Systèmes de pensée en Afrique noire

16 | 2004
Le rite à l'œuvre

La hiérarchie à l'œuvre

Organisation culturelle et genre dans les religions afro-cubaines

Hierarchy at work. The organization of worship and gender in Afro-Cuban religions

Silvina Testa

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1210>

DOI : 10.4000/span.1210

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 2004

Pagination : 175-204

ISBN : 2-9090-3629-4

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Silvina Testa, « La hiérarchie à l'œuvre », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 16 | 2004, mis en ligne le 13 novembre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1210> ; DOI : 10.4000/span.1210

La hiérarchie à l'œuvre

Organisation culturelle et genre dans les religions afro-cubaines

Silvina TESTA

Laboratoire d'ethnologie et
de sociologie comparative
Université Paris X / CNRS

En juillet de l'année 1997, je participais à la fête d'anniversaire d'un vieux *babalao* (devin-guérisseur) dans le quartier havanais de Lawton. Les invités étaient des membres de la famille, des amis et surtout des filleuls. La célébration était joyeuse. Dans une pièce de la maison, quelques femmes discutaient, plaisantaient, et leurs rires laissaient entendre que les blagues échangées concernaient les hommes. Ayant surpris ces commentaires, le mari de l'une d'entre elles les prit à partie : « Vous pouvez toujours parler ! Moi, qui suis un homme et un *babalao*, je ne suis rien à côté d'Orula (*oricha*¹ de la divination), alors je ne préfère même pas imaginer ce que peut être une femme ! » Un silence glacial s'installa. Seules quelques timides ripostes s'ensuivirent ; les mots durs et percutants de l'homme avaient découragé les femmes de poursuivre leurs plaisanteries.

Cette anecdote est un fait isolé. Cependant, elle illustre une réalité des rapports entre les sexes au sein de l'espace religieux afro-cubain : une configuration hiérarchisée qui semble s'opposer à l'appareil juridique national qui prône l'égalité des sexes et régit l'accès égalitaire des hommes et des femmes à la sphère publique. Ainsi, la présence des femmes sur le marché du travail est presque aussi importante que celle de leurs collègues masculins. D'ailleurs, les acquis sociaux des femmes cubaines montrent plusieurs longueurs d'avance sur ceux de bien d'autres

¹ Les *orichas* sont les entités vénérées dans les cultes d'origine yoruba. Ils sont attachés à des forces ou des éléments de la nature. Ils sont représentés sous une forme anthropomorphique et ils sont synchrétisés avec des saints catholiques (d'origine espagnole).

² Cet aspect de la reconnaissance de la personne en tant qu'individu est une des clefs du succès que rencontrent ces religions à l'heure actuelle. Ceci est en opposition avec le caractère holiste attribué à la personne – comme membre d'un tout, d'un collectif – par le système socialiste. À Cuba, l'organisation sociale par classe d'âge, par sexe ou par centre de travail, fait qu'un enfant n'est pas seulement un enfant mais d'abord un *pionero* (membre d'une organisation de « pionniers »), qu'une femme est une *federada* (membre de la Fédération des Femmes Cubaines) et qu'un travailleur devient un *compañero* (« camarade »).

³ Avec l'affluence des touristes et les pénuries économiques du pays, les religions sont devenues une manne économique pour certains Cubains. Cette marchandisation des cultes conduit un grand nombre de pratiquants à proposer des cérémonies et des initiations – évidemment payantes – à tous les intéressés.

pays. Néanmoins, cette évolution vers la parité, qui se répercute également dans la sphère privée, n'a pas pénétré l'univers des pratiques religieuses afro-cubaines. En effet, l'organisation culturelle repose sur une dynamique hiérarchique traversée par le genre qui organise la distribution des charges rituelles. Pourquoi la sphère religieuse est-elle restée en marge de la dynamique sociale ? Quels sont les enjeux de cette rigidité ? Au long de cet article, nous tâcherons de comprendre pourquoi, contrairement à ce qui se passe dans les autres sphères de la vie sociale, les rapports des hommes et des femmes dans les religions afro-cubaines sont organisés selon un principe hiérarchique dans lequel la suprématie masculine trouve un terrain d'expression privilégié.

Lorsqu'on considère l'espace religieux afro-cubain, on ne peut qu'être frappé par la multiplicité des cultes en présence et par la diversité des principes qui régissent les parcours religieux des adeptes. La filiation spirituelle (être fils, ou fille, de telle entité), le destin religieux de la personne (être né pour assumer une spécialisation religieuse) et son sexe – biologique et social – vont déterminer le déroulement de sa carrière, laissant peu de place à une uniformisation des parcours individuels². Il est en ce sens opportun d'utiliser l'expression « fait sur mesure » pour signaler à quel point « le prêt-à-porter » n'existe pas dans la religiosité afro-cubaine³.

Parmi ces facteurs, le sexe biologique (être homme ou femme) et l'orientation sexuelle (hétérosexuelle ou homosexuelle) jouent un rôle prédominant. Autrement dit, on ne fait pas la carrière que l'on veut, on poursuit la carrière qui nous est donnée selon que l'on est homme ou femme, homo ou hétérosexuel. Ces considérations liées au genre s'articulent à une configuration hiérarchique qui constitue la clef de voûte du fonctionnement culturel. Cette hiérarchie est présente sous de nombreuses formes : hiérarchie entre les différents cultes, entre les entités (esprits de morts et *orichas*), entre les responsabilités liturgiques, etc. La hiérarchisation fondée sur la valeur différentielle des sexes vient se greffer sur chacune de ces dimensions.

Je centrerai mon analyse sur quatre cultes : le spiritisme (d'inspiration kardecienne mais profondément créolisé, importé de France via les États-Unis), le Palo Monte⁴ (d'origine bantoue), la Santería⁵ et l'Ifá⁶ (d'origine yoruba)⁷, et la société secrète Abakuá (originaire du Vieux Calabar, au sud de l'actuel Nigeria), cette dernière exclusivement étudiée ici à partir de sources livresques⁸. Je m'attacherai plus particulièrement à deux caractéristiques nées de l'articulation entre les différents cultes : la superposition des pratiques chez une même personne (accumulation des carrières religieuses) et l'obligation, pour le dévot, de poursuivre son cursus d'initié selon l'ordre hiérarchique des cultes.

Après avoir décrit la manière dont les différents cultes mobilisent et hiérarchisent la différence des sexes et ses représentations, on s'interrogera sur les fondements de cette hiérarchisation qui, au-delà des différences qui séparent les cultes, semblent se rapporter à une idéologie commune centrée sur la représentation du sang, et plus précisément sur l'opposition entre le sang sacrificiel et le sang menstruel.

1. L'organisation cultuelle

Dans la configuration actuelle, il est impossible d'étudier séparément chaque religion afro-cubaine. En effet, bien que chacune possède un corpus et une liturgie propres, leurs pratiques sont devenues, au fil du temps, étroitement liées. Quelques-unes des recherches menées dans les années 1990 témoignent de cette nécessité de considérer chaque religion dans son rapport aux autres. Qu'on l'envisage sous l'idée d'une « unité idéologique de la religion » (Argyriadis, 1999) ou qu'on l'appelle « pluralisme religieux » (Quiñones, 1999), « complexe religieux organisé » (Diantéill, 2000) ou « continuum » (Flores, 2001), les termes employés pour décrire cette imbrication renvoient, plus ou moins explicitement, au concept de champ religieux tel qu'il a été défini par Pierre Bourdieu⁹ (1971). Cette approche globale, qui rompt avec les approches antérieures (où les religions afro-

⁴ Regla de Palo Monte, (dit aussi Palo Monte ou simplement Palo) est une religion basée sur les cultes des morts, matérialisés dans un chaudron rituel appelé *nganga*.

⁵ Regla de Ocha ou Santería est une religion basée sur le culte des *orichas*.

⁶ Ifá est un système divinatoire que les officiants, appelés *babalaos*, sont les seuls autorisés à utiliser.

⁷ Le Palo Monte, la Santería et Ifá résultent du syncrétisme des religions africaines et du catholicisme espagnol réalisé par les esclaves et leurs descendants à partir de l'époque coloniale.

⁸ Hormis une cérémonie qui est ouverte à tout public, les activités de cette société secrète sont réservées aux initiés et absolument interdites aux femmes. C'est la raison pour laquelle je ne l'ai abordée qu'au travers de ces sources.

⁹ Le concept de champ religieux repose sur deux idées fondamentales : l'autonomie des pratiques religieuses en milieu urbain et le monopole des spécialistes sur les pratiques.

cubaines étaient considérées chacune en soi), est particulièrement pertinente pour saisir la problématique du genre.

Le spiritisme

Le spiritisme est la seule pratique religieuse où les différences de genre n'ont aucune influence sur l'engagement culturel. En effet, des hommes et des femmes, homo et hétérosexuels, en partagent également les charges et les activités religieuses, l'unique condition étant d'être spirituel. « Être spirituel » implique d'avoir la capacité d'entrer en contact avec les esprits des morts, de pouvoir interpréter leurs messages et, dans le meilleur des cas, de recevoir ces esprits défunts dans son corps (*pasar muerto*). Tout homme ou femme peut pratiquer le spiritisme, devenir spirite et assumer les tâches qui en découlent. Il n'y a pas d'initiation proprement dite, le développement de la capacité de médium se faisant par l'apprentissage de techniques spiritiques.

