película *Otto; or Up with Dead People*⁶¹ (LaBurce, 2008), donde se realiza un psicoanálisis del zombi, en el que es descrito como: “un niño vacío, el prototipo de futuro actor porno, solitario, muerto por dentro” (Fernández, 2011, p. 150). Estas carencias afectivas desequilibran el juicio de las personas. Pero para participar del entorno social es necesario ser parte de él, para ser aceptado, el individuo debe seguir y participar de los mismos ritos sociales, ya que, de lo contrario, la masa expulsa al individuo, símbolo de lo diferente, aquello que no encaja en el sistema establecido.

4.3. La figura del zombi como fenómeno de masas

Como expresaban Martínez y Barraycoa (2012) sobre las consideraciones de Finkielkraut: “la barbarie ha acabado por apoderarse de la cultura (...)” (p. 98). El pensamiento se va desvaneciendo para dejar paso al encuentro entre fanáticos y zombis, y esta confluencia queda reflejada en *El diario de los muertos* (Romero, 2007), la penúltima película de Romero, en la que los medios de comunicación adquieren el protagonismo, reflejando una nueva sociedad interconectada por internet y los medios de comunicación. Fernández (2011) recoge un fragmento de una entrevista realizada a Romero a propósito de esta película, que resumimos aquí:

Quería realizar una película sobre este mundo en el que todos son medios de comunicación. Incluso los individuos..., ya no se trata sólo de las cadenas de televisión. Todo el mundo hoy en día es un reportero, todo el mundo puede colgar contenido en YouTube, pueden colgar sus opiniones (...) Creí que si eso ocurriera, hoy en día su reacción sería empezar a grabar. Tal vez en 1968 se pondrían a correr, pero hoy por hoy posiblemente filmaran. (Entrevista de Rosales, L. y Ema, A., 2008. En Fernández, 2011, p. 121).

⁶¹ La película trata sobre un zombi adolescente homosexual que trata de buscar su propia identidad, pues no encaja en la sociedad y no posee ningún vínculo emocional, siendo despreciado por aquellos que le rodean tanto por su aspecto físico como por su condición sexual.

Las palabras del director muestran la realidad social de una época en la que la democratización de la tecnología y la accesibilidad a internet han permitido la total globalización de cualquier fenómeno que ocurra, desde los debates de candidatos a la presidencia en Estados Unidos, a concursos de telerrealidad como Gran Hermano, redes sociales, canales personales en YouTube... resulta ingente la cantidad disponible de medios de comunicación (de información y desinformación) al servicio de cualquier persona. En este contexto, la película de Romero expone una crítica hacia una sociedad que parece dormida, deja de actuar y se dispone a mostrar, o a consumir lo que otros muestran. La figura del zombi implica, por tanto, un reproche a las sociedades desarrolladas, donde la tecnología ocupa un lugar casi indispensable en nuestras vidas. Ante la amenaza de una horda zombi la tecnología se muestra ineficaz, las redes no funcionarían, ni se dispondría de electricidad, devolviendo a la sociedad a esa etapa preindustrial – que tan lejana parece ahora- en la que se pone de manifiesto que toda la tecnología y la era digital es un espejismo de las sociedades avanzadas, mostrando así la desnudez de la realidad.

Otra crítica de este aspecto, y concretamente de los *mass media*, es la que expone Fernández (2011) con respecto a la mini serie inglesa *Dead Set*, en la que aparece un grupo de personas que participan en un *reality show*, a modo de Gran Hermano, como supervivientes de una plaga zombi que asola el país. En opinión del autor: “Se trata de una metáfora de las políticas de mediación de las sociedades actuales. (...) Adáptate a la mediocridad de las modernas interrelaciones o no podrás ser un zombi como nosotros, un zombi con fama y poder, disoluto y juerguista” (Fernández, 2011, p. 124).

En este tipo de *reality shows* se exhiben el tipo de conductas infantilistas y superficiales, capaces de crear tanto simpatías mediáticas como conflictos, siempre con el objetivo de generar más audiencia. Resulta interesante que cada vez se encuentre más cantidad de programas televisivos de este estilo, que junto con los *shows* y la prensa rosa, están desbancando aquellos contenidos informativos de rigor. La teoría que expone Fernández -y que nos parece acertada- es que la realidad es demasiado asfixiante, por lo que los contenidos de tipo político y económico dejan paso al sensacionalismo, que crea en el espectador un espejismo de bienestar. Por ello, la cultura de masas opta por desviar los temas políticos y socioeconómicos hacia otro tipo de contenidos en los que subyacen la puesta en escena, los insultos, el show...en

definitiva, un entretenimiento capaz de alejar a las personas de la realidad, adormeciéndolas. Pero este discurso es recíproco, pues, por un lado, los *mass media* no se benefician de enseñarnos la realidad, y por otro lado, el público desiste de buscar la verdad. También sobre los medios de comunicación, Appadurai (2001) afirma que estos medios electrónicos modifican los mundos conocidos de la comunicación y el comportamiento. Se muestran capaces de cambiar el ambiente sociocultural, donde lo moderno y lo global están ligados, y sirven como recursos disponibles en todas las sociedades, a partir de los cuales las personas pueden experimentar con la construcción de su propia imagen personal. Para este autor, existe la evidencia de que los medios de comunicación de masas casi siempre provocan formas de respuesta y reacción por parte de la sociedad. Las personas participan de la cultura de masas (bien sea desde cualquier tipo de música, publicidad, bailes, etc.), pues las imágenes que circulan en los medios de comunicación se instalan en los repertorios locales. Aunque al contrario que Fernández, este autor se muestra escéptico con la identificación de estos medios como opio del pueblo, sin embargo, con ello no afirma que los consumidores sean libres y felices, sino que se ven inmersos en una sociedad capitalista en la que el consumo es prácticamente de carácter obligatorio. También expone que los medios de comunicación de masas posibilitan la “comunidad de sentimiento”, consistente en que un colectivo de personas siente e imagina cosas de forma unificada, como un grupo que, a menudo, va más allá de las fronteras nacionales (Appadurai, 2001, p. 10). Esa comunidad de sentimiento sobre la que habla, se muestra en aspectos como el fenómeno zombi actual, pues hoy en día, el zombi se muestra como una figura archiconocida en prácticamente todas las sociedades, un hecho posibilitado por los medios de comunicación de masas y la globalización.

Existe un amplio mercado para el consumo de cualquier producto relacionado con zombis, y su gran popularidad se debe a que se trata de una figura fácilmente adaptable a cualquier producto mediático, desde libros⁶², cómics, películas, videojuegos, series televisivas, incluso es empleada en anuncios publicitarios. Según Brito Alvarado (2015), la NBC reportó que la industria cultural del zombi obtuvo unos beneficios de

⁶² Incluyendo ediciones en versión zombi de algunos clásicos, como La casa de Bernarda Alba zombi, Orgullo y prejuicio zombis, Don Quijote Z, o Lazarillo Z.

cerca de 5.740 millones de dólares tan sólo en Estados Unidos. Según la agencia EFE⁶³, las seis películas de zombis de la saga *Resident Evil* (Anderson, 2002, 2010, 2012, 2017; Witt, 2004; Mulcahy, 2007), reportaron unos beneficios de más de 1.200 millones de dólares en todo el mundo. J. Raya reporta en 2011, que según el equipo de MSN de Wallstreet, sólo los videojuegos de zombis, como la franquicia de Resident Evil, habrían alcanzado un valor de 2.500.000 dólares. Si se tiene en cuenta todo el mercado, que incluye las series de televisión, películas, disfraces, cómics, literatura y otros tipos de entretenimiento, el mercado cultural del zombi se estimaría en torno a los 5.740.000.000 millones de dólares⁶⁴.

