

De la necromancia a Le Baron-Samedi: la creación de un culto vudú

Manuel María Medrano Marqués
Universidad de Zaragoza ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.95482>

Enviado: 10/4/2024 • Aceptado: 20/1/2025

Resumen: En tres décadas del siglo XX, se produjo una enorme evolución de un particular culto del Vudú en Haití y Luisiana. En este trabajo presentamos evidencias de que, desde un ritual y un concepto muy similares a la necromancia y el culto a los Muertos en España y Europa, los Guedé y su jefe y padre, Le Baron-Samedi, han llegado a constituir en la creencia y práctica de este sistema mágico-religioso un grupo de espíritus muy jerarquizado, de gran popularidad, considerados muy valiosos para mantener el equilibrio espiritual así como el conocimiento de los ancestros, son guardianes de los niños, «dioses» de la fertilidad, y dan buenos consejos en las ceremonias. Con algunos testimonios que apuntan incluso a su deificación, este culto nos muestra un desarrollo propio del Vudú en América, partiendo en origen fundamentalmente de elementos europeos.

Palabras clave: brujería en la Roma Antigua; hechicería en España; Vudú en América; envío de muertos; espíritus de la Muerte; tendencia a la divinización.

EN From necromancy to Le Baron-Samedi: the creation of a Voodoo cult

Abstract: In three decades of the 20th century, an enormous evolution of a particular Voodoo cult took place in Haiti and Louisiana. In this paper we present evidence that, from a ritual and a concept very similar to necromancy and the cult of the Dead in Spain and Europe, the Guedé and their chief and father, Le Baron-Samedi, have come to constitute in the belief and practice of this magical-religious system a very hierarchical group of spirits, of great popularity, considered very valuable to maintain the spiritual balance as well as the knowledge of the ancestors, they are guardians of the children, «gods» of fertility, and give good advice in the ceremonies. With some testimonies that even point to their deification, this cult shows us a self-development of Voodoo in America, starting in origin fundamentally from European elements.

Keywords: witchcraft in Ancient Rome; sorcery in Spain; Voodoo in America; sending dead; spirits of Death; divinization tendency.

Sumario: 1. El Vudú en América. 2. Necromancia y prácticas mágicas ligadas a los muertos: España y Haití. 3. La familia Guedé. 4. Culto, potencias, ámbito y simbología. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía. 7. Documentales.

Cómo citar: Medrano Marqués, Manuel María (2025): "De la necromancia a Le Baron-Samedi: la creación de un culto vudú", *Il*u. Revista de Ciencias de las Religiones, 30, e-95482. <https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.95482>.

1. El Vudú en América

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

especialmente) con diferencias pero también con intercambios mutuos en diversos periodos y, para hacer más compleja esta realidad, actualmente en Nueva Orleans y otros lugares se practican ritos estrictamente haitianos llevados allí por iniciados en Haití, gentes que muchas veces son de origen estadounidense.

Para centrar el tema estimamos conveniente comenzar, ante la confusión generada por películas, series de televisión, libros, cómics, etc., por una breve explicación de lo que es el Vudú¹. Nos cuenta Moreau de Saint-Méry (1797: 46), que «Vaudoux significa un ser todopoderoso y sobrenatural, del cual dependen todos los acontecimientos que suceden en el mundo»². Descourtiz (1809: 180, nota 1) nos dice que «esta palabra expresa un ser todopoderoso y sobrenatural, al cual deben obedecer las otras criaturas». González Muñoz (2009: 25) asume que es un «culto a los espíritus ancestrales», y Humpálová (2012: 6) lo define como «un sistema muy estructurado de religión y magia», lo cual sería válido para el Vudú de Haití y el de Luisiana. En todo caso, como dice Métraux (1958: 81): «Es una religión práctica y utilitaria que se preocupa más de los asuntos de la tierra que de los del cielo.».

Comenzaremos por tratar del Vudú en Haití. Sus centros de culto (*humfó*) tienen una estructura similar a las cofradías, o congregaciones jerarquizadas (*sosyete*), y al frente de cada uno hay un *hungan* ('sacerdote') o una *mambo* ('sacerdotisa') que dirige a la comunidad de creyentes (*sèvitès* o *serviteurs*), sus rituales y cultos, etc. Constituyen parte importante de la hermandad del templo los y las *hunsí*, siendo mayoría las mujeres, que participan y ayudan en las ceremonias y otras actividades del centro y reciben formación progresiva e iniciación, así como otros cargos que conllevan diversas responsabilidades. Estos *humfó* son autónomos entre sí, sin estructuras superiores, y pueden tener sus propias costumbres únicas pues «mientras no se altere el orden general de las ceremonias, las innovaciones de detalle, sobre todo si son pintorescas, son bien recibidas por el público»³, si bien respetan un reglamento general (*règleman*) que se puede estudiar como base de todo el sistema.

En el acceso a los *humfó*, se encuentra el peristilo (*péristyle*, *peristil* o *tonnelle*), que suele ser una estancia abierta por los lados pero techada, en cuyo centro se halla el *poteau-mitan* o poste central, que es el eje del cosmos metafísico, la vía por la que acceden a las ceremonias los espíritus que son llamados y que «montarán» (poseerán) al servidor (*cheval* o *chwal*) o servidores destinados a ello porque así lo han querido. El peristilo está conectado con el santuario en el que se encuentra el *bagui*, cámara del santuario donde se halla el pé o altar de los *loa*⁴.

Crean en un ser supremo, *Bondyé* (*Bon Dieu*) también llamado *Gran Mèt*⁵, y en una compleja y extensa existencia de espíritus, los *loa* (probablemente del francés *loi*, ley)⁶ o *mystères* (misterios), que no son divinidades. Dios no tiene culto, pues es inalcanzable, y los rituales se centran en conseguir el favor de los *loa*, intermediarios con *Bondyé* y muchas veces dispensadores directos de lo que se desea. No existe en el Vudú cielo ni infierno en el sentido de las creencias monoteístas más extendidas. En cuanto a su origen, hay autores como González Muñoz (2009: 16) que lo retrotraen al siglo XVII, y Métraux (1958: 30), siguiendo lo expuesto por Moreau de Saint-Méry, al XVIII, siendo muy posible que su forma actual empiece a constituirse, en realidad, en el siglo XIX (aunque sus raíces africanas y europeas son muy anteriores), y es seguro que continúa evolucionando⁷.

En resumen, el Vudú haitiano es un sistema mágico-religioso muy complejo, en el cual hay algunos elementos de culto y acciones rituales fundamentales para su comprensión. Entre los más destacados se encuentra el desfile de las banderas⁸, en el cual se resume una parte importante de las raíces históricas y la esencia de las creencias del Vudú. Sus orígenes son, básicamente, enseñanzas o banderines en los cuales el elemento principal es el color, o colores, del espíritu (*loa/lwa*) al que está destinada la celebración religiosa. La evolución material de banderas y estandartes hasta su aspecto y técnica de fabricación actuales, ha tenido lugar en los últimos 200 años. Telas de vivos colores, lentejuelas, cuentas brillantes, copias de cromolitografías de santos católicos, etc., no han desvirtuado sus orígenes y tampoco, para los creyentes, su significado. Está muy claro que el origen de las banderas y estandartes rituales empleados en el Vudú haitiano es una síntesis entre lo europeo y lo africano⁹, de forma incluso más simple que en el caso de los *veve*¹⁰ y, al igual que estos diagramas cósmicos, se desarrollan especialmente desde el siglo XIX, con varios momentos de fuerte evolución.

Como punto de partida importante al analizar cualquier aspecto del Vudú, hemos de tener en cuenta que, aunque en el Vudú haitiano hay elementos de origen africano desde sus inicios, también hay un aporte fundamental de elementos europeos que se produce a partir del siglo XIX. Los blancos europeos participaron

¹ Los términos que vamos a utilizar generalmente para escribir los nombres y conceptos del Vudú serán los empleados en español, extraídos de las publicaciones en este idioma, si bien en algunos casos, por adopción de los investigadores hispanos o para mejor comprensión del lector, se utilizará la palabra en lengua *créole haitien* (*kreyòl ayisyen*) o en francés. Para mayor comprensibilidad e información útil acerca del significado de los términos del Vudú que utilizamos y de otros muchos, se pueden consultar los glosarios de Rigaud, 1953: 419-428; Deren, 1953: 325-338; Métraux, 1958: 325-329; Davis, 1988: 293-301; Kwosek, 2006: 199-204; Crocker, 2008: 2-4; y Platóff, 2015: 19-20; entre otros.

² Todas las traducciones de los textos originalmente publicados en francés o inglés, son responsabilidad del autor.

³ Métraux, 1958: 82.

⁴ Los *loa* o *lwa*, son también designados como *zanji* ('ángeles'), *espri* ('espíritus') o *sen* ('santos') en Haití (Michel, 2001-2002: 141, nota 6).

⁵ De *Grand Maître*, evidentemente por influencia de la francmasonería.

⁶ González Muñoz, 2009: 35.

⁷ Véase Medrano, 2021.

⁸ Medrano, 2021-2022.

⁹ Medrano, 2021-2022.

¹⁰ Medrano, 2021: 411-413.

en los rituales, creencias y cultos Vudú ya en los siglos XVIII y XIX, tanto en Haití como en Nueva Orleans, y las influencias de la francmasonería, los grimorios y la magia europea en general han sido muy notorias en este sistema religioso¹¹.

