

Societats secretes a Haití: *Outopos* de la memòria

Secret Societies in Haiti: Memory Utopos

REBUT: 15-03-2021 // ACCEPTAT: 23-10-2021

Joan Gimeno Prats
GESA / Universitat de Lleida

Resum

La història d'Haití ha quedat marcada tant per la tracta d'esclaus i les pràctiques esclavagistes de l'època colonial, com per la resistència front aquestes pràctiques. L'èxit de la revolta d'esclaus (1791-1804) que va portar a la independència del país, constitueix un cas únic en la història. Durant l'època d'esclavitud, però també durant les guerres per la independència, les comunitats de *marrons* (esclaus rebels) van jugar un rol essencial. En l'Haití contemporani, trobem altres grups que, com les comunitats de *marrons* d'antuvi, fan del secret i l'ocultació un dels seus principals modus d'existir i d'operar: les societats secretes. Temudes, denigrades o deformades, però sempre presents en l'imaginari de la societat que podríem anomenar vudú o tradicional, aquestes societats han desenvolupat algunes funcions imprescindibles per l'equilibri de la societat. Són font de justícia en un país on les estructures administratives sempre queden lluny des de tots els punts

Abstract

Haiti's history has been marked both by the slave trade and slavery practices during the colonial era, and by resistance to these practices. The success of the great slave revolt (1791-1804) that led to the country's independence, is a unique case in history. During the time of slavery, but also during the wars for independence, maroons communities (rebel slaves) played an essential role. In contemporary Haiti, we find other groups that, like the maroons communities of yesteryear, make secrecy and concealment one of their main ways of existing and operating: they are secret societies. Feared, denigrated or deformed, but always present in the imaginary of society that we could call voodoo or traditional, secret societies have developed some essential functions for the balance of society. These functions include being a source of justice in a country where administrative structures are always far from all points of view and, above all, being the places of silenced

de vista i, sobretot, esdevenen els llocs de la memòria silenciada, una memòria que guarda el record viu de l'horror de l'esclavatge i de la societat colonial, però també l'esperança que almenys una vegada la lluita per la llibertat va triomfar front els mecanismes d'opressió i deshumanització.

Paraules clau: Societats secretes; Haití; vudú; esclavatge; memòria; *marrons*

memory, a memory that keeps alive of the horror of slavery and colonial society, but also the hope that at least once the struggle for freedom triumphed over the mechanisms of oppression and dehumanization.

Keywords: Secret societies; Haiti; voodoo; slavery; memory; maroons

Introducció

A Haití, especialment a les zones rurals, els camperols eviten tant com poden sortir a passejar durant la nit per camps i camins. No ho fan per por a fantasmes o mals esperits, sinó per no trobar-se cara a cara amb algun grup organitzat de persones, que acostumen a rebre diferents noms segons la zona del país: *zobop*, *bizango*, *galipote*, *champwèl*, *vlinvindingue*, *cochons gris*, *bossou*, *macandal* o *jeux rouge* (Métraux 1956, p.259, Apollon, 1976, p.188, Hurbon 1998, p.123, entre altres). Aquests grups conformen el que a Haití es coneix com societats secretes o sectes secretes, unes institucions de difícil aproximació, precisament perquè fan del secret, el rumor i la foscor el seu territori principal. La trobada cara a cara amb alguna d'aquestes bandes que governen les cruïlles de camins pot fer que la passejada nocturna o que el viatge vespral acabi en terrible tragèdia.

En aquest text ens aproximarem a l'origen i a les característiques principals d'aquests grups, les societats secretes, les quals —i aquesta és la nostra hipòtesi de treball— són el reducte no físic, no explícit, no dit i per tot això, utòpic, de la memòria de l'esclavatge a Haití. Per realitzar aquest treball hem fet servir les fonts bibliogràfiques actuals, en especial, pel que fa al vudú, així com les obres d'autors contemporanis a l'època tractada. Puntualment, ens hem ajudat d'algunes informacions recollides de manera informal durant les estades que hem fet al nord del país (departaments del Nord i Nordest) entre els anys 2002 i 2011.

Entre la realitat i l'imaginari

Els relats sobre les societats secretes es donen per tot arreu a Haití, però especialment al món rural. Ara bé, com és esperable, el que se sap del cert sobre

aquestes organitzacions, en realitat és ben poca cosa. Això és així perquè no es-tem davant d'institucions públiques, sinó d'un tipus de grups que fan del secret la seva forma d'existència. Georges Simmel en parla extensament en el seu estudi al voltant del secret i de les societats secretes. La primera relació interna, essencial, en la societat secreta és la confiança mútua. Aquesta confiança és imprescindible perquè el propòsit de mantenir el secret és la protecció. De totes les mesures de protecció —i potser també d'atac— la més radical és la de fer-se invisible (Simmel, 2010, p.78). Per això, la recerca científica sobre grups d'aquest tipus, esdevé una feina ben difícil, precisament per la voluntat de clandestinitat de la pròpia societat i pel vot de silenci que agermana als seus membres. En el cas de la recerca sobre el vudú, i sobre aquest aspecte concret del vudú que són les societats secretes, és pertinent la reflexió que fa Willy Appollon (1976, p.190):

Par rapport à ce mouvement de rapprochement du vaudou de l'occidentalité qui fait partie d'une politique historique des cultures dominantes, il y a eu toujours la résistance des masses. Toujours se sont refermées les entrées des sociétés secrètes. Toujours se sont maintenus à travers l'histoire, ces groupes de damnés de la nuit, s'enfonçant dans une clandestinité radicale, sans jamais se laisser pénétrer ni par le tourisme, ni par les discussions des anthropologues, ni aucune des folklorisations qui n'avouent pas leurs origines. Cette résistance est résistance de l'incoscient, résistance de la pulsion dont il faut signaler ici qu'elle ne connaît ni le social, ni l'individuel. Au-delà du vaudou les sociétés secrètes témoignent d'une histoire autre.

Aquesta vocació de tancament fa que la bibliografia sobre les societats secretes es redueixi a uns pocs títols que aborden la qüestió com una part dins una temàtica més àmplia: el vudú com a subjecte general o el vudú i la seva relació amb la política. Entre aquests pocs títols destaquen els estudis d'Alfred Metraux, dels anys cinquanta, el de Michel Laguerre i Laënnec Hurbon apareguts als anys vuitanta i el de Rachel Beauvoir i Didier Dominique, aquest d'inicis del dos mil. El que es desprèn de l'anàlisi de la bibliografia tractada és que l'obra d'Alfred Métraux (1958), com passa en tants aspectes del vudú, torna a ser pionera. Hurbon (1993) sembla que va més a fons en la qüestió de l'imaginari d'aquestes institucions, mentre que Rachel Beauvoir i Didier Dominique demostren un coneixement experiencial de les societats secretes. No debades, Rachel Beauvoir (1965-2018) era, a més d'antropòloga, filla de Max Beauvoir, *Ati* o cap suprem de la *Konfederasyon Nasyonal Vodou Ayisyen*.