Pero, ¿Por qué gustan tanto los zombis? En primer lugar, estas figuras reflejan las ansiedades y temores sociales de cada época o contexto, se trata de seres que ya están muertos, por lo que no pueden morir. Mediante el cristal de la ficción (el zombi en la cultura occidental se interpreta en la actualidad como un monstruo de ficción, al contrario que en la cultura haitiana), se reflejan los problemas sociopolíticos, el hambre, el caos... la amenaza zombi pone al espectador en tensión, en el contexto de un apocalipsis donde los sistemas de defensa no funcionan, y cada persona debe recurrir a su propia imaginación, dependiendo de sus posibilidades, para garantizar su supervivencia. Se trata de exponer a la sociedad a situaciones extremas ante una amenaza imparable que pretende acabar con la humanidad, pues a medida que los zombis avanzan, las personas mordidas (infectadas) también se convierten, por lo que no sólo aumentan en número, sino que los individuos se ven en la tesitura de tener que asesinar a parte de su círculo familiar o social. El zombi representa, en general, la fragilidad de las sociedades humanas.

El concepto de zombi que publica la sociedad de masas en la actualidad, no es el de una persona convertida en un monstruo, sino la de una persona infectada. Como se indicaba anteriormente, el contexto de cada época es fundamental en la representación de la figura del zombi, por lo que hoy en día, la infección, generalmente vírica, es el argumento principal que caracteriza la figura del zombi. Actualmente, este tipo de

⁶³ En <https://noticias-inirida.co/2020/08/27/los-zombis-de-resident-evil-se-cuelan-en-netflix-videojuegos-tecnologia/>

⁶⁴ En <https://www.levelup.com/noticias/191786/Economia-zombi-vale-mas-de-2-5-mil-MDD>

enfermedades infecciosas proporcionan el perfecto argumento para un apocalipsis zombi, no sólo por la enfermedad en sí misma, sino por la crisis social y humanitaria a la que va ligada. Desde el inicio del presente milenio han tenido lugar diversas pandemias infecciosas de origen vírico, que han hecho saltar las alarmas por la facilidad de propagación en un mundo intercomunicado y globalizado. Durante los años 2002-2003, el SARS⁶⁵ infectó a gran parte de la población del sudoeste asiático y Canadá, una enfermedad vírica que ocasionó una crisis socioeconómica en los países afectados principalmente, pero también en algunos sectores de otros países debido a la globalización y la deslocalización empresarial. Del mismo modo, el virus de la gripe aviar, afectó desde 2006 hasta 2017⁶⁶, principalmente a China, pero se extendió rápidamente a otros países, al igual que el virus del ébola que todavía hoy causa brotes epidémicos, en los que el índice de letalidad depende del grado de desarrollo del país infectado. Actualmente la sociedad se encuentra inmersa en otra pandemia, causada por el Covid-19, otro virus que pone de manifiesto el riesgo de una amenaza que afecta tanto a nivel biológico como socioeconómico.

Hoy en día las pandemias y la manipulación científica suponen un temor significativo en la sociedad, donde las propias personas se han convertido en sujeto de transmisión infecciosa, lo que conlleva un individualismo todavía más excesivo. En este contexto, se advierte un aumento de producciones fílmicas y de series televisivas sobre apocalipsis zombi, en algunas de las más conocidas plataformas *streaming* de transmisión de películas y series. No debe ser coincidencia que los estrenos de estas películas hayan aumentado durante la pandemia provocada por el Covid-19.

4.4. Encuesta sobre el conocimiento del fenómeno zombi en la sociedad.

Con el objetivo de profundizar en el conocimiento sobre la figura del zombi en occidente como fenómeno de masas, en relación a su popularidad y consumo, se ha realizado una encuesta que tiene por objeto medir dicha información mediante una serie de indicadores cuantitativos sobre la opinión de los participantes, con la finalidad de

⁶⁵ Severe Acute Respiratory Syndrome (Síndrome Respiratorio Agudo)

⁶⁶ Según datos de la Organización Mundial de la Salud:
https://www.who.int/influenza/human_animal_interface/avian_influenza/archive/es/

aportar información sobre el alcance del fenómeno zombi en la actualidad. Con el cuestionario se pretende conocer los siguientes aspectos:

1. Si a una gran parte de la sociedad le gusta el género zombi.
2. Si las personas suelen conocer el origen de la figura del zombi.
3. Cuáles son los aspectos que más interesan a la población sobre el género zombi.
4. Si se prefiere la figura del zombi sobre otros tipos de figuras de ficción.
5. Cuáles son los medios más utilizados para consumir el género zombi.
6. La percepción que las propias personas tienen sobre su conocimiento en cuanto a zombis.

Los datos fueron recogidos desde el 6/08/2020 hasta el 26/08/2020, a través de un cuestionario online, elegido de este modo por su capacidad de reducir el tiempo de respuesta y su facilidad para ser completado. Además, se presenta como una herramienta accesible a una mayor cantidad y diversidad de población, con un valor añadido: en época de crisis sanitaria, no ha sido necesario el contacto físico.

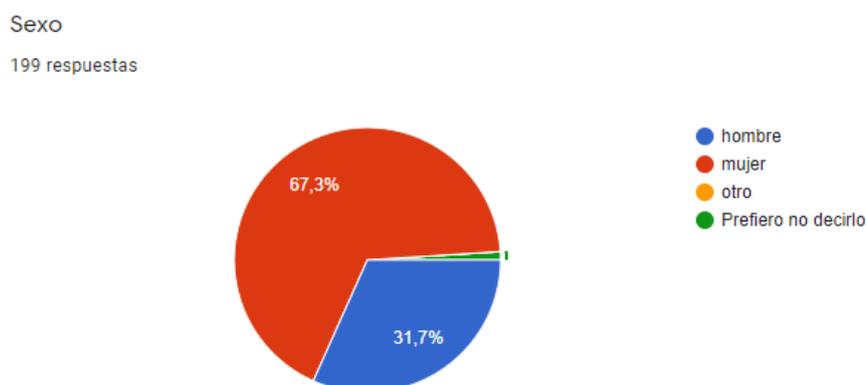
El cuestionario consta de 15 preguntas cortas, con respuestas cerradas, a elegir (dependiendo de la pregunta) una o varias opciones. El principal motivo de esta elección ha sido facilitar su cumplimentación para poder acceder a una mayor muestra. Para completar el cuestionario todas las preguntas eran de carácter obligatorio, exceptuando las preguntas número 6 y número 7, referentes al estado civil y número de hijos, respectivamente.

