La religion des *orisha*

www.editions-hermann.fr
ISBN : 978 2 7056 8212 5

© 2011 HERMANN ÉDITIONS, 6 RUE DE LA SORBONNE, 75005 PARIS
Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Kali Argyriadis et Stefania Capone
(éds.)

La religion des *orisha*

Un champ social transnational en pleine recomposition

Hermann

Remerciements

Cet ouvrage est le fruit d'une recherche collective effectuée entre 2008 et 2011 dans le cadre de l'axe intitulé « Les réseaux transnationaux des religions afro-américaines » du programme Anr *Transnationalisation religieuse des Suds* : *entre ethnicisation et universalisation* (www.ird.fr/relitrans). Ce programme a été financé par l'Agence Nationale de la Recherche (Anr) et par l'Agence Inter-établissements de Recherche pour le Développement (Aird), que nous souhaitons remercier ici vivement pour leur appui.

Nous tenons également à exprimer notre reconnaissance envers les institutions qui ont soutenu notre effort de collaboration internationale tout au long de ces trois années : le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (Cnrs/Université de Paris Ouest Nanterre La Défense), l'Unité de recherche Migrations et Sociétés (Université de Paris Diderot/Ird/Cnrs/Université de Nice), et le Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social (Ciesas/Mexique).

Enfin nous voudrions saluer la compétence et la générosité des gestionnaires et secrétaires de ces institutions, dont le soutien logistique a été pour nous d'une valeur inestimable. Toute notre gratitude va donc à Monique Descieux, Yasmina Djaout et María Guadalupe Martínez.

Liste des Contributeurs

Kali Argyriadis

Chargée de recherche Ird à l'Umr 205. Ses recherches portent sur la transnationalisation de la santería cubaine et sur sa relocalisation dans l'État du Veracruz (Mexique). Elle a publié *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises* (Paris, Éditions des archives contemporaines, 1999) et, avec R. de la Torre, A. Aguilar et C. Gutiérrez, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (Guadalajara, El Colegio de Jalisco, Ciesas, Cemca, Ird, Iteso, 2008).

Stefania Capone

Directrice de recherche au Cnrs et membre du Lesc (Université Paris Ouest Nanterre La Défense). Ses recherches portent sur la transnationalisation des religions afro-américaines aux États-Unis, au Brésil et en Europe, ainsi que sur les liens entre reconstruction d'une mémoire africaine et réafricanisation rituelle. Elle est l'auteur, en outre, de *La quête de l'Afrique dans le candomblé : pouvoir et tradition au Brésil* (Paris, Karthala, 1999), traduit en portugais (Brésil, Pallas/Contracapa, 2004) et en anglais (États-Unis, Duke University Press, 2010), ainsi que de *Les Yoruba du Nouveau Monde : religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis* (Paris, Karthala, 2005), traduit en portugais (Brésil, Pallas, 2011).

Alejandro Frigerio

Chercheur indépendant du Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) et Professeur du Master en anthropologie sociale et politique du Flacso (Argentine) et

du Doctorat en sociologie de l'Universidad Católica Argentina. Ses travaux portent sur la transnationalisation des religions afro-brésiliennes dans le Cône Sud (Argentine et Uruguay) et sur les cultures noires dans ces pays. Il est l'auteur, en outre, de *Cultura Negra en el Cono Sur* (Buenos Aires, Educa, 2000).

Maïa Guillot

Elle poursuit un doctorat au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (Lesc) de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Sa recherche porte sur la transnationalisation et les processus de relocalisation des religions afro-brésiliennes au Portugal.

Nahayeilli Juárez Huet

Enseignant-chercheur du Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) au Mexique. Ses travaux portent sur la transnationalisation des religions afro-américaines au Mexique.

Lorraine Karnoouh

Docteur en sociologie, diplômée de l'Université Paris Diderot. Ses travaux portent sur le changement social à Cuba et ses implications politiques, identitaires et culturelles. Elle est actuellement collaboratrice de projet au Ciesas-Golfo, Mexique.

Caterina Pasqualino

Chargée de recherche au Cnrs et membre du Laios (Ehess). Elle est l'auteur de *Da Milocca a Milena. Un villaggio siciliano vent'anni dopo* (Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1989) et de *Dire le chant. Les Gitans flamencos d'Andalousie* (Paris, Cnrs Msh, 1998). Également réalisatrice de films documentaires, ses recherches l'amènent à s'interroger sur la notion de performance rapportée à la voix et à la gestuelle (chant, danse) et plus récemment sur les rituels de possession afro-cubains.

Adaptations et réappropriations dans la religion des *orisha*

La relocalisation des religions afro-américaines en question

Kali Argyriadis et Stefania Capone

Les religions afro-américaines sont nées de la rencontre entre les croyances religieuses des esclaves africains, les pratiques de leurs maîtres et les autres composantes culturelles présentes dans les sociétés coloniales du Nouveau Monde. Les premières études qui se sont intéressées à ces religions se sont concentrées sur l'analyse des éléments qui permettaient, localement, de les distinguer les unes des autres et d'identifier les marqueurs qui réactivaient un passé et un héritage culturel africain spécifique sur le sol américain. Plus récemment, de nombreux travaux se sont penchés au contraire sur leur plasticité et ont mis en évidence les liens de complémentarité ou de continuité qui unissent les différentes variantes entre elles : candomblé nagô, angola, umbanda, kardécisme pour le Brésil ; santería, culte d'Ifá, palo monte, spiritisme et culte des saints et des vierges catholiques à Cuba. Ainsi, dans ces deux pays, les individus initiés dans ces religions pratiquent souvent plusieurs modalités de culte en même temps ou successivement dans différentes étapes de leur carrière religieuse. Ce phénomène contribue à la formation de systèmes de représentations communs, qui peuvent difficilement être analysés de façon morcelée, quitte à perdre l'étendue des significations symboliques et de leur incessante négociation sur le plan rituel. Une analyse de chaque culte, clairement isolé des autres, ne peut donc que brosser un cadre partiel de ces phénomènes

religieux, qui gagnent en profondeur lorsque l'on utilise la notion de « continuum religieux » (Capone, 1999a) ou lorsqu'on privilégie l'utilisation du terme générique vernaculaire qui englobe toutes les variantes possibles (par exemple pour La Havane, le terme de *religión*, cf. Argyriadis, 1999). Si l'on observe aujourd'hui le panorama des cultes afro-brésiliens ou afro-cubains, on constate une hétérogénéité extrême du champ religieux. Chaque *rama* (« branche » ou lignage rituel à Cuba) ou chaque *terreiro* (maison de culte au Brésil) possède sa propre spécificité rituelle, liée à sa tradition d'origine, mais aussi à l'idiosyncrasie de son chef de culte. Ainsi, on peut difficilement parler du candomblé brésilien ou de la santería cubaine à partir de l'étude d'un seul groupe de culte, sans prendre en considération les autres « modèles » tout aussi légitimes, qui relèvent du même univers religieux et qui aident à en définir les frontières.