El problema se'ns presenta quan després de fer un repàs per les obres esmentades, així com per altres títols i autors, ens queda una inquietant sensació de repetició i llocs comuns en totes les descripcions de les societats secretes i de les seves funcions a dins del vudú haitià. Segurament això ve donat per què per a la major part dels haitians que practiquen el vudú, la qüestió de les societats

secretes no és principal en la seva vida quotidiana ni en el que podríem anomenar la *visió vudú del món* i, per tant, o no en parlen o si parlen ho fan a partir de clichés o llocs comuns acceptats per tothom.

Quan Evans-Pritchard parlava sobre les associacions secretes entre els azande, en el seu estudi sobre la societat Mani, afirmava que, si bé la bruixeria, la màgia, els exorcistes i els oracles constituïen un sistema d'idees i pràctiques recíprocament interdependents, on res es podia treure sense distorsionar greument tot el demés i la seva funció de mantenir el grup, el fet que s'ometés l'estudi de les societats secretes no tenia grans conseqüències (Evans-Pritchard, 1976, p.468). En el cas del vudú haitià, en canvi, pensem tot el contrari, doncs encara que les societats secretes no siguin un afer que estigui en les converses i en les preocupacions diàries de l'haitià vuduitzant, sí que trobem que és precisament a les societats secretes on, entre altres coses, ha anat a parar el record fort però soterrat de la tracta i de l'esclavitud i de la consegüent lluita d'alliberament. Així, les societats secretes constitueixen uns grups on s'expressa la memòria col·lectiva i històrica de l'esclavatge, a partir de diverses formes experimentades més que simplement enunciades: la violència de les relacions, el control social, la punició —de manera extrema en el cas del zombi— entre d'altres. Aquesta memòria col·lectiva testimonia la persistència d'una empremta històrica: la que ha deixat l'esclavitud colonial no només en el pla de les relacions socials, sinó també de les figuracions mentals (Degoul, 2008, p.313). Analitzant la figura del zombi, el mateix Frank Degoul afirma que moltes aproximacions a les societats antillanes fetes des de l'antropologia han considerat que la memòria col·lectiva de l'esclavatge d'aquestes societats ha estat volgudament eradicada, esborrada o obliterada. Aquest raonament es justificaria per l'absència d'un meta-relat comunitari i d'un registre unitari entorn a l'esclavatge. La presència viscuda de les societats secretes a Haití ens porta, en canvi, al record implícit però constant de les estructures de la tracta negra i de l'esclavatge, però també de la lluita per l'alliberament d'aquestes estructures. La trama dinàmica d'imatges i representacions que teixeixen les societats secretes permeten d'alguna manera als haitians viatjar al moment de formació del vudú, de les comunitats *marrons*, de les guerres de la independència i de la fugida davant del nou estat haitià, percebut com una altra font de servitud. Les societats secretes mantenen el fil continu de la memòria i de la identitat haitiana que va de la derrota de l'esclavitud a l'esperança en la superació de les dificultats de la vida diària. Per això entenem que “les marrons d'hier sont les Zobop¹ d'aujourd'hui” (Appollon, 1976, p.76).

¹ *Zobop*: nom com es coneix a algunes societats secretes.

A l'hora d'aproximar-nos a les societats secretes a Haití trobem, com a mínim, dos tipus de discurs. El primer tipus el podríem anomenar com el discurs de l'imaginari popular, fet i viscut des de dins mateix de l'univers vudú. Es tracta, per dir-ho així, d'uns relats més experimentats que intel·lectualitzats, que no pretenen tant explicar com descriure o transmetre la sensació i l'actitud col·lectiva, més aviat que no pas l'individual. El segon tipus, també en termes generals, seria el dels acadèmics i intel·lectuals vuduitzants. Dins aquest segon tipus de discurs, i si volem ser rigorosos, hauríem de distingir aquelles aproximacions que provenen dels antropòlegs, historiadors o sociòlegs “de carrera”, per dir-ho així, dels discursos que provenen de la intel·lectualitat haitiana, constituïda per individus amb educació formal de tipus occidental, que sovint són adeptes al vudú, que resideixen sobretot a les principals ciutats del país com Port-au-Prince, Cap-Haïtien o Gonaïves i que són els responsables del procés d'institucionalització del vudú que s'està produint a Haití, en especial després de la caiguda de Jean-Claude Duvalier.²

En els relats produïts per l'imaginari popular, les societats secretes serien grups organitzats de bruixots. Ni a la bibliografia, ni a les informacions que vam recollir, ens consta que es parli mai de grups de bruixes, encara que dins de les societats secretes hi ha presència de dones. Aquests grups haurien aconseguit tenir per algun mitjà un *pwen chaud* (una potència màgica o sobrenatural que serveix tant de protecció com d'atac) i estan units entre ells per forts lligams, ja sigui per haver passat un procés d'iniciació a la societat secreta, ja sigui perquè són companys i còmplices dels crims i accions que se'ls atribueixen. A nivell d'aquests relats populars se'ls responsabilitza de tota classe d'actuacions sinistres, grotesques, obscenes i sanguinàries, entre les quals destaquen l'assassinat, el canibalisme, —ni que sigui a nivell simbòlic—, la zombificació, la capacitat de transformar-se en animal a voluntat i de transformar a les seves víctimes, la invisibilitat o el robatori de cadàvers. També segons els mateixos relats populars, els membres de les societats secretes sortirien sempre de nit, en unes menes d'expedicions nocturnes (físiques o espirituals) anomenades *colonnes*, *processions* o *cortèges*. Els membres de les diferents societats secretes es reconeixen entre ells i amb els membres d'altres societats secretes a partir dels *passports* o *laisser-passer*, o bé també per mitjà de tota una sèrie de signes i paraules de reconeixement. Métraux afirma que aquests innombrables relats que circulen a propòsit de les societats secretes revelen que en la major part dels casos es tracta de faules, encara que no és impossible que certes persones s'associïn en secret per lliurar-se a la bruixeria o, fent servir les creences en les societats de bruixots, per estendre la por

2 Sobre aquesta qüestió és interessant l'article de Dimitri Béchacq, “Le secteur vodou en Haïti. Esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010)”, a *Histoire, Monde & Cultures Religieuses*, núm. 29, març 2014.

