Argyriadis, Kali. – *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*

Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1999, 373 p., glossaire, bibl. (« Ordres sociaux »).

Sandra Fancello

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/1529>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.1529
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003
Pagination : 664-668
ISBN : 978-2-7132-1810-1
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Sandra Fancello, « Argyriadis, Kali. – *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 171 | 2003, mis en ligne le 15 février 2007, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/1529> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.1529>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Cahiers d'Études africaines

Argyriadis, Kali. – *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*

Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1999, 373 p., glossaire, bibl. (« Ordres sociaux »).

Sandra Fancello

- ¹ Il faut préciser d'emblée que le terme de *religión* à La Havane désigne en réalité l'envers de ce que l'on appelle couramment les « grandes religions » (catholicisme, protestantisme) puisqu'il s'agit ici d'un ensemble de cultes locaux, dont les cultes « afro-cubains ». Que dire du terme de *religieux* qui ne désigne surtout pas les clercs des religions « missionnaires » (prêtres et pasteurs) mais les adeptes de ces mêmes cultes ? Ces adeptes désignent eux-mêmes le protestantisme, au même titre que les Témoins de Jéhovah, par des expressions telles que « cette religion-là » ou « l'autre religion », enfin celle « des autres ». Dans l'univers religieux cubain coexistent en fait un catholicisme « pragmatique », un protestantisme affaibli après que la Révolution ait contraint fidèles et pasteurs (américains) à l'exil, et les cultes dits « afro-cubains ». Parmi eux, deux types principaux sont traditionnellement identifiés : la *santería* d'origine yoruba dans laquelle « un certain nombre d'éléments nettement africains ont été conservés » comme l'usage de la langue yoruba (ou *lucumí*) lors de chants rituels, et le *palo* (ou *palo monte*), d'origine « bantoue », sorte de culte des morts (*infumbe*). La correspondance des divinités yoruba et des saints catholiques évoque pour l'auteur des « amalgames hasardeux » résultant, à Cuba comme en Afrique, des tentatives missionnaires pour « ajuster les croyances religieuses africaines aux pratiques catholiques » (p. 35). Pour l'auteur, ce processus correspond à « une stratégie de syncrétisme forcé (accompagné d'une épuration rituelle visant à amener progressivement les païens à la religion catholique) ». Le *palo* est perçu comme « extrêmement syncrétique », les pratiques des *paleros* donnant « une impression de moindre authenticité traditionnelle que celles des

santeros » alors même que les esclaves *kongo* (capturés au sud-ouest de l'Afrique) semblent avoir été plus nombreux que les Yoruba. Un autre culte extrêmement répandu à Cuba, bien que non africain, est le *spiritisme*, perçu comme un « complément incontournable » des cultes « afro-cubains » en ce qu'il permet « d'entrer en contact avec les esprits protecteurs personnels de chaque individu, dans une même perspective thérapeutique que dans le cas des possessions en *palo* et en *santo* ». Enfin, le culte d'*Ifá*, également d'origine yoruba, est réservé aux hommes (sorte de société masculine d'initiation) dont les initiés, ceux qui en maîtrisent les techniques divinatoires, sont des *babalaos*. C'est l'ensemble de ces cultes, qui font système, que désigne le terme local de *religión*.

- 2 L'entrée par l'analyse du contexte social et historique de la société havanaise nous éclaire sur la nature des relations sociales, familiales et de voisinage, et la solitude affective qui en résulte. Dans une société extrêmement métissée, la tension des rapports sociaux et la précarité objective des ressources matérielles alimentent les représentations de la sorcellerie. Il y a cependant une distinction entre deux types de sorcellerie ; la *hechicería*, « nettement malfaisante [...] celle des autres, antisociale et imaginaire » et la *brujería*, la sorcellerie « quotidienne », celle à travers laquelle s'expriment les rapports de force dans les relations sociales des Havanais. Dans ce contexte, « la *religión* semble donc offrir aux individus une réponse à une angoisse liée très fortement aux rapports à l'autre et à soi » (p. 51). Dans une deuxième partie, l'auteur retrace la longue histoire de la *religión*, des *cabildos* (sorte de confréries, associations d'entraide, apparues au XIX^e siècle) aux « familles de religion », afin d'illustrer la structure de réseaux qui se tissent peu à peu au sein de la société cubaine. L'analyse critique de la littérature cubaine permet à l'auteur de dégager trois types d'approche de la *religión*, de la répression à la folklorisation des cultes (sous la Révolution), jusqu'à leur perception comme « noyau de résistance culturelle africaine » (p. 55). Le rapport ambivalent à l'Afrique se traduit à la fois par une survalorisation des éléments de la culture africaine (et plus spécifiquement yoruba) dans la culture cubaine, et par la diabolisation et la négation de ses valeurs culturelles. Plus subtilement s'opère ce que l'auteur qualifie de « transfert de diabolisation » d'un culte à un autre : la valorisation de la *santería* (par le biais de ses origines yoruba) se faisant au détriment du *palo* réduit « à des consultations tournant plus ou moins autour de la pratique de la sorcellerie ». Cette survalorisation de la culture yoruba, surtout dans les milieux intellectuels cubains, se traduit par l'adoption des termes yoruba : *regla ocha* au lieu de *santería*, et *oricha* au lieu de *santo*. La perception ambivalente d'une Afrique à la fois « mythifiée et idéalisée, porteuse d'une noble tradition noire, dont la *santería* » et « sauvage, cannibale, sorcière [...] représentée par le *palo* » est associée à une représentation assez floue de l'origine historique et géographique des cultes dits « afro-cubains », comme en témoignent certains extraits d'entretiens cités par l'auteur : « Ça vient de l'Inde, de là-bas du Nigeria, de l'Afrique » (p. 57) ou les extraits de « cahiers de *santeros* » décrivant « une région pittoresque appelée Yoruba [...] composée de nombreux peuples ». Dans l'imaginaire des *religieux*, cette « région d'Afrique » échappe à la cartographie de l'Afrique actuelle. Ce type de confusion se retrouve concernant l'origine et la signification des termes yoruba utilisés (notes 7 et 8, pp. 311-312). Pour l'auteur, « cette confusion se retrouve et va de pair avec la pratique parallèle de plusieurs cultes ».