De nos jours, ces pratiques religieuses ne sont plus limitées à leur pays d'origine, mais peuvent également être étudiées dans une plurilocalité. Présente aux États-Unis depuis les années 1960, la santería cubaine s'est implantée en Espagne, au Venezuela et au Mexique, ainsi que le candomblé brésilien en Belgique, en Italie et au Portugal, l'umbanda et le batuque brésiliens en Uruguay et en Argentine, ou le vodou haïtien en France, pour ne donner que quelques exemples. Ceci pose dans de nouveaux termes ce qui constitue l'une des caractéristiques principales des religions « afro-américaines », liées depuis leur formation à un « ailleurs », souvent plus mythique que réel : la terre des origines, l'Afrique « des traditions yoruba ». Dans les dernières années, on est ainsi passé d'une approche comparatiste, qui souligne la continuité culturelle entre l'Afrique et l'Amérique, à une nouvelle approche qui, en prenant en compte l'espace de circulation des acteurs sociaux, des symboles et des savoirs, s'avère particulièrement féconde dans l'analyse de cette nouvelle donne.

L'ensemble des religions afro-américaines ne comprend pas exclusivement des pratiques d'origine yoruba, bien que toutes soient, de façon paradoxale, subsumées dans ce qui est devenu une puissante métaphore du champ religieux afro-américain : la « religion des *orisha* ». Cette expression désigne l'ensemble des modalités de culte qui vénèrent les *orisha*, les dieux d'origine yoruba, autant en Afrique que dans les Amériques. Cette dénomination a

commencé à s'imposer lors des rencontres internationales organisées par les leaders des différentes traditions régionales (nigérianes, cubaines, brésiliennes, trinidadiennes, entre autres), et notamment lors des Conférences mondiales sur la tradition et la culture des *orisha* (Comtoc ou World Yoruba Congress), au sein desquelles ces leaders essayent d'élaborer, depuis les années 1980, une vision commune de la « religion des *orisha*[1] ».

La mise en avant d'une dénomination englobante telle que « religion des *orisha* » dans ces forums internationaux permet de laisser au second plan les différences régionales et historiques qui ont donné naissance aux religions afro-américaines. En les désignant en tant que variantes d'un même complexe culturel africain, toute spécificité locale est ainsi estompée pour ne souligner que l' « africanité » de ces pratiques religieuses et leur supposée « authenticité ». Ce choix terminologique a également des conséquences directes dans la production de nouvelles significations rattachées aux pratiques locales. Ainsi, le terme « candomblé », qui est clairement d'origine bantu, est parfois laissé de côté afin de souligner la « tradition afro-yoruba » dans des *terreiros* (maisons de culte) qui se veulent l'incarnation de la tradition africaine au Brésil. Les Comtoc constituent alors le principal modèle de référence, puisque « candomblé » est remplacé par une nouvelle formulation qui le met en lien direct avec les autres facettes de la religion des *orisha*. Il devient ainsi, selon certains membres de l'Axé Opô Afonjá de Bahia, un simple « sobriquet » accolé à la « Religion de la tradition des *orixás*[2] et culture » (*sic*) (Rodrigué, 2001 : 40, 42), une formulation qui reproduit le nom donné aux Comtoc au Brésil. De même, dans les processus de diffusion de la santería cubaine, notamment aux États-Unis, on observe de façon claire le passage d'une religion afro-cubaine qui

1. La « religion des *orisha* » est aussi appelée, en anglais, « *Orisa religion* », afin d'en accentuer l'origine africaine (*òrìṣà* étant le terme yoruba qui désigne les divinités).

2. Le terme yoruba *òrìṣà* est orthographié de façon différente au Brésil (*orixá*) et à Cuba (*oricha*). L'orthographe anglaise, *orisha*, sera utilisée dans cet ouvrage lorsque nous ferons référence au contexte international des pratiquants des religions afro-américaines et dans le cas spécifique de la santería à Mexico, où le courant traditionaliste porté par des prêtres nigérians a eu récemment une influence importante.

s'inscrit dans le patrimoine culturel national cubain, à une « religion lukumí[3] » dont les racines africaines sont sublimées (cf. Capone, 2005a). Tout se passe comme si la réafricanisation – à savoir l'épuration des racines culturelles pour se rapprocher d'une « pureté » africaine fondatrice – permettait de réintroduire le global dans le local, par le biais d'une africanité qui efface les histoires nationales et les particularismes qui ont donné naissance à ces religions sur le continent américain[4].

LES CONFÉRENCES MONDIALES SUR LA TRADITION ET LA CULTURE DES *ORISHA* (COMTOC)

Ces congrès internationaux, qui réunissent, entre autres, les initiés brésiliens, cubains, nord-américains et nigérians, sont les lieux privilégiés d'élaboration d'une « tradition africaine » dans laquelle l'identité religieuse yoruba est immanquablement mise en avant. Véritables arènes politiques, les COMTOC jouent un rôle central dans l'établissement et articulation des réseaux de pratiquants de la religion des *orisha*.

3. Le terme « lucumí » était utilisé jusqu'au début du XX^e^ siècle à Cuba pour désigner les esclaves provenant de la région d'Oyo au Nigeria. Ce terme correspond au terme « nagô », employé au Brésil pour désigner les esclaves issus des ethnies qui ont été réunies, à la fin du XIX^e^ siècle, sous la dénomination « yoruba ». Ce sont R. Nina Rodrigues (1988 [1906]) et F. Ortiz (1995 [1916]) qui, influencés par leurs informateurs et par la lecture des études sur les Yoruba, écrites par des missionnaires protestants et par des administrateurs anglais, ont été les premiers à identifier les « Nagôs » et les « Lucumís » comme étant des « Yoruba ». L'enjeu était d'importance, car la civilisation yoruba, considérée alors comme la plus prestigieuse des civilisations africaines, permettait de construire des identités nationales – brésilienne et cubaine – qui incluaient des apports africains valorisants. Cette mise en valeur de la culture yoruba est à la base de la construction des traditions afro-brésilienne (cf. Capone, 1999a) et afro-cubaine (cf. Argyriadis, 2000).

4. Cette tendance a aussi été relevée par A. P. Oro (1999 : 127), pour qui la réintroduction du culte d'Ifá en Argentine et le processus de réafricanisation qui s'en suit exercent un rôle central dans la légitimation des religions afro-brésiliennes face à l'État, ainsi que dans l'effacement des attaches rituelles avec le Brésil.

La première Comtoc s'est tenue du 1er au 7 juin 1981 dans la ville d'Ilé-Ifè, au Nigeria. Son objectif était de réunir les chefs religieux yoruba et ceux de la « diaspora » américaine, dans le but d'unifier la tradition des *orisha* et de lutter « contre la fragmentation de la religion africaine dans le monde ». Parmi les organisateurs figuraient des initiés de haut rang, des anthropologues revendiquant leur statut d'initiés dans les cultes afro-américains, ainsi que des intellectuels yoruba, initiés dans le culte d'Ifá et très actifs sur la scène internationale, tels que Wande Abimbola et Omotoso Eluyemi. Les Comtoc ont été placées sous le patronage de l'Ooni (roi) d'Ilé-Ifè, et Abimbola a été élu président et chef du Comité directif international.