Al respecto de todo esto, podemos citar lo que dice Métraux (1958: 239):

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

Y tiene razón, si bien él olvida que entre las herencias que cristalizaron en la síntesis del Vudú, también había elementos españoles, presentes en el Caribe desde muchas décadas antes, y otros comunes a varios pueblos europeos. Además, ya Moreau de Saint-Méry (1797: 50) nos cuenta que: «Blancos que estaban espiando los misterios de este culto, tocados por uno de los miembros que los habían descubierto, se han puesto a veces a danzar, y han consentido en pagar a la Reina Vudú». Y también nos informa sobre elementos europeos en la vestimenta de la Reina Vudú (Moreau de Saint-Méry, 1797: 46). Por cierto que, entre la extensa familia religiosa de Marie Laveau, Reina del Vudú en la Nueva Orleans del siglo XIX, había también mujeres blancas (Turner, 2006: 124). Es decir, la presencia de blancos en rituales vudú es bastante temprana.

En Luisiana¹² no hay templos para realizar ritos ni culto, y existe una diversidad que pasaremos a comentar breve pero suficientemente. Por una parte, están quienes sostienen y practican que el corazón del verdadero Vudú de Nueva Orleans (al que denominan *The Religion*) son los Ancestros, y que sus practicantes, *The Community of the Faithful*, no tienen iniciación ni rito público. Son devotos que realizan servicios religiosos a los Antepasados, generalmente en altares dentro de sus propios domicilios y, de hecho, esta religión es un modo de vida para quien cree. *The Community of the Faithful* se distancia completamente de Marie Laveau y sus seguidores por la comercialización de sus prácticas, su explotación turística y la banalización de sus creencias y culto. Por otra parte, están los seguidores de Marie Laveau, Reina del Vudú que hizo predominar el culto al loa Li Grand Zombi sobre los demás espíritus. Li Grand Zombi se identifica con Damballah Wèdo a quien se rinde culto no como culebra sino por lo que simboliza, la ondulación del universo, representada por Damballah Wèdo, el Misterio Supremo, la serpiente cósmica sagrada que recorre la bóveda del cielo junto a su esposa arcoíris, Aida Wèdo. A ambos, Damballah y Aida, nos dice Alvarado (2020: 54 y 56) que se les servía (rendía culto) conjuntamente en el Vudú de Nueva Orleans. El Vudú de Marie Laveau utiliza talismanes, amuletos, conjuros, etc., y cuando la Reina murió, la gente comenzó a hacer peticiones en su lugar de enterramiento marcando su tumba con tres cruces (XXX) usando para ello ladrillos rojos rotos de las tumbas próximas y dejando ofrendas al pie de la tumba (Alvarado, 2020: 41-42). Conocemos perfectamente el carácter simbólico de estas cruces, que son *points* (*pwens*) definidos por Métraux (1958: 329) como: «Término mágico-religioso que significa “poder sobrenatural”, “fuerza mágica”, “efluvio místico”». Es decir, son puntos de poder y energía, como lo son en los veve haitianos las estrellas de ocho puntas, las cruces solares y el Ojo panóptico en representación característica de la simbología masónica¹³.

Finalmente, hay una influencia cada vez mayor del Vudú haitiano en Nueva Orleans. Alvarado (2020 : 49) nos informa de que:

Hoy, el Vudú en Nueva Orleans está teniendo un fuerte sabor haitiano debido al número creciente de gente que se traslada a Nueva Orleans que ha sido ya iniciada en el Vudú haitiano. Al menos la mitad del sector del Vudú comercial y del conjuro parecen ser nuevos en Nueva Orleans como resultado del Huracán Katrina. Como las congregaciones crecen bajo las Mambos y Hungans, más gente está siendo iniciada en el Vudú haitiano y los ritos tradicionales del Vudú de Nueva Orleans y sus Reinas están en riesgo de desaparición.

No obstante, la influencia del Vudú haitiano en el de Nueva Orleans se ha producido en varios momentos pues, como dice Long (2005: 279): «Esta religión emergente fue reforzada por la llegada de refugiados huyendo de la revolución haitiana a principios del siglo XIX.».

En resumen, con frecuencia resulta difícil desentrañar nitidamente en el Vudú, en muchísimos aspectos, qué vino de África, qué vino de Europa, qué era ya común entre los lugares y territorios de los que procedían los individuos que generaron este sistema mágico-religioso en Haití y Nueva Orleans, y qué aportaron unos u otros considerando, además, que ya en los siglos XVIII y XIX había blancos participando en las ceremonias y celebraciones que tenían lugar en ambos ámbitos. Debiendo tenerse en cuenta también, como vamos a ver, los desarrollos propios que han tenido lugar en América.

2. Necromancia y prácticas mágicas ligadas a los muertos: España y Haití

De la práctica de la necromancia, procedimiento adivinatorio que consiste en predecir el futuro por medio de la invocación a los espíritus de los muertos, hay ejemplos muy antiguos. Un caso espectacular que nos comenta Fontana Elboj (2021: 245-264) se puede ver en la *Farsalia* (VI 412-830) de Aneo Lucano. En este texto Sexto Pompeyo acude a la espantosa y funesta bruja Ericto para que le vaticine el final de la batalla,

¹¹ Medrano, 2021: 404-406 y 410-413.

¹² Véase Medrano, 2023.

¹³ Medrano, 2021: 406-407 y 410.

para lo cual esta elige un cadáver reciente al que obliga a volver a la tierra. Le hace regresar a la vida para que pueda hablar, impidiéndole morir completamente, para que emita la profecía que se le ha solicitado a Ericto.

En la Europa de los siglos XVI y XVII la necromancia siguió siendo practicada, y visible en ocasiones, así como la hechicería basada en los muertos. Por ejemplo, Fajardo Spínola (1992: 175) hablando de Canarias nos informa:

Si las ánimas de los que murieron tienen poder para intervenir en las cosas de este mundo, las cosas todas relacionadas con los muertos parecen poseer influencia mágica. Las denuncias nos hablan de mujeres que andan en los cementerios. La tierra de sepultura, los huesos de difunto¹⁴, las calaveras¹⁵ y la 'carne momia'¹⁶ se utilizan para diversas operaciones de hechicería; lo mismo que los objetos de los difuntos –la rucua de una mujer [Las Palmas, año 1524], una mortaja– y muy especialmente, la sogá con que se ahorcó a alguien, piedras de la horca [La Orotava, año 1627] o la ropa [Las Palmas, año 1524] o dientes de un ahorcado [La Orotava, año 1672]

Estas referencias son importantes y muy representativas ya que, como dice Fajardo Spínola en varias ocasiones¹⁷, la hechicería en Canarias se nutre de los procedimientos mágicos de Castilla, Andalucía y Portugal, esencialmente.

En los siglos posteriores estas prácticas y creencias continuarán, y Lisón Tolosana (1992: 314-315) nos habla, refiriéndose al ámbito de Galicia, de los males que pueden aquejar a un vivo causados por el espíritu de un muerto, que puede ser evocado ritualmente. También respecto de Galicia, Lisón Tolosana (2004: 15-16) informa del uso mágico de huesos de difuntos, tierra sagrada de cementerios, así como del malestar que proviene de difunto. Los difuntos, según recogió Lisón Tolosana (2004: 81, 94, 97) pueden provocar decaimiento y enfermedades en una persona, e incluso sus ánimas son capaces de penetrar en los cuerpos de familiares o conocidos y causarles trastornos y desorganización mental, enfermedades del alma. Son muy interesantes diversas referencias de Lisón (2004: 117 y 119) a la forma de determinar que un difunto es la causa de una enfermedad infantil, al valor mágico de la tierra de las encrucijadas por las que pasan los muertos, de la tierra de sepultura, de gran valor ritual si la enfermedad se atribuye a un muerto. Finalmente citaremos dos párrafos más de Lisón (2004: 145): «La enfermedad puede ser consecuencia, en cuarto lugar, de la penetración, ocupación y dominio del cuerpo humano por espíritus de personas ya muertas, conocidos o no, familiares o extraños al espiritudo». Y¹⁸:

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

Ahora veamos un rito de necromancia en el primer tercio del siglo XX en Haití, narrado por Seabrook (1929: 81-91) con bastante detalle en su apartado "EL ALTAR DE LAS CALAVERAS". A este culto lo denomina el escritor norteamericano *le culte des morts*, y dice que su informador le especificó que no se trata de un ritual vudú, que los vuduistas ortodoxos lo odian y no quieren saber nada de él. Denomina a la protagonista principal del rito una «Nebo» del *culte des morts*, y describe así el altar de los cráneos: una mesa común con un mantel sobre el que habían colocado huesos, cráneos, una pala, un pico, una cruz de madera pintada (envuelta en piel de boa), velas. No había símbolos vudú ni objetos sagrados. Protagonizan la ceremonia tres oficiantes, todas mujeres, la principal vestida estilo Baron-Samedi: chaqué negro de hombre de cola larga, sombrero alto de seda y gafas oscuras. Ahora ella es Papa Nebo, el oráculo. Una de las otras mujeres es Gouédé Mazacca y lleva un saco con un recién nacido y parte de un cordón umbilical, todo envuelto en hojas venenosas. La tercera mujer lleva un turbante alto, una botella de ron medio vacía y una cachiporra, es Gouédé Oussou, la Más Borracha.

Los fieles buscan, a través de los oráculos, contactar con personas muertas. El oráculo, Papa Nebo, habla con los muertos y luego da instrucciones, e indica las ofrendas que se pondrán en las tumbas, los exorcismos que se pronunciarán, y los *ouangas*¹⁹ que se harán con partes de cadáveres humanos. Después las tres mujeres van al cementerio con una pala, un pico y otros instrumentos, y encienden una vela al pie de la cruz de madera del cementerio. Llaman a Baron Samedi, que es el espíritu del cementerio, le piden permiso y le prometen ofrendas. Cuando Baron concede su protección, roban una tumba con pico y pala y se llevan el cuerpo del difunto que buscaban.