4.4.1. Participación y características de la muestra

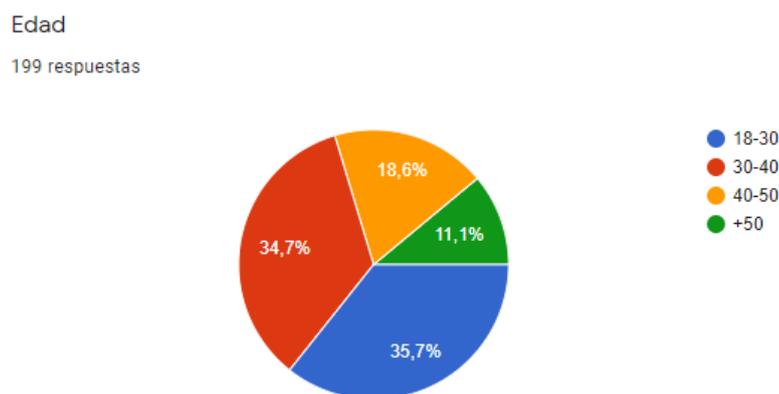
Para la realización de la presente encuesta ha sido necesario adaptar la metodología inicial, debido principalmente a la situación de crisis sanitaria originada por el Covid-19, ya que las medidas sanitarias impuestas a la población incluían confinamiento y distanciamiento social. Por este motivo, la encuesta tuvo que ser reestructurada para adecuarla a un formato online. Esta encuesta ha sido respondida por 199 personas, por lo que se trata de una muestra pequeña, que si bien puede arrojar

información sobre las cuestiones planteadas, el nivel de confianza no puede considerarse elevado.

Respecto a la distribución por género, resulta significativo que un 67,3% por ciento de las respuestas proceden de mujeres, frente al 31,7% de hombres y al 1% (dos respuestas) que prefiere no reflejarlo.

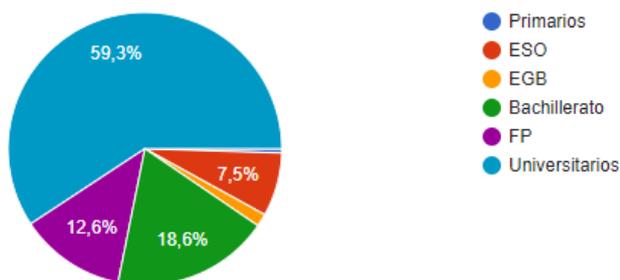


La distribución por edad se representa en el siguiente gráfico en el que se muestra el porcentaje de edad para cada intervalo. La mayoría de respuestas provienen de personas con un rango de edad entre los 18-40 años.



Con respecto al nivel académico, la mayoría de encuestados, con un 59,3% posee estudios universitarios, y tan solo el 1% posee estudios primarios.

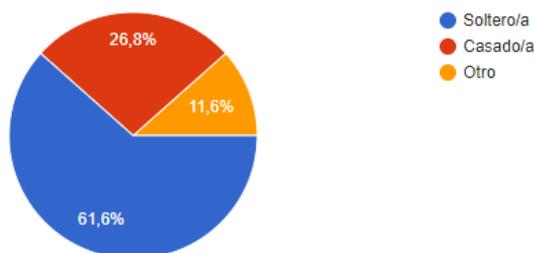
Estudios:
199 respuestas



Referente al lugar de residencia, los encuestados respondieron las siguientes comunidades, ordenadas según la cantidad de respuestas de las mismas: Murcia, Andalucía, Canarias, Galicia, Valencia, Cataluña, Madrid y Castilla la Mancha. Con respecto a la nacionalidad, la mayoría de la muestra posee la nacionalidad española, a excepción de cinco personas que poseen las nacionalidades: andorrana, cubana, búlgara, ecuatoriana y holandesa.

El estado civil de la gran mayoría de la muestra es el de soltero/a. Esta cuestión no ha sido respondida por una persona.

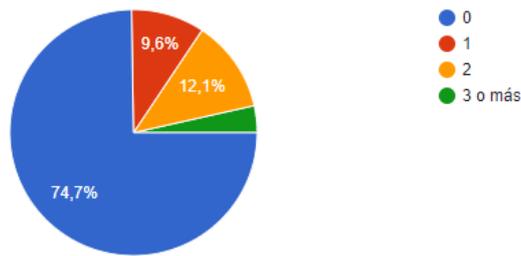
Estado civil:
198 respuestas



Casi el 75% de la población encuestada no tiene hijos, una cuestión que se podría relacionar con cuestiones anteriores en las que las respuestas mayoritarias han sido una población de entre 18 y 40 años, principalmente mujeres, con estudios universitarios y soltero/a como estado civil.

Número de hijos:

198 respuestas

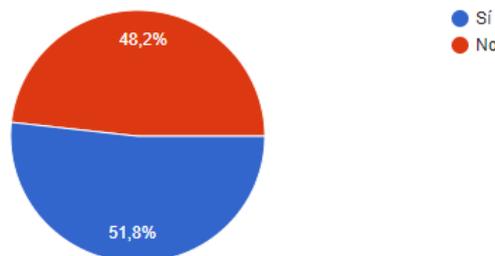


4.4.2. Análisis de los Resultados

Resulta significativo que la mitad de la muestra, el 51,8% de los encuestados, respondió que sí le gustaba el género zombi, incluyendo la multiplicidad de medios para su consumo, aunque esta cuestión no revela, independientemente de que guste o no, en qué medida hay un mayor o menor consumo.

¿Te gusta el género zombi? (Pueden ser libros, películas, series de televisión, cómics...)

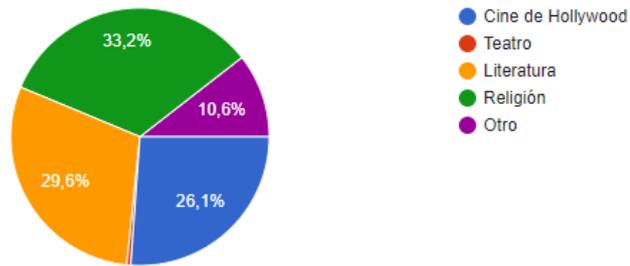
199 respuestas



En cuanto a la cuestión sobre la procedencia del zombi, las respuestas arrojan una cierta disparidad de opiniones. La religión ha sido la más votada, sin embargo, queda lejos de presentar la opción mayoritaria, con un 32,2% de las respuestas. La segunda opción escogida ha sido la literatura, con un 29,6%, muy cerca de la respuesta anterior. Es significativo que la tercera opción elegida, con un 26,11%, haya sido el cine de Hollywood, un aspecto que nos habla de la importancia de las películas en la propagación y configuración de la figura del zombi. La opción del origen en el teatro representa tan solo un 0,5% de las respuestas, siendo la opción minoritaria.

¿De dónde dirías que provienen los zombis?

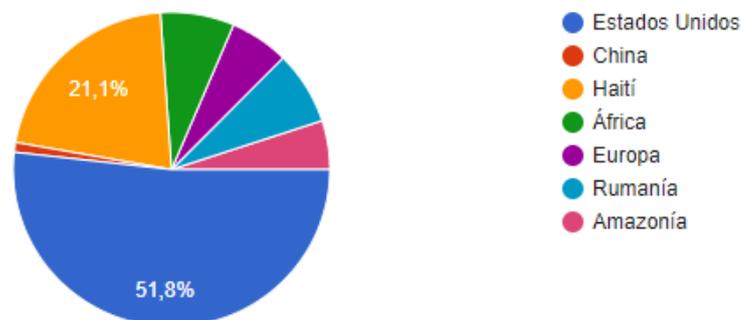
199 respuestas



Con respecto al lugar asociado a los zombis, sí hay una opción mayoritaria, pues el 51,8 de los encuestados lo asocia con Estados Unidos. A este respecto, es muy probable que haya una influencia del cine de Hollywood, cuyas películas suelen representar ambientes de ciudades norteamericanas. Tan solo un 21,1% de los encuestados ha asociado la figura del zombi con Haití. Se trata de una opción minoritaria, pero, aun así, es la segunda opción más votada, lo cual indica que hay un cierto conocimiento por parte de la población sobre las raíces caribeñas del zombi. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el origen africano del zombi, pues África ha obtenido un 7,5% de los votos, empatada con Rumanía (7,5%), cuya opción podría haber sido elegida confundiendo los orígenes del zombi con los del vampiro. Por último, Europa posee el 6% de los votos, seguida por Amazonía con un 5%, y el 1% de China.