Ces congrès se sont vite transformés en forums politiques où l'on essaie d'affirmer son autorité rituelle et sa tutelle sur le mouvement. La 2e Conférence mondiale a été organisée en 1983, dans la ville de Salvador, « berceau de la tradition » en terre brésilienne, et a donné lieu à une scission du mouvement qui a entraîné l'éloignement des maisons de cultes bahianaises. Deux versions de la 3e Comtoc ont suivi : l'une aux États-Unis, organisée par le Caribbean Cultural Center à New York, du 6 au 10 octobre 1986 ; l'autre à Ilé-Ifè, la même année, organisée par Abimbola et Eluyemi. La 4e Comtoc a eu lieu à São Paulo, du 24 au 29 septembre 1990, organisée par des maisons de candomblé « réafricanisé ». En août 1997 a été organisée à San Francisco la 5e Conférence mondiale, dont le but était de « démontrer l'unité, la cohérence et l'interconnexion des différentes traditions des *orisha* de par le monde », génériquement appelées « *Òrìsà and Òrìsà-related traditions* ». Le logo du congrès figurait un plateau de divination, symbolisant, selon les organisateurs « la place centrale occupée par la divination d'Ifá dans la religion yoruba ». La 6e Comtoc s'est tenue à Port of Spain (Trinidad) du 15 au 22 août 1999, la 7e Comtoc de nouveau à Ilé-Ifé du 5 au 12 août 2001 et la 8e Comtoc à La Havane du 7 au 13 juillet 2003, organisée par la seule association *santera* reconnue officiellement par le gouvernement castriste (Argyriadis, 1999), l'Asociación Cultural Yoruba de Cuba. La 9e – et à ce jour dernière – Comtoc a été réalisée deux ans plus tard, du 1er au 6 août 2005, dans les locaux de l'Université de l'État de Rio de Janeiro, au Brésil.

Aujourd'hui, le mouvement des Conférences mondiales sur la tradition et la culture des *orisha* se divise en deux courants : l'un cherche à se légitimer par rapport à la terre des origines (à savoir le pays yoruba, et notamment Ilé-Ifè, berceau mythique de tous les Yoruba), l'autre vise à perpétuer une suprématie déjà historiquement instaurée dans les pays de la « diaspora ». Ces deux courants se cristallisent, au Brésil, autour d'un pôle africain (yoruba) lié aux nouveaux adeptes du candomblé dans le sud du pays et un pôle lié à la tradition de la « diaspora », c'est-à-dire au candomblé bahianais. Le mouvement de réafricanisation, qui s'appuie sur l'alliance religieuse et « politique » avec les Yoruba, cache ainsi le désir de légitimation de certains groupes de culte considérés comme de « nouveaux convertis » dans l'univers de la tradition afro-brésilienne. Cette même affirmation est également valable pour les rapports qui unissent les « nouveaux convertis » nord-américains à leurs mentors yoruba (Capone, 1999a et 2005a). Les Comtoc sont aujourd'hui le locus privilégié dans lequel on peut observer la mise en place des réseaux transnationaux des religions afro-américaines et la confrontation – sur les plans religieux et politique – de différents modèles de tradition.

Depuis les années 1980, la religion des *orisha* revendique, dans les forums internationaux, le statut de « religion universelle » ou *World Religion* (Olupona et Rey, 2007). Selon la typologie wébérienne, on définit une religion « universelle » lorsque sa pratique n'est plus limitée à un peuple déterminé et lorsqu'elle véhicule une éthique dans laquelle l'individu choisit, de façon plus ou moins consciente, le chemin de son propre salut. Le terme *Weltreligion*, utilisé par M. Weber, a souvent été traduit en France en tant que « religion du monde », définissant, par opposition à *Volksreligion*, « une religion qui a réussi à attirer à elle un grand nombre de fidèles, au-delà des limites assignées à un peuple particulier » (Grossein, 1996 : 100, cité par Mary, 2000 : 117). Parmi les « religions universelles », on compte le christianisme, mais aussi l'islam ou le bouddhisme. Il s'agirait de religions qui s'opposent aux « particularismes », à savoir le poids de la coutume et des valeurs qui sont ancrées dans une localité. Mais, pour que cela soit possible, il faut que l'écriture ait remplacé l'oralité, agissant en tant que facteur de dé-contextualisation des normes religieuses, comme le rappelle à juste titre J. Goody (1986). Cela permet de traiter – au moins théoriquement – tous

les hommes selon les mêmes normes généralisées et impersonnelles, ce qui justifie l'utilisation du terme « universel » et rend en même temps, possible l'intégration de peuples distincts dans une même matrice de sens. Or, l'essor, depuis la fin des années 1970, du culte d'Ifá de par le monde et son savoir inscrit dans le corpus des *odùs*, les « signes » divinatoires d'Ifá, offrent pour la première fois aux adeptes des religions afro-américaines l'ébauche d'un Livre sacré qui puisse fonder leurs pratiques religieuses[5]. Ce n'est pas par hasard si les *babalawo* (les spécialistes de la divination par Ifá), nigérians ou afro-américains, exercent leur leadership dans ces rencontres internationales, bien que leur tutelle ne soit pas acceptée par l'ensemble des adeptes des différentes variantes de la religion des *orisha*.

L'idée même d'une religion des *orisha* est intimement liée à la préexistence d'une « communauté imaginée » (Anderson, 1983), se nourrissant de l'imaginaire d'une Terre-mère qui puisse fonctionner en tant que centre détenteur d'une tradition originelle. Depuis l'essor du panafricanisme, qui prônait l'unification du continent africain et son alliance avec la diaspora, l'Afrique est devenue une « communauté imaginée » pour les « Noirs de la diaspora ». Mais on pourrait aussi l'appeler – probablement de façon plus appropriée – une « communauté imaginaire » puisque, à l'exception de la fondation du Liberia et du retour d'un nombre limité d'Afro-Brésiliens et d'Afro-Cubains dans la Baie du Bénin, l'Afrique n'est jamais devenue un lieu de retour réel pour la plupart des affranchis et de leurs descendants. Malgré cela, l'Afrique demeure le trope central qui alimente l'imagination et la production culturelle des individus qui se reconnaissent en tant qu'Afro-descendants[6].

5. Récemment, certains auteurs et initiés ont commencé à associer ce qu'ils appellent l' « ifaisme » – une religion qui serait fondée sur le culte d'Ifá et sur ses écritures – aux autres religions universelles (Espino, 2005). Toutefois, il ne faut pas oublier que l'on ne dispose pas encore d'un texte unique et immuable, tel que la Bible, qui serait la référence de tous les pratiquants, mais d'interprétations multiples qui diffèrent considérablement entre elles, opposant avec fréquence la « tradition africaine » à la « tradition cubaine ».

6. Mais aussi de ceux qui, sans nécessairement accorder une grande importance à la question de leurs origines biologiques, ni privilégier une possible ascendance africaine, mettent en avant leur ascendance rituelle, c'est-à-dire les ancêtres fondateurs de leur lignage rituel.