Le spiritisme constitue l'unique pratique religieuse de certains adeptes. Pour d'autres, il est le point de départ obligatoire et la base de la pratique des autres cultes. Certains passent directement à la Santería, d'autres passent par le Palo avant de poursuivre, ou non, leur carrière.

Le Palo Monte

Dans le Palo Monte, le système des charges liturgiques est plus complexe que dans le spiritisme : il fait intervenir une hiérarchie qui tient compte des différences de sexe et de genre. Hommes et femmes, adultes et enfants, peuvent s'initier dans le Palo et établir un pacte avec l'esprit d'un mort matérialisé dans un chaudron rituel (*nganga*).

Il existe deux degrés d'initiation¹⁰ (*rayamientos*) : le premier permet de devenir fils ou fille du chaudron rituel, le deuxième conduit à l'accession au statut de parrain (*tata nganga*) ou marraine (*mama nganga*)¹¹. L'initiation en tant que fils ou fille assure la protection de l'initié(e) par les

¹⁰ Selon les maisons de culte, il peut y avoir deux ou trois degrés de *rayamiento*. Ceci n'a pas d'incidence sur la problématique ici traitée, car ce qui nous intéresse est la progression hiérarchique au sein du Palo Monte.

¹¹ *Tata nkisi* et *mama nkisi* sont synonymes de *tata nganga* et *mama nganga*. Tous ces termes sont d'origine bantoue et signifient père ou mère (cf. Díaz Fabelo, 2000).

esprits du chaudron de son parrain. Tous y ont accès s'ils en ont reçu l'ordre d'une entité ou d'un officiant et possèdent l'accord de leurs futurs parrains et des esprits de leur chaudron. Cette première initiation est toujours réalisée auprès du chaudron du parrain dans lequel l'initié – homme ou femme – verse quelques gouttes de son sang, obtenues en incisant son corps avec une lame de rasoir ou le bec d'un coq sacrifié à cet effet. Le chaudron est ensuite déposé sur la tête de l'initié afin qu'il prenne connaissance de son nouveau fils ou de sa nouvelle fille.

Le second degré d'initiation s'effectue auprès de deux chaudrons : celui du parrain et celui du candidat à l'initiation. A cette occasion, le nouvel initié reçoit son propre chaudron, avec lequel il pourra désormais officier et devenir, à son tour, parrain ou marraine. Seuls les hommes hétérosexuels et les femmes ménopausées ont accès à cette initiation. Les marraines ont donc généralement dépassé la quarantaine, même si certaines femmes, prématurément ménopausées, sont plus jeunes. C'est le cas d'Estrella, qui a été initiée lorsqu'elle avait une trentaine d'années. Elle attribue sa ménopause précoce, à l'issue de sa première initiation, à son destin de marraine : « Mes règles se sont arrêtées quand on m'a rayée¹² (initiée), parce que je suis née pour être *mama nganga*, pour travailler ça. » Si, après la deuxième initiation, hommes et femmes peuvent avoir des filleuls, seuls les hommes sont habilités à effectuer les deux initiations. Lorsqu'une femme veut devenir marraine, elle demande à un homme d'officier en son nom. Estrella explique : « Tant pour la femme que pour l'homme, c'est le *tata* (parrain) qui raye et nous qui sommes des vieilles *pale-ras* (femmes membres du culte Palo) – moi, j'ai par exemple déjà 40 ans dans le Palo – nous ne pouvons pas rayer [...]. Moi, je me tiens à côté de mon filleul qui va être rayé, parce que je suis née pour être mère. »

L'initiation n'est pas la seule cérémonie où les marraines doivent faire appel aux hommes. Elles doivent également recourir à eux pour tuer les animaux – quadrupèdes ou à plumes – qui nourriront leur chaudron rituel¹³. Malgré les interdits dont les femmes font l'objet dans le

¹² « Avoir rayé » ou « être rayé » vient du vocable espagnol *rayar* qui possède le même sens que son équivalent français « rayer », c'est-à-dire marquer une surface d'une ou plusieurs stries. Dans le cas du culte de Palo Monte la surface rayée est le corps de la personne qui s'initie.

¹³ Cela dit, dans certaines maisons moins orthodoxes, les femmes tuent les animaux à plumes.

Palo Monte, elles sont mieux loties que les hommes homosexuels (*addodi*¹⁴) lesquels sont systématiquement empêchés de faire la deuxième initiation et de devenir parrains, comme en témoigne le *tata* Marcelino : « Un *addodi* peut avoir une affinité avec un mort de Palo et il doit se rayer [...]. Il se rayer directement par l'intermédiaire de l'esprit du mort du *tata* qui va le rayer, c'est tout. Une chose n'empêche pas l'autre, il doit se rayer pour se protéger, mais il s'arrête là. Cette personne (l'homosexuel) ne peut plus rien faire avec le chaudron rituel, elle se rayer en tant que fils et c'est tout »¹⁵. Dans certaines maisons plus orthodoxes, il est même interdit aux homosexuels de se faire initier en tant que fils. Cependant, des arrangements sont toujours possibles. Pedro est homosexuel et parrain, mais c'est un autre parrain, hétérosexuel, qui initie ses filleuls en son nom. D'après Tomás Fernández Robaina (1996), il existe même des *paleros* (hommes membres du culte Palo) homosexuels très réputés. L'orientation sexuelle de la personne n'entame donc pas sa renommée. L'artifice qui permet aux hommes homosexuels de devenir parrains est calqué sur le recours qu'ont les femmes à des parrains hétérosexuels pour initier leurs filleuls. Ces procédures permettent aux femmes et aux hommes homosexuels d'accoucher « artificiellement » de leurs filleuls, au travers du seul officiant autorisé : le *tata nganga*, homme et hétérosexuel. Malgré la règle qui interdit aux femmes et aux hommes homosexuels l'accès à certaines charges liturgiques, les arrangements et les contournements dont elle fait l'objet démontrent la flexibilité du système. Dans tous les cas, la réputation d'être un bon *palero* ou bonne *palera* n'est jamais conditionnée par le sexe biologique ou l'orientation sexuelle de la personne mais par l'efficacité de ses travaux magico-religieux.

¹⁴ *Addodi* ou *addo die* est un terme d'origine yoruba. Il est utilisé aussi bien dans le Palo Monte que dans la Santería et Ifá pour se référer aux hommes homosexuels. L'existence d'un terme spécifique au cadre religieux pour désigner les homosexuels ne témoignerait-elle pas de leur statut cultuel particulier ? Ceci n'est pas le cas des femmes chez lesquelles on ne fait pas la distinction entre hétéro et homosexuelles.

¹⁵ Il se peut qu'un homosexuel ait besoin d'avoir son propre chaudron. Dans ce cas, il devra le fabriquer lui-même et s'en occuper, sans l'aide de son parrain : il lui donnera à manger, lui soufflera de l'eau-de-vie, l'enfumera avec son cigare, etc.

Les cultes d'origine yoruba : Santería, Añá et Ifá

L'origine yoruba des cultes — même si d'autres influences africaines ont pu pénétrer ces pratiques — et l'existence d'une logique cultuelle et symbolique partagée expliquent notre choix de regrouper Santería, Añá et Ifá. Les mythes

(*patakís*¹⁶), les systèmes divinatoires¹⁷ et les *orichas* vénérés sont presque entièrement communs aux trois cultes. Et si chacun possède sa propre liturgie, il existe entre eux de nombreuses interactions. Dans la Santería, le processus initiatique aboutit à la « fixation » de l'*oricha* tutélaire sur la tête du dévot, qui a préalablement été reconnu comme son fils ou sa fille. Outre le fait d'avoir eu les « mains lavées » lors d'une cérémonie spécifique, pour exercer leur art, les joueurs des tambours sacrés (*omó Añá*) doivent au moins avoir fait leurs premiers pas dans la Santería ; la plupart ont effectué la totalité de l'initiation. De même, pour entrer à Ifá, le candidat doit au moins avoir « lavé » son *oricha* tutélaire, étape considérée comme une demie initiation ; cette procédure, assez courante de nos jours, permet d'accéder plus rapidement à la charge de *babalao*. *Obbá*¹⁸ et *babalao*¹⁹ sont les officiants suprêmes de la Santería et d'Ifá respectivement.

Imbriqués dans le déroulement de la carrière religieuse des initiés, les trois cultes le sont également dans la pratique. Ainsi, pour jouer en l'honneur d'un *oricha*, on fait appel aux joueurs des tambours sacrés et, pour consacrer un tambour, il faut l'intervention d'un *babalao*. C'est précisément parce que les officiants des trois branches sont amenés à travailler ensemble et à confronter leurs compétences que cette proximité est la source de conflits inter-personnels incessants. Un cas frappant est la concurrence des *obbá* de la Santería avec les *babalaos* d'Ifá. « Chacun est roi sur sa terre », disent souvent les religieux. Le fondement de cette hiérarchie repose en théorie sur le prestige et en aucun cas sur l'efficacité rituelle. Néanmoins, des hiérarchies, nées de l'âge d'initiation et de la supériorité d'un *oricha* sur un autre, s'établissent à tout moment. On dit par exemple qu'Orula (*oricha* de la divination) est le plus important de tous les *orichas*. De ce fait les *babalaos* (consacrés au culte d'Orula) transfèrent la supériorité de leur *oricha* vers leur fonction liturgique et se considèrent supérieurs à tous les autres pratiquants. Ainsi, un *babalao* initié depuis moins d'un an dans Ifá sera jugé supérieur à un *santero* initié depuis plus de trente ans. Ceci est assez mal vécu par bon nombre de

¹⁶ Les *patakís* ou *patakines* sont les légendes qui racontent la vie et le devenir des *orichas* à l'époque où ils vivaient sur terre. On les utilise lors des consultations divinatoires.