- 3 Dans les deux parties majeures de l'ouvrage, l'auteur offre une analyse fine et détaillée des itinéraires religieux et thérapeutiques (« chemins de vie ») au sein des « familles de religion » à travers des études de cas (« la *rama* de Rosa »), ainsi que des relations entre les membres, qui mobilisent des valeurs comme le « respect mutuel » et « l'entraide » (également mobilisées dans l'univers pentecôtiste pour illustrer la nature des relations entre « frères et soeurs en Christ »). D'une grande qualité ethnographique, ces deux parties représentent le point fort des analyses de l'auteur qui fait ici une large place aux récits des informateurs, à travers lesquels se tissent des portraits, des itinéraires de vie qui témoignent de la complexité et de la richesse du phénomène social que représente la *religión* à La Havane. Ces itinéraires religieux multiples, qui obéissent à un ordre bien défini dans chaque « spécialité », traduisent une construction identitaire en constante évolution. De la consultation ponctuelle, sans engagement, à l'entrée dans un groupe *religieux*, le parcours individuel est jalonné de consultations multiples, « chacun, seul ou guidé par une tierce personne, peut évoluer dans la *religión* selon son rythme et selon ses goûts, dans la ou les spécialités de son choix. Plusieurs niveaux d'intégration religieuse sont possibles [...] une personne n'en reste jamais au même point : c'est une évolution constante » (p. 121). C'est ainsi que « de l'esprit on saute au saint » explique une médium, pour signifier le passage du *spiritisme* à la *santería* ou au *palo* : « c'est le mort (domaine du *spiritisme*) qui suggère de faire un saint (domaine de la *santería*) » (p. 124). L'entrée en *religión*, qui offre une grande souplesse, n'est pas cependant réversible. La complémentarité hiérarchique des cultes exclut le « retour en arrière », et c'est la conversion au pentecôtisme qui est considérée comme régressive (du point de vue des *religieux*) puisque « l'individu jette tous ses objets et réceptacles d'entités avec ostentation ». Ici comme ailleurs, le pentecôtisme exige, quant à lui, un renoncement total aux cultes « païens » et à toute médiation d'objets « fétiches ».
- 4 L'affirmation identitaire au sein de la *religión* est telle que « s'occuper de ses entités personnelles, c'est s'occuper de soi-même » ou « renforcer ses morts, c'est se renforcer soi-même ». Les saints (*oricha*) ou anges gardiens et *morts de lumière* deviennent des composants de l'identité de la personne au point que « leurs traits de caractères et leur façon d'agir correspondent [...] aux multiple[s] facettes de la personnalité de leur protégé », ce dont il tire un certain orgueil. De même que (se) consulter est synonyme de « se regarder » (*mirarse*) ou de « se voir » (*verse*), « évoluer » se dit aussi bien d'une personne qui évolue dans la *religión* (au sein d'un groupe ou d'une pratique à l'autre) que d'une entité « qui acquiert une personnalité de plus en plus marquée » (p. 337). Les extraits de témoignages retranscrits par l'auteur font apparaître cette forte identification des *religieux* à leurs *saints* ou à leurs *morts* : « Quand la moutarde me monte au nez, alors c'est le mort qui est avec moi, je suis pareille à lui ». L'auteur consacre ainsi une partie de son analyse à la construction du discours des *religieux* concernant leur « histoire de vie » : sa structure (« un discours continu, parfaitement construit et sans interruption »), sa temporalité (« le temps est également réorganisé en étapes correspondant à chaque crise personnelle ») et la gestion de l'information (« entre ces étapes, très peu d'informations sont données [...] alors que chaque moment de crise est longuement creusé »). En effet, ces types de récits, peut-être plus que d'autres, méritent d'être analysés en détail, au regard de certaines régularités discursives : les épisodes de crise, le discours sur la maladie, la mort et les incidences de la croyance dans la vie quotidienne, sur la perception du monde, etc. Qu'il s'agisse des *religieux* de La Havane ou d'autres croyants, la structure du discours sur la religion et les récits de guérison, de changement de vie, correspondent à une temporalité de