Posteriormente, hacen usos nigrománticos de varias partes del cadáver: grasa de sesos para potenciar armas, el corazón secado para *ouangas* y otros amuletos, o el cráneo y los huesos para la parafernalia del

¹⁴ Fajardo Spínola, 1992: 175, nota 498: «Las Palmas, 1524... "Que sin tierra o huesos de difunto no se podían hacer hechizos"».

¹⁵ Fajardo Spínola, 1992: 175, nota 499: «"Una calavera la mitad de ella y llena de tierra de sepultura y enterrado en la dicha tierra un muñeco de cera..." para maleficio (La Orotava, 1653...)».

¹⁶ Fajardo Spínola, 1992: 175, nota 500: «"Carne momia de hombre" (Las Palmas, 1524...)».

¹⁷ Fajardo Spínola, 1992: 189, 210, 491-492.

¹⁸ Lisón Tolosana, 2004: 217, nota 172.

¹⁹ Se refiere a los *wanga*, amuletos característicos del Vudú en Haití y Luisiana (donde se denominan *gris-gris*), y de otros ámbitos mágicos como Europa (España en concreto) o el norte de África. Son encantamientos portátiles, para llevar encima, colgando del cuello, como pulsera, etc. Véase Medrano, 2022c.

altar. Seabrook nos dice finalmente que los hechiceros de cadáveres y sus partidarios, practicantes de este *culte des morts*, son un grupo de brujería limitado y temido.

3. La familia Guedé

El ritual descrito por Seabrook en el Haití de los años 20 del pasado siglo, podría perfectamente equipararse a un culto a los muertos, con necromancia incluida, en Europa, siendo las diferencias escasas y consistentes básicamente en la denominación de las tres oficiantes. Resulta sorprendente ver cómo, 20 años después de este testimonio, se ha producido una evolución y estructuración notable en este culto. Marcelin (1947: 119-131) trata de *la famille des Guédé* y comienza diciendo:

Los Guedé son los *loa* de la muerte, que habitan los cementerios y asumen los atributos del duelo. Muy numerosos, forman en la clase de los Rada²⁰ una gran familia la cual se subdivide en 117 *nachons* (naciones)²¹. Baron-Samedi, Baron-Cimetière, Baron-la-Croix, Grande Brigitte, Guédé-Nibo son los miembros más importantes de esta familia. Los tres Guedé que llevan el título de 'Baron' constituyen una especie de tríada y sus nombres están casi siempre asociados en los textos litúrgicos, aunque sus funciones y sus atributos sean diferentes.

En la descripción de los Guedé (los Gouédé de Seabrook) que nos hace Marcelin (1947: 119-131), establece como padre de todos ellos a Baron-Samedi, del que dice²²:

Baron-Samedi es un dios [sic] exigente, egoísta y susceptible. No se presenta en una ceremonia más que cuando oye los tres golpes secos del tambor *Rada* y el Credo. A veces viene en medio de una fiesta sin ser invitado. Su conducta es entonces deplorable. Insulta a las personas presentes en términos groseros y exige de ellas cosas notoriamente imposibles. Como tiene la reputación de ser un *loa* terrible, capaz de los peores excesos, y como cada uno sabe que, pronto o tarde, tendrá tratos con él, se busca apaciguarle ejecutando tres danzas en su honor. Él participa en estas danzas y ordena que se honre de la misma manera a cada uno de los *loa* de su escolta. Su número es tan grande que termina por acaparar casi toda la ceremonia, privando así a los otros dioses [sic] de las danzas y los cantos que les son debidos. Podemos deshacernos de sus molestias prometiéndole una ceremonia para él solo, pero, incluso así, no conseguimos siempre hacerle partir, porque siente un placer malicioso en crear confusión en las fiestas de sus rivales.

También nos informa Marcelin (1947: 124) de que: «En los *houmfors* Baron-Samedi se simboliza por una cruz negra de unos 1'50 m. de altura. [...] Dos pequeñas cruces representan a los otros dos Barones». Es decir, señala una jerarquía en la que primero está Le Baron-Samedi, e inmediatamente después Baron-Cimetière y Baron-la-Croix, muy similares al *loa* principal y con funciones complementarias. Después viene Grande Brigitte, esposa de Baron-Samedi y madre de los Guedé. Y tras ella Guédé-Nibo, Guédé-Vi, Guédé-Brave, Cap(i)taine Guédé, y otros *loa* con funciones más o menos específicas y a veces confusas.

En 20 años vemos cómo se ha estructurado y dotado de contenidos a este culto, estableciendo la prioridad de Le Baron-Samedi sobre los demás espíritus, confiriéndole mucho más protagonismo y relegando a Papa Nebo (Guédé-Nibo) y especificando responsabilidades y jerarquías entre los Guedé. No obstante, Guédé-Nibo, que tiene cierto carácter fálico, aún goza de importantes funciones²³ como:

Nibo es el ministro del Interior en el Gobierno de Baron-Samedi. Es un político loco que usa la demagogia y del cual hay que tener cuidado. [...] Los fieles invocan a veces a Nibo en su *houmfor* para pedirle noticias de padres que viven en provincias o en el extranjero. Se le invoca también para entrar en comunicación con los muertos. Si la persona que se quiere consultar ha muerto recientemente, el *hougan* se dirige al cementerio donde, después de haber pedido permiso a Baron-Samedi, invoca a Nibo a medianoche, hora en la cual los muertos salen de la tumba para pasearse por el cementerio. [...] Los que son capturados por él ejecutan una danza obscena para la cual se proveen de un falo de medio metro de longitud. Guédé-Nibo juega un papel muy importante en hechicería. Bajo su égida los magos desentieran los cadáveres para servirse de ellos en sus malas obras. Esta operación se desarrolla en un lugar solitario. Sobre una mesa cubierta con un mantel rojo se colocan huesos y cráneos, un pico, una pala y una vela negra. [...] Llegados ante la tumba que se disponen a abrir, invocan a Baron-Samedi y no se ponen manos a la obra hasta que han obtenido su permiso.

Vemos cómo el antiguo Papa Nebo guarda algunas de sus funciones, mientras que los antiguos Guédé-Oussou y Guédé-Masaka (así se denominan ahora) son espíritus muy subalternos²⁴.

Una década después de Marcelin, Métraux (1958: 99-103) nos habla también de los Guedé, y estas son las características observadas por él y que nos transmite:

²⁰ Los espíritus del Vudú se clasifican a nivel general, en dos grandes grupos, *Rada* y *Petro*, constituyendo dos ramas rituales con liturgias separadas. Los *loa rada* son «amables» y «tranquilos», los *loa petro* son «calurosos» o «intensos», más bruscos que los *rada*. Véase Medrano, 2022b: 73-75 y 82-83. Nota del autor.

²¹ *Nachon* o *Nanchon* puede traducirse por «Nación de *loa*, grupo étnico o potencial de misterios» (Rigaud, 1953: 425) o de forma similar por «Nación, tribu, grupo de culto o clan» (Deren, 1953: 334). Nota del autor.

²² Marcelin, 1947: 121.

²³ Marcelin, 1947: 126-127.

²⁴ Marcelin, 1947: 129 y 131.

Los miembros de la gran familia de los Guedé ocupan, en relación a los otros *loa*, una posición marginal. La ambigüedad de su estado probablemente se debe al hecho de que son los genios de la Muerte. Los otros *loa* los temen y buscan evitarlos, de modo que en las ceremonias los Guedé llegan generalmente hacia la tarde, después de que los otros *loa* han sido saludados. [...] por su cinismo, su jovialidad y sus obscenidades, templan el miedo y la vaga angustia que provocan. Su llegada es siempre acogida con alegría por la asistencia. [...] Poseen un rico repertorio de canciones obscenas que cantan con cara estúpida, el dedo levantado y prolongando indefinidamente algunas notas. Su danza favorita es la *banda* que se caracteriza por violentos balanceos y poses lascivas. [...] Baron-Samedi, Baron-la-Croix, Baron-Cimetière, Guedé-nibo y Mme Brigitte son los representantes más prominentes de esta formidable familia. Los 'Barones' forman una especie de tríada tan única, que no se sabe si son divinidades distintas o los tres aspectos de una única y misma divinidad. La imaginación popular presta a Baron-Samedi la apariencia de un empresario de pompas fúnebres. Su emblema es una cruz negra sobre una falsa tumba en la que se pone un sombrero de copa y un abrigo negro. [...] La esposa del Baron, Grande-Brigitte, Maman o Mlle Brigitte, tiene también autoridad sobre los cementerios, en particular sobre aquellos donde una mujer ha sido enterrada la primera. De su unión con Baron han nacido [...] una buena treintena de Guedé... [...] De hecho, los atributos de Guedé-nibo se confunden con los del jefe de la familia de los Guedé. Vela en las tumbas y es a él a quien los magos deben dirigirse si quieren servirse de un muerto en sus ritos de brujería.

En la estructuración progresiva del culto a los Guedé que estamos viendo, Métraux recoge que los Guedé son espíritus joviales y obscenos, que son acogidos con alegría por los creyentes cuando se manifiestan mediante la posesión de uno o varios de ellos durante una ceremonia. Apunta ya este autor que no se sabe si hay tres «Barones» o son aspectos de la misma entidad, y resalta la figura de Manman Brigitte indicando que hay un buen número de Guedé, una buena treintena, nacidos de su unión con Le Baron-Samedi. Y habla de la confusión (que más bien es una absorción) de los atributos de Guedé-Nibo con los de Le Baron-Samedi.