¹⁷ Il existe trois systèmes divinatoires, à savoir : les *obbí*, le *diloggún* et l'oracle d'Ifá ; le premier est commun aux *santeros* et aux *babalaos* ; le deuxième a le même corpus que le troisième mais les *santeros* sont autorisés à lire seulement jusqu'au signe 13, les suivants sont une exclusivité des *babalaos*.

¹⁸ L'*obbá* est le maître de cérémonie dans la Santería, le vocable correspond au terme yoruba *Oba*, qui désigne le souverain du royaume. A Cuba on dit également *obá* ou *obbá-oriaté*.

¹⁹ *Babalao* et prêtre d'Orula sont des synonymes (Orula est l'*oricha* de la divination). Le terme *babalao* vient du yoruba *babalawo*, qui signifie « père du secret ». Il est un spécialiste de la divination, consacré à l'étude et à l'interprétation de l'oracle d'Ifá.

²⁰ Le vocabulaire de la musique sacrée est aussi marqué par la sexualité et l'on dira qu'un joueur est mâle ou femelle; les premiers ont une frappe explosive alors que le son des musiciens femelles se fond dans l'ensemble. Le bois est lui aussi sexué (bois mâle et bois femelle) et, pour la construction des tambours, il doit nécessairement être mâle.

²¹ Les termes *santo* et *oricha* sont équivalents. D'ailleurs, à Cuba on utilise plus souvent le terme *santo* qu'*oricha*.

²² Les *santos de addimú* sont des *orichas* qui se reçoivent, comme les *santos guerreros*, ce qui n'implique pas d'initiation pour la personne. *Addimú* signifie offrande (fruits, mets sucrés, friandises), ce qui définit un type de rapport particulier entretenu avec des divinités (certains *orichas*) qu'on identifie ainsi.

²³ Le culte du Palo Monte est tenu pour agressif et destructeur; on dit qu'il fait le « mal » par opposition à la Santería qui fait le « bien ». Cela dit, les notions de bien et de mal sont extrêmement relatives dans les cultes afro-cubains, car pour faire le bien à une personne, il faut parfois faire du mal à une autre.

²⁴ Il est important de rappeler que les Yoruba appellent *Yemoja* (l'équivalent africain de la Yemayá cubaine) « la mère des sorcières » (Verger, 1965).

santeros qui placent l'ancienneté de l'initiation au-dessus de tous les autres critères hiérarchiques. Les dissensions entre les cultes d'origine yoruba s'expriment également dans la manière dont chacun appréhende la différence des sexes et ses représentations.

Le sexe biologique et l'orientation sexuelle interfèrent différemment dans le déroulement de la carrière de l'initié dans la Santería : celle-ci est totalement ouverte aux hommes hétéro et homosexuels, tandis que les femmes sont sujettes à des restrictions. Dans la pratique de la musique sacrée (les tambours *Añá*) et le culte d'Ifá, le rôle des femmes est plus limité encore, les hommes homosexuels en étant directement exclus ; ces deux cultes (Ifá et *Añá*) réservent ainsi aux hommes hétérosexuels les charges les plus prestigieuses²⁰.

Comme dans le Palo, la carrière religieuse dans la Santería débute de la même façon pour les hommes et les femmes (homo ou hétérosexuels). Tous, un jour ou l'autre, recevront leurs premiers *orichas* (*santos guerreros*)²¹ puis ils recevront un ou plusieurs *santos d'addimú*²², les colliers rituels, ou bien passeront directement à l'initiation définitive. Jusque là, il n'y a pas de distinction entre les sexes. Après l'initiation, hommes et femmes peuvent constituer leur propre famille religieuse et avoir autant de filleuls des deux sexes que leur *oricha* tutélaire le leur permet. Quand la personne a plus de sept filleuls, on l'appelle *babalocha* si elle est un homme, *iyalocha* si elle est une femme.

Pour les femmes, la carrière religieuse officielle s'arrête là. Cependant, certaines développent un pouvoir redoutable, associé à la sorcellerie, qui concurrence celui des hommes, *babalaos* ou même *paleros*²³ qui craignent leurs pouvoirs. Les plus réputées sont les filles de Yemayá (*oricha* de la mer et de la maternité)²⁴. Elles passent pour être des femmes discrètes, travailleuses, serviables et solidaires des malades et des plus démunis mais dont il faut se méfier car derrière leur gentillesse et leur dévouement se cache peut être la plus effrayante des ennemies. Les croyants se gardent même de les regarder avec insistance de peur de leur réaction.

A la différence des femmes, les hommes accèdent à d'autres spécialisations liturgiques dans le cadre de la Santería : ils peuvent devenir *obbá* ou *oriaté*. Ces termes désignent les maîtres de cérémonie, qui ont donc le rôle de gérer les cérémonies et les rituels afférents à l'initiation, à la vie religieuse et aux funérailles des initiés. Ils sont également des spécialistes de la divination par les cauris (*diloggún*) et sont habilités à manier le couteau réservé aux sacrifices des animaux. Pour devenir *obbá*, il suffit d'être un homme et un *santero*, indépendamment de son orientation sexuelle²⁵ ; on trouve d'ailleurs un grand nombre d'homosexuels parmi les *obbá*. Certaines maisons de culte où la rivalité entre *santeros* et *babalaos* est très forte, ne travaillent qu'avec des *obbá*, ce qui veut dire qu'elles excluent les prêtres d'Ifá. Dans ce cas, les *obbá* représentent l'autorité liturgique maximale de la maison. Lors d'une initiation à la Santería, ils peuvent demander aux *babalaos* présents de quitter les lieux si ces derniers n'ont pas eux-mêmes été initiés à la Santería. Dans le domaine exclusif de la Santería, le pouvoir de l'*obbá* n'admet pas de concurrence. Nous aurons l'occasion de revenir sur leurs rapports conflictuels avec les *babalaos*.

Si nous nous penchons maintenant sur le culte d'Ifá, nous voyons que toutes les personnes, sans distinction de sexe, ni d'orientation sexuelle, peuvent, lors d'une cérémonie appelée *Kofá* pour les femmes et *Mano de Orula* pour les hommes, se placer sous la protection d'Orula (*oricha* de la divination). Toutefois, malgré la parité de départ, l'univers d'Ifá est l'espace cultuel où les différences liées au genre sont les plus marquées. En effet, les femmes ne peuvent dépasser le statut d'assistantes des devins-guérisseurs (*apetebís*), et seuls des hommes – les *babalaos* – sont représentés au sommet de la hiérarchie. L'accès à cette spécialité religieuse est celle qui requiert, en théorie, le maximum de conditions, parmi lesquelles nous trouvons donc, au premier rang, l'identité sexuelle : il faut être « un homme entero » (un homme entier), c'est-à-dire hétérosexuel. La seconde condition est de n'être pas fils d'Ogún (*oricha* des métaux de la guerre), en raison des mésententes entre cet *oricha* et celui de la divination²⁶. La troisième condition, enfin, est

²⁵ On dit que par le passé des femmes occupaient ce rôle. On les appelait *obbasas*.

²⁶ La mythologie de la culture afro-cubaine est bien connue de la plupart des pratiquants, en raison des ouvrages sur ce sujet largement diffusés dans l'île, mais surtout grâce à leur fréquente utilisation lors des consultations religieuses (les pratiquants donnent les réponses oraculaires soit sous la forme d'un mythe, soit en illustrant le signe divinatoire par le mythe correspondant). De plus, des mythes sont souvent représentés dans des pièces de théâtre, dans la danse et dans la musique cubaine dite « folklorique ».

que le *babalao* ne soit jamais possédé, doive toujours rester lucide²⁷. Ces trois conditions, généralement respectées, peuvent néanmoins être contournées. Il existe ainsi quelques *babalaos* homosexuels à La Havane. L'un d'entre eux, issu d'une famille de longue tradition religieuse dans Ifá, jouit d'une grande réputation. Comme dans le Palo, l'homosexualité (réelle ou supposée) n'empêche donc pas ces hommes d'être reconnus, et surtout respectés, comme de grands officiants. Ces quelques cas restent exceptionnels. Ils suffisent cependant à inquiéter les orthodoxes d'Ifá qui redoutent qu'il puisse un jour exister huit *babalaos* homosexuels, lesquels pourraient fonder une branche de *babalaos addodis* (homosexuels). En effet, il faut au moins huit *babalaos* pour réaliser une initiation.

Les femmes peuvent donc aller beaucoup plus loin dans leur carrière au sein de la Santería que dans Ifá. Elles sont également bien mieux considérées par leurs homologues masculins *santeros* que par les *babalaos*. En effet, même une femme *santera* peut « donner » les *santos guerreros* (premiers *orichas* à être reçus) à un initié et devenir sa marraine, à la condition toutefois que ces *santos* soient fabriqués par un homme *santero*. Ce cas de figure reste inimaginable dans Ifá, où des *santos guerreros* donnés par une femme *santera* ne seront jamais reconnus par un *babalao*. Si ces *santos* — les *guerreros* de *santero* et ceux donnés par les *babalaos* — sont considérés comme également efficaces (tous contiennent le secret d'Eleguá), ceux des *babalaos* sont dits posséder des pouvoirs supplémentaires : le secret d'Echu²⁸.