l'avant et de l'après, du renouveau (« le simple fait de connaître son *oricha* constitue déjà en soi une sorte de régénération ») et à une construction identitaire inédite en constante évolution. Comme l'explique l'auteur, « quelles que soient les techniques divinatoires auxquelles ils ont affaire [...] le remède à long terme que leur propose la *religión* consiste en la construction progressive et évolutive d'une identité complexe, à facettes multiples » (p. 144).

- 5 L'auteur souligne la réticence des *religieux* à décrire les rituels en détail du fait de leur grande plasticité. Contrairement à d'autres types de liturgies (catholiques ou protestantes) où l'observateur ne peut faire l'économie de la description rituelle tant elle est un des éléments du discours des fidèles et des dirigeants, les cultes « afro-cubains » ne permettent pas une description systématique de rituels qui peuvent se révéler « aussi variés qu'il y a de cas à traiter ou de contexte d'exécution ». Cependant, l'extrême hétérogénéité des pratiques, « aussi diverses qu'il y a de cas personnels », ainsi que la diversité des stratégies identitaires que recouvrent les familles de religion, ne doivent pas masquer la cohérence d'un système de représentations puisque « c'est justement la multiplicité intrinsèque des possibles et leur évolution constante et dynamique qui structurent l'ensemble » (p. 259). Les représentations cosmogoniques et mythologiques dont se nourrit l'imaginaire religieux s'expriment à travers des notions centrales telles que la force : « Dieu (créateur des principes de fonctionnement du monde) aurait divisé son pouvoir primordial en principes créateurs, chaque principe étant porteur de force » et « pour les *santeros*, chaque *oricha* correspond à un ensemble de ces principes » (p. 217). Ainsi, le terme *lumièr*e peut être synonyme de force, de puissance ou même d'*aché* (bénédiction). De même, « lorsqu'un *religieux* se développe, il accumule un ensemble de forces [...] mais aussi un ensemble de personnalités, c'est-à-dire des entités-personnages, liées à ces différents types de forces et qui évoluent elles aussi avec lui ». Mais l'extrême complexité de ces représentations permet à chaque *religieux*, « tout au long d'un parcours complexe, de se construire une "cosmologie identitaire personnelle" ». Les consultations ou cérémonies (*itá*) successives informent le religieux des étapes, voire des obstacles, qui jalonnent son « chemin de vie » afin de le rendre maître de son destin, « acteur du monde ». C'est la gestion personnelle de ces forces qui permet de « convertir son *itá* en victoire » c'est-à-dire « faire une force de cette connaissance de ses limites ».
- 6 L'ancrage ethnographique de ses analyses ne limite pas cependant l'approche de l'auteur au milieu de la *religión*. Dans sa dernière partie, l'auteur propose de s'interroger sur la traduction de ces représentations dans la sphère politique, à travers la perception qu'en donne la littérature révolutionnaire cubaine et le discours des militants *religieux*. La conception progressiste de la Révolution s'affichant comme incompatible avec la permanence de ces pratiques religieuses et la *religión* a été perçue comme « une insulte aux avancées sociales de la Révolution » (p. 267). Là encore, l'auteur enrichit ses analyses des propos et témoignages forts de *religieux* évoquant la discrimination et le rejet dont ils furent victimes durant les années 1970.
- 7 Si l'auteur parvient à tisser une approche globale de la place de la *religión* dans la société cubaine, l'on peut s'étonner cependant de l'argumentaire de l'auteur expliquant le manque d'attrait des Havanais (y compris des *religieux*) pour les cultes protestants (notamment baptistes et pentecôtistes) par le « peu d'intérêt que suscite chez les Havanais la promesse d'une vie meilleure, mais après la mort » (p. 308). Qu'en est-il alors de l'écho de la « théologie de la prospérité » prônée par nombre d'Églises

pentecôtistes, en Amérique latine comme en Afrique et ailleurs, qui promet abondance immédiate (de bénédictions) et la résolution de problèmes concrets en échange, il est vrai, d'une certaine « rigueur éthique » ?

- 8 Enfin, l'on apprécie le glossaire (pp. 331-347) qui permet aux lecteurs peu familiers des cultes « afro-cubains » de se repérer dans ce registre religieux hybride, tant dans l'appropriation des termes de la langue yoruba (ou d'autres langues africaines comme le lingala) que dans l'usage de la langue castillane. L'ensemble de l'ouvrage constitue un apport enrichissant et passionnant pour les spécialistes des religions afro-américaines dans leur dimension transnationale.