¿Con qué lugar asociarías a los zombis?

199 respuestas

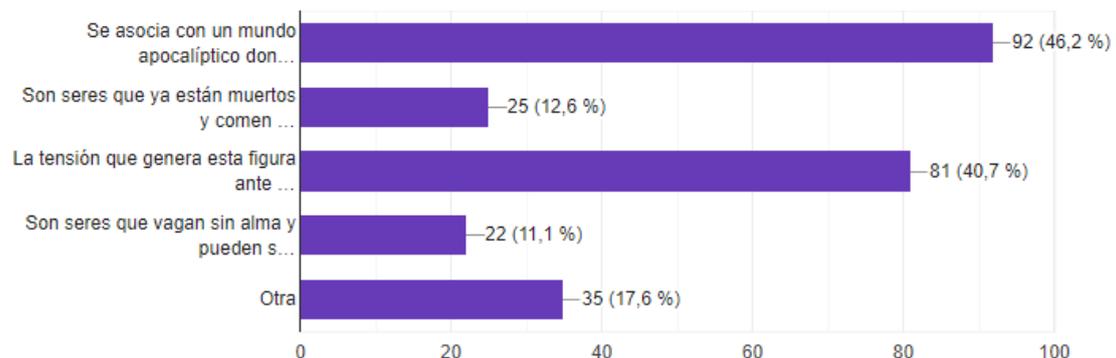


En la cuestión asociada al aspecto que más gusta de la figura del zombi, la mayoría de las opiniones, con un 42,2% ha escogido la que lo “asocia con un mundo apocalíptico donde los organismos no pueden asegurar la seguridad de la sociedad y la

supervivencia exige actuar libremente, sin ningún tipo de responsabilidad social”. La segunda opción más escogida ha sido: “La tensión que genera esta figura ante la posibilidad de ser mordido y convertido en un zombi”. En tercer lugar, se ha escogido “otra”, con un 17,6%, aunque al no existir una opción para escribir una respuesta personal, no se tienen datos de qué otro tipo de aspecto es el que más puede interesar a la población. En cuarto lugar, con un 12,6% se ha elegido la opción: “Son seres que ya están muertos y comen personas”. Estos resultados indican que lo que más gusta del zombi no es el propio monstruo en sí mismo, sino el hecho de que esté asociado a un mundo apocalíptico y la tensión que genera poder ser convertido en uno de ellos.

¿Qué es lo que más te gusta de la figura del zombi? (Puedes elegir varias opciones)

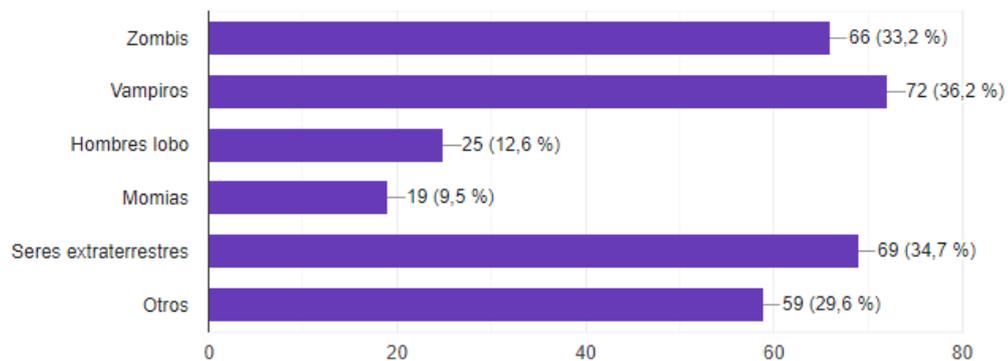
199 respuestas



Con respecto al género de ficción preferido por la población, la muestra nos indica que el zombi no es la figura más votada, de hecho, aparece en tercer lugar, con un 33,2% de los votos, por detrás de los vampiros y los seres extraterrestres, aunque no se observa una diferencia relevante entre las tres principales figuras escogidas. Resulta significativo que la opción “otros” haya sido elegida por un 29,6% de la población. Podría deberse a que la pregunta hace referencia también a videojuegos, por lo que una parte de las respuestas, podría haber elegido un género relacionado con estos (como carreras de coches de Mario Kart, por ejemplo). Por otra parte, al haber incluido el término “ficción” asociado a películas, sin haber especificado la temática de horror, podría interpretarse que se escogerían otro tipo de películas de ficción (por ejemplo, *El Señor de los anillos*). Sin embargo, al no existir la opción de escribir una respuesta personal, se trata tan solo de conjeturas.

Películas de ficción y videojuegos: ¿Qué género prefieres? (Puedes elegir más de una opción)

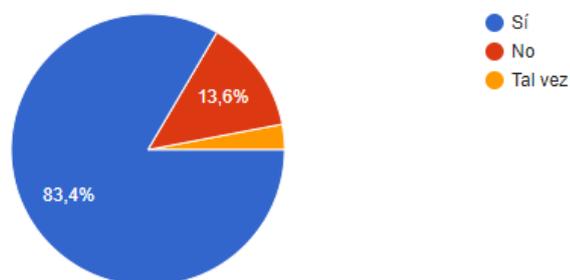
199 respuestas



En la siguiente cuestión se aprecia que una gran mayoría de la población (83,4%) alguna vez ha consumido el género zombi en cualquiera de los medios disponibles. En este caso, resulta significativo que un 13,6% de la población encuestada afirme no haber visto nunca nada relacionado con los zombis, teniendo en cuenta que la figura del zombi ha sido considerada como fenómeno de masas por diversos autores.

¿En alguna ocasión has visto alguna película o documental, leído algún texto, jugado a algún videojuego o realizado cualquier otra actividad relacionada con los zombis?

199 respuestas

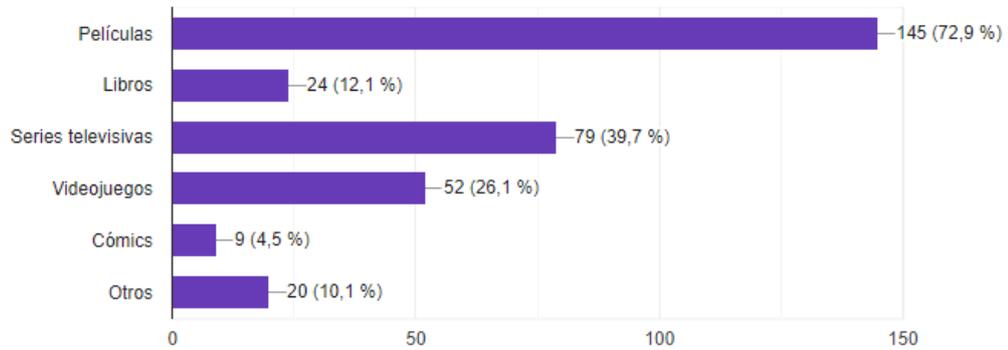


Para la mayoría de los encuestados, el medio más utilizado para conocer el fenómeno zombi han sido las películas, seguido de las series televisivas, videojuegos, y libros. En último lugar estarían los cómics. En este caso 20 personas también han seleccionado la opción “otros”, pero como sucede con las cuestiones anteriores, no se dispone de la información exacta, aunque podría tratarse de páginas web, teatro, u otra opción que no se haya contemplado en el presente trabajo. En cualquier caso, estos

datos nos indican que los medios con más presencia para conocer el fenómeno zombi son aquellos de carácter digital.