De même, lorsqu'une femme vient consulter un *santero* ou un *babalao*, l'un comme l'autre lui remettent une pièce de tissu pour couvrir le bas de son corps, de la ceinture aux pieds. Interrogés sur les raisons de cette habitude, tous les *babalaos* affirment que c'est par respect pour Orula qu'on couvre le sexe de la femme, car il est sale et il faut donc le tenir éloigné de la divinité. En revanche, certains *santeros* disent qu'il s'agit plutôt de protéger le ventre de la femme des forts pouvoirs magiques qui jaillissent lors de la divination avec les cauris (elle est toujours assise pour la consultation). Ainsi, alors que les premiers mettent en

²⁷ Pour ceux qui avant de passer à Ifá travaillaient le spiritisme et étaient possédés par ses morts, on peut faire une cérémonie afin de « décoller l'esprit du mort de la personne », mais tous les *babalaos* ne sont pas d'accord sur cette pratique qui les laisse démunis, sans protection.

²⁸ Eleguá est considéré comme un *oricha* qui ouvre et ferme les chemins, il est gentil, joueur, espiègle ; Echu est l'aspect négatif, méchant, vindicatif de cette divinité. Eleguá serait la personnification du bien et Echu du mal (De Souza Hernández, 1998).

avant la supériorité de l'*oricha* majeur (Orula) et évoquent encore une fois la position subordonnée des femmes en Ifá, les seconds insistent au contraire sur l'importance de la femme et la nécessité de la protéger.

Malgré l'affirmation de la suprématie masculine dans le culte d'Ifá, les hommes ne pourraient pas devenir *babalao*s sans la présence d'une femme. Le septième et dernier jour de l'initiation, lors d'une cérémonie appelée *oyé*, une femme — de préférence la mère, sinon une sœur ou l'épouse du *babalao* — doit soulever la représentation d'Orula qui était jusqu'alors posée sur le sol. Puis on demande à la femme de fouetter le dos du futur *babalao* avec une lanière de cuir. En théorie, c'est ensuite au tour de ce dernier de battre la femme mais dans les faits, il n'ose jamais recourir à cette pratique ; l'assistance ne manque alors jamais de lui faire remarquer que c'est ainsi qu'il doit toujours respecter les femmes. Cette étape de la cérémonie d'initiation est souvent mise en avant par les *babalao*s pour affirmer qu'Ifá ne met pas en oeuvre des pratiques machistes mais masculines ; tout se passe finalement comme si l'injonction faite lors de l'initiation suffisait à garantir une parité entre les sexes au sein du culte à Ifá.

La division sexuelle des charges liturgiques du culte d'Ifá recoupe en certains points l'organisation de la musique sacrée. Les joueurs des tambours sacrés (*omó Añá*) et le chanteur (*apkuón*) sont toujours des hommes hétérosexuels tandis que les femmes — généralement les épouses, les mères ou les sœurs des officiants — sont cantonnées au rôle d'assistantes (*apetebi*)²⁹. Leur rôle consistera à seconder les *babalao*s et les musiciens lors des cérémonies. Dans le culte à Ifá, les assistantes préférées sont les filles d'Ochún (*oricha* des eaux douces, de l'amour et de la sensualité), qui ont par ailleurs la réputation d'être de bonnes guérisseuses, aptes à rendre fertile le ventre des femmes, et capables de préparer des philtres d'amour efficaces. Si l'homosexualité masculine est fortement prise en compte pour l'occupation des rôles et charges liturgiques, celle des femmes est absolument ignorée. La participation de l'*apetebi* est encore plus réduite dans le cadre d'Añá que dans celui d'Ifá car elles ne

²⁹ Si pour les femmes être assistante est une vertu, pour les hommes être musicien est un sacrifice dont ils ne sont pas peu fiers. Il est courant de trouver des fils de Changó (*oricha* de la foudre, de la fête et des tambours) parmi les musiciens, ce qui est paradoxal car ils ont la réputation d'être des coureurs de jupons et des bons vivants, autant d'inclinations qui contrarient leur discipline.

s'occupent que de la cérémonie de la table avant ou après avoir joué la séquence musicale.

Comme en témoigne Bernard Maupoil (1988 : 329), la figure de l'*apetebi* se retrouve à Ifé, en pays yoruba; l'*akpetebi*, ou *yawoifa* est « l'épouse préférée d'un devin [...] chargée de laver le Fa (l'âme) de son mari, de tenir la corde du cabri immolé à ce Fa, d'extraire de l'huile et du sang, les noix de son mari ». Vraisemblablement, cette fonction s'est transformée durant le passage de l'Afrique aux Antilles car, à l'heure actuelle, les femmes ne peuvent sous aucun prétexte être présentes dans la chambre d'Ifá lors des cérémonies secrètes des *babalaos*, et leur tâche se limite à la cuisine. B. Maupoil remarque que, chez les Yoruba, il existait des femmes prêtresses d'Ifá, appelée *Nawo*, « qui parvenant à comprendre les secrets de leurs maris *babalawo*, les remplacent en leur absence » (*Ibid.* : 332). Dans la mythologie afro-cubaine, il existe au moins sept versions du mythe³⁰ de Yemayá et d'Orula, qui met en évidence l'évolution et les aménagements que la fonction des femmes prêtresses a subi entre la version africaine et celle du monde créole. Dans les différentes variantes du mythe, Yemayá, grâce à ses grands pouvoirs de devineresse, réalise des consultations en l'absence – ou en cachette – de son époux Orula, réussissant à chaque fois des guérisons miraculeuses, ce qui lui vaut souvent d'être rejetée par Orula.

Ainsi, dans les cultes d'origine yoruba, la carrière vers les charges liturgiques les plus puissantes et prestigieuses présente un certain nombre de paliers où, à chaque fois, soit à cause de leur sexe, soit à cause de leurs orientations sexuelles ou de leur filiation spirituelle, certains adeptes devront s'arrêter. La carrière la plus courte, débouchant sur les charges liturgiques les plus subalternes, est celle des femmes, tant hétérosexuelles qu'homosexuelles. Elles sont suivies par les hommes homosexuels et les fils d'Ogún, qui ne peuvent pas pratiquer la divination d'Ifá, mais qui peuvent atteindre la catégorie d'*obbá*. De sorte que seuls les hommes hétérosexuels et fils d'autres *orichas* accèdent aux charges les plus valorisées : devin-guérisseur, musicien ou chanteur.

³⁰ Les diverses versions du mythe ont été recueillies auprès des pratiquants.

Tout paraît indiquer que, dans les religions cubaines d'origine yoruba, le concept d'accomplissement qui fonde l'idéologie de l'homme complet (*hombre entero*) mobilise à la fois des critères sexuels et religieux. Dans ce contexte, la « complétude » est en premier lieu la condition de l'homme hétérosexuel qui seul est capable de catalyser les valeurs les plus prestigieuses de la religion afro-cubaine (devin-guérisseur, musicien et chanteur). Ceux qui ne peuvent atteindre cet « accomplissement », c'est-à-dire les femmes et les hommes homosexuels, sont obligés de chercher d'autres voies dans la carrière religieuse : les unes officieuses (la sorcellerie féminine), les autres au pouvoir restreint (les *obbá* dans le cadre strict de la Santería). Cependant, ces groupes exclus ont des espaces d'action spécifiques : les femmes dans la sorcellerie et les hommes homosexuels en tant qu'*obbá* (dans la Santería). Même s'ils n'occupent pas le haut de la hiérarchie, ils y détiennent un pouvoir hautement respecté par l'ensemble des religieux et que nul ne leur dispute.

Dans le cadre des cultes d'origine yoruba, la multiplicité des statuts liés aux différences et aux orientations reflète une complexité inconnue des autres cultes afro-cubains.

La société secrète Abakuá

Pour certains adeptes, la société Abakuá est plutôt une confrérie qu'un culte à part entière. Cependant, elle est intégrée à l'ensemble des expressions culturelles d'origine africaine et ses membres (appelés *ñánigos*) adorent Abasí, dieu créateur et tout-puissant. De plus, nombreux sont les pratiquants des religions afro-cubaines qui appartiennent également à cette société. L'initiation doit d'ailleurs être faite avant celles de la Santería et d'Ifá, car on considère qu'elle les précède dans la chronologie hiérarchisée des carrières religieuses.

Pour entrer dans la société Abakuá, deux critères sont incontournables : être homme et être hétérosexuel. La première condition, être homme, est rigoureusement respectée mais la condition d'hétérosexualité est plus ambiguë. Des rumeurs affirment que la société Abakuá comprend quel-

ques homosexuels. Il s'agirait cependant d'homosexuels qui relèvent d'une catégorie locale, les *bugarrones*. On peut définir le *bugarrón* comme un bisexuel actif dont les partenaires sont aussi bien des femmes que des hommes homosexuels avec lesquels il occupe une position dite de « donneur ». Dans tous les cas sa pratique sexuelle est masculine. Selon l'écrivain homosexuel Reinaldo Arenas (1992), un *bugarrón* n'est pas considéré comme un homosexuel véritable (un *maricón* appelé aussi *mariquita*, *pajarito*, *invertido*, *pato*, *loquita*, *loca de carroza*) qui accepte d'être pénétré lors des rapports sexuels³¹. La différence entre les deux types d'homosexuels ne réside pas uniquement dans le rôle assumé lors des rapports sexuels, c'est aussi l'allure et les comportements qui les distinguent : un *maricón* est très efféminé alors qu'un *bugarrón* adopte une attitude virile. Bien que les homosexuels ne considèrent pas le *bugarrón* comme un des leurs, pour le reste de la société cubaine, les uns et les autres – *bugarrones* et *maricones* – sont des homosexuels.