Cette idée d'une « communauté imaginée » n'est ni mobilisée de la même façon par les différents acteurs, ni dépourvue de tensions ou conflits qui vont jusqu'à remettre en cause l'existence même d'une telle référence partagée. À l'utopie de cette référence correspond une réalité fragmentée dans un univers religieux traversé par une tendance structurelle à la scissiparité. La « communauté imaginée » est en effet constamment travaillée par les particularismes locaux et par l'opposition de différents régimes de vérité dont les écarts sont souvent minimes, mais néanmoins exclusifs. Toutefois, la formation de réseaux de pratiquants des religions afro-américaines, notamment de ceux qui ont été établis par les différentes tentatives d'unification et de standardisation des pratiques rituelles, est souvent présentée comme étant la preuve tangible de l'existence d'une « communauté » – globale – de pratiquants de la religion des *orisha*. Or, rien n'est plus incertain, lorsqu'on connaît le fonctionnement de ces religions, qui ne possèdent aucune instance supérieure et qui n'existent en tant que « communauté » qu'à un niveau très local (le *terreiro* ou la maison de culte et son groupe d'initiés, de clients et de sympathisants). Au-delà d'une « communauté transnationale », peut-être vaudrait-il mieux parler, dans le cas des religions afro-américaines, d'un sentiment d'appartenance à un ensemble plus vaste de pratiquants et d'un espace de circulation dans lequel évoluent des acteurs qui peuvent introduire des changements de poids au niveau local. En réalité, s'il y a « communauté transnationale », elle doit être pensée au pluriel, puisqu'elle s'inscrit dans plusieurs modèles de tradition, qui sont souvent locaux et ne sont pas nécessairement partagés par l'ensemble des pratiquants des différentes variantes régionales.

La religion des *orisha* est traversée par cette tension entre « universalisation » et « particularismes ». Pour qu'une religion soit considérée « universelle », elle doit transcender les traditions nationales et les particularismes régionaux. Or, la résurgence de ces particularismes dans une religion qui se voudrait « universelle » pose le problème des origines nationales, ethniques ou « raciales », de traditions religieuses qui ne sont pas toujours compatibles entre elles, ainsi que l'impact des revendications politiques mobilisant des histoires de domination et d'exploitation spécifiques qui ont

laissé leur marque sur la formation des religions afro-américaines. En d'autres termes, elle pose le problème de l'historicité même de ces phénomènes religieux[7].

Le poids des « imaginaires nationaux » qui se fondent sur des traditions formulées selon une logique de double affiliation, qui fait de ces pratiques des religions à la fois endogènes et exogènes (religions afro-brésiliennes ou afro-cubaines)[8], demeure extrêmement important. Dans les processus de transnationalisation des religions afro-américaines, il n'y a pas d'effacement de la « différence » nationale, mais un redéploiement sur d'autres fronts des identités nationales comme nouveaux remparts à un flux différencié de « signifiants globalisés ». Ces identités « nationales » sont inscrites dans les identités religieuses : lorsqu'un adepte du candomblé brésilien s'initie dans le culte d'Ifá selon la tradition cubaine, il apprendra l'espagnol « à la cubaine » pour pouvoir lire les traités d'Ifá ou autres textes sacrés, il adoptera des prières et invocations cubaines, il cherchera des contacts avec les initiés cubains ou cubains-américains, tout en négociant la place de cette nouvelle identité religieuse à côté de ses précédentes affiliations religieuses. Parfois, ces identités stratifiées engendrent aussi des recompositions identitaires qui peuvent amener à une réelle ethnicisation, comme dans le cas nord-américain (Capone, 2005a) ou argentin (Segato, 1991). Or, cette « ethnicisation » ou « racialisation » des religions afro-américaines dans certains contextes d'implantation ravive les tensions entre une origine africaine idéalisée et une pratique américaine diversifiée.

7. Rappelons que cette tension entre particularismes et universalisation est aussi à la base du christianisme, dont les dogmes sont souvent mis à mal par les pratiques du « catholicisme populaire ».

8. Notons que le vodou n'a jamais été défini en tant que culte « afro-haïtien », ce qui est à l'évidence le résultat de la propre histoire d'Haïti, seul pays au monde ayant été fondé par une révolution d'esclaves. Ces dénominations à trait d'union ont en effet été produites dans un contexte de définition des cultures nationales – brésilienne et cubaine – dans lesquelles les Africains, et leurs descendants, étaient des « étrangers » dans leur propre pays.

Le champ social transnational de la religion des *orisha* : au-delà des « Amériques noires »

L'un des concepts les plus répandus dans le champ des études sur les religions « afro-américaines » est celui d' « Amériques noires ». Ce terme désigne une aire culturelle et géographique très vaste du « Nouveau Monde », marquée par la présence massive d'esclaves africains et de leurs descendants, dans le cadre d'une économie de plantation à grande échelle (Mintz, 1984). Théorisé par Roger Bastide (1967), ce terme dérive également des réflexions des pionniers des études sur les pratiques religieuses des Africains emmenés de force au Brésil et à Cuba, désignées par ces juristes et médecins légistes du début du xx^{e} siècle (Nina Rodrigues, 1900 ; Ortiz, 1906) par des termes dont les traits d'union faisaient ressortir une double appartenance : religions « afro-brésiliennes » et « afro-cubaines » dont l'origine africaine – considérée à cette époque culturellement inférieure – posait un problème dès lors qu'il s'agissait de définir les contours des jeunes identités nationales. Ces notions, apparues au moment de l'abolition de l'esclavage lorsque les Noirs devinrent membres à part entière de la communauté nationale, furent formulées par les intellectuels, brésiliens et cubains, qui commencèrent à s'interroger sur la nature de leur propre société et sur ses composantes culturelles. « Afro-brésilien » et « afro-cubain » se réfèrent donc à cette rencontre de cultures qui a donné naissance à l'idée même de nation. L'utilisation du terme « afro-américain » pour désigner les religions d'origine africaine dans les Amériques requiert ainsi de déconstruire une notion qui a été le fruit d'une longue élaboration, au sein de nations issues de l'esclavage, aux niveaux tant social que politique et historique (Capone, 1999a : 49-50).

Dans sa théorisation des « Amériques noires », R. Bastide s'était aussi fortement inspiré du concept d'acculturation proposé par l'anthropologue nord-américain M. Herskovits (1941), ainsi que des travaux de ses prédécesseurs brésiliens, tels que R. Nina Rodrigues et A. Ramos[9]. Au-delà de leurs débats, ces auteurs et leurs contemporains (Aguirre Beltrán, 1946 ; Bascom, 1952 ; Verger,

9. Voir à ce sujet, Capone (2007).

1957, entre autres), en concordance avec l'évolution des mentalités de leur époque, ont tous assumé une position de défenseurs de la reconnaissance des apports culturels africains dans les sociétés américaines. En se concentrant sur l'identification des survivances africaines et/ou de leurs éventuelles transformations, ils ont ainsi contribué à classifier les pratiques étudiées selon différents degrés de « pureté », nourrissant les luttes de pouvoir locales, nationales, et plus tard transnationales entre leaders de lignages rituels[10].

Des études plus récentes[11] ont montré le caractère dynamique des différentes variantes de pratiques religieuses américaines dont les origines, certes africaines, comportent également de nombreux éléments européens ou indigènes. Ces recherches ont mis en évidence les modalités d'intégration à leurs sociétés nationales respectives ainsi que la façon dont s'articulent ces différentes pratiques ou modalités de culte au sein de chacun des champs religieux locaux (Bourdieu, 1970) qui les ont fait émerger. De même, les pratiques religieuses que nous étudions sont caractérisées, de façon constante, par diverses formes de complémentarité qui les relient entre elles, et ce malgré les discours qui prônent l'épuration ou le retour aux racines, dans lesquels l'Afrique, ou plutôt le pays yoruba, est érigé en tant que référent légitime par excellence.