al voltant d'elles, i afegeix, que la prova que no només es tracta de supersticions ens la donen els *passeports* de *zobop* confiscats als *hounfò*, els temples del vudú, o bé que han estat remesos a sacerdots per part de vuduitzants peneditis (Métraux, 1958, p.260). Aquestes societats secretes reben diferents noms segons el territori on actuen. Als departaments del Nord i de l'Artibonite poden ser *Bizango*, al Centre, a Mirbalais, Métraux parla de *Zobops*, *Vlinvindingue*, *Chanpwèl* —del francès «cochon sans poils»— *Sectes rouges*, *Jèrouj*, *Cochon gris*, *Macandal*, *Bossou*, serien altres noms mitjançant els quals són conegudes aquestes societats al llarg del país. Un altre nom que cal destacar és el de *Loup-Garou* (*lougrou*, en *créole*). Un altre cop Métraux, ens informa que a Port-au-Prince els *zobop* són designats com *loups-garous*, mentre que a Marbial —la zona on ell va treballar, al Sud del país— així com a altres àrees del territori, aquest nom serveix per designar les dones-vampir. Métraux afegeix que aquesta creença es troba també a diferents regions de l'Àfrica occidental, que ell mateix no menciona (Métraux, 1958, p.266).

Mentre que de les denominacions anteriors no se sap exactament el seu origen, però tot apunta a que sigui africà, *loup-garou* és una denominació clarament europea i, en concret, francesa. El *loup-garou* designa un personatge del folklore francès i europeu: un home que sota l'aparença d'un llop, es lliura a tota mena de crims durant el temps de la nit. La cultura popular haitiana va agafar aquest terme, el va incorporar i li va donar altres significats, encara que sempre al voltant de l'existència de criatures que estan a mig camí de l'humà i de l'animal (licàntrops) i que es dediquen a practicar el mal. La creença haitiana, ben interioritzada, afirma que aquests *lougrou* són bàsicament dones-vampir que es dediquen, per exemple, a transformar els infants que agafen en peixos comestibles de qualsevol tipus per a elles mateixes o per a un tercer (Kerboull, 1977, p.115). Appollon (1976, p.188), va més enllà en aquesta descripció del personatge de *loup-garou* haitià:

C'est en général une femme «mangeuse d'enfants» dans le discours populaire. Mieux que la mambo ou le boko, elle fait pour l'Haitien visage de sorcière. Le *lougrou* vit la nuit. Il vole aussi bien qu'il marche. Il est craint et inspire un mélange de respect et de mépris. Il se cache. Quelque chose comme une réprobation, et, par suite, une honte, entoure son activité anti-sociale. Sa réputation de mangeuse d'enfants n'est pas nécessairement surfaite dans la mesure où sa participation à la secte dont il tire ses pouvoirs suppose le franchissement de toutes les limites juridiques, sociales, morales, religieuses.

D'aquesta figura, com també passa amb les societats secretes, ens interessa l'aspecte d'estar i anar més enllà dels límits socials, culturals i naturals, doncs sembla que aquesta situació intersticial és una de les principals característiques

d'aquests individus (*lougareous*) o grups (societats secretes), tant a Occident com a Àfrica i, de ben segur, a Haití. Aquesta condició liminal adjudicada pels relats populars, permet als individus i grups moure's sense solució de continuïtat entre la humanitat i l'animalitat, entre la vida i la mort o entre les dimensions exotèrica i esotèrica.

A partir d'aquest panorama format pels relats que podríem anomenar populars, podem canviar de registre i anar als discursos elaborats per antropòlegs, historiadors, sociòlegs i altre tipus d'intel·lectuals al voltant de la qüestió de les societats secretes.

Els secrets desvetllats

Haviem dit abans que, a part d'Alfred Métraux, que enceta l'interès per a l'estudi de les societats secretes a Haití, segurament els autors que fins al moment han treballat aquesta temàtica amb més profunditat són Michel Laguerre, Laënnec Hurbon i Rachel Beauvoir amb Didier Dominique, tots ells haitians. Michel Laguerre, va tenir l'oportunitat de conèixer dos camperols que havien integrat una societat secreta i que, després de la seva conversió a una església protestant, estaven disposats a parlar. Destaca que la immensa majoria dels informants que parlen sobre les societats secretes són conversos, normalment membres d'alguna església protestant i que les seves narracions són sempre molt similars, com formades a partir de clichés. Amb ells, Laguerre va confirmar algunes de les informacions que ja circulaven pel país: noms de les societats, reunions nocturnes, presència de rituals d'iniciació, existència de passaports, signes manuals o paraules secretes. A més, va profunditzar en altres característiques més concretes: pendons, banderes, vestits, músiques, danses i tocs de tambor especials, ritus periòdics i processons on el protagonista era el símbol de la societat, el taüt sagrat anomenat: *sekey madoulé* (Davis, 1986, p.236). No és difícil veure en tot això un aire de família amb l'expressió formal d'algun tipus de societat religiosa, confraria o fins i tot societat secreta, com la francmaçonneria, de tipus europeu. A Haití, on els móns europeus i africans, van coincidir i es van interpenetrar, és fàcil imaginar que aquest tipus d'associacions es van poder reconèixer i influenciar-se mútuament.

Per a Michel Laguerre, les societats secretes, lluny de ser una sèrie de grups o bandes de criminals nocturns que aprofiten el seu poder místic o la credulitat de la gent, són la consciència mateixa del camperolat haitià, el braç quasi polític o armat —ni que sigui en termes místics— de la societat vudú, encarregat, per damunt de tot, de protegir la comunitat (Laguerre, 1989, p.74). Per a ell, l'origen de les societats secretes el podríem trobar en els grups de *marrons* que durant

l'època colonial es van escampar per les muntanyes de l'interior de Saint-Domingue tot fugint del sistema de plantació i de la societat colonial i que al mateix temps es van oposar activament a ell: «Maroons settlements, placed in mountainous areas difficult to access to colonists, served as training ground for guerilla warfare» (Laguette, 1989, p.72). Aquest autor veu una línia de continuïtat, sobretot pel que fa a les funcions, entre les antigues comunitats de *marrons*, especialment aquelles que ell anomena rurals i les actuals societats secretes a l'Haití contemporani:

I argue that, after the independence of Haiti in 1804, cells of maroon communities have continued to exist through the formation of secret societies. Secret societies are thus seen as the channels that the 'maroons' of contemporary Haiti use to protect their personal interests and those of their own communities. Colonial maroons fought against the slave system and all its evil forces; this was a racial war, a fight against the French planters. In contemporary Haiti, maroons who constitute the membership of secret societies continue to fight – although not against white people. They still stand strong to keep safe boundaries of power of their local communities and to prevent other groups from threatening their communities (Laguette, 1989, p.73).