La composition interne de la société Abakuá est très hiérarchisée, on dénombre plus de vingt-cinq charges ou rôles liturgiques distincts³² (Sosa Rodríguez, 1982). Parmi eux une seule est occupée par une femme âgée (ménopausée) ou par un homme déguisé en femme, appelés alors la *sikaneka* ou *casicanecua*. Son existence ne remet cependant pas en cause la règle qui veut que les membres de la société soient exclusivement des hommes. En effet, d'après Enrique Sosa Rodríguez (*op. cit.*), la *sikaneka* n'est pas véritablement un membre de la société Abakuá. Il s'agit plutôt de la représentation d'un personnage de son mythe fondateur³³, la princesse Sikán de la nation Efó. Le mythe raconte comment, en puisant l'eau du fleuve, la princesse avait par mégarde emprisonné Tanzé, le poisson sacré, dans sa cruche. Avec son père, le roi Iyamba, la princesse apporta alors le poisson chez le sorcier Nasakó qui leur ordonna de garder le secret car cette trouvaille pouvait déboucher aussi bien sur la paix que la guerre. Enfreignant l'interdit, la princesse raconta l'histoire à son fiancé qui n'était autre que le prince Mokongo de la nation Efik, alors en guerre contre la nation Efó. Accompagné de ses guerriers, le prince

³¹ Il n'existe pas, dans la sociologie cubaine, d'étude sur l'homosexualité à Cuba. En revanche, les écrivains ont été assez prolifiques sur ce thème. Les œuvres de José Lezama Lima, Virgilio Piñera, Reinaldo Arenas, pour ne citer que les auteurs les plus connus, témoignent de l'abondance de cette littérature.

³² La société Abakuá se compose de nombreuses cellules (*juegos* ou *potencias*) et c'est à l'intérieur de celles-ci qu'on trouvera la hiérarchisation en vingt cinq, ou plus, rôles liturgiques.

³³ Il existe au moins trois versions du mythe de fondation de la société Abakuá ; pour cet article, nous ne retenons que la plus connue.

se rendit aussitôt chez le roi Iyamba pour réclamer le poisson. Finalement, grâce à l'intervention du sorcier, les deux nations décidèrent de faire la paix et de vénérer le poisson. Pour avoir trahi le secret, la princesse fut jugée et pendue à un arbre. Peu après, le poisson mourut mais les hommes des deux nations qui s'étaient réconciliées par son truchement parvinrent à le ramener à la vie grâce à un bouc qui réussit à manger les sept herbes, ce qui était nécessaire pour que s'accomplisse le rituel de résurrection (Quiñones, 1994).

Héritière de Sikán, la *sikaneka* ou *casicanecua*, porte une cruche sur sa tête lorsque l'impétrant prête serment lors des cérémonies initiatiques (Franco, 1959). Elle est la seule femme à connaître le secret fondateur et sans Sikán, c'est-à-dire sans femme, il n'y aurait pas d'Abakuá. Bien que sa présence ne s'explique que par l'évocation du mythe, elle construit et justifie les plus importantes charges masculines de la confrérie. C'est le cas de *iyamba* et de *mokongo* (respectivement père et fiancé de Sikán dans le mythe), deux fonctions éponymes qui doivent leur prestige au secret transmis par Sikán.

Lors des rituels contemporains de la société Abakuá, le sacrifice d'un bouc pendu à un arbre rappelle le destin de la princesse. À l'image de l'issue du mythe fondateur, la société née du sacrifice de Sikán exclut les femmes et les hommes qui adoptent un rôle féminin, la raison de cette éviction étant l'impossibilité attribuée à la femme de conserver un secret. Par ce biais, les représentations de la différence des sexes de la société Abakuá incarnent l'expression la plus achevée de l'idéal de masculinité de la culture afro-cubaine. La société Abakuá rejoint l'idée d'« homme entier » des cultes d'origine yoruba tout en construisant ses propres représentations de l'hétérosexualité (le *bugarrón*, par exemple).

Homosexuels et homosexualité dans les cultes et dans la société cubaine

Nous avons vu que, parmi les religions afro-cubaines, les plus accessibles aux homosexuels sont le spiritisme et la Santería. En effet, l'orientation sexuelle n'est pas un obs-

tacle pour faire carrière dans la Santería, contrairement au sexe biologique qui en interdit l'accès aux femmes. Certains *santeros* homosexuels sont d'ailleurs particulièrement recherchés :

Il y a un don que le grand pouvoir de Dieu donne aux personnes *addodi* (homosexuels), et beaucoup de ceux qui ne sont pas *addodi* ne l'ont pas [...]; les personnes les plus imprégnées de ces pouvoirs que je connaisse et qui travaillent la Santería jusqu'à la satiété sont les *addodi* (Valentin, *santero*).

Plus encore, d'autres affirment que la présence d'un homosexuel est nécessaire au bon accomplissement d'une initiation en raison de la précision et du goût pour les détails que l'on prête aux homosexuels. Ils seraient plus à même que les hétérosexuels et les femmes de veiller au bon déroulement des rites. Pour les hommes homosexuels qui ne peuvent pas accéder à la carrière d'Ifá, devenir *obbá* (dans la Santería) serait le meilleur chemin d'accès au pouvoir au sein de la structure religieuse.

Si nous comparons maintenant la position des *santeros* vis-à-vis des homosexuels avec l'attitude des prêtres d'Ifá, nous voyons qu'elles sont opposées. En effet, nous savons que la condition d'hétérosexualité est essentielle pour devenir *babalao*. Ainsi, avant qu'il devienne *babalao*, on s'assure que le candidat ne possède pas d'antécédents « douteux », notamment qu'il n'est pas homosexuel (López, 1975). En effet, l'homosexuel est considéré au même titre qu'un délinquant, et certains *babalaos* refusent même d'avoir des filleuls homosexuels. Il arrive aussi que, lors de l'initiation à la Santería, le parrain *babalao* du futur initié refuse d'accepter l'*obbá* s'il découvre qu'il est homosexuel. Magalis, *santera*, raconte :

Dans mon *santo* (l'initiation) il y a eu un grand imbroglio. Juste avant de commencer, mon parrain est arrivé et quand il a vu l'*obbá*, il a appelé ma marraine et il a exigé de le changer parce que, d'après lui, aucun pédé (*maricón*) ne mettrait sa main sur la tête de ses filleuls et il a fallu le changer.

Ce témoignage est celui d'une femme, hétérosexuelle, mais nous avons recueilli un récit similaire de la bouche d'un homme homosexuel, quelques jours avant son initiation :

Quand j'ai reçu ma *Mano de Orula*, une des indications était qu'aucun « indéfini » (homosexuel) ne pouvait toucher ma tête et maintenant je sais qu'on me donnera d'autres restrictions car je vais faire Changó et ce *santo* est très viril et jaloux de ses fils (Armando).

La virilité de certains *orichas*, comme Changó, peut provoquer des court-circuits avec l'homosexualité de ses fils. On trouve un bon nombre de *santeros* homosexuels, fils de Changó. Cette incompatibilité laisse entendre que l'homosexualité masculine n'implique pas nécessairement la filiation à une divinité féminine, comme le prétendent certains auteurs³⁴. Au contraire, s'identifier à un *oricha* masculin très viril, comme c'est le cas de Changó, permet à la personne de jouer sur les deux registres (l'hétéro et l'homosexualité).

La position des *babalaos* vis-à-vis des homosexuels est souvent considérée comme une expression de leur machisme exacerbé. Certains *babalaos* rejettent les homosexuels de leur maison (aussi bien comme filleul que comme *obbá*) en raison de l'inclination — réelle ou supposée — de ces derniers pour les commérages. Pour leur part, les prêtres d'Ifá réfutent l'accusation de machisme en s'appuyant sur le mythe de Loggun Eddé où Orula aurait été trompé par celui qui, dans la mythologie, est l'image de l'homosexuel³⁵. Au contraire, par leur attitude dépréciative, les *babalaos* occultent le fait que le mythe de la création des hommes par Obatalá énonce l'acceptation, voire la protection, qu'offre la religion à tous ceux qui n'entrent pas dans les normes de la société :

Lorsque Obatalá était en train de faire les personnes avec de l'argile, à un moment donné, il s'est enivré avec du vin de palme et les handicapés, les sourds, les aveugles, les boiteux, les délinquants, les homosexuels, les lesbiennes, ont commencé à surgir. Quand Obatalá a vu ce qu'il avait fait alors il en a fait ses favoris. C'est pour cela qu'ils ne sont pas exclus de la religion yoruba, car ils sont aussi des fils d'Olodumare (dieu créateur).

Mythologie aidant, il est certain que pendant des années la pratique de la Santería représentait un espace où l'homosexualité n'était pas censurée. En 1971, lors du premier Congrès d'Éducation et de Culture, la politique homophobe était explicite et l'on empêchait les homo-

³⁴ Erwan Dianteill (2000) compare la position des hommes homosexuels à celle des femmes à l'intérieur de la Santería. Pour cela, il s'appuie sur la féminisation des comportements des hommes efféminés et leur identification avec les *orichas* féminins car, d'après l'auteur, leur activité religieuse leur permettrait d'assumer un rôle féminin.