Aujourd'hui, il devient impossible de passer outre les transformations fondamentales qui ont affecté ces religions et qui les ont propulsées très tôt hors du strict cadre des « civilisations africaines du Nouveau Monde » ou des « communautés noires », tel qu'elles ont été définies par R. Bastide (1967 : 197). La première concerne l'origine « ethnique » de leurs adeptes, et plus précisément la racialisation de cette dernière. L'utilisation du terme « afro-américain » pour qualifier les religions d'origine africaine ne doit pas faire oublier que, depuis fort longtemps, ces religions ne sont plus l'apanage des descendants

10. À propos de ces interactions et de leurs influences sur l'évolution du statut des religions afro-américaines au sein de chaque contexte national d'émergence, voir, entre autres, Capone (1999a), Argyriadis (2000), Boyer (1993b). Pour une remise en question de ce domaine, voir Capone (2005b).

11. Notamment Boyer (1993), Argyriadis (1999), Capone (1999a et 2004), Menéndez (2002), ainsi que Métraux (1958), qui constitue une exception parmi les auteurs des années cinquante et soixante.

d'Africains, mais comptent, dans leurs rangs, un grand nombre d'initiés blancs, métis et même descendants de Japonais (au Brésil) ou de Chinois (à Cuba). De nos jours, circonscrire la pratique à une supposée population « noire » n'a ainsi plus de sens, même dans les pays d'émergence de ces religions. De nombreux travaux ont montré que les pratiques religieuses d'origine africaine se sont diffusées très tôt, au Brésil et à Cuba, parmi la population « blanche » de toutes classes sociales, comme en témoignent les préoccupations de R. Nina Rodrigues (1900 : 146-147) et de F. Ortiz (1995 [1906] : 147-150) dès le début du XX^e^ siècle. Aujourd'hui, à Cuba comme au Brésil, ces pratiques religieuses ne sont donc plus un héritage ethnique, mais sont massivement représentées au sein de la population, sans distinction de couleur de peau, de sexe, d'âge ou de niveau social (voir à ce sujet Argyriadis, 1999 ; Capone, 1999a ; Ramirez Calzadilla, 2000 : 188-189). Cette réalité est toutefois difficile à mesurer, du fait que beaucoup d'adeptes préfèrent encore dissimuler leur appartenance religieuse pour des raisons essentiellement professionnelles, sociales et/ou politiques. L'inadéquation terminologique est encore plus frappante lorsqu'on prend en considération la diffusion des religions afro-américaines dans les grandes villes européennes, comme Paris, Lisbonne ou Amsterdam (cf. Capone, 2001-2002).

La seconde transformation concerne le processus de transnationalisation de ces religions, c'est-à-dire leur diffusion hors de leurs groupes sociaux et de leurs territoires nationaux d'émergence à partir de la moitié du XX^e^ siècle : d'abord comme conséquence des flux migratoires des adeptes vers d'autres pays d'Amérique et d'Europe, puis comme conséquence de la revalorisation de ces pratiques, désormais patrimonialisées dans leurs cultures nationales d'origine mais aussi revalorisées et patrimonialisées à l'échelle globale par les mouvements panafricanistes et par l'Unesco. À cela s'ajoute, à présent, l'insertion dans l'industrie touristique de ces pratiques religieuses en tant qu'offre culturelle parmi d'autres et dans l'industrie des biens et services magico-thérapeutiques en tant qu'éléments matériels et symboliques signifiants[12].

12. Il convient de préciser que l'univers symbolique et plastique de ces religions, et plus précisément leur répertoire musical et chorégraphique, avait déjà commencé à circuler dès la fin du XIX^e^ siècle par le biais de réseaux transnationaux

La pratique de ces religions déborde donc aujourd'hui largement l'aire « afro-américaine ». Elle s'est diffusée dans d'autres contextes et recouvre au moins trois continents : les Amériques, l'Afrique et l'Europe. Cette diffusion n'est pas sans évoquer l'espace du commerce triangulaire qui a marqué la naissance du « Monde Atlantique », notion centrale dans l'historiographie contemporaine dont sont issues d'autres métaphores puissantes, telles que le « *Black Atlantic* », l'Atlantique noir, espace d'interaction et d'interconnaissance qui a rendu possible la formation des cultures et des religions afro-américaines. Dans cet espace tricontinental, la diffusion de ces pratiques religieuses a permis l'interconnexion d'une grande diversité d'acteurs, qui ne sont pas nécessairement des initiés ou des pratiquants. Parmi ces derniers, il existe également des divergences notables, liées à la plasticité qui a caractérisé ces religions dès leur naissance et à leurs formes variées de relocalisation. Ainsi, si certains pratiquants prônent – et mettent en pratique – le retour à une Afrique mythique, cela n'exclut pas le fait que d'autres ne se sentent pas concernés par cette aspiration ou bien encore l'ignore, tout simplement.

Étudier ces phénomènes religieux présente donc une double difficulté. Les chercheurs, d'une part, doivent s'astreindre à l'exercice d'une ethnographie multi-située (Marcus, 1995) et collaborative (Argyriadis et Capone, 2004 : 82 ; Argyriadis et de la Torre, 2008 : 39) qui tienne compte tant de la mobilité (physique et virtuelle) des acteurs, des objets et des signes que des processus de relocalisation des discours et des pratiques. D'autre part, l'analyse à l'échelle tricontinentale conduit à relativiser, comme nous l'avons vu, l'approche en termes de « communauté », du fait de l'immense variété des sentiments d'appartenance en présence. Cette posture, précisons-le, implique au contraire, à échelles plus réduites, la prise en compte de la problématique des appartenances nationales et dans

d'intellectuels et d'artistes dont l'objectif était la revalorisation esthétique de la culture « noire », ainsi qu'à travers le théâtre bouffe, les cabarets, l'industrie du disque et le cinéma. Sur le rôle joué par ces réseaux d'artistes, voir Moore (2001-2002), Capone (2005a et 2011), Delevaux (2008), Argyriadis (2009), Juárez Huet (2011).

certains cas celle de la construction de « communautés imaginées » (Anderson, 1983), ici clairement transnationales.

Comment, alors, comprendre et décrire un système englobant un ensemble de pratiques religieuses qui diffèrent profondément d'un contexte local à un autre et qui se croisent, se mêlent et/ou se cumulent à des pratiques culturelles, artistiques, politiques, identitaires et commerciales ? L'approche en termes de « champ social transnational », proposée par Nina Glick-Schiller, Linda Basch et Cristina Szanton Blanc (1992 et 1994), nous permet de rendre compte de la complexité de la diffusion multidirectionnelle des religions afro-américaines. Cette diffusion ne se circonscrit pas, en effet, à la seule mobilité physique et virtuelle des personnes. Elle inclut au contraire une variété de flux (d'objets, de biens symboliques, de discours, de valeurs, d'idées) beaucoup plus large à travers lesquels les connexions, la création et le maintien des liens entre acteurs sont rendus possibles.