4. Culto, potencias, ámbito y simbología

Este era el estado de la evolución del culto a los Guedé en los años 50 del pasado siglo, pero el proceso ha seguido desarrollándose. Primero hay que destacar que, desde prácticas similares a la necromancia y el culto a los muertos europeos, hemos llegado a una estructuración propia muy distinta que, sin duda, contó con la enorme influencia de lo que fue creándose en los *humfó* a lo largo de varias décadas pero, probablemente, también, en círculos vudistas con cierta formación intelectual. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que no se encuentra rastro alguno de Le Baron-Samedi en África, y muy dudosos acerca de los Guedé²⁵, por lo que podemos pensar que es un producto de desarrollo haitiano a partir de elementos de origen europeo. De todas formas cabe recordar que un elemento tan importante en el Vudú haitiano como los *veve*, esos diagramas sagrados, esotéricos y simbólicos que son los equivalentes gráficos de un *loa* y reproducen su imagen cósmica, y que son fundamentales en el ritual, no se han identificado como derivados de África²⁶, pero sí tienen cierta similitud funcional con los diagramas de la magia europea, los pentáculos. Y, además, ya Métraux (1958: 140) nos hablaba de la influencia de la francmasonería en el Vudú.

Que han seguido cambiando cuestiones referentes al culto de los Guedé es evidente. Así, mientras que Métraux nos decía que ocupaban una relación marginal respecto a otros *loa*, quienes los temían y evitaban, la familia de los Guedé es vista actualmente como mediadora entre fuerzas, así que ellos ayudan a lograr el equilibrio entre los *loa* «agresivos» (*petro*) y los «amables» (*rada*)²⁷. De hecho, además de que Le Baron-Samedi en concreto es uno de los pocos *loa* a los que se dedican banderas²⁸, Platoff (2015: 6-8) informa de que una sociedad vudú posee generalmente, al menos, dos *drapo Vodou* y que con frecuencia se utilizan en las ceremonias banderas de dos *loa* de características opuestas, uno «tranquilo» o «amable» (como Damballah) y otro «caluroso» o «intenso» (como Ogou Fèray), creando un balance de fuerzas. Esta ceremonia se denomina *sèvis drapo de*. Pero a veces se utilizan tres banderas en el ceremonial, denominado entonces *sèvis drapo twa*, siendo la tercera bandera la de un *loa* de la familia de los Guedé porque estos espíritus median entre los «tranquillos» y los «intensos». Todo ello de acuerdo con la filosofía del *balanse* (equilibrio entre fuerzas espirituales).

Así que los Guedé, y especialmente Le Baron-Samedi, han pasado de ser marginales y *loa* a evitar por otros, a ser fundamentales en el equilibrio espiritual, algo muy importante en el Vudú.

Pero hay otro aspecto extraordinariamente relevante, que es el referente a la magia y los hechizos. Mientras que tradicionalmente se considera al *loa* Mèt Kalfou (Maître Carrefour) como el espíritu de los cruces de caminos, lugares frecuentados por los malos espíritus y propicios a las artes mágicas, el Señor de las Encrucijadas, un gran mago y gran señor de los encantos y sortilegios, que recibe el homenaje de los brujos y preside sus encantamientos y sus hechicerías²⁹, Le Baron-Samedi ha ido ocupando buena parte de estas funciones. En este sentido Métraux (1958: 237 y 242) nos informa:

Los ritos de hechizo, en virtud de las leyes de la magia imitativa, deberían actuar mecánicamente. Pero sólo son eficaces si, previamente, nos hemos conciliado con el Maître-des-Cimetières, Baron-Samedi:

²⁵ Deren, 1953: 272.

²⁶ Deren, 1953: 276.

²⁷ Platoff, 2015: 8.

²⁸ Las *drapo Vodou* son objetos sagrados de gran importancia, que deben santificarse (Medrano, 2021-2022: 165-166).

²⁹ Véase Medrano, 2021: 408-409 y figura 4.

el hechicero más poderoso no podría matar a su víctima si Baron no ha ‘trazado el contorno de su tumba’. [...] Los ‘trabajos’ de los hechiceros se desarrollan en el secreto de los *houmfò*, en las encrucijadas solitarias y al pie de las cruces de Baron en los cementerios.

En este aspecto de la potencia de Le Baron-Samedi en la hechicería, nos vamos a detener en algo muy característico de Haití, aunque con raíces también en Europa. Sin embargo, aquí ha evolucionado de manera espectacular. Se trata de *les expéditions* o *l’envoi morts*. Marcelin (1947: 120) nos dice: «Por otra parte, los ritos de hechicería en los que Baron-Samedi juega un papel muy importante se dice que son “expéditions”»; Métraux (1958: 243-244) explica algo más este hechizo:

Los envíos [*Les expéditions*]. La más temible de las operaciones de magia negra, de la que la gente del pueblo no deja de hablar, es el ‘envío de muertos’ [*l’envoi morts*] o ‘despacho’ [*expédition*]. El que se ha convertido en la presa de uno o varios muertos que se han lanzado contra él, enflaquece, escupe sangre y se extingue rápidamente. El desenlace de este encantamiento es siempre fatal, a menos que la naturaleza del mal haya sido diagnosticada a tiempo, y que un *hungan* hábil tenga éxito liberando la presa de los muertos. [...] El éxito de esta conjuración depende sin embargo de la buena voluntad de Baron-Samedi, el todopoderoso señor de los muertos. El *boko*³⁰ golpea tres veces su machete sobre la piedra consagrada al dios [sic] repitiendo cada vez su nombre. Entonces es poseído por Baron-Samedi el cual, expresándose por su boca, ordena al solicitante que vaya a medianoche al cementerio y le ofrezca allí bananas y patatas crudas picadas en trozos menudos, delante de la cruz que es su símbolo. Luego habrá que tomar un puñado de tierra para cada uno de los ‘muertos’ que se desea enviar y extenderlos sobre el camino que su víctima acostumbra a seguir. Poco importa que toque o pise esta tierra: los muertos penetrarán en su cuerpo y no lo dejarán más. También se puede tomar de las tumbas tantas piedras como ‘muertos’ se desea enviar. Se las debe arrojar luego contra la puerta de la persona que se quiere ‘matar’.

Y, como nos indica Métraux (1958: 244-245): «El tratamiento para los envíos de muertos. Las enfermedades producidas por un envío de “muertos” son, según los *hungan*, muy difíciles de curar. Se requieren muchos esfuerzos para hacer soltar su presa a los “muertos”, que se aferran al organismo en el que han sido alojados.».

Por su parte, Wade Davis (1988: 296-297) nos dice: «*Expédition*: Un espíritu muerto (ver *l’envoi morts*), el acto de enviar un espíritu muerto. [...] *L’envoi morts*: Enviar un espíritu muerto, uno de los más potentes de los actos oscuros en el repertorio del *bokor*.».

La práctica de instalarse en un cuerpo ya la vemos en Apuleyo (*El asno de oro* III 17-18), en la descripción del taller de una bruja³¹:

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

Como hemos visto anteriormente, en la Canarias del siglo XVI Fajardo Spínola nos refiere la importancia de la tierra de sepultura, que el *boko* señala en el texto de Métraux, y en Galicia Lisón Tolosana nos habla también de la importancia para los hechizos de la tierra sagrada de cementerios, tierra de sepultura. También informa Lisón Tolosana de que los males que aquejan a un vivo pueden ser causados por un muerto, que puede ser evocado ritualmente, que hay malestar que proviene de difunto, que los difuntos pueden provocar decaimiento y enfermedades en una persona, que sus ánimas son capaces de penetrar en los cuerpos de familiares o conocidos y causarles trastornos, y desorganización mental (enfermedades del alma) y, en resumen, que la enfermedad de un vivo puede ser consecuencia de la penetración, ocupación y dominio del cuerpo humano por espíritus de personas ya muertas.

Por cierto que Métraux (1958: 244) comenta que: «El ganado no es más inmune que los humanos a las “expéditions” [...] y su dueño, como no puede venderlo, está obligado a sacrificarlo.». Recuérdese al respecto que, en Galicia³², los animales también podían ser objeto del «mal de ojo», y que podían enfermar o morir por este hechizo.

El símbolo más habitual en los lugares en que se rinde culto a los Guedé, especialmente a Le Baron-Samedi, es una cruz. Seabrook citaba que las tres mujeres que dirigían el rito necromántico encendían una vela al pie de una cruz de madera en el cementerio y llamaban a Le Baron-Samedi. Marcelin comentaba que en los *humfò* hay una cruz negra de unos 1’50 m. de altura que simboliza a Le Baron-Samedi. Métraux nos

³⁰ El término *Boko*, *Bokor* o *Bocor*, que deriva de la palabra Fon *Bokono* o *Bokonon* (‘sacerdote’), habitualmente designa en Haití a un hechicero que utiliza la magia negra y medicina vegetal oculta a los demás. También puede ser un *hungan* que se presta a este tipo de prácticas, o bien alguien que ni siquiera está iniciado en el Vudú. Galembo (2005: 104) nos dice: «BOKO (BOCOR): un *oungan* que es experto en caminos sobrenaturales; un hechicero que trabaja “con ambas manos” –tanto para la creación como para la destrucción». Véase también Rigaud, 1953: 420; Deren, 1953: 326; Métraux, 1958: 237 y 326; o Davis, 1988: 294. Entre otros. Nota del autor.

³¹ Véase Fontana Elboj, 2021: 243-244.