³⁵ Loggun Eddé est un personnage des *patakis* qui est la moitié de l'année un homme et l'autre moitié une femme; de cette manière il aurait trompé Orula.

sexuels d'occuper des places importantes dans le milieu de la culture. La sanction pouvait même déboucher sur une période de réclusion dans une Unité Militaire d'Aide à la Production (UMAP) (Arrufat, 2002).

En fait, pendant les trois premières décennies du processus révolutionnaire, déclenché en 1959, l'homosexualité, comme la religion, était ostracisée, voire censurée. Mais à partir des années 1990, les vues ont changé : aussi bien la religion que la question de l'homosexualité commenceront à être perçues différemment. Ainsi, en 1992, dans un livre³⁶ qui transcrit un long entretien avec le président Fidel Castro, le problème de la discrimination sexuelle³⁷ est abordé. C'est la première fois que le gouvernement prend position sur le sujet et, sans pour autant s'y attarder, reconnaît certaines des erreurs commises. Deux ans plus tard, un réalisateur cubain³⁸ met à l'écran les mésententes entre un homosexuel et un militant du Parti Communiste Cubain. Ainsi, s'amorce un très lent processus d'ouverture sociale pour les homosexuels, mais les préjugés continuent de garder force et vigueur.

³⁶ *Un grano de maíz*, Fidel Castro en conversación con Tomás Borge, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1992.

³⁷ Dans l'entretien cité, la discrimination sexuelle concerne aussi bien les hommes homosexuels que les femmes. Fidel Castro centre sa réponse sur les progrès réalisés en faveur de la femme plus que sur la discrimination – encore vive – envers les homosexuels.

³⁸ Il s'agit de Tomás Gutierrez Aléa dont le film s'intitule *Fresa y chocolate* paru en 1994.

³⁹ D'ailleurs, à Miami à l'époque où les sacrifices animaux étaient interdits, les pratiquants achetaient le sang en sachet chez les marchands d'articles religieux.

2. Le sang dans les cultes afro-cubains

Après avoir vu – dans la première partie de l'article – comment s'articulent les problèmes de genre et d'orientation sexuelle avec la distribution des charges et des rôles rituels, nous nous attacherons désormais à comprendre le fonctionnement d'un des soubassements idéologiques de la hiérarchie entre les sexes : le sang et ses représentations. Nous verrons son implication dans l'organisation culturelle ainsi que les effets qui en découlent.

Le sang des sacrifices animaux est un élément rituel indispensable des pratiques religieuses afro-cubaines³⁹. A Cuba, cet usage de sang animal est à l'origine des nombreux préjugés des non pratiquants sur les cultes d'origine africaine. En effet, le sang stigmatise ces pratiques comme étant primitives, par opposition à des pratiques dites « plus civilisées », qui s'accordent avec l'idée selon laquelle la

religiosité cubaine serait faite de « bains d'herbes thérapeutiques ». Par ailleurs, le sang humain, sous ses différentes formes, participe aussi des rituels et de la distribution des charges liturgiques. D'une manière ou d'une autre, le sang est omniprésent tant dans la liturgie que dans les représentations qui structurent les rapports entre les pratiquants et avec le sacré.

Mais, au delà de la distinction sang animal/sang humain, qu'est-ce qui détermine la valence du sang? Comment peut-il être à la fois source de force et objet d'interdits multiples? Ou encore, comment cet élément privilégié de la filiation devient-il un puissant ingrédient de la sorcellerie? De fait, nous verrons que sa provenance et son mode d'obtention déterminent, en partie, sa charge symbolique.

Le sang du sacrifice : le bon sang

Le sang que nous qualifions de rituel est obtenu par des sacrifices d'animaux et des scarifications corporelles. À notre connaissance, on ne fait couler le sang humain qu'à l'occasion des deux cérémonies d'initiation au Palo Monte, lorsque l'impétrant(e) verse quelques gouttes de son sang sur le chaudron rituel de son parrain ou sur le sien. Le sang opère alors comme une sorte d'empreinte d'identité, unique et non reproductible, capable d'établir la filiation entre les esprits du chaudron et l'initié.

Le sang animal permet d'alimenter et de donner des forces aux puissances sacrées et aux *orichas*. Comme l'explique le *babalao* José :

Le sang n'est autre chose que la force de la vie (*animadora de la vida*). C'est le plus précieux de l'être humain, de tout être vivant, le sang. Parce qu'il s'appelle sang pour nous et pour les animaux, mais pour les plantes c'est la sève.

Cette force du sang s'appelle *aché*⁴⁰, comme son équivalent yoruba *àse* (Abraham, 1958). Cet *aché* est défini par B. Maupoil (1988 : 334) comme « la force invisible, la force magico-sacrée de toute divinité, de tout être animé, de toute

⁴⁰ *Aché*, *àse* et *ace* correspondent à trois manières d'orthographier un même mot. Je choisis *aché*, car il s'agit de la graphie cubaine.

chose ». Ce principe immatériel, cette force magique, sont libérés par l'égorgement et acheminés vers les divinités. Ainsi, c'est bien l'*aché* du sang des animaux qui est recherché lorsqu'on le fait couler.

Plusieurs sortes d'animaux sont abattus à l'occasion des mises à mort (*matanza*), des animaux à plumes et des quadrupèdes, avec des petites différences des uns aux autres. Dans le cas des quadrupèdes, avant de commencer la cérémonie de la *matanza*, l'homme qui va tuer fait une croix au sol avec la pointe du couteau. Puis, il introduit l'instrument dans le cou de l'animal pour faire couler le sang. Les premières gouttes sont versées sur le sol, puis dans un petit récipient contenant du sel⁴¹; le reste du sang est versé sur les *orichas* à qui l'animal est destiné. À la fin du sacrifice, un peu d'eau est versée sur le cou de la bête qui s'écroule, ainsi que du miel et de l'eau sur les divinités. Une fois terminée la mise à mort, la tête est séparée du corps qui sera aussitôt découpé. À la fin de la journée, l'animal est réparti entre les membres de la famille et ceux qui ont travaillé, à l'exception des viscères qui seront offertes aux *orichas*.

Même séché, le sang animal versé sur les pièces rituelles est puissant. D'ailleurs, certains pratiquants préfèrent laisser le sang sécher ou se décomposer plutôt que de le nettoyer (ce qui est la norme) car ils affirment que cette procédure rend le sacrifice plus efficace. De plus, le sang sec peut être réduit en poudre puis utilisé pour l'ensorcellement (*afoché*), la vertu supposée de cette poudre étant d'apaiser l'ennemi.

La *matanza*⁴², cérémonie sanglante par excellence, a lieu dans tous les rites liés au *fundamento*. On entend par *fundamento* aussi bien le chaudron rituel (*nganga*) du Palo Monte que les représentations matérielles des *orichas*; un *fundamento* est toujours alimenté avec du sang de sacrifice. Dans la Santería, l'objectif de la *matanza* est double : d'une part les *orichas* s'approprient les forces du sang, d'autre part, elles sont alimentées par les quadrupèdes (bouc, chèvre, chevreau, chevrette, mouton) et peuvent alors parler chaque fois qu'on les alimente. En effet, chaque repas est suivi d'une séance oraculaire (*itá*) au cours de laquelle les *orichas*

⁴¹ C'est le sel qui sera utilisé pour cuire les viscères (*acheses*) pour les *orichas*.

⁴² Lydia Cabrera (1996) fait une description minutieuse de la *matanza* lors de l'initiation à la Santería. Bien qu'elle repose sur des données antérieures à 1961 – année où elle a pris la route de l'exil –, cette description est extrêmement complète et fidèle à ce que j'ai pu observer sur le terrain. Néanmoins, certains aspects ont de nos jours disparu, notamment les feuilles données à manger à l'animal avant le sacrifice.

s'expriment par les cauris (lesquels ont également été alimentés par le sang de la bête).

Le sang rituel est toujours versé sur les objets magico-religieux représentant des puissances et des divinités, sur les colliers rituels et sur toutes sortes de talismans (*resguardos*) qui ont pour fonction d'éloigner les mauvaises influences. Que ce soit dans le Palo ou dans la Santería et Ifá, c'est toujours un homme qui met à mort : c'est le *tata nganga* pour le premier, l'*obbá* ou le *babalao* pour la Santería et exclusivement le *babalao* pour Ifá. Interrogés sur ce sujet, les pratiquants expliquent qu'il faut avoir de la force physique puisque les animaux pèsent lourd. Cependant, dans le cas des animaux lourds (les quadrupèdes) un homme soutient la bête tandis qu'un autre la tue. De toute évidence, l'argument des officiants n'est donc qu'en partie vrai. Comme nous le verrons plus loin, les femmes sont volontairement mises à l'écart de la *matanza*. La force physique n'est donc bien évidemment pas la raison principale de cette division sexuelle du travail rituel.