¿Cuál es el medio que más has utilizado para conocer el género zombi? (Puedes elegir más de una opción)

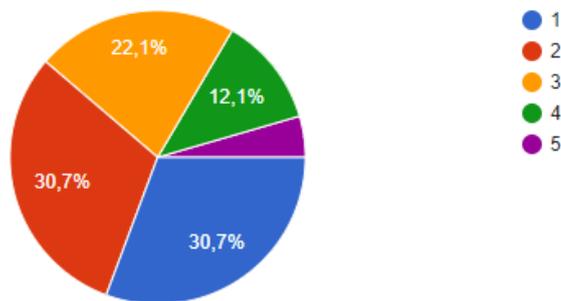
199 respuestas



Por último, en cuanto a la percepción que la población tiene sobre lo que sabe acerca de los zombis, la mayoría (61,4%) afirma no saber nada o muy poco, mientras que sólo un 4,5% opina que conoce mucho sobre esta figura. A pesar de que el zombi es una figura generalmente conocida por la mayoría de la sociedad, sólo un ínfimo porcentaje de los encuestados afirma saber mucho sobre este.

En una escala del 1 al 5 (siendo 1 nada y 5 mucho) ¿Cuánto dirías que sabes sobre los zombis?

199 respuestas



4.4.3. Conclusiones y limitaciones de la investigación.

Tras el estudio y análisis de los datos obtenidos mediante las respuestas de la encuesta, los principales aspectos a destacar son los siguientes:

1. A una gran parte de la sociedad le gusta el género zombi, ya que se trata de un fenómeno que (según arrojan los resultados de la encuesta) gusta a más de la mitad de la población.
2. Sobre el origen de la figura del zombi, no todas las personas conocen que proviene de la religión, tan sólo una tercera parte conoce este aspecto. Por otra parte, la mayoría de la gente asocia el zombi con Estados Unidos, aunque realmente la pregunta podría dar lugar a confusión, ya que la intención era conocer el lugar con el que se asocia el origen del zombi, y sin embargo la pregunta formulada podría entenderse como el lugar con el que comúnmente se asocia (por ejemplo, yo podría pensar que el zombi proviene de Haití, pero lo asocio con Estados Unidos porque se trata del lugar frecuentemente escogido para representarlo actualmente). No obstante, la segunda opción más escogida, ha sido Haití, lo que nos indica que una parte considerable de la población conoce su origen caribeño.
3. Los aspectos que más interesan a la población en relación con la figura del zombi son aquellos que lo relacionan con un escenario apocalíptico, con la situación de supervivencia relacionada con este contexto y el temor a que uno mismo sea convertido en un zombi.
4. La figura del zombi no es precisamente la que más gusta a la población, dentro del género de ficción y comparado con otras figuras de terror. De hecho, es la tercera opción preferida, por detrás de los vampiros y los extraterrestres.
5. Las películas y los videojuegos son los principales medios por los que la sociedad conoce el género zombi, la tecnología y los *mass media* son el aporte fundamental para la difusión de esta figura.

A pesar de los datos expuestos anteriormente, se aprecian carencias en los resultados. En primer lugar, el número de la muestra no es suficiente para observar unos resultados realistas sobre el total de la población. En segundo lugar, la formulación de preguntas con respuesta cerrada imposibilita conocer otras opciones que nos acerquen a un mejor conocimiento del fenómeno. Por último, la redacción de algunas de las

preguntas puede haber dado lugar a errores en la interpretación por parte de los encuestados.

CONCLUSIONES

A finales del siglo XV tuvo lugar la llegada de la expedición de Colón a la isla que llamó La Española. El proceso de colonización por parte de la corona española tenía la finalidad de explotar los principales recursos de la isla, sobre todo la caña de azúcar que importó Colón a las Antillas. Sin embargo, la parte occidental de la isla quedó despoblada, una situación que favoreció el paulatino asentamiento de bucaneros franceses, originando numerosas batallas por el control del territorio que finalmente quedó en posesión de la corona francesa. Al territorio francés de la isla se le denominó Saint-Domingue, y en él, la corona francesa instauró un sistema de explotación basado en el empleo de esclavos africanos, proveniente del comercio triangular. Con la llegada a Saint-Domingue de estos esclavos se introdujeron también las creencias religiosas de África central y occidental, unas creencias que se asentaron en la isla mezclándose con las ya existentes creencias de la religión cristiana, que con gran empeño habían sido impuestas a la población autóctona de la isla (taínos). De este modo se produce un sincretismo religioso en el que los elementos cristianos se introducen en el sistema religioso africano, dando lugar al vudú.

En el contexto de la colonia francesa, el vudú estaba prohibido y perseguido por la iglesia, por lo que los ritos y ceremonias eran celebrados a escondidas. En una de estas ceremonias, tradicionalmente se cree que fue la celebrada en Bois Caïman, se hizo un llamamiento a levantamiento de los esclavos, y supuso el germen de la revolución de los esclavos, que finalizaría en 1804, poniendo fin a la esclavitud y al dominio de la corona francesa en la isla, proclamando la independencia de Haití con Dessalines como emperador. La masacre de occidentales en la colonia durante la revolución, junto con el temor a que el resto de colonias siguieran el ejemplo, llevó consigo que Estados Unidos y las potencias europeas instauraran un bloqueo económico en Haití. Sin embargo, dados los intereses económicos de Estados Unidos en la isla, se llevó a cabo la ocupación norteamericana de Haití, desde 1915 a 1934. Es en este periodo, cuando se produce un interés por el carácter exótico de la isla por parte de la población norteamericana, en primer lugar, por las historias que contaban los marines, y sobre todo tras las primeras publicaciones realizadas por viajeros, periodistas y estudiosos de diversas disciplinas. En estas publicaciones se hacía referencia a la cultura y las

costumbres de la sociedad haitiana, incidiendo – y en gran parte demonizando- en la religión vudú.

El vudú, supone un nuevo sistema religioso en el que se unen las tradiciones y creencias religiosas de diversas partes de África junto con las existentes en la isla. Durante la Revolución francesa se comienzan a incluir con más notoriedad los elementos cristianos en las creencias africanas, pues se interrumpen las conexiones con la isla y se relajan las costumbres del clero. En esta nueva religión, existe una relación entre la naturaleza, las personas y las divinidades, donde el vínculo entre los vivos y los muertos siempre está presente, así como la base africana de creencias animistas, un concepto que se relaciona con el alma dual, y que se encuentra en la naturaleza del zombi.

El zombi, una figura que se enmarca dentro de la religión vudú, posee unas características propias que permiten identificarlo fácilmente para la población haitiana, no sólo desde su época colonial, sino también en la actualidad. La mayoría de estudios apuntan que la etimología del vocablo “zombi” proviene de un origen africano, aunque dado el carácter diverso de las zonas africanas desde las que se exportaron los esclavos, no resulta fácil, en la actualidad, establecer un origen cierto. En cualquier caso, este término hace referencia a diferentes conceptos como alma, espíritu de persona muerta, resucitado, cuerpo sin alma, o fantasma nocturno.