³² Lisón Tolosana, 2004: 81.

dice que el emblema de este *loa* es una cruz negra sobre una falsa tumba. Marcelin (1947: 119) amplía el tema diciéndonos:

Cuando el oficiante traza con harina en el suelo los emblemas³³ de los dioses [sic], representa a Baron-Samedi por una cruz sobre una base con dos peldaños, y a los otros Barones, a su lado, por cruces sobre una base simple. Tres puntos dispuestos en triángulo se añaden a este diseño. Su significado es oscuro. Sugieren quizá piedras funerarias. Las X ante la cruz de Baron-Samedi son, al parecer, estilizaciones de tibias. Las familias que adoran a los barones los simbolizan por cruces que colocan sobre una base de albañilería en forma de tumba. Sobre este altar se les depositan las ofrendas a los Guedé. Los tres agujeros que pueden verse en las tumbas de los cementerios del país están destinados a recibir los sacrificios ofrecidos a estos dioses [sic] funerarios.

En todo caso, lo habitual es que esa gran cruz donde se rinde culto y se hacen peticiones a Le Baron-Samedi esté colocada sobre una plataforma, a veces sobre dos superpuestas, como puede verse en su propio veve y en el documental «Los Misterios del Vudú», de Planet Doc (figura 1). En este último, un *hungan* de Artibonito tocado con gorro y chaqueta rojos, realiza una ceremonia en un cementerio ante la gran cruz de Le Baron-Samedi³⁴, situada sobre una plataforma elevada, siendo el objetivo que este *loa* imparta justicia en un litigio, ejecutando su sentencia sobre el culpable³⁵. Vemos aquí una nueva atribución de poderes a este espíritu.

Figura 1. Imágenes del documental «Los Misterios del Vudú» (Planet Doc). Dos escenas de un *hungan* de Artibonito con tocado y pañuelo rojos, invocando a Le Baron-Samedi ante su cruz.



Es muy frecuente que los seres del inframundo, que se relacionan con los dominios de los muertos, tengan cultos ctónicos. Ya Lucano nos relata en la *Farsalia* cómo la funesta bruja Ericto arrastra un cadáver destinado a volver a la vida hasta las profundidades de una sima³⁶. Sin embargo en este caso hay pocos testimonios. Milo Rigaud (1953: 207-218) nos informa de un servicio religioso, curiosamente a otro *loa*, Simbi, en el que figura el dibujo de un veve ceremonial (figura 2) y debajo el texto: «El agujero cavado ante el Pé [altar], con el veve alrededor». Concretamente nos dice Rigaud (1953: 207-209):

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

Es decir, se cava un gran agujero, alrededor suyo se dibuja un veve ceremonial (que no parece corresponder a ningún *loa* concreto sino servir específicamente para este tipo de rito), encima de ello se coloca una mesa con abundantes ofrendas y, finalmente, parte se deposita en el agujero. Pues bien, en el minuto

³³ Los veve.

³⁴ Puede verse esta ceremonia a partir del minuto 18 y 30 segundos: <https://www.youtube.com/watch?v=QUAD3XKxjWk>

³⁵ Véase Medrano, 2022a: 390-391.

³⁶ Fontana Elboj, 2021: 257.

18 y 40 segundos del documental de Maya Deren «Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti»³⁷, al pie de una cruz sobre una tumba se ve un veve ceremonial dibujado alrededor de un hoyo en la tierra, muy parecido al de Rigaud (figura 2), y a su lado está dibujado en el suelo el veve de Le Baron-Samedi, que es a quien se dirige la celebración. Ambos veve están situados en lados opuestos del *poteau-mitan* ('poste central'), según parece apreciarse. El veve ceremonial se encuentra también bajo la mesa de las ofrendas rituales como el dibujado y definido por Milo Rigaud (1985: 107): «Veve trazado alrededor de un hoyo ceremonial sobre el cual se encuentra la mesa de las ofrendas rituales.».



Figura 2. Veve ceremonial representado en acrílico sobre madera con su orientación correcta (según Rigaud, 1953: 208); obra pictórica y fotografía: Manuel Medrano.

Vemos aquí algunos elementos de culto ctónico, vinculados claramente en el último caso que hemos mencionado con los Guedé. Antes hemos citado a Marcelin que nos hablaba de que «Los tres agujeros que pueden verse en las tumbas de los cementerios del país están destinados a recibir los sacrificios ofrecidos a estos dioses funerarios.». En este sentido cabe también traer a colación lo que nos comenta Alvarado (2020: 42) acerca del significado de las tres cruces que muchos visitantes dibujan en la tumba de Marie Laveau en Nueva Orleans: «... Marie Laveau fue conocida por dibujar tres cruces en el suelo frente a tumbas cuando realizaba su trabajo de conjuro, así que quizá la tradición procede actualmente de la Reina del Vudú misma.»³⁸. Y ya hemos visto que Marcelin nos hablaba también de la presencia de X ante la cruz de Baron-Samedi, que quizá serían estilizaciones de tibias, pero esta vez en Haití. En todo caso, el símbolo formado por una calavera sobre dos tibias cruzadas es muy frecuente para representar a los Guedé, como dice Galembo (2005: 18): «Bawon Samdi [Baron Samedi] es el cabeza de todos los Gede. Sus símbolos son calaveras, tibias cruzadas, tumbas, y palas.».

Más conocida es la simbología de los veve de los Guedé, especialmente los de Le Baron-Samedi (figura 3) y su esposa, Manman Brigitte (figura 4)³⁹. Como hemos dicho, no se encuentra rastro alguno de Le Baron-Samedi en África, y muy dudosos acerca de los Guedé y, los propios veve, no se han identificado como derivados de África pero sí tienen cierta similitud funcional con los diagramas de la magia europea, los pentáculos, además de influencias de la francmasonería. Si se analiza iconográficamente el veve de Baron, la simbología es católica, europea, con cruz cristiana y ataúdes, más los puntos de poder: estrellas de ocho puntas, cruces solares, Ojo panóptico en representación característica de la simbología masónica, y todos ellos están presentes con cierta abundancia, indicando un alto nivel de energía, fuerza mágica y efluvo místico. En cuanto al veve de Manman Brigitte, también muestra muchas estrellas de ocho puntas y cruces solares, abundantes puntos de poder. Pero al contrario que el de Baron, el esquema compositivo figurativo de este veve deriva de los vestidos de las mujeres coloniales y, como ellos, muestra cintas de embellecimiento. Si atendemos a la simbología de ambos veve, estamos ante *loa* muy poderosos y con muchos puntos de poder, puntos «calientes».

Sin entrar a fondo en el tema de las estrellas y las cruces solares, la ubicación general que suele hacerse de los *loa* en el éter, o en el cielo, hasta que son llamados a las ceremonias, explica que se simbolice la potencia psíquica de estos espíritus con las estrellas de ocho puntas y las cruces solares, pues esto les «sitúa entre las estrellas»⁴⁰, siendo ambas, y especialmente las primeras, un elemento iconográfico muy frecuente en todo el Mediterráneo y Próximo Oriente desde hace milenios⁴¹.

³⁷ Editado por Teiji y Cheral Ito a partir de las filmaciones realizadas por Maya Deren a mediados del siglo XX: <https://www.youtube.com/watch?v=4Tla44ZDyZs>

³⁸ Para ampliar este tema puede verse Medrano, 2023: 285-286.

³⁹ Véase Medrano, 2021: 409-410.

⁴⁰ Sobre el catasterismo, que es aplicable aquí, véase Parada López de Corselas y Chapinal-Heras, 2022.

⁴¹ Medrano, 2021: 407-408; Parada López de Corselas y Chapinal-Heras, 2022: 393-394.



Figura 3. Arriba, veve habitual de Le Baron-Samedi, representado en acrílico sobre lienzo, utilizando colores de los que son más característicos de este *loa*, blanco y púrpura; obra pictórica y fotografía: Manuel Medrano. Abajo, dos banderas artísticas con simbología de los Guedé utilizando también colores de este grupo de espíritus (Platoff, 2015: 15, figuras 16-17), esencialmente púrpura, blanco, negro y verde.

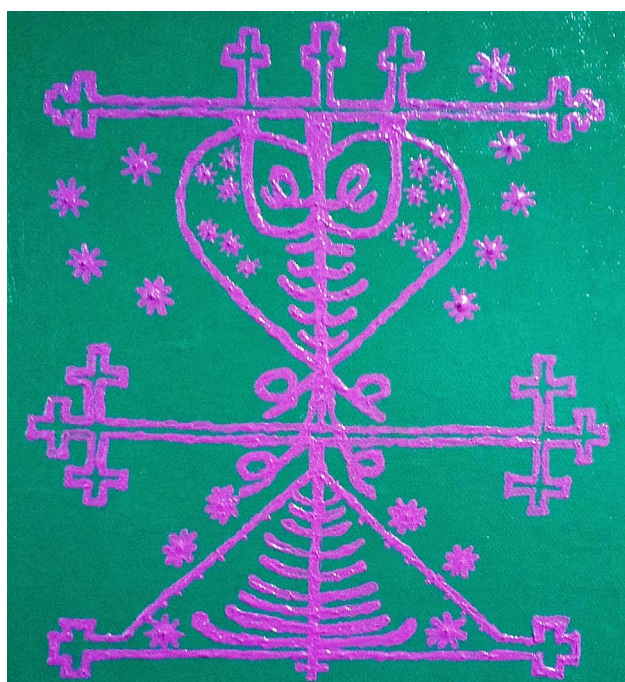


Figura 4. Veve de Manman Brigitte, representado en acrílico sobre lienzo. Los colores utilizados, verde y púrpura, están entre los que más caracterizan a esta *loa*. Obra pictórica y fotografía: Manuel Medrano.