Des transmigrants aux réseaux transnationaux

Bien que les religions transnationales ne soient pas seulement portées par des migrants, c'est dans le domaine des études des migrations internationales que se sont développés les cadres théoriques qui ont permis le passage d'une approche assimilationniste des flux migratoires à une approche mettant en lumière les processus transnationaux (cf. Capone, 2010). C'est dans la littérature anglo-saxonne que s'opère le glissement d'une analyse des phénomènes migratoires en termes d'assimilation vers une analyse qui met l'accent sur les liens entre ici et là-bas, en mettant en scène un « territoire circulatoire », pour reprendre l'expression immortalisée par Alain Tarrius (2000 : 124), dans lequel les migrants développent une conscience d'appartenir à deux mondes à la fois, à leur terre d'origine ainsi qu'à leur terre d'accueil.

Au début des années 1990, dans un travail pionnier, L. Basch, N. Glick-Schiller et C. Szanton Blanc (1994 : 6) ont proposé un nouveau champ analytique pour la compréhension des migrations. Ces auteurs définissent ainsi la notion de « transnationalisme » : « le processus par lequel les immigrés forgent et maintiennent des relations sociales multiples et imbriquées qui relient leurs sociétés

d'origine et d'accueil. » Elles ont aussi proposé un nouveau terme, « transmigrant », pour désigner la multiplicité de relations – familiales, économiques, sociales, religieuses et politiques – que les immigrés entretiennent avec leur pays d'origine, en développant des réseaux, des activités et des façons de vivre qui relient directement leur patrie d'origine à leur société d'accueil et qui semblent constituer un seul champ de relations sociales (*ibid.* : 3, 5).

S'il est vrai que les processus d'expansion des croyances et pratiques religieuses peuvent avoir lieu sans une forte présence d'immigrés et au-delà de toute entreprise missionnaire, nos recherches montrent que les activités des « transmigrants » ont été, à différentes échelles, fondamentales dans le processus d'implantation et d'expansion de ces phénomènes religieux. Comme le rappelle A. Frigerio dans cet ouvrage, si les religions afro-brésiliennes « n'ont pas été introduites en Argentine ou en Uruguay par des migrants brésiliens », ce sont bien des « transmigrants » d'un genre nouveau, ces *pais-de-santo* (chefs de culte) itinérants qui, en traversant les frontières lors de la réalisation des rituels d'initiation et autres activités liturgiques, ont créé les conditions pour que les centres de batuque ou d'umbanda se multiplient en Uruguay et en Argentine. Par ailleurs, le rôle joué par les *pais-de-santo* uruguayens émigrés en Argentine est bien souligné par cet auteur. Certes, il ne s'agit pas de « missionnaires » classiques, comme dans le cas de la transnationalisation du pentecôtisme (Mary, 2002), mais l'idée de « mission » est toujours présente dans les esprits des initiés dans les religions afro-américaines, dont les décisions sont constamment motivées – et validées – par les choix de leurs protecteurs surhumains.

Ce lien entre flux transfrontaliers, migrations internationales et transnationalisation religieuse apparaît en filigrane dans la plupart des articles de cet ouvrage : à côté des *pais-de-santo* uruguayens implantés à Buenos Aires (Frigerio), on trouve les *babalaos* cubains actifs à Rio de Janeiro (Capone) ou les *santeros* et *paleros* cubains émigrés à Madrid (Pasqualino), jusqu'à arriver à l'impact des migrations de retour, illustré par les *mães* et *pais-de-santo* portugais qui, après avoir été initiés dans le candomblé au Brésil, importent ces pratiques religieuses dans leur pays d'origine (Guillot). Ainsi, à l'exception des États-Unis, où l'implantation des religions afro-cubaines a été la conséquence des importantes vagues migratoires qui ont

suivi la Révolution cubaine (cf. Capone, 2005a), dans la plupart des pays que nous avons étudiés, la transnationalisation des religions afro-américaines a été possible grâce à un processus d'interaction constante entre des spécialistes rituels et des individus de différentes nationalités qui multiplient les allers-retours entre différents pays. Comme le souligne A. P. Oro (1999 : 71), il s'agit là d'un modèle de transnationalisation religieuse différent de celui qui caractérise, par exemple, l'expansion pentecôtiste. Dans le cas de la transnationalisation des religions afro-américaines, nous sommes souvent confrontés à un modèle dans lequel, plutôt que les individus, ce sont les idées, les valeurs, les objets qui circulent, mettant en contact des « univers de sens » distincts. Si les migrants ne continuent pas nécessairement à voyager entre leur société d'origine et leur société d'accueil, les appels téléphoniques, les lettres, les vidéos et surtout l'usage intensif d'Internet, constituent des moyens efficaces d'entretenir les liens entre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés.

Pour rendre compte de cette interconnexion, Glick-Schiller, Basch et Szanton Blanc ont proposé, comme cadre d'analyse, la notion de « *transnational social field* » (1992 ; 1994), qui a été successivement appliquée aux phénomènes religieux grâce à l'élaboration du concept de « champ religieux transnational » (Levitt et Glick-Schiller, 2004). Le « champ social transnational » est constitué par des multiples réseaux de relations sociales reliés entre eux, à travers lesquels des pratiques, des idées, des ressources sont réorganisées, transformées et échangées de façon inégale. Ces multiples réseaux constituent un seul et unique champ social qui réunit, comme nous le verrons, une grande diversité d'acteurs liés, d'une façon ou d'une autre, à la religion des *orisha*. Or l'application au domaine religieux de la notion de « champ social transnational » nous permet de mieux appréhender les enjeux politiques et les rapports de pouvoir au sein des processus transnationaux. Mais ces réseaux ont aussi un impact différencié selon les positions occupées par les individus dans les différents systèmes de croyance. P. Levitt et N. Glick-Schiller (2004 : 1006) ont distingué entre l'existence des réseaux transnationaux et la conscience que les individus ont d'appartenir à de telles configurations sociales. Appartenir à un champ social signifie ainsi développer « des pratiques indiquant ou activant une identité qui montre une connexion consciente avec

un groupe particulier », qui peut résider en dehors des frontières nationales du pays d'implantation du migrant (*ibid.* : 1010). Si plusieurs auteurs ont mobilisé l'idée d'une double conscience, de vies « doubles » entre l'ici et le là-bas, régies par une « bifocalité », la notion de « *belonging* » (appartenance), mobilisée par P. Levitt et N. Glick-Schiller, permet de penser l'unité de ces nouveaux mondes sociaux[13].

Cette analyse, fondamentale pour penser le sentiment d'appartenance à un groupe éparpillé géographiquement, risque toutefois de circonscrire la réflexion au modèle de la « communauté de croyants », à l'instar des propositions d'A. Appadurai et de sa notion de « diasporas de publics enfermés dans leur bulle » (2001 : 55). En ce qui concerne les religions afro-américaines, il est important de dépasser cette vision, car les formes d'organisations sociales auxquelles nous sommes confrontés ne sont pas nécessairement groupales, mais bien souvent réticulaires. Il convient par conséquent de s'arrêter un moment sur la notion de réseau, utilisée par P. Levitt et N. Glick-Schiller, et de la préciser par rapport à notre objet. Par réseau, nous ne nous référons pas, en effet, à la définition classique de la sociologie politique : « organisation sociale composée d'individus ou de groupes dont la dynamique vise à la perpétuation, à la consolidation et à la progression des activités de ses membres dans une ou plusieurs sphères socio-politiques » (Colonomos, 1995 : 22). Cette définition s'applique certes parfaitement au cas des organisations qui fonctionnent sur un modèle plus pyramidal, telles que les groupes de militants du discours de l'afrodescendance ou les rassemblements religieux évoqués préalablement (Comtoc) qui donnent parfois naissance à des associations à niveau national[14]. Mais cette définition reste limitée pour décrire la réalité sociale de la pratique, et notamment pour analyser le fonctionnement de la parenté rituelle. Le réseau, si l'on se réfère à la définition proposée par R. Firth[15], est

13. À ce sujet, voir aussi Capone et Mary (à paraître).