Le sang du sacrifice est donc un aliment lié à la reconnaissance filiale (pour les scarifications humaines) et à la force (pour l'animal). Qu'il soit animal ou humain, frais ou séché, le sang du sacrifice est valorisé de manière positive. Ce sang « bon » a pour caractéristique d'être toujours versé par des hommes hétéro (comme les *babalaos* et les *tata nganga* du Palo Monte) ou homosexuels (comme c'est souvent le cas des *obbá*), qui seuls officient dans les cérémonies de *fundamento*. On retiendra donc que le sang du sacrifice est une « affaire d'hommes ».

Le sang menstruel : le mauvais sang

Dans le contexte rituel, le sang est donc l'élément le plus recherché de l'animal (avec les viscères) et il est consacré, dans sa totalité, à nourrir les divinités. Dans sa valorisation extrêmement positive, ce sang s'oppose à un autre sang, celui des menstrues qui, considéré comme polluant, est connoté de manière négative. Le *santero* Rafael explique cette différence : « L'un est propre, innocent ; l'autre est sale,

il contamine la terre. » Il est vrai que la terre, domaine de la divinité Orichaoko, ne mange que le sang du sacrifice⁴³. La question se pose donc de savoir pourquoi le sang menstruel est considéré comme un mauvais sang : quelles représentations lui sont-elles associées ? Quels impacts induisent-elles sur la pratique cultuelle ?

Il faut savoir que la menstruation est perçue comme un châtement infligé à la femme en raison de sa curiosité insatiable. Le mythe d'Ogunda Aché raconte qu'en une époque de disette, un chasseur avait imploré l'aide d'Olofin (le dieu suprême). Olofin accepta et, en échange, lui ordonna de verser le sang de l'animal chassé à la divinité de la terre, Orichaoko, avant de le ramener chez lui. La femme du chasseur, intriguée par le fait que les animaux ramenés étaient exsangues, décida de l'espionner. Elle troua la musette de son mari et la remplit de cendres afin de pouvoir suivre sa trace. Mais, alors qu'elle l'observait en cachette, Olofin perçut sa présence et proféra une malédiction : « Tu voulais voir du sang et tu l'as vu, désormais tu le verras tous les mois. » Ce mythe très connu prévaut à l'intérieur de la Santería et d'Ifá mais pas dans le Palo Monte qui ne reprend pas cette idée de châtement.

Châtement, la menstruation est également perçue comme une souillure à l'origine des restrictions dont les femmes font l'objet lors des cultes. Selon le *babalao* Robertico, « pour toucher les *santos*, il faut être propre » et la menstruation relève du domaine de la saleté : elle « pollue » la femme et par contagion, tout ce qu'elle touche⁴⁴. La femme, qui ne doit pas toucher ses *santos* pendant ses règles, doit aussi s'abstenir de porter ses colliers et ses bracelets rituels ainsi que ses talismans (*resguardos*). Tous ces interdits impliquent, de fait, qu'elle ne peut pas avoir d'activité religieuse durant ses menstruations. Cet interdit existe dans tous les cultes, sauf dans le spiritisme où il n'existe pas non plus de sacrifice sanglant.

Cette mise à l'écart se justifie par le fait que le sang menstruel annulerait l'efficacité de tout geste religieux, celui des femmes et des hommes, et le pouvoir même des

⁴³ Notamment lors des cérémonies comme « *dar de comer a la tierra* » (nourrir la terre) où le croyant offre à la divinité des sacrifices pour l'alimenter et la fortifier, en échange de sa protection contre la mort.

⁴⁴ Dans d'autres contextes culturels, ce concept de pollution a été amplement analysé par les travaux de Mary Douglas (1967) sur la souillure.

divinités et des objets rituels; comme l'expose clairement le *babalao* Osvaldo, « même faible, la menstruation peut interférer et altérer l'efficacité d'un travail rituel ». De plus, la transgression des interdits concernant le sang menstruel s'accompagne de sanctions de la part des entités concernées par le rite. Dans l'univers de la musique sacrée, si une femme réglée s'approche des tambours, ils seront affaiblis. La femme risquerait également de perdre du sang durant toute sa vie. Cette conséquence est étroitement liée à la première puisque l'affaiblissement des objets rituels laisse les femmes sans protection, vulnérables. De plus, la présence de sang pourrait représenter une tentation illicite pour les divinités :

Les *santos* voient que ce dont ils s'alimentent [le sang] est en train de couler en dehors, alors ils veulent aller à sa rencontre et évidemment ils ne peuvent pas parce que ce serait une malédiction qui tomberait sur l'un ou sur l'autre *santo*, car on suppose que cela [le sexe de la femme] est mauvais (Alberto, *babalao*).

Ainsi, la transgression de la femme déboucherait sur une transgression des interdits par les saints tentés de manger du sang menstruel, eux qui ne se nourrissent que du sang des sacrifices animaux.

Pour toutes ces raisons, la femme ne peut pas tuer d'animaux, ni élaborer les *fundamentos*. Il existe cependant des exceptions. Les femmes sont autorisées à sacrifier des animaux à plumes à condition d'avoir fait la cérémonie dite *pinaldo* à l'occasion de laquelle elles reçoivent l'autorisation d'Ogún (*oricha* du fer et des métaux) de manier le couteau rituel — en dehors de la période menstruelle, bien entendu. Par ailleurs, des femmes passent outre l'interdit et s'arrangent pour travailler en l'absence des hommes. Cependant ces transgressions restent rares.

Les rapports sexuels relèvent du même domaine de significations que les menstrues, celui du sale (*sucio*), de l'impur. Ils polluent les tambours sacrés et l'on interdit aux hommes de sacrifier des animaux après avoir eu des rapports sexuels⁴⁵. Notons que, pour l'exercice de leur fonction (*omó Añá*), les musiciens doivent respecter cette abstinence durant les 24 heures qui précèdent leur performance sous

⁴⁵ Il existe à La Havane un courant d'Ifá particulièrement « re-africanisé », celui de la maison *Iranlowo*, dirigée par le *babalao* Víctor Betancourt, pour qui certaines de ces notions ne sont pas d'actualité. Le bracelet rituel (*iddé*) que porte toute personne (aussi bien homme que femme) placée sous la protection d'Orula, est, dans le cas des filleuls rattachés à cette maison, fixé autour du poignet de façon définitive, ce qui signifie qu'il reste en contact avec la personne aussi bien lors des menstruations que des rapports sexuels. De même, il conseille à certains filleuls d'accomplir quelques pratiques rituelles aussitôt après avoir eu des rapports sexuels, ce qui est, d'après lui, hautement efficace. Cette maison s'opposant sur ce point à la pratique majoritaire, nous ne prenons donc pas en compte cet exemple car il reste minoritaire dans l'ensemble des pratiques cubaines et par conséquent non représentatif de la réalité religieuse afro-cubaine contemporaine.

peine que « les tambours ne sonnent pas ». Un musicien qui n'aurait pas respecté l'interdit peut cependant se purifier par un *omiero* (préparation composée d'eau, d'herbes, etc.) avant de jouer. Il arrive parfois que les musiciens urinent du sang noirâtre; ce phénomène, appelé « hémoglobinurie de l'effort » (Ortiz, 1994), est interprété comme un châtiment infligé par la divinité du tambour (Añá) pour la transgression de l'abstinence sexuelle.

Le sang menstruel, qui altère le déroulement des rites, est en revanche utilisé pour les travaux de sorcellerie, notamment ceux liés à l'amour. Les travaux magico-religieux où l'on utilise le sang des menstrues ont pour but de prendre le contrôle de l'homme aimé ou de déstabiliser un homme détesté⁴⁶. Ainsi, il suffit, pour une femme, d'en verser une goutte dans la boisson d'un homme pour le rendre idiot. Cette pathologie est connue sous le nom de *zoncera*⁴⁷ (Seoane Gallo, 1987 : 796).

Les deux sangs, celui du sacrifice et celui des menstrues, relèvent donc de deux champs distincts, opposés et profondément incompatibles, qui organisent les rôles culturels en séparant les participants entre hommes et femmes : les hommes gèrent les cérémonies où l'on fait couler le sang rituel, les femmes sont tenues à l'écart de tout ce qui respire le « sacré » pendant leur menstruation. Dans l'analyse durkheimienne de la religion, le sang participe de la séparation des choses sacrées et des choses profanes. Emile Durkheim surnomme le sang « chose sainte » (1991 : 252) et insiste sur sa « nature religieuse » (*op. cit.*, 253) et sacrée qu'il pose comme étant à l'origine de la mise à l'écart des femmes lors des sacrifices. Dans la plupart des cas analysés par le père de la sociologie française, il s'agit de sang humain. Ce lien, que E. Durkheim met en évidence sans l'expliquer, entre l'exclusion des femmes et le sang rituel, est également valable pour le sang animal.

Les représentations associées à la nature biologique de la femme viennent donc justifier leur éviction de certaines charges (laquelle n'est pas identique pour tous les cultes), en consolidant la position des hommes hétérosexuels. Mais, plus que le constat de la ségrégation des sexes, la

⁴⁶ L'utilisation de sang menstruel dans la magie amoureuse est une pratique courante dans de nombreuses cultures (Loux et Richard, 1988).

⁴⁷ *Zoncera* est un terme dérivé de *zonzo*, ce qui veut dire idiot, imbécile.

différenciation entre les deux sangs mettrait en évidence la « séparation » dans le sens où l'entend Alain Testard (1986) : ce n'est pas la femme qu'on exclut, ce sont les sangs qu'on sépare (celui du gibier de celui de la femme dans le cas des chasseurs qu'il étudie ; celui du sacrifice animal de celui de la femme dans les cultes afro-cubains). Même dans la sorcellerie qui utilise les deux sangs, le sang du sacrifice est pour faire le « bien » (apaiser l'ennemi) et le sang menstruel est pour faire le « mal » (agir maléfiquement sur l'homme aimé ou détesté).