Hurbon, per la seva banda, no es fixa tant en l'origen de les societats secretes, sinó que busca més aviat els seus significats dins la societat haitiana. Per a ell, les pràctiques de les societats secretes estan arrelades en el sistema de creences en la fetilleria. Es tracta de fer-se témer sense deixar-se acusar, i fins i tot, reservar-se el monopoli de la lluita contra la bruixeria en una regió determinada, encara que el fet de que es reclamin protectors dels interessos d'una regió o contrada del país pugui estar en aparent contradicció amb els rumors que sobre ells i que ells mateixos fan córrer sobre les seves activitats il·lícites, violentes i sense control. Però és que és per mitjà d'aquests rumors com les societats secretes exerceixen, precisament, un control social i polític amb l'acapament dels llocs principals de la societat, —com pot ser el càrrec de *chef de section rural*—, sobre una determinada regió (Hurbon, 1993, p.190). Podem veure que ambdues interpretacions són complementàries. És a dir, les societats secretes a Haití representen, per un costat, la consciència (Laguette) i per l'altre exerceixen el control (Hurbon) de la societat rural haitiana.

La major part dels autors, entre els quals Laguette (1976), Appollon (1976), Hurbon (1987), Ramsey (1992) o Beauvoir-Dominique i Dominique (2003), coincideixen en que les societats secretes haurien sorgit a Haití en el moment mateix de l'època colonial. Com hem vist, segons el relat dels antropòlegs, les societats secretes haurien estat formades per grups de negres *marrons* que haurien escapat al control dels amos de les plantacions. Aquests grups haurien combatut el règim esclavista imperant a Saint-Domingue, primer a través de les

pràctiques d'enverinament dels amos blancs o dels esclaus col·laboracionistes, —el cas més paradigmàtic d'esclau rebel seria el de François Makandal l'any 1757—, i després, a partir de la insurrecció de 1791 s'haurien incorporat com milícies a l'exèrcit negre. D'accions d'aquest tipus on es barrejaven el verí, les pràctiques màgiques i les reunions nocturnes d'esclaus i *marrons* la història colonial d'Haití n'està plena. Pierre Pluchon (1987) en va parlar bastament.

Després de la guerra de la independència (1791-1804), el nou estat haitià no va respondre a les expectatives de la major part de la seva població, formada per antics esclaus, sinó més aviat tot el contrari. Els dirigents del nou estat, provinents sobretot dels comandaments de l'exèrcit, van decidir mantenir l'estructura econòmica de la gran plantació i l'exportació de productes colonials (sucre, cafè, cacau, índigo, etc.). Amb la independència es va fer un repartiment de les antigues hisendes colonials entre els membres de la nova elit militar i política. Es van establir tota una sèrie de lleis de vagabunds i malfactors amb el propòsit de fixar els nous camperols a les seves propietats en una mena de nova servitud. Sota el regne de Jean-Jacques Dessalines (1804-1806), la mà d'obra rural estava sotmesa a una disciplina militar despietada. Per això el *marronatge* dels camperols es va intensificar. Amb la mort de Dessalines, el país es va dividir en dos estats, el Regne del Nord i la República del Sud. Al Nord, amb Henri Christophe, primer com a president i després com a rei, la manera de fer dessaliniana no només va continuar sinó que es va accentuar, fins el punt de fer servir negres portats de nou des d'Àfrica per supervisar els camps. Fou la coneguda cavalleria *Royal Dahomey*. En aquell moment, la campana tornava a marcar les feines als camps. Els treballs forçats per la construcció de grans obres i vies de comunicació van tornar a l'escena haitiana, així com els càstigs corporals i fins i tot la pena de mort per als refractaris i *marrons* (Moral, 2002, p.31). Amb el Codi Rural de Boyer (1826) es va restablir la quasi servitud de 1801. En paral·lel a aquest enduriment del sistema de coacció rural, es va anar desenvolupant un procés de progressiva ocupació de terres, hisendes i propietats abandonades per part de famílies de petits camperols. Aquestes ocupacions es feien mitjançant diverses fórmules d'acords verbals com la institució del *metayage* que incloïa sistemes règims de tinença diferents, com el règim *portionnaire* o el *de moitié*, a l'estil de l'emfiteusi de casa nostra. Amb l'esmicolament de la gran propietat es va estendre, a desgrat de l'elit política, el minifundisme que serà característic fins a dia d'avui a Haití. Amb tot, durant el segle XIX va continuar la tensió entre la producció cap a l'exportació (*denrées*) i la producció de queviures (*vivres*), entre el control dels camperols i la seva fugida a l'interior del país, i en definitiva, entre el nou estat haitià, i el *pays en dehors* o món rural, creolòfon i vuduitzant.

El relleu tan abrupte d'Haití va ajudar a aquest replegament de moltes famílies de petits cultivadors en petites comunitats. Aquest període és també el de

la consolidació de l'univers vudú al país, en especial, fora de l'àmbit de les dues grans ciutats, Port-au-Prince i Cap-Haïtien. Per tot plegat és també probable que hagi estat el moment en el qual les societats secretes hagin pres definitivament la seva forma i estructura. L'adversari de qui defensar-se va deixar de ser la societat colonial per esdevenir l'estat neocolonial. Va ser en aquest període quan les forces militars independents formades per grups de *marrons* que havien lluitat contra l'esclavitud i per la independència, van passar a la clandestinitat i van prendre al seu càrrec la protecció política —i jo afegiria espiritual— de la societat vudú a les diferents contrades rurals del territori. Així doncs, semblaria que les societats secretes no serien les associacions criminals dels relats (tant dels haitians com dels europeus) sinó més aviat una institució que brindava seguretat i suport a la vida de la societat vudú (Davis, 1986, p.249).