14. Pour une analyse comparée de différents types de réseaux religieux transnationaux et des tensions qui les traversent et les dynamisent, voir Argyriadis (à paraître).

15. « Par le terme de réseau, je ne veux pas simplement indiquer les "liens" entre les personnes ; le terme de relation suffit à cela. Je veux plutôt indiquer qu'il

une forme d'organisation sociale qui peut se construire non seulement sur des alliances en chaînes, mais également sur des conflits, sans que toutes les parties ou liens interagissent nécessairement entre eux ou soient mus par un même dessein ou un même sentiment d'appartenance. En cela, le réseau se différencie *a priori* radicalement d'autres formes d'organisation sociales relevant d'un idéal communautaire. Par réseau, nous entendons donc une configuration basée sur le tissage/maillage de relations interpersonnelles « fortes » ou « faibles », qui transversalisent les frontières et les institutions.

La difficulté à laquelle nous sommes confrontés consiste alors à analyser un phénomène profondément ambivalent. Ce dernier, certes, est parfois porteur d'un idéal communautaire, lorsqu'il s'agit de mouvements qui prônent un transnationalisme panafricain ou à chaque fois que l'accent est mis sur une origine commune yoruba (cf. Capone, 2005a). Mais il se transnationalise aussi par le biais de réseaux d'acteurs qui ne partagent pas nécessairement les mêmes aspirations et qui ne donnent pas le même sens aux rituels pratiqués. Nous retrouverons cette tension entre un discours institutionnel englobant et une réalité de la pratique aux apparences parfois extrêmement informelles au fil de tous les textes de cet ouvrage.

L'organisation sociale de base des religions afro-américaines est fondée sur une parenté rituelle qui consiste, dans certains cas tels que la santería, en un réseau polycentré et ouvert d'initiés, gravitant autour de plusieurs figures « axes », les « parrains » (*padrinos*) et « marraines » (*madrinas*) à Cuba (Argyriadis, 2005). Dans le cas du candomblé brésilien, la structure hiérarchique est beaucoup plus forte et configure des structures pyramidales dans lesquelles les *pais* et *mães-de-santo* exercent de plein droit leur rôle de chefs de culte. Dans les deux cas, chaque adepte est théoriquement connecté à tous les autres membres de sa famille rituelle et susceptible de fonder à son tour un lignage rituel. La plus petite échelle de ces réseaux, qui peut déjà être transnationale, consiste en l'ensemble formé par des « frères et sœurs de religion » et leur initiateur commun, quelle que

---

y a liaison entre les liens eux-mêmes, ce qui a pour conséquence que ce qui arrive, pour ainsi dire, entre une paire de "nœuds" ne peut manquer d'affecter ce qui arrive entre une paire adjacente » (1954, cité et traduit par M. Forsé, 1991 : 259).

soit leur situation géographique ou leur nationalité. La plus grande consiste en l'ensemble des liens existants entre initiés, incluant aussi bien les liens d'alliance que ceux de rivalité. Le tout forme un vaste réseau, fait de relations inter-individuelles et inter-lignages rituels, qui peut traverser et dépasser les frontières nationales, ethniques et sociales. Cela constitue l'un des véhicules fondamentaux de la transnationalisation de ces pratiques.

Il existe réellement, pour les pratiquants des religions afro-américaines, une façon de vivre et « se penser » comme membre de réseaux rituels transnationaux, comme « habitant » d'un espace de relations multi-territorialisé et dont les ancrages territoriaux sont mouvants, où les référents sont moins les lieux que les personnes et leurs positions respectives au sein de ces réseaux de parenté rituelle. Ce mode de fonctionnement particulier inclut une conscience aiguë des liens potentiellement activables, même si ces derniers ne sont pas connus directement. Ainsi, les *santeros* cubains et beaucoup de leurs « filleuls » (initiés) européens et américains se saluent-ils toujours en commençant par égrener la liste de leurs ascendants, collatéraux et alliés rituels, jusqu'à trouver la connexion qui les relient. À l'instar de D. Brown (2003 : 108), on peut affirmer que les initiés partagent une même identification à des lignages qui dépassent les stricts liens généalogiques et qui incorporent également des liens « imaginaires, improvisés, informels » : liens à un réseau de pratiquants qui, s'il est impossible à connaître dans toutes ses ramifications et variantes, reste tout de même omniprésent dans les esprits, et puise une force nouvelle dans le gigantesque tissu de liens virtuels qui connectent entre eux les initiés sur le Net (Capone, 1999b).

Toutefois, cette transnationalité structurelle est à son tour contrainte par les schèmes de sens ou les systèmes de représentations locaux ou nationaux qu'elle croise, et peut être amenée à se transformer radicalement. Ainsi par exemple, à La Havane, dans la vie quotidienne des pratiquants, la famille rituelle peut jouer un rôle plus important que celui de la famille consanguine, fréquemment mentionnée dans les discours comme un espace de conflits et de jalousie (Argyriadis, 1999 : 22). Tout comme dans le candomblé brésilien, il est ainsi impensable qu'un père ou une mère biologique puisse initier sa progéniture dans la santería cubaine. Il n'en est pas de même à Mexico où la famille consanguine, unité de solidarité

de base, « famille trigénérationnelle bilatérale ou “grande famille” » (Lomnitz, 2004), et la famille rituelle *santera* sont souvent étroitement liées, à tel point que la position hiérarchique dont jouissent les aînés dans l'une peut se voir doublement renforcée dans l'autre (Juárez Huet, 2004 : 75). Le caractère multidirectionnel, ouvert et horizontal de la « famille de religion à la cubaine » tend alors à se refermer sur le modèle familial mexicain, qui induit une structure pyramidale où le chef de famille devient le seul détenteur des clés du réseau à une plus vaste échelle (voir aussi le cas de Veracruz dans cet ouvrage). Enfin, en Argentine, un nombre élevé de centres de culte sont dirigés par un homme et une femme, mariés, qui exercent les fonctions de *pai* et de *mãe-de-santo* de batuque ou africanismo, faisant ainsi de cette religion une « entreprise familiale » avec une grande participation du noyau familial (Oro, 1999 : 106).