En Haití, el concepto de zombi del que se habla en el presente trabajo está ligado a la esclavitud y a la religión vudú, pero también se utiliza el término zombi para asignar al Gros-bon-ange capturado por un bokor, también para las almas de difuntos que han fallecido antes de tiempo y que vagan por los cementerios, así como para denominar a los “loa comprados”. El origen africano del zombi se encuentra en las creencias de África central, donde se cree que un hechicero puede resucitar a un fallecido para convertirlo en esclavo, una idea ligada con las relaciones de poder entre amo y esclavo que se extiende a la categoría de lo económico y lo social.

El concepto de zombi en el vudú haitiano, en cuanto a persona muerta y posteriormente reanimada, va ligado a una idea de castigo peor que la muerte, a una especie de esclavitud eterna, la cual no sería posible sin la base africana del concepto de alma doble, pues para convertir a alguien en zombi, es necesario arrebatarse el Petit-

bon-ange. De este modo la figura del zombi haitiano se caracteriza por ser un difunto, que ha sido enterrado y posteriormente resucitado por un bokor, que le ha robado una parte de su alma. Cuando se saca al zombi de su tumba, se caracteriza por ser un muerto resucitado, que se mueve como un autómatas al servicio de un hechicero o bokor al que servirá como esclavo. En el caso del vudú haitiano, es importante señalar que las personas temen al zombi, pero por tratarse de una persona muerta que sigue con los vivos, está fuera del lugar al que pertenece, y también por el temor que supone convertirse en uno de ellos, pues esta figura deja fuera de todo orden las relaciones entre la vida y la muerta presentes en el vudú.

Este será el concepto de zombi que llega a occidente, como un muerto viviente, un esclavo al servicio de una voluntad superior. Este concepto llegó en primer lugar a Estados Unidos, debido principalmente a la ocupación norteamericana de Haití. Tras la llegada de los estadounidenses comenzaron a circular historias macabras sobre las costumbres del pueblo haitiano en el marco del vudú, como ceremonias orgiásticas, canibalismo, y zombis, entre otras. Así, fascinado por el mundo exótico y plagado de tabúes para la cultura occidental, comenzaron a realizarse viajes a la isla, no solo por parte de viajeros curiosos y periodistas, sino también por estudiosos que, desde la etnología, trataban de investigar la cultura haitiana.

Sin embargo, el concepto occidental sobre las costumbres de una población que consideraron incivilizada, hizo que las nociones sobre la cultura haitiana que llegaban a Estados Unidos fueran reinterpretadas bajo la óptica y los prejuicios occidentales de la época. La figura del zombi en Estados Unidos se dio a conocer mediante la difusión de narraciones literarias y algunos estudios académicos, no obstante, la obra que contribuyó a su definitiva popularización fue *La isla mágica*, (1929) de Seabrook. Basándose en el concepto de zombi descrito por Seabrook – el cual representa la figura del zombi dentro de las creencias haitianas- se llevó a cabo la primera película cinematográfica en la que aparece la figura del zombi en occidente, *White zombie* (1932), que sin duda contribuyó a crear la imagen de zombi en la sociedad estadounidense y en el resto de países occidentales. En esta, se representa la figura del zombi en base a las características descritas por Seabrook, y que en gran medida respetaban el concepto de zombi original haitiano.

Sin embargo, aunque para la sociedad haitiana el zombi se trataba de un fenómeno real, la representación de esta figura en el cine era la de un ser monstruoso propio del género de ficción. No obstante, la figura del zombi tuvo un gran éxito entre la sociedad norteamericana, ya que representaba el temor racial y la subversión del orden amo/esclavo, en primer lugar, y posteriormente, durante las décadas de los años treinta y cuarenta seguía representando de algún modo los temores de la sociedad occidental en aquel contexto.

La descontextualización de la figura del zombi se comienza a producir mediante las películas producidas los años cincuenta, en las que la magia, la figura del hechicero y el ambiente caribeño son sustituidos por argumentos como la invasión de extraterrestres o el *mad doctor* (en relación con las preocupaciones sociales de la época). No obstante, en estas películas permanece la idea de zombi como un ser sujeto al control de una voluntad superior, despojado de sus capacidades mentales. Será a partir de 1968, cuando se instaure un nuevo paradigma en la concepción del zombi que supondrá su definitiva descontextualización con respecto al concepto de zombi en el vudú haitiano, mediante la película de George A. Romero *La noche de los muertos vivientes*.

Esta película marca una nueva generación de películas de zombis que perdurará hasta la actualidad, en la que además de representar los temores y las preocupaciones sociales de la época, trataba temas tabú en Estados Unidos, como el canibalismo y el asesinato dentro de los círculos afectivos. Ahora el concepto de zombi es el de un muerto viviente que se levanta de su tumba con el propósito de devorar a los vivos, que al ser mordidos son también transformados en otros zombis, sin conciencia ni raciocinio, ni recuerdo alguno de su vida anterior, y que, además, no responde ante nadie, por lo que desaparece el concepto de esclavo al servicio de una voluntad superior. Este género popularizó la figura del nuevo concepto de zombi, porque servía para aludir a la inestabilidad de las normas culturales, al sentimiento de vulnerabilidad ocasionado por el contexto social de la época, a la caída de los organismos de seguridad, dando origen al fin de la humanidad tal como se conoce.

Dado el carácter de crítica social presente en las películas del género zombi, se han llevado a cabo múltiples interpretaciones sobre los significados asociados a esta

figura como metáfora de los sistemas totalitarios, las críticas a conflictos bélicos, el consumismo, el sensacionalismo, el abuso de poder por parte de las instituciones, la parte más animal del ser humano, la lucha de clases, el narcisismo presente en la sociedad, o una crítica a los medios de la sociedad de masas, en relación con la información y desinformación.

En la sociedad actual, la figura del zombi se encuentra en numerosos medios de consumo, aportando una gran cantidad de beneficios en la industria cultural del género zombi. Por tanto, se puede afirmar que la figura del zombi se ha convertido en un fenómeno de masas, por tratarse de un ser que refleja las preocupaciones sociales de cada época, siempre entendido como una amenaza imparable, ante la cual, los organismos de defensa no funcionan, y por tanto ligada al concepto de apocalipsis, o fin de la humanidad.

Los resultados del presente trabajo confirman la primera de las hipótesis, pues la figura del zombi procede de la religión vudú, con unas características propias que han sido tergiversadas en el imaginario occidental, al tiempo que le han sido otorgadas otras particularidades nuevas fruto del contexto histórico y social en dichas sociedades occidentales, por tanto, esta figura ha sido descontextualizada y privada de sus propiedades originales.

Con respecto a la segunda de las hipótesis, también se confirma el hecho de que existe un desconocimiento en dos tercios de la sociedad sobre el origen religioso de esta figura. La tercera hipótesis también se confirma en cuanto a que la figura del zombi haitiano llega a Estados Unidos en primer lugar, y desde ahí, se exporta al resto de países occidentales, mediante la literatura, sin embargo se refuta la idea de que tras interpretar los textos de la época, la figura del zombi se lleva al cine como una figura voraz y agresiva, ya que en un principio la figura del zombi en el cine se representa en gran medida atendiendo al concepto de zombi en el vudú haitiano, y será posteriormente, a partir de la década de los sesenta, cuando se le represente de forma voraz y agresiva.