Michel Laguerre i Wade Davis, van poder profunditzar en la investigació d'aquestes societats mitjançant entrevistes a antics membres. Per aquestes entrevistes sabem que les societats secretes estan extremadament jerarquitzades. Davis, en referència a una societat *Bizango*, ens explica que la direcció inclou a un emperador, diversos presidents, tres reines, *chef détente* i vicepresident. Tots ells conformen el *chef d'état-majeur* [sic]. Hi ha altres reines: la *reina dirageur*, que en general és l'esposa de l'emperador; les reines de banderes, les reines volants. Els càrrecs subalterns semblen extrets de l'organització del govern de la metròpoli o de l'estat haitià naixent: *premier ministre, conseiller, avocat, secrétaire, trésorier, superviseur, superintendant, intendant, moniteur, exécutif*. També hi ha títols militars com els de general, príncep, brigadier general, major, *chef détente* i soldat. S'han de destacar, finalment, les següents funcions: el *bourreau* o botxí, el *chasseur* o caçador, que té per funció portar als acusats davant la societat i el *sentinelle* o sentinella, que vigila l'entrada per impedir que ningú que no sigui membre de la societat interrompeixi la cerimònia (Davis, 1986, p.264). Després d'una altra pormenoritzada descripció de càrrecs i funcions, Rachel Beauvoir & Didier Dominique expliquen que aquesta quantitat de graus es poden resumir en cinc grups: el President (que inclou l'Emperador), la Reina, els membres de l'administració (secretari, tesorer...), l'exèrcit (general, brigada, supervisor, botxí. etc.) i els soldats. La reunió dels caps de cada grup forma el *Gwoup Deta Majò*, que és l'organisme executiu principal de l'associació secreta (Beauvoir et Dominique, 2003, pp.169-170). Si agafem Métraux (1958, pp.260 i 262), podem completar aquesta descripció amb la informació que durant aquestes reunions els membres porten vestits vermells —o blancs i vermells— un tricorni al cap i espelmes enceses a la mà o fins i tot col·locades al barret. Recordem que quan surten pels camins seguint el toc del *lambí* (instrument de vent fet a partir de la closca del molusc *Llobatus gigas*, que feien servir els *marrons* per anuncis i alertes), aquestes sectes, a dir de la gent, marxen en columnes i el seu comandant

porta un fuet. De tot plegat, tant per la seva gran jerarquització, com pel nom dels càrrecs que han anat sortint, per l'ús del tricorni, com per tots els altres altres elements (*lambí*, fuet) podem arribar a pensar que aquestes societats estan fent una reconstrucció simbòlica de la societat colonial però invertint les relacions de poder. Així, seran els membres d'aquestes societats els qui exerciran el control i el poder local i comunitari, en lloc dels polítics i jutges de l'allunyada República de Port-au-Prince.³ L'estat no era capaç d'estendre la seva influència més enllà de les gran ciutats, com la mateixa Port-au-Prince o Cap-Haitià. Aquesta assumpció del control efectiu, que no legal, per part de les societats secretes, es podria interpretar, d'alguna manera, com una subversió del poder del nou estat, de l'orde colonial i neocolonial. Un poder que seguia sent percebut com llunyà, aliè i arbitrari per la immensa majoria de la població haitiana.

Malifetes o manteniment de l'ordre?

Els relats al voltant de les societats secretes estan plens de descripcions de les seves suposades actuacions. Aquesta és, probablement, la part més exuberant de tot allò que se sap o que no se sap però que s'imagina, al voltant d'aquestes institucions. A aquests relats hiperbòlics s'han apuntat amb freqüència, no només el comú del poble haitià, sinó sobretot autors estrangers, intel·lectuals locals, però també diaris o institucions públiques com la justícia de pau o el mateix Codi Penal. No podem, en aquest breu text, fer una narració exhaustiva d'aquests relats, en els quals, l'element comú és el depassament continu dels límits de l'humà i del natural per anar a parar a un *ou-topos* exhuberant, enllà de la natura i de la cultura. Ens conformarem, però, amb alguna pinzellada significativa. Els informants d'Hurbon (1993, p.123), li comenten, per exemple:

Los *chanpwèls* son malvados. Cuando te encuentran, tratan solamente de idiotizar-te. Tienen una antorcha eléctrica, no te comen, te encandilan; y de regreso a tu casa, estás moribundo [...] Se dice que los *chanpwèl* suelen comer gente. Eso se dice, y eso sucede en realidad. Cuando yo vivía en la aldea de Verrettes, había una vendedora de pan que salía muy temprano por la mañana para ir a vender. Un día, desapareció. No se sabe si la devoraron, ni lo que se hizo. Pero en un cruce decaminos se encontraron su canasto de pan, sus ropas, su sombrero. Esto es lo que hizo que se la pudiera identificar. Ese mismo día, justamente, andaba una banda de *chanpwèls* en la calle. Se pasaron toda la noche haciendo ruido, toda suerte de alboroto.

³ *Republique de Port-au-Prince*, així és com va ser conegut l'estat haitià durant bona part del segle XIX, especialment per part dels habitants del món rural o *pays en dehors*.

El mateix Hurbon (1993, p.191) explica que durant les rebel·lions camperoles de 1843 es deia que circulaven pels carrers de la ciutat de Jacmel, al sud del país, les sectes anomenades *zib-zibs*, o també *jéroujs* (ulls vermells), a les quals se'ls hi atribuïa el poder de capturar els passejants imprudents i fer un festí amb la seva carn. En referència a això, Hurbon aprofita totes aquestes descripcions, que no només són fetes per la gent del camp, sinó que en molts casos són recollides per viatgers europeus o intel·lectuals haitians, per relacionar els relats sobre canibalisme i els discursos sobre la barbàrie amb els que s'estigmatitzava a la jove nació haitiana y especialment a la població del seu rerepaís. Aquests discursos venien a dir que els camperols de l'interior del país —per oposició als ciutadans de les principals urbs— eren una colla de salvatges més propers a les supersticions africanes del vudú que a les llums de la cultura europea i del cristianisme. Dins aquests discursos, les societats secretes eren percebudes com el principal exponent de la barbàrie de l'Haití rural. La percepció i la imaginació dels foranis i els locals es retroalimentava creant un univers desbocat de memòria i creació.

Entre d'altres malifetes que, amb la repetició, es converteixen en llocs comuns, els camperols acostumen a acusar aquestes societats de transformar a les seves víctimes en animals d'escorxador. Aquesta és una creença molt estesa a Haití. De vegades corre el rumor que la carn que es ven a un o altre mercat del país en realitat és de procedència humana, prèviament transformada. De la mateixa manera, per a l'haitià, no existeix la certesa que tot animal que arriba a l'escorxador, en realitat ho sigui. Métraux (1958, p.264) relata que havia sentit l'anècdota del bou que tenia una dent d'or o de la vaca dins la qual es trobava un fetus humà. Hurbon (1993, p.130), per la seva banda cita un article del diari Nouvelle Haïti Tribune que al gener del 1983 es fa ressò d'un cas de venda de carn humana al mercat de Pétionville “Siete carniceros arrestados por haber despachado carne humana en Pétionville”. Tots aquests discursos coincideixen amb els que ja es feien a finals del segle XIX per part de viatgers estrangers o membres de l'elit política del país, com pot ser el cas de Spencer Saint-John, o tots aquells altres que defensaven la invasió nord-americana de l'any 1915 com una empresa civilisatòria. Però és que aquests relats també coincideixen, en gran mesura, amb els dels primers viatgers o missioners dels segles XVII i XVIII, com el dominic Jean-Baptiste Labat o el metge i viatger Moreau de Saint-Mery. Tots ells s'assemblen tant perquè segurament al final tots comparteixen un mateix imaginari simbòlic que els va permetre inspirar-se els uns en els altres, sense dubtar mai dels fets narrats, al temps que veien confirmades les seves pròpies creences al voltant del vudú. En realitat, la relació entre el vudú i les societats secretes no només era real sinó que a més era una relació constitutiva. El problema va ser que ni el vudú ni les seves societats secretes eren el que aquests viatgers, intel·lectuals i pares de la pàtria haitiana imaginaven. Posem algun exemple.

