Dianteill, Erwan. – *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*

Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000,
381 p., glossaire, index, bibl.

Kali Argyriadis

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/1545>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.1545

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

ISBN : 978-2-7132-1811-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Kali Argyriadis, « Dianteill, Erwan. – *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 172 | 2003, mis en ligne le 19 novembre 2013, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/1545> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.1545>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

© Cahiers d'Études africaines

Dianteill, Erwan. – *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*

Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, 381 p., glossaire, index, bibl.

Kali Argyriadis

- 1 Cet ouvrage, issu d'une thèse de doctorat en sociologie, propose une analyse des relations qui unissent quatre « traditions religieuses afro-cubaines », conçues par l'auteur comme un « complexe religieux organisé » (p. 22) : la *santería*, le culte d'*Ifá*, le *palo-monte* et le spiritisme. Basée sur trois séjours à La Havane (neuf mois de terrain au total entre 1993 et 1996) et sur le recueil d'un corpus de textes religieux produits par certains spécialistes et circulant depuis au moins un siècle parmi les pratiquants, voire parmi les profanes, l'étude est complétée en conclusion par une comparaison avec un terrain mené en 1998 à Los Angeles auprès d'adeptes des religions afro-cubaines. Il est enrichi au fil des pages de belles photographies en couleur et noir et blanc, de schémas, tableaux et cartes ainsi que de quelques reproductions de documents religieux utiles à la réflexion. Le livre est divisé en deux parties, l'une, plus ethnographique, sur laquelle on pourra émettre quelques réserves, la deuxième analysant les documents rassemblés de façon plus convaincante.
- 2 L'auteur choisit d'adopter la distinction religion/magie (propitiation/contrainte dans la relation entre êtres humains et entités spirituelles) proposée en son temps par Frazer, inadéquate dans de nombreux cas mais utile selon lui pour l'étude des religions afro-cubaines, même si, reconnaît-il, elle n'est jamais parfaitement tranchée (p. 16). La *santería* et le culte d'*Ifá* sont présentés comme des traditions religieuses d'origine yoruba, le *palo-monte* comme issu de la religion de « certains groupes bantu d'Afrique centrale » (empire Kongo), et le spiritisme comme d'origine européenne et nord-américaine, sans que ces classifications, réifiées par les études cubaines sur la question, soient déconstruites plus avant. La pratique du catholicisme populaire, pourtant complémentaire du point de vue des pratiquants (baptêmes, messes pour les morts,

prise en compte du calendrier chrétien, culte des saints et des vierges...) est exclue du champ, lui-même coupé de son inscription politique contemporaine : « dès le début des années 1990, la thématique religieuse ne représentait plus un enjeu idéologique ou politique majeur pour le pouvoir cubain » (p. 35), nous dit l'auteur, sans tenir compte des enjeux identitaires, économiques et sociaux de la transnationalisation de la *santería* cubaine depuis l'ouverture du pays au tourisme et l'admission des croyants au sein du Parti communiste cubain en 1991.

- 3 La première partie du livre traite des rapports symboliques qui unissent les religions afro-cubaines, rapports organisés en fonction, d'une part, du « sexe social » du pratiquant, et d'autre part en fonction du type de relation entretenue entre les vivants et les entités spirituelles, selon que ces dernières soient des morts ou des dieux. Un schéma vient résumer ce « modèle de circulation » (p. 179).
- 4 Dans le chapitre intitulé « Comment un sociologue devient *babalao* », l'auteur pose le cadre de son enquête, et explique qu'il a fait le choix de s'initier afin d'accéder à des connaissances qui sinon lui étaient refusées (pp. 54, 269), sans pour autant trahir les secrets de l'initiation (mais non sans trahir parfois la confiance de ses informateurs, comme il l'explique lui-même en toute sincérité pp. 58, 62, 67). Quittant La Havane une semaine après la cérémonie, on voit mal de toute façon ce qu'il aurait pu recueillir comme matériaux sur ce sujet (les ressorts de ce rituel ne sont enseignés au novice qu'au moment où il devient à son tour initiant), autres que des documents écrits au demeurant fort intéressants. Rebuté par une première approche désagréable, il décide par ailleurs d'éviter l'initiation au *palo-monte*, jugé trop agressif. On pourra relever par conséquent plusieurs malentendus sur cette modalité de culte, comme le fait de confondre les *mpungu* ou *puissances* avec de simples copies des *orichas*, ou d'assimiler les *nfumbe* ou *morts obscurs* à des esprits ayant commis des méfaits de leur vivant (leur *obscurité* est en fait liée à la violence de leur décès ou à leur absence de sépulture). Ayant souvent du mal à dépasser ce qui relève du discours des catégories d'accusations (et à analyser et contextualiser ce type de discours) pour le confronter aux données concernant la pratique, l'auteur se fait l'écho de plusieurs stéréotypes caractéristiques des *babalaos* de La Havane, actuellement en pleine stratégie d'affirmation hégémonique. Ainsi les *paleros* sont décrits comme « des hommes surtout, à cursus scolaire limité et exerçant un travail manuel » (p. 48), entretenant une relation aux esprits « à des fins d'abaissement et de maintien dans l'immoralité » (p. 65), tandis que « Le culte d'*Ifá* a une dimension analytique, intellectuelle et "rationnelle" que ne possèdent pas au même degré les autres religions afro-cubaines. Le spiritisme est dénué de mythologie. La divination se fait exclusivement par intuition intellectuelle. Quant au *palo*, sa mythologie est très réduite » (p. 68).
- 5 L'opposition entre communication intuitive et communication médiatisée avec les entités est pourtant analysée plus loin pour ce qu'elle est, c'est-à-dire l'un des enjeux les plus forts de la rivalité qui oppose aujourd'hui les *babalaos* havanais aux autres spécialistes religieux. On s'étonnera donc de la prise de position qui oppose « l'irrationalité » (des cultes hétérogènes que seraient le *palo* et le *spiritisme*) et la « rationalité subjective » (des « traditions d'origine yoruba ») (p. 175). C'est sans doute aussi l'obsession du « rationnel » qui conduit l'auteur à se livrer à un calcul statistique poussé (test du χ^2) sur un échantillon non représentatif de 164 pratiquants, classés dans des catégories sans que soit pris en compte le cumul avéré des pratiques religieuses ; les *babalaos*, qui sont aussi *paleros* et *santeros*, sont par exemple classés uniquement comme