También hay relación de Le Baron-Samedi y los Guedé con las *Sectes Rouges* ('Sectas Rojas') del Vudú⁴², tema complejo, de las que se menciona habitualmente un amplio catálogo con acciones terribles en su haber. En este caso la relación hemos podido hallarla a través de la iconografía, concretamente la de dos documentos que podrían describirse como «pasaportes de hechiceros»⁴³, librados por una sociedad secreta,

⁴² Medrano, 2022b: 78-80.

⁴³ Las imágenes originales de los pasaportes se han obtenido de la edición en castellano de la obra de Alfred Métraux *Le Vaudou haïtien: Vodú*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1963, versión castellana de Jorge Eneas Cromberg.

que ofrecen un salvoconducto para los iniciados en el Vudú y que permiten al portador circular sin peligro de día y de noche. Ambos pasaportes se dibujaron sobre tarjetas postales escritas y con sello de franqueo, que habían sido timbradas y cursadas por el servicio de correos. Hay opiniones no académicas que defienden que se dibujan de este modo para darles «aspecto oficial», aunque quizá también es porque así es más difícil falsificarlas.

Uno de estos pasaportes (figura 5, izquierda) representa a un hechicero utilizando el «poder de los ojos»⁴⁴, que podría vincularse con Mèt Kalfou o con Le Baron-Samedi. El otro pasaporte (figura 5, derecha) representa a un *loa* Guedé bajo la forma de personaje esquelético y fálico. Son documentos excepcionalmente raros, pero nos sirven para ver la penetración de los Guedé en todos los ámbitos.



Figura 5. Izquierda: Pasaporte de una Secta Roja representando a un hechicero, reproducido en acrílico sobre lienzo según la imagen original pero eliminando la escritura sobre la tarjeta para ver más claramente el dibujo principal; obra pictórica y fotografía: Manuel Medrano. Derecha: Pasaporte de una Secta Roja que representa a un *loa* Guedé, reproducido en acrílico sobre lienzo según la imagen original pero eliminando la escritura sobre la tarjeta para ver más claramente el dibujo principal; obra pictórica y fotografía: Manuel Medrano.

Las funciones de los Guedé son cada vez más amplias y, así, nos dice Galembo (2005: 14): «Gede son los *lwa* de la muerte; ellos mantiene el conocimiento de los ancestros, y son los guardianes de los niños.»

La influencia de estos espíritus va más allá incluso de los límites estrictos del Vudú como síntesis mágico-religiosa, extendiéndose al Rará o Rara⁴⁵ que es, esencialmente, un evento festivo, importante en Haití, que se celebra en Cuaremas. Es una expresión folclórica ligada también a lo religioso (católico) y popular que se ha extendido a la República Dominicana. El Rará está vinculado con el Vudú, y en tiempos todos los jefes de Rará en Haití eran sacerdotes de Vudú, aunque hoy incluso se celebran estas demostraciones folclóricas como mero elemento de atracción turística, desnaturalizando su aspecto místico religioso. Pues bien, el documental de Maya Deren «Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti», en el minuto 38 y 45 segundos, nos muestra cómo el espíritu Guedé, señor de la vida y la muerte, preside este festival en el que intervienen talentosos artistas músicos y danzantes.

Hemos dejado para el final de este apartado el comentario acerca de la relación entre Vudú y Masonería. Robinson (2013: 45) nos dice:

Sin embargo, desde la perspectiva del vudú haitiano, pocas prácticas europeas han sido tan fácilmente adoptadas y adaptadas al Vudú como la Masonería europea. [...] Es durante este periodo de colonialismo francés cuando la Masonería se instala en Saint Domingue. En 1749, se autorizaron dos Logias bajo control francés, y en 1778 se formó una Gran Logia Provincial bajo la dirección del Gran Oriente de Francia, tras el aumento de Logias autorizadas entre 1763 y 1775. La francmasonería se convirtió rápidamente en una parte relevante de la cultura de Saint Domingue donde, según algunas fuentes, uno de cada tres colonos franceses era francmasón activo.

Ya hemos visto la simbología francmasónica que aparece en los veve, banderas, etc. y, en la actualidad, nos informa Robinson (2013: 49):

Hoy en día, no es raro ver símbolos de la masonería en los ritos vudú o impresos en la parafernalia vudú. Las influencias de la masonería pueden verse en toda la cultura vudú, con ejemplos como *houn-gans* y *mambos* que se refieren a *Bondye* como “Gran Mèt”, o Gran Maestro, un título masónico; el ataúd, la calavera y los huesos cruzados, y la pala que se ven en el *vèvè* Gede que es reconocido entre los masones como símbolo de renacimiento y resurrección; [...] Las dos culturas se han entrelazado

⁴⁴ Déita, 1993: 341.

⁴⁵ Véase Medrano, 2022b: 80-81, 84-85, y 87.

tanto que ahora es difícil discernir dónde se puede hacer una distinción entre las dos y cuál influyó en la otra en un símbolo, ceremonia o práctica en particular.

Abundando en lo anterior, vemos que Galembo (2005: 14) nos presenta «Un vèvè (dibujo ritual) de los Gede» en el que la letra G ha sustituido la representación ocular que era más habitual dentro del Ojo panóptico, entre el compás y la escuadra, empleando aquí un diseño muy característico de la masonería (figura 6). El mismo autor (2005: 104) nos muestra también un «Mural que representa a Danbala Wèdo», en el que entre Damballah y Aida hay una representación con, dentro del compás y la escuadra, no sólo la letra G, sino que dentro de ella hay un ojo combinando en un solo símbolo la G y el ojo formando un Ojo panóptico.



Figura 6. Veve de los Guedé en el que la letra G sustituye a la representación ocular que era más habitual dentro del Ojo panóptico (Galembo, 2005: 14); obra pictórica (acrílico sobre lienzo) y fotografía: Manuel Medrano.

5. Conclusiones

Desde los ritos de la necromancia y el culto a los muertos que nos narraba Seabrook, muy similares a los españoles, hasta lo que llegan a representar Le Baron-Samedi y sus Guedé, ha habido una rápida y enorme evolución cuya parte principal se produjo en 30 años, periodo durante el cual han ido asumiendo atribuciones antes propias de otros loa, e incluso algunas que no son exactamente ni mágicas ni religiosas, como presidir el festival Rará. Le Baron-Samedi y los Guedé no son espíritus terribles, pese a lo que representan, y su espacio de acción (muy ampliado, cada vez más) comprende ahora ámbitos muy diversos.

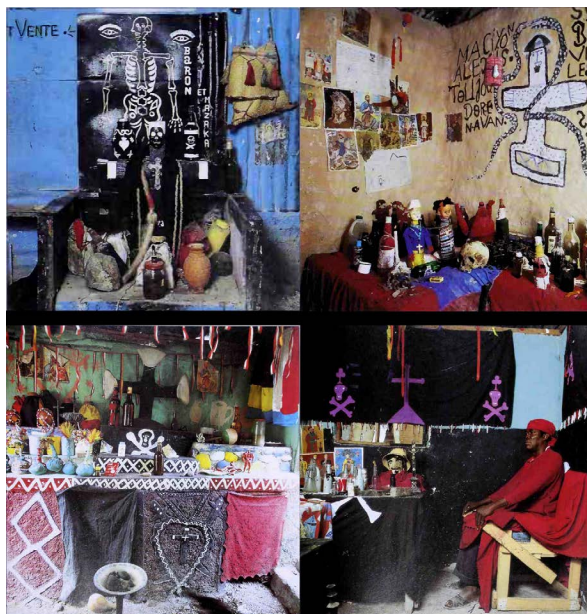


Figura 7. Altares en varios santuarios donde se aprecian dibujos de calaveras con tibias cruzadas, esqueletos e incluso una cruz sobre una plataforma, propia de Le Baron-Samedi. Véase Galembo, 2005: 18, 46, 49, 89.

En el minuto 22 y 53 segundos del documental «Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti», vemos cómo el espíritu del Guedé «monta» al *hungan*, definiéndose su comportamiento como «bufón y astuto», pero que da buenos consejos cuando se le pregunta. Añadiendo que Guedé es «dios» de la fertilidad y protector de los niños. Después, en el minuto 25 y 33 segundos se observa a los servidores bailando «Banda», danza sugestiva y jovial que se suele bailar a petición de un *loa*, para que el espíritu Guedé que ha llegado y se manifiesta en los participantes se sienta cómodo con esta danza alegre. Y más tarde, en el minuto 37 y 14 segundos, se ve una Cruz de Guedé tocada con un sombrero oscuro y también el veve de Le Baron-Samedi. La cruz para Guedé es el destino, incluido lo inevitable y lo erótico. Baron es el Señor de este erotismo, que es inevitable, y está más allá del bien y del mal y de las exaltaciones y la desesperanza del amor. No se enorgullece ni avergüenza de eso. Si hay algo que le divierte, es la eterna búsqueda de lo erótico.

La gran popularidad de los Guedé en Haití puede verse en los propios *humfó*, los templos del Vudú. En la figura 7 podemos observar altares en varios santuarios donde se aprecian dibujos de calaveras con tibias cruzadas, esqueletos e incluso una cruz sobre una plataforma, propia de Le Baron-Samedi.