Spencer Saint-John, diplomàtic britànic a Haití entre 1863 i 1874 explica, per exemple, que els “adhérents au Vaudou se divisent en deux sectes: l’une se contente du sang et de la chair de coqs ou de chevreaux blancs sans taches, tandis que la seconde exige de plus, dans les grandes occasions, du sang du ‘chevreau sans cornes’, c’est-à-dire, de victimes humaines”.⁴ Al mateix llibre, explica l’afer Bizoton, un cas real i documentat, però puntual i segurament patològic, de canibalisme, que va trasbalsar la societat haitiana l’any 1864. Saint-John aprofita aquest cas per crear tota una imatge del vudú que gira al voltant de les pràctiques caníbals, de les quals afirma que tenen el seu origen a Àfrica: “Beaucoup de tribus africaines sont cannibales: il est probable que leurs ancêtres ont importé cette habitude dans la colonie française”.⁵ A la mateixa pàgina d’aquest llibre, Saint-John ens recorda que segons l’explorador Richard Burton al seu llibre *A Mission to Gelele, King of Dahome* (1864), al regne de Dahomey ja hi havia alguna cosa semblant a aquestes sectes o associacions. Al seu llibre, en una nota a peu de pàgina, trobem el següent: “Burton dit [...] que les prêtres des fétiches forment une sorte de police secrète, dont se sert ce monarque despotique, et qu’il existe aussi à Haïti une organisation du même genre. Ils passent pour avoir le pouvoir, moyennant des offrandes, de donner la santé, la richesse et la longévité, ainsi que la puissance de détruire les ennemis de ceux qui les sollicitent”. A partir d’aquests discursos externs es comença a perfilar el contorn de les societats secretes a l’interior del vudú. Segons la major part dels autors, i Spencer Saint-John és només un exemple, les societats secretes serien les responsables dels afers més obscurs del vudú com el canibalisme o els assassinats.

Tanmateix la principal malifeta per la qual són conegudes les societats secretes és la de produir zombis. En aquest cas la tinta també ha corregut en abundància. Si el canibalisme va ser l’acusació principal durant el segle XIX, la zombificació pren el seu relleu, sobretot a partir de l’ocupació nordamericana del país (1915-1932). Més endavant, i especialment a partir dels anys ‘80 del segle XX (moment dur de la dictadura dels Duvalier, que estava entrant en el seu ocàs), diversos casos de zombificació es van fer mediàtics tant per aparèixer a la premsa com pel seguiment i estudi que van fer diversos autors, com Laënnec Hurbon, des de l’antropologia i la sociologia, Emmerson Douyon des de la psiquiatria, Wade Davis des de l’etnobotànica, Jean Pradel i Jean-Yves Casgha, des del periodisme, o la bellíssima aproximació des de la literatura de René Depestre, amb la seva novel·la

4 Saint-John, S. (1886) *Haiti ou la République noire*, Éd. Plon, París, p.178.

5 *Ibid.*, p. 205. Avui en dia sabem que l’antropofagia oberta i sistemàtica és inexistent als registres etnogràfic i històric africans amb rigor. L’opinió de Saint-John s’ha de contextualitzar en uns presupòsits etnocèntrics i racistes que han estat presents durant molt de temps en l’aproximació de les ciències socials a Àfrica negra.

Hadrianna dans tous mes rêves. Segurament el cas més famós ha estat el de Clervius Narcisse, un camperol de la petita localitat de l'Estère (al departament de l'Artibonite) que va morir i va ser enterrat l'any 1962 i que va reaparèixer "bon vivant" dotze anys després. D'aquest cas no només existeix la crònica a la premsa del moment (*Petit Samedi Soir*, 19-febrer-1982), sinó que tenim les minutes de l'Arxiu del Tribunal de Pau de la localitat de l'Estère on el dissabte vint-i-set de gener de 1981 va tenir lloc la declaració de Clervius Narcisse. Hurbon (1993: pp. 140-145) ha treballat a fons aquest document. Moltes coses criden l'atenció d'aquest text. Podríem preguntar-nos, per exemple, quin és el paper que juga la justícia de l'estat haitià en un afer de suposada zombificació: l'estat, com a estructura política i administrativa moderna, creu en la versemblança dels zombis? A més, un zombi és, per definició, un mort i en tant que mort no té existència jurídica (de fet no té existència). En qualsevol procés judicial, encara que aquest sigui un judici de pau, ha d'haver com a mínim dues parts, quines serien aquestes parts en un cas de zombificació? Qui acusa a qui? Què es tracta d'escatir en un procés semblant? Ens podríem formular moltíssimes preguntes d'aquest estil. A continuació, intentarem treure alguna cosa clara i sobretot mirarem de veure quina és la relació de la figura del zombi amb les societats secretes.

Començant per l'última qüestió, si ens fixem bé en com es desenvolupa el judici de pau de Clervius Narcisse, sembla que l'única cosa que no interessa conèixer o aclarir en aquest procés (i com aquest en tots els processos que coneixem de natura similar) és l'existència, la realitat o no del fenomen zombi. I no interessa conèixer-la per la senzilla raó que ja es coneix amb antelació. Per això aquest interrogant al judici no és procedent. Ningú en cap moment té cap dubte de la realitat del fenomen. Cap dels membres del tribunal, ni el jutge, ni el secretari, posen en qüestió les afirmacions del Clervius Narcisse d'haver mort i d'haver estat desenterrat. Les preguntes del magistrat fins i tot ajuden al zombi a explicar-ho, com si es tractés del guió d'una pel·lícula. Ni en aquest ni en altres relats similars les diferències en les narracions són significatives. Més aviat, el que interessa al jutge de pau és la confirmació de la creença en les pràctiques de transformació a l'estat de zombi (Hurbon, 1998, p.145). Tot plegat resulta estrany, doncs es barregen dos mons simbòlics, en principi molt allunyats: un el del vudú i l'altre el de la codificació legal de tipus occidental. Això, però, no ens hauria d'estranyar tant, si sabem que a l'actual Codi Penal haitià encara es castiga la pràctica de la zombificació:

Art. 246.- [...] Est aussi qualifié attentat à la vie d'une personne, par empoisonnement, l'emploi qui sera fait contre elle de substances qui, sans donner la mort, auront produit un état léthargique plus ou moins 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. (Codi Penal Haitian, 1996)

Per això no tenia cap sentit per ningú dels presents en aquell procés el fet de dubtar de la realitat d'una pràctica que, com a mínim, des de 1864 està tipificada, legitimada i sancionada per un corpus legal teòricament tan racionalista com és un codi penal d'arrels napoleòniques. No, en realitat el que interessa al grup de persones que intervenen en aquest procés, on a part del jutge i l'escrivà, hi ha també un germà de Clervius Narcisse, és certificar la seva condició de zombi. Sobre qui el va transformar ni el jutge mostra massa interès ni Narcisse tampoc el té en explicar-ho, més enllà de dir que quatre homes el van treure de la tomba, que un d'ells era l'*houngan* (sacerdot vudú) i els altres tres l'ajudaven. Afegeix que dues d'aquestes persones eren de la seva localitat, L'Estère (departament de l'Artibonite) i que les altres dues provenien de Saint-Michel de l'Atalaye, una localitat no massa distant de l'Estère. Narcisse, però, afirma que no coneixia cap dels quatre, ni tant sols els dos que eren del seu mateix poble. El jutge tampoc aprofundeix més. Un cop despertat i transformat en zombi mitjançant procediments màgics, explica que va ser portat a casa d'un altre *houngan*, de nom Joseph Jean, a la població de Pilate, al departament del Nord. Allà, Clervius Narcisse va ser posat a treballar com a "controleur des zombis", en concret, dels dos-cents cinquanta un zombis que treballaven a les terres d'aquest *houngan*. En tot moment la declaració es desenvolupa com en una sort de diàleg pausat on les preguntes del magistrat structuren el relat que Narcisse va omplint. Només hi ha un moment en que sembla que el magistrat s'hagi oblidat de fer una pregunta important. Narcisse mateix crida l'atenció del jutge per fer una remarca que resulta determinant: "J'attire votre attention Magistrat. Le méchant qui m'avait tué est de l'Estère, le jour du [], il avait demandé à l'houngan de me transformer en boëuf, pour être vendu à l'Estère à [l'aide] de mes soeurs. Le houngan avait refusé en déclarant que ma condamnation n'était pas juste". A partir d'ella sabem que en l'afer de zombificació intervé la mà d'una societat secreta. Si ens fixem bé, tenim per una part, la persona que el mata: Narcisse probablement s'està referint al *bourreau*, el botxí d'una societat secreta que segurament va actuar després d'una denúncia i del judici d'una societat. A la mateixa intervenció, també surt esquitxada la seva família propera. Gairebé amb tota seguretat es tracta dels denunciants. A més, apareix un *houngan* que aporta el seu coneixement sobrenatural per poder fer la transformació. Podem arribar a pensar que, en realitat, estem davant d'un *bokor*, és a dir, d'un *houngan* que treballa les dues mans (que tant pot fer el bé com el mal).⁶ Segons Narcisse, aquest *houngan* no accepta

⁶ Sobre aquesta distinció massa simplista entre *houngan* i *bokor* es podria parlar molt. Com es veu al relat, el mateix Clervius Narcisse no la fa, i és que per molt que un *houngan* no vulgui treballar la mà del mal, ha de tenir el coneixement necessari per combatre'l, doncs d'això va la seva feina. Per tant, la diferència entre un i altre, entre *houngan* i *bokor*, no és sempre tant clara.

portar fins al final la transformació i convertir-lo en bou per després ser escorxat i venut al mercat en forma de carn, amb ajuda i en profit d'alguns membres de la seva família (ell parla de germanes). No ho fa perquè la condemna (per tant hauria hagut judici) no era justa. L'*houngan* "només" accedeix a zombificar-lo. Pel que fa al nostre tema, ens interessa veure que hi ha hagut una condemna. Per què hagi condemna ha d'haver-hi un tribunal, per tant, un grup de persones que rep una acusació, l'examina i sanciona. De tot plegat, semblaria que Clervius Narcisse va ser condemnat per un grup anònim, secret i de la seva localitat, per alguna falta comesa, per la qual la seva família directa l'hauria denunciat.

En aquella època, Narcisse va esdevenir un personatge molt popular. Per la premsa sabem que abans de la seva primera mort, ell era un camperol que malgrat ser solter tindria diversos fills desatesos i sense reconèixer escampats per la seva regió. Al mateix temps, es diu que els recursos que s'estalviava en el manteniment dels fills els dedicava a comprar terres. És possible que tot plegat no fos ben vist pel seu entorn i que per això fos denunciat. A partir d'aquí una societat secreta es devia encarregar del seu procés i del seu càstig. L'obra de Beauvoir i Dominique (p.173) ens ajuda de nou quan explica les set raons principals per "vendre", és a dir, per portar a algú davant la justícia d'una societat secreta. Seguint el seu ordre serien: la qüestió de la terra (molt important en un país de petites propietats com Haití), l'ambició, denigrar la societat secreta, robar (que inclou el *vòlè fanm lòt nèg*), espatllar la vida a algú amb tafaneries i indiscrecions, manca de respecte amb insults molt greus i, finalment, fer mal a família o amics. Pel que sembla, Clervius Narcisse hauria acumulat diversos d'aquests supòsits.

La transformació en zombi és el pitjor càstig que un haitià pugui imaginar, doncs suposa la conversió d'un algú en un ningú. Un zombi és un cos sense ànima, un ésser més a prop de l'animalitat que de la humanitat. Sense papers (el certificat de defunció marca el final de l'existència legal), sense el seu nom (l'original es canvia al ser portat al seu destí), sense voluntat, sense família, sense amics. Només conserva la seva força física (el *corps cadavre*) perquè la seva consciència, el seu ésser interior, el que en créole haitià s'anomena *petit bon ange*, li ha estat manllevat. I aquesta força és aprofitada per un altre, per un amo. Es tracta de la condició d'esclau total, absoluta, descarnada, doncs no és només que la persona perdi la llibertat i passi a dependre d'un altre, sinó que en realitat li és arrabassat allò que dona la capacitat de ser lliure, el que nosaltres anomenaríem consciència i que en el vudú haitià s'identifica com el *petit bon ange*.