babalaos. Chaque personne se voit attribuer un « sexe social » (on se demande sur quels critères est déterminé le rôle sexuel passif ou actif des homosexuels p. 95) ou une couleur de peau « selon les catégories de sens commun à cubain » (p. 93), sens commun qui n'a précisément rien de consensuel et se révèle plutôt hautement situationnel.

- 6 L'auteur élabore peu à peu une théorie sur la féminité structurelle de la *santería* et du spiritisme (par opposition à la virilité du *palo* et d'*Ifá*), féminité des fidèles « confirmée par les statistiques », et féminité symbolique, (eau, paix, lumière, possession assimilée à la possession sexuelle). La reproduction religieuse serait assurée par l'alliance de l'initiateur avec l'*oricha* dont elle est la fille, cette forme d'inceste spirituel constituant « le secret le mieux gardé de la famille santera » (p. 85). Les *oricha*, même féminins, peuvent se concevoir comme connotés par la virilité : lors de l'initiation, pour installer ces derniers dans les pierres, on les plonge dans un liquide appelé *omiero* où macèrent des plantes. Osain, la divinité des plantes, est associé symboliquement par l'auteur (qui se réfère entre autres aux travaux de F. Héritier) au principe créateur masculin « brûlant » opposé à l'eau « fraîche ». Or, pourrait-on lui rétorquer, l'*omiero* n'est-il pas aussi composé d'eaux fraîches de diverses provenances ?
- 7 La deuxième partie du livre analyse de façon nettement plus stimulante le rôle politique de l'écrit dans la transmission et la légitimation du savoir lié à *Ifá*. L'auteur critique d'abord R. Bastide qui avait écarté cette dimension contrastant avec sa vision traditionnelle du candomblé bahianais. Puis il montre comment certains textes universitaires (Maupoil, Verger, Osamaro Ibíe, Cabrera...) sont copiés et réinterprétés dans les textes religieux, réactivant ainsi la dimension « traditionnelle » du corpus. Il tente également de démontrer que l'existence de ces textes remonte au moins au début du XIX^e siècle, s'appuyant sur un document daté de 1836 et sur les données historiques qui témoignent de l'existence à cette époque d'une bourgeoisie « de couleur » lettrée, organisée en associations (dont les fameux *cabildos* qui contribuèrent sans doute à la transmission de pratiques religieuses africaines). S'il est en effet fort possible que l'écrit ait été utilisé pour la transmission religieuse depuis deux siècles, il convient toutefois d'être très prudent sur la datation du texte dont l'auteur nous propose un extrait. Sa probable authenticité reposerait sur l'absence d'orthographe anglaise (introduite dans les années 1940 via la consultation de dictionnaires anglais-yoruba) et sur l'absence de référence au spiritisme (apparu à Cuba à la fin du XIX^e siècle). Or on peut lire p. 238 « Oshosi » et « Orisha-Okó » au lieu de Ochosi et Oricha-Okó, ainsi qu'une recommandation spirite classique : « Vous devez faire dire une messe à un membre de votre famille qui est défunt *afin qu'il vous accompagne* » (mes italiques).
- 8 La question de l'authenticité traditionnelle est néanmoins bien illustrée par cette volonté de datation ancienne. L'auteur montre comment les auteurs de ces textes, qui sont principalement des *santeros* et des *babalaos*, fondent la valorisation de leur savoir sur la référence à leurs ancêtres rituels, et donc à l'apprentissage par opposition à l'inspiration directe par l'entité. Le lignage spirituel authentifie donc la tradition, et permet d'établir la « vraie » tradition africaine (p. 258), telle qu'elle est conçue par celui qui écrit. Ici le rapport au christianisme (comme religion dominante) apparaît clairement, puisque les auteurs religieux entendent rédiger ce qu'ils appellent eux-mêmes les « testaments d'*Ifá* ». Le texte écrit, qui permet aussi la systématisation, la mise en ordre et la réorganisation des informations, tend à fixer un panthéon fini (non sans se priver de la prestigieuse référence aux anciens Grecs), une série de normes, de règles et de « commandements ». L'auteur évoque également le problème posé par le

paradoxe de la diffusion du culte et du maintien du secret (qui finit par se réduire à l'usage et non à la connaissance des systèmes divinatoires p. 266). Il conclut sur la tendance à la « rationalisation éthique » de la *santería* et d'*Ifá* dans ces textes, dont il conviendrait de vérifier l'application dans la pratique courante, où la discussion entre consulté et consultant est essentielle et où « le consultant n'attend pas une leçon de morale universaliste mais un conseil précis pour régler un problème concret » (p. 295). On pourra regretter que l'auteur n'ait pas appliqué cette démarche critique dans sa première partie, en analysant les décalages entre les discours consensuels dont il rend compte et les incessants réajustements pratiques dont ils sont l'objet.