En Nueva Orleans, pese a la enorme preeminencia que Marie Laveau dio al culto del *loa* Li Grand Zombi (Damballah)⁴⁶ sobre el de los demás espíritus, Alvarado (2020: 35 y 37) nos dice: «Al igual que las cruces en su tumba [de Marie Laveau] marcan el punto donde se intersectan los mundos físico y espiritual, su tumba señala el lugar donde gente de todo el mundo se reúne y se relaciona con los espíritus de la Muerte y la propia Reina Vudú.». Es decir, también con los espíritus de la Muerte, no olvidemos que se trata de una tumba. La misma autora (2020: 56-57) indica:

Baron Samedi es el loa Vudú de la Muerte y cabeza de los loa ancestrales llamados los Guedé. Baron Samedi es considerado uno de los loa patronos de Nueva Orleans, y se encuentra en las encrucijadas por las que las almas de los humanos muertos pasan en su camino a Guinee. [...] Es un mago muy poderoso, y es de ayuda con los rituales mágicos... [...] Además, es el único espíritu que puede determinar quién vive y quién muere. Baron Samedi es conocido por ser muy sabio y honesto en sus respuestas a aquellos que buscan su ayuda. [...] Baron Samedi sigue siendo hoy una fuerza popular y poderosa en el Vudú de Nueva Orleans, junto con su esposa Manman Brigit.

Es decir, tanto en Nueva Orleans como en Haití, Le Baron-Samedi y sus Guedé son extraordinariamente populares y considerados muy poderosos, así como valiosos para los creyentes, sus servidores.

Tal es el poder y fascinación que puede producir este *loa*, y todos los de su familia con él, que recogemos dos testimonios muy curiosos. El primero nos lo proporciona Métraux (1958: 102), quien reproduce las palabras del canto ritual de un *hungan* en honor de un Guedé: «... un elogio de la potencia de los Guedé: “Si usted tiene necesidad de *wanga*⁴⁷, a dónde va? A la casa de los Guedé. Si usted tiene necesidad de un tratamiento, a dónde va? A la casa de los Guedé.”».

Pero se puede llegar más lejos, como observamos en el texto de este otro canto ritual, que nos reproduce Marcelin (1947: 119): «Baron-Samedi, te lo diré. Céclé-quitté, te lo diré. Balai-roussé, te lo diré, Baron-Samedi declara que es más poderoso que el Bon Dieu. Guédé-Nibo, te lo diré, ellos verán. Baron-Cimetière declara que es más poderoso que el Bon dieu. Baron-la-Croix declara que es más poderoso que el Bon Dieu. Guédé-Nibo, ellos verán. Abobo.». Como podemos apreciar, aquí sí que los Barones se manifiestan como divinidades poderosas y llenas de soberbia. Esta evolución resulta perfectamente comprensible, teniendo en cuenta que *Bon Dieu (Bondyé)* está tan alejado de los hombres que no se puede acudir a él y, al final, quienes curan las ansias y hacen que se cumplan los deseos de los creyentes son los *loa*, algunos tan poderosos como estos siendo Le Baron-Samedi, además, el único espíritu que puede determinar quién vive y quién muere.

Antes de abordar nuestro análisis final citaremos tres opiniones que nos parecen muy interesantes sobre todo este proceso. Turner (2006: 120) piensa que: «El consenso académico actual establecido en la investigación de Patrick Bellegarde-Smith y otros estudios pioneros sobre el vudú haitiano es que existe una relación sintética, no sincrética, entre el vudú como poderosa religión afro-diáspora de resistencia a la hegemonía occidental y el cristianismo.». Efectivamente, coincidimos en que el Vudú en América es una síntesis más que un sincretismo, creada durante siglos de interacción entre elementos africanos y europeos (no solo católicos), con unas aportaciones bastante distinguibles, en ocasiones, de un ámbito u otro, pero también con elementos que ya eran comunes en esos espacios culturales antes de su llegada a América y el Caribe⁴⁸ y, además, generándose desarrollos propios, exclusivos, en Haití y Luisiana.

Más concreta y acertada nos parece la opinión de Moreno Fragnals (1981: 14) que piensa que: «la cultura caribeña no es africana sino creada y recreada, en condiciones específicas, en el crisol del Caribe.». Eso es lo que vemos cada vez que se analiza cualquier aspecto del Vudú en América. Finalmente, Zúñiga (2015: 152 y 155) piensa que la religión vudú es una religión humanista en evolución, en lo que coincidimos plenamente, ya que sigue evolucionando.

Como conclusiones finales, vamos a comentar lo más relevante que nos muestran las informaciones expuestas hasta ahora. En primer lugar, destaca la propia evolución del significado de «Vudú», desde lo que nos transmitieron Moreau de Saint-Méry y Descourtilz en los siglos XVIII y XIX, quienes nos decían que designa a un ser todopoderoso y sobrenatural, hasta las definiciones de González Muñoz y Humpálová en el siglo XXI, en las que hacen hincapié en el culto a los espíritus ancestrales (algo muy evidente en Nueva

⁴⁶ Véase al respecto Medrano, 2023.

⁴⁷ Amuleto del Vudú, para ampliación acerca de sus cualidades y características véase Medrano, 2022c.

⁴⁸ Recordemos que Métraux (1958: 239) concluye, incluso, lo siguiente: «El mundo de la magia europea apenas es diferente al de África.».

Orleans entre la *Community of the Faithful*) y en su carácter de sistema mágico-religioso muy estructurado. Viendo cómo fue cambiando la percepción y el conocimiento de lo que es el Vudú, no nos extraña que las prácticas culturales que le son habituales hayan sufrido también grandes transformaciones.

En segundo lugar, en cuanto a los Guedé, ya hemos mencionado que no parece haber rastro de ellos en África, así que comenzamos por buscarlos en Europa y, más concretamente, entre las prácticas de necromancia y culto a los muertos que ya encontramos en los autores de la Antigua Roma, similares a lo que nos narra Seabrook. Por supuesto, es lógico que haya precedentes mucho más antiguos, como se comprueba al analizar los muñecos mágicos (*Voodoo Dolls*) cuyos orígenes ya se constatan claramente en la Antigua Grecia e incluso en culturas muy anteriores del Mediterráneo y el Próximo Oriente⁴⁹. Muñecos mágicos que, no lo olvidemos, en el Vudú son un elemento fundamentalmente de origen europeo con múltiples y variados ejemplos de ello.

Sin embargo, hay una evolución espectacular en la estructura y funciones de los Guedé que se aprecia en los enormes cambios que se producen entre los años 20 (Seabrook y su relato protagonizado por Papa Nebo) y los años 50 (Métraux) del pasado siglo, cambios que siguen afianzándose hasta el siglo XXI (Galembo y Alvarado). Por una parte, la jerarquización de estos espíritus de los Muertos pasa a colocar en un papel preponderante a Le Baron-Samedi, junto a su esposa Manman Brigitte, convirtiéndose cada vez más el resto de Guedé, hijos de ambos, en meros subordinados. Y así llegamos a uno de los principales hechizos que Baron protagoniza, cuyo éxito depende de su buena voluntad: *l'envoi morts* ('envío de muertos') o *expéditations* ('despachos'), conjuro que utiliza tierra de sepultura cuya recogida ha de ser autorizada por Baron e, igualmente, también debe autorizar que puedan servirse de los muertos en estos y otros ritos de hechicería. Estas prácticas ya las vemos, muy similares, en las Islas Canarias durante los siglos XVI y XVII⁵⁰ y en Galicia⁵¹ donde su tradición se recoge hasta fechas mucho más recientes. En Galicia concretamente, los muertos que producen perjuicios a los vivos pueden ser evocados ritualmente, y extienden su efecto negativo a los animales. Es decir, las similitudes en esta práctica concreta entre lo que sabemos de España y lo que constatamos en Haití o Luisiana, son muy elevadas, solo que en España se tiene constancia de ella desde mucho antes de que se produjera la evolución del Vudú en América que aquí analizamos.

El culto a Le Baron-Samedi y los Guedé muestra un desarrollo propio del Vudú en América a partir de elementos europeos. No solo Baron ha absorbido funciones de otros Guedé y de otros *loa*, sino que incluso ha cambiado notablemente la percepción que de ellos tienen los creyentes. Los Guedé, genios de la Muerte, ya no tienen una posición marginal ni son espíritus terribles, y se han integrado plenamente en el Vudú. Son joviales, obscenos, causan alegría y diversión entre los fieles. Le Baron-Samedi es un mago poderoso, muy sabio y honesto en sus respuestas, que da buenos consejos cuando se le pregunta. Los demás espíritus ya no evitan a los Guedé puesto que estos median entre ellos y contribuyen al equilibrio espiritual. Baron es señor del erotismo, más allá del bien y del mal, y le divierte la eterna búsqueda de lo erótico. Baron preside, además, el importante festival Rará que se celebra en Cuarema, y hemos visto una ceremonia de un *hungan* de Artibonito en la cual se le pide que imparta justicia en un litigio y que ejecute la sentencia. Los Guedé también están presentes en la iconografía más secreta de las *Sectes Rouges*, los pasaportes de hechiceros (figura 5, derecha) y sus símbolos aparecen con profusión en la parafernalia de los altares de los santuarios (figura 7), a la vez que se les considera *loa* que mantienen el conocimiento de los ancestros, son guardianes de los niños, «dioses» de la fertilidad, y se les solicita que doten de energía espiritual a poderosos amuletos (*wanga*). En sus veve, los diagramas cósmicos de Le Baron-Samedi y Manman Brigitte, están presentes en abundancia los puntos de poder y además, en el caso de Baron, se observa claramente con notable profusión la simbología masónica.