Les societats secretes: ou-topos de la memòria

En tots els relats als zombis se'ls fa servir com a mà d'obra esclava, ja sigui en plantacions ja sigui en entorns urbans, realitzant les feines menys qualificades. Estem davant del retorn en tota regla al període de l'esclavitud i la societat colonial. De fet, tot sembla indicar que el zombi és un dels elements dramàtics —segurament el principal o el més espectacular— que posen sobre l'escenari les societats secretes. Amb un atrezzo protagonitzat per la nit i, per tant, sense els focus d'allò que és públic, les societats secretes miren de reconstruir la història a través d'aquestes *performances* (licantropismes, loup-garous, etc.) entre les quals, el personatge del zombi és l'actor principal. Les societats secretes esdevenen així la factoria de la memòria oculta, o com a mínim, d'una memòria comunitària però no pública. Per molt al·lucinants que siguin els enunciats que s'expliquen sobre les societats secretes i que les societats no tenen gaire interès en desmentir, (que els arbres *mapous*⁷ s'obren i deixen sortir diables, que els *chanpwèls* són bruixots caníbals, etc.), tots ells remetent a una tradició oral respecte a la qual l'haitià no pot mostrar escepticisme o incredulitat a risc de quedar exclòs de la comunitat vudú, del *pays en dehors*. És la pròpia realitat de la immensa majoria dels haitians la que té els seus ciments en la tradició oral i no a la inversa (Hurbon, 1988, p.128).

Les societats secretes són una xarxa de relacions personals camuflades darrera una llei de silenci, un organisme sense substància material o, encara millor, una mena de no llocs (*ou-topos*), per què així ho han volgut tant els relats populars com els discursos dels intel·lectuals —haitians o no— que les han denigrat, però mai les han negat, i sobretot, perquè així ho han volgut els propis membres d'aquestes societats. Ningú no s'ha preocupat de verificar si existien o no. Des de l'àmbit popular perquè no era necessari i des de l'àmbit intel·lectual perquè, al contrari, era absolutament necessari que existís un lloc així on poder posar tota aquella memòria que moltes vegades a les societats post-esclavistes es vol silenciar per què fa mal. Aquests no llocs s'han anat omplint d'una memòria no evident, subjacent, implícita que parla d'allò més dur però al mateix temps més germinal que ha tingut el poble haitià: la tracta negrera, l'esclavatge, la revolta, la violència i la mort. Els diferents relats reconstrueixen a dins de les societats secretes, pràcticament amb detall, el que devia ser la societat colonial de l'època. Les seves diferents jerarquies, el poder, la força, la violència, les injustícies, la inhumanitat... Tot està present en aquestes narracions desmesurades, hiperbòliques, demencials, per què la Tracta i l'esclavitud ho van ser encara més. L'enorme

7 Mapou: *ceiba pentandra*

presència de la por i dels relats que fan referència al canibalisme no poden ser el reflex de la percepció que la institució de l'esclavatge va ser un gran monstre devorador d'éssers humans? Què és el zombi sinó l'esclau de plantació, però també el domèstic, pura força física deshumanitzada.

No ens quedem, però, només amb el fet de la representació del passat. Semblaria que el paper de les societats secretes va ser invertir la balança, subvertir aquell ordre injust i per tant, portar justícia on fins aleshores ha imperat la injustícia. Amb la independència de l'estat haitià, el 1804, les societats secretes van seguir funcionant com a *ou-topos* de la memòria, independents de l'estructura de l'estat, vertebrant el *pays en dehors*, potser donant forma a algunes de les diverses formes de treball comunitari (*coumbite, eskuad*). Certament, al llarg dels anys, les societats secretes van passar per tants moments d'apropament com d'allunyament respecte el poder estatal. Un d'aquests moments de molta proximitat, gairebé de confusió, va ser el temps de la dictadura dels Duvalier, amb els coneguts *Tonton Macoutes*, però també és veritat que a l'acabar el règimen duvalierista, les societats secretes ho van pagar molt car.

Al llarg d'aquestes pàgines hem intentat descriure la funció de les societats secretes del vudú haitià especialment com a registradores d'una part de la memòria de la societat, la que no és pública ni evident. També, ens ha interessat veure com, a partir de ser aquest dipòsit de memòria, i a l'empara del silenci i la nit, aquestes societats s'han convertit en una mena de poder a l'ombra capaç de dictar justícia i de punir, de forma real o simbòlica, però també donar una alternativa a un territori, el *pays en dehors*, que es troba des de fa temps en (un) mal Estat.

Bibliografia

- Appollon, W. (1976). *Le vaudou, un espace pour les «voix»*. Éditions Galilée.
- Beauvoir, R. i Dominique, D. (2003). *Savalou E*. Les Éditions du CIDIHICA.
- Davis, W. (1986). *La serpiente y el arco iris. Historia secreta de la magia, los zombis y el vudú*. Emecé Editores.
- Degoul, Fr. “Du passé faisons table d'hôte. Le mode d'entretien des zombi dans l'imaginaire haïtien et ses filiations historiques”. *Revue Ethnologies*, vol. 28 (1) 2006, pp. 241-278.
- Degoul, Fr. “L'Effet de serf” ou les retentissements de l'esclavage colonial dans l'imaginaire haïtien de la zombification”. Hainard, J., Mathez, Ph. Et Schinz, O. (2008) *Vodou*. Infolio, pp. 307-323.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Anagrama.
- Hurbon, L. (1993). *El bárbaro imaginario*. FCE.

- Kerboull, J. (1977). *Le vaudou. Pratiques magiques*. Éditions Belfond.
- Laguerre, M. (1989). *Voodoo and Politics in Haiti*. Basigstoke: Macmillan.
- Métraux, A. (1958). *Le vaudou haïtien*. Gallimard.
- Moral, P. (2002). *Le paysan haïtien (Études sur la vie rural en Haïti)*. Les Éditions du Fardin.
- Pluchon, P. (1987). *Vaudou, sorciers, empoisonneurs. De Saint-Domingue à Haïti*. Karthala.
- Ramsey, K. (1992). *The Spirits and the Law, Vodou and Power in Haiti*. The University Chicago Press.
- Simmel, G. (2015). *El secreto y las sociedades secretas*. Ediciones Sequitur.



© Joan Gimeno Prats, 2021

© *Quaderns de l'ICA*, 2022

Fitxa bibliogràfica

Gimeno Prats, J. (2021). Societats secretes a Haití: *Outopos de la memòria*. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 37(2), 281-299. Barcelona: ICA. [ISSN 2385-4472].