Con respecto a la última de las hipótesis, se confirma la gran popularidad del zombi en las últimas décadas del siglo XX y principios del siglo XXI. Sin embargo, los

resultados de la encuesta contradicen que se trate del género de terror más consumido, y que la figura del zombi sea la preferida sobre otras propias del género de terror.

En definitiva, el zombi ha sido una de las figuras que más transformaciones ha sufrido desde su origen, hasta mantener tan solo una de sus características principales: la de no muerto. Pasó de ser una figura procedente de una religión minoritaria -en este caso del vudú haitiano, donde es concebido como un fenómeno real- , a convertirse en una figura popular, propia de la ficción occidental, que mediante las películas cinematográficas y la narrativa, fue popularizándose y descontextualizándose paulatinamente, para adaptarse al nuevo contexto. Esto se debe principalmente a que el temor de la sociedad haitiana, fruto de la esclavitud en la época colonial, era ser convertido en zombi, -ya que significaba el peor de los castigos: la esclavitud incluso después de la muerte-. Sin embargo, en la sociedad occidental esta preocupación no tenía cabida, por lo que la figura del zombi tuvo que ser reinterpretada para expresar otro tipo de inquietudes, propias de un contexto social diferente. Por este motivo se llevó a cabo la descontextualización de la figura del zombi, para poder seguir reflejando lo mismo que en Haití: los temores de la sociedad.

GLOSARIO VUDÚ

Se recogen a continuación algunos de los términos vudú empleados en el presente trabajo. El significado de los siguientes términos ha sido expuesto en la obra de Métraux (1963, p. 1311-1328):

Asoto: Tambor de gran tamaño golpeado por varios tamborileros que bailan alrededor de él. Es un objeto sagrado cuya fabricación se acompaña con largas ceremonias. Está habitado por un *loa* y por esta razón, a menudo está vestido.

Baka: Genio malhechor. Servidor sobrenatural de los hechiceros.

*Boko*⁶⁷: Este término, derivado de la palabra fon *bokono* (sacerdote), se aplica generalmente al *hungan* que practica la magia negra, pero se emplea a menudo para designar al sacerdote vudú. El *boko* es también un curandero.

Canari: Gran jarra consagrada que se rompe durante los ritos fúnebres.

Gros-bon-ange: Una de las dos almas que cada individuo lleva en sí mismo.

Hungan: sacerdote vudú

Hunsi: Hombre o mujer que ha pasado por los ritos de iniciación y que ayuda al *hungan* o a la *mambo*.

Loa: Ser sobrenatural en el vodú. Esta palabra es traducida generalmente por “dios”, “divinidad”. En realidad, un *loa* es más bien un genio, un demonio o un espíritu.

Mambo: Sacerdotisa del vodú.

Marasa: Gemelos divinos

Poetau- mitan: (Poste-central) Pilar situado en el centro del peristilo y que se considera como el camino de los espíritus.

Rada: Nombre derivado de la población Alada en Dahomey. Nación de *loa*, ritual seguido para los *loa* de esta categoría.

⁶⁷ También es posible encontrar el término *bokor* con el mismo significado.

*Ti-bon-ange*⁶⁸: Una de las dos almas de cada individuo.

Vèvé: dibujo simbólico que representa los atributos de un *loa*, y que se traza en el suelo con harina de maíz, ceniza, borra de café o polvo de ladrillo.

Zombi: Individuo al que un hechicero ha quitado el alma y lo ha reducido a la servidumbre. El zombi es en cierta forma un muerto-vivo.

⁶⁸ Proviene de Petit-bon ange.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS, WEBGRAFÍA Y FILMOGRAFÍA

- Ackermann, H. W. y Gauthier, J. (1991). The ways and nature of the zombi. *The Journal of American Folklore*, 104 (414), 466-494. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/541551?seq=1>
- Anderson, P. W. S. (Director). (2002). *Resident Evil* [Película]. Constantin Film; Davis Films; Impact Pictures; New Legacy.
- Anderson, P. W. S. (Director). (2010). *Resident Evil: Afterlife* [Resident Evil 4: Ultratumba] [Película]. Sony Pictures Entertainment.
- Anderson, P. W. S. (Director). (2012). *Resident Evil: Retribution* [Resident Evil 5: Venganza] [Película]. Sony Pictures Entertainment.
- Anderson, P. W. S. (Director). (2017) *Resident Evil: The final Chapter* [Resident Evil: Capítulo Final] [Película]. Screen Gems; Capcom Entertainment; Constantin Films; Davis Films; Impact Pictures.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. F.C.E
- Argyriadis, K; De la Torre, R; Gutiérrez Zuñiga, C. y Aguilar Ros, A (coords.) (2008). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. COLJAL, CEMCA, IRD, CIESAS, ITESO.
- Atkinson, P y Hammersley, M. (1994). *Etnografías. Métodos de investigación*. Paidós.
- Augé, M. (1988). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materiales-palabras*. Gedisa.
- Bishop, K. W. (2010) *American zombie gothic. The rise and fall (and rise) of the walking dead in popular culture*. McFarland & Company.
- Boluk, S. y Lenz, W. (2011). *Generation zombie. Essays on the living dead in the modern culture*. McFarland & Company.
- Brito Alvarado, L. X. (2015). El zombi, una figura apocalíptica contemporánea. *Questión*, 1 (48), 45-61. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/50438>
- Cahn, E. L. (Director). (1957). *Zombies of Mora Tau* [Película]. Clover Productions.

Cahn, E. L. (Director). (1959). *Invisible Invaders* [Invasores invisibles] [Película]. Robert Kent.

Cantón Delgado, M. (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel.

Carroll, N. (2005). *Filosofía del terror o paradojas del corazón*. A. Machado.

Central Intelligence Agency. (2020). *The world Factbook*. Recuperado de <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ha.html>

Charlier, P. (2017). *Zombies. Estudio antropológico sobre los muertos vivientes*. Melusina.

Charlier, P. (2018). *Los zombis existen...en Haití. / Entrevistado por Christophe Paget*. Revista Rfi.

<https://www.rfi.fr/es/americas/20180411-los-zombis-existen-en-haiti>

Code Pénal Haïtien. Recuperado de <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/fr/ht/ht010fr.pdf>

Comaroff, J. y Comaroff J. L. (2002). Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism. *The South Atlantic Quarterly*, 101 (4), 779-805. Recuperado de https://complit.utoronto.ca/wp-content/uploads/COL1000-Week09_Nov11_JohnJeanComaroff.pdf

Cornejo Valle, M. (2016). Las definiciones de lo religioso en la antropología social. Conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural. *Revista Bandue*, (9), 67-88. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6139257>

Crespo Villegas, B. (1998). *La noche de los muertos vivientes. El infierno que camina*. Midons.

De León, I. (2017). Divine Horsemen de Maya Deren: una visión avantgarde del vudú haitiano. *Memorias: Revista Digital de Arqueología e Historia desde el Caribe*, (enero-abril), 98-121. Recuperado de

<https://biblat.unam.mx/es/revista/memorias-revista-digital-de-historia-y-arqueologia-desde-el-caribe/articulo/divine-horsemen-de-maya-deren-una-vision-avant-garde-del-vudu-haitiano>

Dendle, P. (2000) *The zombie movie encyclopedia*. McFarland & Company.

Deren, M. (1975). *The voodoo Gods*. Paladin.