En resumen, Le Baron-Samedi, Manman Brigitte y los Guedé se han convertido en un grupo de espíritus extraordinariamente poderosos en el Vudú, especialmente el primero, muy lejos de las primeras noticias que se tiene sobre ellos en los años 20 del pasado siglo, más próximas a la necromancia y al culto a los muertos tradicional en Europa. Por otra parte, tienen también su aspecto terrible, como indica *l'envoi morts*, y es lógico que, ya de antiguo, algunos *hungan* hayan manifestado la tendencia a equiparlos con dioses e incluso a situarlos por encima de *Bon Dieu* y, si bien no hemos encontrado más manifestaciones en este sentido que las aquí incluidas, la evolución expansiva y absorbente de los poderes y atribuciones de estos espíritus de los Muertos no tiene por qué haber terminado, dependiendo de los creyentes y de los sacerdotes en los *humfó* hasta dónde llegue la magnitud de ese poder. Como queda evidenciado, el sistema mágico-religioso del Vudú continúa evolucionando, pero en cualquier estudio que abordemos sobre él deberemos tener siempre presente que, como decía Métraux (1958: 81): «Es una religión práctica y utilitaria que se preocupa más de los asuntos de la tierra que de los del cielo.».

⁴⁹ Medrano, 2022a: 380-385.

⁵⁰ Posteriormente, nos dice Fajardo Spínola (1992: 220-221): «Ya no encontramos en el siglo XVIII oraciones a los astros, ni casi – excepto algo en sus comienzos – el uso de cosas de los muertos. [...] En general, parecen los efectos de una cristianización completa y profunda. [...] En fin, parece claro que por diversas razones se va produciendo un empobrecimiento del repertorio mágico, en buena medida procedente de la rica tradición medieval.».

⁵¹ Lisón Tolosana (1992: 310) nos comenta el alto porcentaje, como un tercio, de brujos y brujas que a finales del siglo XX ejercían en Galicia habiéndose iniciado en América Central y del Sur, especificándonos el origen de su aprendizaje: Argentina, Cuba, Brasil (Lisón Tolosana, 2004: 167-168, y 218), y menciona también a Portugal, pero ese ámbito no difiere prácticamente del resto peninsular. Por otra parte Lisón (2004: 7) recogió su material etnográfico sobre Galicia entre 1964 y 1976. Nosotros utilizamos aquellas informaciones de este autor que nos muestran precedentes o raíces comunes con el Vudú americano, dado que ninguna de las influencias que en estas prácticas tuvo la emigración a América posteriormente retornada a España se relaciona con los ámbitos geográficos donde se desarrolló y se practica actualmente el Vudú. Lo mismo podemos decir de Canarias.

6. Bibliografía

- Alvarado, Denise (2020): *The Magic of Marie Laveau: Embracing the Spiritual Legacy of the Voodoo Queen of New Orleans*, Newburyport (USA), Weiser Books.
- Crocker, Elisabeth Thomas (2008): *A trinity of beliefs and a unity of the sacred: modern Vodou practices in New Orleans*, thesis for the degree of Master of Arts, Louisiana State University, May 2008. Disponible en: https://repository.lsu.edu/gradschool_theses/476/ [Consulta: 08-04-2024].
- Davis, Wade (1988): *Passage of Darkness: the Ethnobiology of the Haitian Zombie*, University of North Carolina Press.
- Déita (Mercedes Foucard Guignard) (1993): *La légende des loa du voodoo haïtien*, Port-au-Prince (Haïti).
- Deren, Maya (1953): *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*, London, Thames and Hudson.
- Descourtilz, Michel-Étienne (1809): *Voyages d'un naturaliste*, Paris: Dufart padre, librero-editor, Tomo 3.
- Fajardo Spínola, Francisco (1992): *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria.
- Fontana Elboj, Gonzalo (2021): *Sub luce maligna. Antología de textos de la antigua Roma sobre criaturas y hechos sobrenaturales*, Zaragoza, Editorial Contraseña.
- Galembo, Phyllis (2005): *Vodou: Visions and Voices of Haiti*, Berkeley (California), Ten Speed Press.
- González Muñoz, Jenny (2009): *VAUDOU: fe que llena de encanto La Perla Negra de El Caribe*, Caracas: Colección Monografías, Serie El pueblo es la historia, Fundación Centro Nacional de Historia (ed.).
- Humpálová, Denisa (2012): *Voodoo in Louisiana*, Pilsen, Universidad de Bohemia Occidental.
- Kwosek, Susan L. (2006): *Elements of continuity and change between Vodou in New Orleans, Haitian Vodou and the indigenous West African religions of the Fon and Yoruba*, thesis for the degree of Master of Arts, Northern Illinois University. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/34929040_Elements_of_continuity_and_change_between_Vodou_in_New_Orleans_Vodou_in_Haiti_and_the_indigenous_West_African_religions_of_the_Fon_and_Yoruba [Consulta: 08-04-2024].
- Lisón Tolosana, Carmelo (1992): *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy.
- Lisón Tolosana, Carmelo (2004): *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Ediciones Akal.
- Long, Carolyn Morrow (2005): "Marie Laveau: A Nineteenth-Century Voudou Priestess", *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association*, Vol. 46, No. 3, Louisiana Historical Association, 262-292.
- Marcelin, Émile (1947): "Les grands dieux du voodoo haïtien", *Journal de la Société des Américanistes*, 36, Paris, 51-135.
- Medrano Marqués, Manuel (2021): "Los veve del Vudú haitiano: símbolos-reliquia, faros de los loa", actas de las IV Jornadas Internacionales. *El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos (De la devoción al coleccionismo. Las reliquias, mediadoras entre el poder y la identidad)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 401-416. <https://doi.org/10.26754/uz.978-84-18321-13-9>.
- Medrano Marqués, Manuel María (2021-2022): "Banderas y estandartes del Vudú haitiano", revista *Emblemata*, 27-28, Institución Fernando el Católico, Diputación Provincial de Zaragoza, Zaragoza, 151-167. <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/39/62/06Medrano.pdf>.
- Medrano Marqués, Manuel María (2022a): "Muñecos mágicos del Vudú americano: reliquias milenarias", actas de las V Jornadas Internacionales. *El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos (Las reliquias y sus usos, de lo terapéutico a lo taumáturgico)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza-Ediciones de la Universidad de Salamanca, 379-397. <https://doi.org/10.26754/uz.978-84-18321-40-5>.
- Medrano Marqués, Manuel María (2022b): "Don Pedro y algunos aspectos interculturales del Vudú", *Historiografías: revista de historia y teoría*, 23 (enero-junio, 2022), Universidad de Zaragoza, 69-91. <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/historiografias/issue/view/417>.
- Medrano Marqués, Manuel María (2022c): "'Botellas de bruja inglesas', pakèt kongo y wanga (gris-gris) del Vudú, y saquitos mágicos españoles", revista *Salduie*, 22, Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza., 97-109. https://doi.org/10.26754/ojs_salduie/sald.2022227405.
- Medrano Marqués, Manuel María (2023): "Marie Laveau, Reina del Vudú en Nueva Orleans", actas de las VI Jornadas Internacionales. *El culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos (Santas y rebeldes: las mujeres y el culto a las reliquias)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza-Ediciones de la Universidad de Salamanca, 276-296. <https://doi.org/10.26754/uz.978-84-18321-85-6>.
- Métraux, Alfred (1958): *Le Vaudou haïtien*, Paris, Éditions Gallimard.
- Michel, Claudine (2001-2002): "¿El vudú haitiano es un humanismo?", *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 18-19, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), 123-144.
- Moreau de Saint-Méry, Médéric Louis-Élie (1797): *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Philadelphia.
- Moreno Fragnals, Manuel (1981): "La plantación, crisol de la sociedad antillana", *El Correo de la Unesco*, Año XXXIV, diciembre 1981, París, 10-14.
- Parada López de Corselas, Manuel, y Chapinal-Heras, Diego (2022): "Observar las estrellas, llegar hasta las estrellas, ser una estrella. Introducción a un topos astral en la religión, el arte y el poder", *Hispania Sacra*, vol. 74, núm. 150, C.S.I.C., 385-401. <https://doi.org/10.3989/hs.2022.26>.
- Platoff, Anne M. (2015): "Drapo Vodou: Sacred Standards of Haitian Vodou", *Flag Research Quarterly* n° 7, 2 (3-4), North American Vexillological Association, Boston (USA), agosto 2015, 1-23.

- Rigaud, Milo (1953): *La Tradition Voodoo et le Voodoo Haïtien (Son Temple, Ses Mystères, Sa Magie)*, Paris, Éditions Niclaus.
- Rigaud, Milo (1985): *Secrets of Voodoo*, San Francisco, City Lights Books.
- Robinson, Clay (2013): "Freemasonry and Vodou", en *The Journal of the Vodou Archive*, University of Florida Digital Collections, spring 2013, 45-50.
- Seabrook, William Buehler (1929): *The Magic Island*, New York City, Blue Ribbon Books Inc.
- Turner, Richard Brent (2006): "The Haiti-New Orleans Vodou Connection: Zora Neale Hurston as Initiate-Observer", en *Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible Powers*, Claudine Michel and Patrick Bellegarde-Smith (eds.), New York, Palgrave Macmillan, 117-134.
- Zúñiga Carrasco, Iván Renato (2015): "Vudú: una visión integral de la espiritualidad haitiana", en *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe Colombiano*, n° 26, Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia), mayo-agosto 2015, 152-176.

7. Documentales

- Maya Deren (directora), Teiji Ito y Cherel Ito (editores): "Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti" (vídeo montado a partir de filmaciones de Maya Deren en Haití durante los años 1947-1951). Publicado en 1985 en Estados Unidos por Mystic Fire Video y Microcinema International. La narración fue adaptada del libro de Maya Deren *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. Accesible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=4Tla44ZDyZs> Subido: 27.08.2016 [Consulta: 08/04/2024]
- "Los Misterios del Vudú". Planet Doc, 2014. Accesible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=QUAD3XKxjWk> Subido: 16.02.2014 [Consulta: 08/04/2024]