Dans le cas afro-cubain, la séparation est aussi liée à la valorisation distincte des sangs : du côté des hommes, le bon sang, et du côté des femmes, le mauvais sang. Les deux sangs sont forts, le premier dans un sens positif de « donneur de forces » ; le second dans un sens négatif, « il est dangereux ». Toujours du côté des hommes, mais seulement hétérosexuels, on rangera le secret (d'Ifá, des *ñāñigos*), alors que du côté des femmes on trouvera la curiosité (mythe d'Ogunda Aché) et la trahison du secret (le mythe de Sikán) :

Homme (hétérosexuels) / sang fort (+) / donneur des forces / secret
 Femme (toutes) / sang fort (-) / dangereux, néfaste / curiosité

La curiosité apparaît donc comme la négation du secret. Or, cette opposition secret/curiosité est antérieure à l'opposition sang fort (+) / sang néfaste (-) : dans le mythe d'Ogunda Aché (ou « pourquoi les femmes sont réglées »), la curiosité féminine précède le saignement menstruel (elle en est même la cause). De fait, pour les pratiquants, la curiosité est un attribut naturel des femmes, au même titre que le sang menstruel. Les hommes homosexuels – qui ont la réputation d'être commères, c'est-à-dire de ne pas garder les secrets – sont exclus (au même titre que les femmes) des spécialisations où justement le secret est jalousement gardé (Ifá, Añá et Abakuá). D'ailleurs, la seule branche de la religiosité afro-cubaine où les hommes homosexuels peuvent faire carrière est la Santería, à travers une fonction – celle d'*obbá* – qui pouvait autrefois être également occupée par les femmes. De leur côté, les femmes peuvent faire carrière

(avec des limitations) au sein du Palo Monte, mais à condition de ne plus avoir de règles (les *mama nganga*). Ceci suggère que les hommes homosexuels n'accèdent pas aux charges liturgiques réservées aux hommes hétérosexuels en raison des rapprochements dont ils font l'objet avec les femmes, tandis que les femmes peuvent posséder un statut similaire à celui des hommes hétérosexuels, une fois qu'elles sont définitivement délivrées du sang menstruel. Par ailleurs, dans le spiritisme, où le sang ne joue aucun rôle, il n'existe pas de différenciation de genre. On voit bien que la logique de l'opposition bon sang/mauvais sang opère concrètement dans l'organisation des cultes et la distribution des charges liturgiques.

Mais cette séparation des sangs suffit-elle à expliquer les raisons de l'organisation liturgique des cultes afro-cubains? Outre la mythologie et l'utilisation de la sorcellerie, d'où vient le caractère négatif des menstrues? Le sang menstruel est le signe de la possibilité d'enfanter : pourquoi devient-il négatif dans le cadre des pratiques religieuses? Pour le comprendre, nous devons nous interroger sur le lien entre la reproduction, la parenté religieuse et la parenté biologique. Dans le Palo Monte, les femmes accouchent « artificiellement » des filleuls (c'est le parrain qui les initie, c'est-à-dire qui les fait naître). De même, dans la Santería, elles peuvent avoir des filleuls mais ça sera toujours l'*obbá* (un homme) qui fera l'initiation. Dans le culte à Ifá et le domaine de la musique sacrée (Añá), la femme ne peut être qu'une assistante. Nous sommes donc face à une contradiction entre le pouvoir des femmes dans la reproduction biologique et leur compétence dans la reproduction religieuse, comme si l'un empêchait l'autre : soit l'on enfante biologiquement (les femmes); soit l'on fait naître par initiation (les hommes). Cette distinction entre deux types d'engendrement est apparemment résolue par l'intervention d'autres médiations. En effet, ni les femmes, ni les hommes homosexuels ne peuvent initier, non pas pour des raisons liées au sang mais en raison de l'opposition entre d'une part le secret (pour ceux qui initient) et de l'autre la trahison (Sikán), la curiosité (mythe d'Ogunda Aché) et le commérage (pour les homosexuels).

L'organisation culturelle se présente comme une pyramide à trois marches où seuls la base et le sommet apparaissent comme immuables : un départ semblable pour tous, hommes et femmes, hétéro et homosexuels ; un sommet réservé aux hétérosexuels masculins (*tata nganga*, *omó Añá*, *apkuón* et *babalao*). Malgré la prégnance de cette hiérarchie du genre dans les cultes afro-cubains — elle reste leur colonne vertébrale — elle est moins inaltérable qu'elle n'en a l'air. La deuxième marche de la pyramide est l'espace des aménagements de l'orthodoxie : on voit que les femmes (*mama nganga*) peuvent monter plus haut que les hommes homosexuels dans le Palo ; alors que dans la Santería c'est l'inverse, les hommes homosexuels peuvent atteindre la position la plus prestigieuse (*obbá*). De plus, dans l'adaptation du modèle idéal à la pratique rituelle, l'organisation culturelle montre la plasticité et la complexité de cet univers. Au-delà de toutes les exceptions aux règles (les *babalaos*, *tata nganga* et *ñáñigos* homosexuels), la deuxième marche de la pyramide est également la plate-forme pour atteindre une position respectable (*obbás*) ou redoutable (la sorcellerie des femmes). Ces deux positions sont comparables à celles de *babalao* et *tata nganga* : l'une par rapport à l'autorité (dans la Santería, personne n'est au-dessus de l'*obbá*), l'autre par rapport à l'efficacité des travaux (la sorcellerie faite par les filles de Yemayá peut être la plus puissante de toutes). Dans les deux cas, ces positions correspondent à deux espaces de pouvoir capables de concurrencer ceux du sommet de la pyramide.

Cette structure pyramidale culturelle est organisée par la symbolique du sang qui sépare les hommes et les femmes. Si du côté des hommes on range le secret et du côté des femmes la curiosité, c'est peut être parce que la femme ne doit pas assister à l'alliance entre l'homme et les dieux. En condamnant la curiosité de la femme, l'homme préserve avant tout le secret qui fonde sa supériorité.

Autel à l'*oricha*
Ochún, à
l'occasion d'un
toque ou fête en
son honneur.
Quartier de
Lawton, La
Havane, février
1998.
Photo S. Testa

Références bibliographiques

- Abraham, R.
1958 *Dictionary of modern Yoruba*, Londres, University of London Press.
- Arenas, R.
1992 *Antes que anochezca*, Barcelone, Tusquets Editores.
- Argyriadis, K.
1999 *La religión à La Havane. Actualités des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*, Paris, Editions des Archives Contemporaines.
- Arrufat, A.
2002 « Un poco de Piñera », *Cuentos completos*, La Havane, Ediciones Ateneo, pp. 7-24.
- Bourdieu, P.
1971 « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12(2), pp. 295-334.
- Cabrera, L.
1986 *Reglas de Congo : Palo Monte Mayombe*, Miami, Ediciones Universal.
1996 *Yemaya y Ochún : Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*, Miami, Ediciones Si-Mar/Ediciones Universal.
- De Souza Hernandez, A.
1998 *Echu-Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia*, La Havane, Unión.
- Dianteuill, E.
2000 *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afrocubaines*, Paris, Editions de l'EHESS.
- Díaz Fabelo, T.
2000 *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*, Santiago de Cuba, ORCALC.
- Douglas, M.
1992 *De la souillure*, Paris, Editions La Découverte.
- Durkheim, E.
1991 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Le livre de poche.
- Fernández Robaina, T.
1996 « Cuban Sexual Values and African Religious Beliefs », in I. Lumsden (dir.), *Machos, maricones and gays. Cuba and homosexuality*, Philadelphie, Temple University Press, pp. 206-208.
- Flores, Y.
2001 « La lengua es el látigo del cuerpo. Identidad y apropiación a través de la narrativa en la cultura religiosa lucumí », *Del Caribe* 34, pp. 65-71.
- Franco, J.L.
1959 *Folklore criollo y afrocubano*, La Havane, Junta nacional de arqueología y etnología.

- Lopez, L.
1975 *Estudio de un babalao*, La Havane, Universidad de La Habana, Premio Testimonio.
- Loux, F. & P. Richard
1988 « Le sang dans les recettes de médecine populaire », in A. Farge (dir.), *Affaires de sang, Mentalités*, Paris, Imago, pp. 125-139.
- Maupoil, B.
1988 *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- Ortiz, F.
1994 *Los tambores batá de los yoruba*, La Havane, Publicigraf, Colección Raíces.
- Quiñones, T.
1994 *Ecorie Abakuá*, La Habana, Ediciones Unión.
1999 « Oralidad y teología en la Santería cubana », *La Gaceta de Cuba* 5, UNEAC, sept-oct, pp. 37-39.
- Seoane Gallo, J.
1987 *El folclor médico de Cuba*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales.
- Sosa Rodriguez, E.
1982 *Los Nánigos*, La Havane, Ediciones Casa de las Américas.
- Testart, A.
1986 *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, Paris, Cahiers de L'Homme, Éditions de l'EHESS.
- Verger, P.
1965 « Grandeur et décadence du culte de *Iyámi osoronga* (ma mère la sorcière) chez les Yoruba », *Journal de la Société des Africanistes*, 35 (1), pp. 141-243.