Díez de Velasco Abellán, F. (2000). *Las nuevas religiones*. Ediciones del Orto.

Díez de Velasco Abellán, F. (2006). *Breve historia de las religiones*. Alianza.

Dorsey, L. (2006). *Vudú y paganismo afrocaribeño*. Lectorum.

Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza

Fernández Gonzalo, J. (2011). *Filosofía zombi*. Anagrama.

Figarola, J. J. (2018). *El Caribe entre el ser y el definir*. Gedisa.

Galván Tudela, J. A. (2016). Entre la sanación y el vudú en Cuba: Semblanza y Recuerdos sobre Lydia Moya Salvador. *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*. 8 (8), 5-36. Recuperado de

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5322693>

Halperin, V. (Director). (1932). *White zombie* [La legión de los hombres sin alma] [Película]. Victor & Edward Halperin Productions.

Harari, Y. N. (2014). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*.

Recuperado de

<http://biologia.utalca.cl/wp-content/uploads/2018/01/De-Animales-a-Dioses.pdf>

Hurbon, L. (1987). *Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture*. Karthala.

Hurbon, L. (1993). *El Bárbaro Imaginario*. F.C.E.

Hurston, Z. N. (2009). *Tell my horse: Voodoo and life in Haiti and Jamaica*.

Recuperado de

<https://es.scribd.com/book/163644235/Tell-My-Horse-Voodoo-and-Life-in-- - Haiti-and-Jamaica>

LaBruce, B. (Director). (2008). *Otto; or Up with Dead People* [Película]. Jürgen Brüning Filmproduktion.

Latino de Genoud, R. (2001). Algunas reflexiones sobre el vudú y la cultura haitiana. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y Americana*, (18-19), 97-121. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3174823>

Levy-Bruhl, L. (1985) *Alma primitiva*. Sarpe.

Leyva Figueroa, R. E. (2016). Vudú. Paradigmas e identidades encontradas en El reino de este mundo. *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, Vol. VIII. (8), 55-65. Recuperado de <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/133/87>

Martínez Lucena, J. (2012) *Ensayo Z. Berenice*.

Martínez Lucena, J. y Barraycoa Martínez, J. (2012). El zombi y el totalitarismo: de Hannah Arendt a la teoría de los imaginarios. *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, 2, 97-118. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=22170>

Métraux, A. (1963). *Vodú*. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/295886667/Vodu-Alfred-Metraux>

Millet, J. (2013). Haití en Cuba, Cuba en el Caribe ¿bajo el signo del vodú?. *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 4, (4), 1-17. Recuperado de <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/60>

Mulcahy, R. (Director). (2007). *Resident Evil: Extinction* [Resident Evil 3: Extinción] [Película]. Screen Gems.

Parsons E. G. (1928). Spirit cult in Hayti. *Journal de la Société des Américanistes*, 20, 157-179. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1928_num_20_1_3645

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [02/072020].

Revenge, J. J. (2006). *Amanecer zombi. Un viaje al corazón del vudú*. Almuzara.

Roas, D. (2001): La amenaza de lo fantástico. En *Teorías de lo fantástico* (p. 7-44). Arco Libros.

Romero, G. A. (Director). (1968). *Nigth of the living dead*. [La noche de los muertos vivientes] [Película]. Image Ten; Laurel Group; Market Square Productions; Off Color Films.

Romero, G. A. (Director). (1978). *Dawn of the dead* [Zombi] [Película]. Laurel Group.

Romero, G. A. (Director). (1985). *Day of the dead* [El día de los muertos] [Película]. Laurel Communications.

Romero, G. A. (Director). (2007). *Diary of the dead* [El diario de los muertos] [Película]. Artfire Films; Romero-Grunwald Productions.

Sánchez Trigos, R. (2013). *Una aproximación al zombi en el cine: rasgos característicos en la producción española*. (Tesis doctoral, Universidad Rey Juan Carlos). Dialnet. Recuperado de

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=89029>

Seabrook, W. (2005). *La isla mágica. Un viaje al corazón del vudú*. Valdemar.

Sekely, S. (Director). (1943). *The revenge of the zombies*. [Película]. Monogram Pictures.

Tourneur, J. (Director). (1943). *I walked with a zombie* [Yo anduve con un zombie] [Película]. RKO Radio Pictures.

Witt, A. (Director). (2004). *Resident Evil: Apocalypse* [Resident Evil 2: Apocalipsis] [Película]. Sony Pictures Entertainment; Screen Gems; Constantin Film; Impact Pictures.

ANEXOS

Figura 1. Ilustración de Alexander King para *La isla mágica*, de W. Seabrook.



Nota. Adaptado de *La Isla Mágica* (p. 207), por Alexander King, 2005. Valdemar

Figura 2. Representación de Baron samedi. Ilustración del cómic de la editorial *Le Lombard*, realizada con el material que trajo de su investigación Philippe Charlier.



Nota. De Editions Le Lombard, 2018. Rfi (<https://www.rfi.fr/es/americas/20180411-los-zombis-existen-en-haiti>)

Figura 3. Encuesta realizada sobre el conocimiento del fenómeno zombi en la sociedad.

¡Tu madre se ha comido a mi perro!

Aquí encontrarás unas sencillas preguntas sobre zombis, solo necesitarás un par de minutos para responderlas

*Obligatorio



Sexo *

- hombre
 - mujer
 - otro
 - Prefiero no decirlo
-

Edad *

- 18-30
 - 30-40
 - 40-50
 - +50
-

Estudios: *

- Primarios
 - ESO
 - EGB
 - Bachillerato
 - FP
 - Universitarios
-

Lugar de residencia: *

Tu respuesta _____

Nacionalidad: *

Tu respuesta

Estado civil:

- Soltero/a
- Casado/a
- Otro

Número de hijos:

- 0
- 1
- 2
- 3 o más

¿Te gusta el género zombi? (Pueden ser libros, películas, series de televisión, cómics...) *

- Sí
- No

¿De dónde dirías que provienen los zombis? *

- Cine de Hollywood
- Teatro
- Literatura
- Religión
- Otro

¿Con qué lugar asociarías a los zombis? *

- Estados Unidos
- China
- Haití
- África
- Europa
- Rumanía
- Amazonía

¿Qué es lo que más te gusta de la figura del zombi? (Puedes elegir varias opciones) *

- Se asocia con un mundo apocalíptico donde los organismos no pueden asegurar la seguridad de la sociedad y la supervivencia exige actuar libremente, sin ningún tipo de responsabilidad social.
- Son seres que ya están muertos y comen personas
- La tensión que genera esta figura ante la posibilidad de ser mordido y convertido en un zombi
- Son seres que vagan sin alma y pueden ser utilizados como esclavos
- Otra

Películas de ficción y videojuegos: ¿Qué género prefieres? (Puedes elegir más de una opción) *

- Zombis
- Vampiros
- Hombres lobo
- Momias
- Seres extraterrestres
- Otros

¿En alguna ocasión has visto alguna película o documental, leído algún texto, jugado a algún videojuego o realizado cualquier otra actividad relacionada con los zombis? *

- Sí
- No
- Tal vez

¿Cuál es el medio que más has utilizado para conocer el género zombi? (Puedes elegir más de una opción) *

- Películas
- Libros
- Series televisivas
- Videojuegos
- Cómicos
- Otros

En una escala del 1 al 5 (siendo 1 nada y 5 mucho) ¿Cuánto dirías que sabes sobre los zombis? *

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5

Enviar