Un autre exemple de transformation de la structure organisationnelle initiale de la parenté rituelle *santera* et d'émergence de figures d'autorité dans l'espace de relations transnationales que constitue le réseau de lignages rituels, est celui d'Oyotunji Village aux États-Unis. Fondée en Caroline du Sud en 1970 par Oba Osejiman Adefunmi I, le premier afro-américain *santero*, initié à Cuba en 1959, cette petite communauté a peu à peu complètement refondé les règles de filiation et de reproduction rituelle de la santería. En désaccord avec ses ancêtres rituels cubains, qui admettaient et admettent toujours l'initiation de personnes n'ayant *a priori* aucune ascendance biologique africaine, Adefunmi, l'un des chefs de la branche culturelle du mouvement noir aux États-Unis, a mis en avant un modèle de filiation rituelle qui implique la (re)découverte des racines yoruba de l'initié et l'incorporation de ce dernier dans de « lignages africains ». Ainsi, explique S. Capone, « la place centrale accordée à l'ancestralité justifie pleinement l'interprétation racialisée de la religion d'origine yoruba » (2005a : 178). Dans un mouvement conçu comme inverse à celui imposé par l'esclavage et le colonialisme, l'implication religieuse ne se fait plus par rapport à un groupe de culte (*ilé*), mais grâce à la réinscription dans un lignage (*idilé*), comme en pays yoruba. Par conséquent, « le sujet n'est plus l'individu, comme dans les religions afro-cubaines, mais la communauté tout entière » (*ibid.* : 186) et la logique réticulaire de la santería se transforme alors en logique communautaire,

se rapprochant ainsi de l'idéal africain[16]. Adefunmi, ce faisant, a contribué à créer une nouvelle modalité de culte de la religion des *orisha*, complètement différente et d'une certaine manière autonome de son origine, la santería cubaine.

Adaptations et malentendus, ou le problème de la « traduction culturelle »

Quels sont donc les processus qui permettent qu'une pratique s'ancre localement ? Comme le rappelle T. Csordas (2009), les pratiques religieuses ne sont pas toutes également « exportables ». Elles sont soumises à des processus de resémantisation dont les degrés ne sont pas les mêmes d'un lieu à l'autre ou d'une époque à l'autre. Il s'agit donc de comprendre et d'identifier les stratégies qu'emploient, à différents niveaux, les membres d'un groupe déterminé pour attirer de possibles adhérents, en établissant des connexions avec les cadres de référence de ces futurs pratiquants. Ainsi, au Portugal (Guillot), les *pais* et *mães-de-santo* (chefs de culte) de candomblé exposent des saints catholiques dans leurs cabinets de consultation pour ne pas « effrayer » les personnes qui ont recours à leurs services religieux, tout comme le font les *santeros* en Espagne (Pasqualino). À Lisbonne, les clients et futurs initiés abordent l'univers afro-brésilien dans des lieux porteurs de leurs références culturelles d'origine (en l'occurrence, les saints catholiques), avant de se rendre aux *terreiros* (maisons de culte de candomblé) où ils seront confrontés à des images et des symboles beaucoup plus « dépaysants ». Mais, ces stratégies ne se restreignent pas au domaine individuel puisqu'elles cherchent aussi à obtenir « crédit » à un niveau plus large, en réclamant une véritable reconnaissance de la part de la société d'accueil (Frigerio).

Dans des pays comme le Mexique, l'Espagne ou le Portugal, le catholicisme populaire, ainsi que le spiritisme kardéciste, offrent

16. Comme le signale K. Clarke, ce statut de membre d'un lignage yoruba est cependant loin d'être reconnu et accepté par les adeptes nigérians du culte des *orisha* : « Aux yeux des traditionnalistes de l'actuel Oyo et d'Abeokutá, le statut d'esclaves, auquel avaient été condamnés les ancêtres des Afro-Américains, est incompatible avec la revendication, quatre siècles plus tard, de liens généalogiques avec la noblesse africaine » (2004 : 224).

le cadre interprétatif indispensable à l'incorporation de ces nouveaux systèmes de croyance. Certaines modalités de culte, comme l'umbanda en Argentine, semblent exercer un véritable rôle de médiation vers les variantes les plus « africaines », aidant le nouvel adepte à se familiariser avec la vision du monde de ces religions. Dans les pays d'Amérique latine, ces modalités fonctionnent ainsi comme des « modalités pont », des « ponts cognitifs » entre le catholicisme populaire et les variantes plus « africaines » des religions afro-américaines. Au contraire, dans le cas de l'implantation du candomblé à Paris ou de la communauté « yoruba » d'Oyotunji Village aux États-Unis, les cadres interprétatifs qui sont activés sont complètement indépendants de la religion catholique. En effet, tant en France qu'aux États-Unis, la connexion logique entre *orisha* et saints catholiques n'aurait pas été productive pour rendre compréhensible, aux yeux d'un néophyte, l'univers afro-américain.

On peut donc déjà identifier quelques facteurs qui rendent possible ce que Frigerio, en adaptant l'analyse de cadres et mouvements sociaux de David Snow, appelle « l'alignement des cadres interprétatifs » : le christianisme d'une part, qui constitue une base idéologique et un modèle institutionnel commun, puisque, dans les pays catholiques, il ouvre des brèches grâce au culte des saints et des vierges, et, dans les pays protestants, il permet d'établir des ponts, y compris par opposition, avec la possession par le Saint-Esprit (Pasqualino, Argyriadis, Guillot) ; les croyances fondées sur l'échange entre les vivants et les morts, d'autre part, ainsi que la réintroduction du culte aux ancêtres, aident à s'approprier localement les religions afro-américaines (Guillot, Juárez Huet, Capone) ; enfin les conceptions New Age permettent de créer des ponts avec ces pratiques grâce à la proximité de la notion d'énergie avec celle d'*ashé* (*axé* au Brésil ou *aché* à Cuba*)*, la force mystique dont la circulation rituelle est à la base du candomblé et de la santería (Karnoouh, Argyriadis).

Dans son texte, A. Frigerio revient longuement sur les analyses en termes de « cadres cognitifs ». Rappelons que la notion de « cadre » (*frame*) a été développée par E. Goffman (1991), pour qui les cadres sont les principes organisateurs de l'expérience permettant aux individus de donner du sens aux différentes situations qu'ils rencontrent dans leur vie quotidienne. À partir de cette

notion, D. Snow (2001) a proposé son propre modèle interprétatif de l'investissement dans l'action collective. Selon Snow, il faut que les cadres cognitifs proposés par un mouvement social déterminé entrent en congruence avec les cadres cognitifs mobilisés dans leur vie quotidienne par les individus qu'il veut recruter. Ce processus constitue ce qu'il appelle l' « alignement des cadres » (cf. Snow, Rochford, Worden et Benford, 1986). Cependant, l'application de la « *frame perspective* » (analyse de cadres) – directement inspirée par la notion d'interactionnisme symbolique de Hebert Blumer (2006 [1969]) – à l'analyse de la transnationalisation religieuse peut s'avérer trop statique, puisqu'elle réifie souvent des schèmes idéologiques sans nécessairement rendre compte de leur naissance ni de leurs transformations (Cefaï, 2001). Comme le souligne à juste titre Lilian Mathieu (2002 : 87), on assiste à un glissement implicite par rapport à la perspective initiale :

> […] alors que Goffman s'intéressait prioritairement au cadrage comme activité cognitive largement préréflexive de dotation de sens (ainsi qu'à ses défaillances) et n'accordait qu'une attention secondaire aux cadres en tant que tels, l'utilisation que font Snow et ses collaborateurs de cet appareil conceptuel déplace l'intérêt vers un travail cette fois réflexif, puisque conscient et tactique, de redéfinition des représentations. Les cadres n'apparaissent plus tant comme le produit d'une activité cognitive que comme des schèmes d'interprétation relativement stables et rigides, qu'il est possible à certains de manipuler dans un sens conforme à leurs intérêts.

La focalisation sur des complexes de représentations cognitives laisse ainsi souvent au second plan leurs usages pratiques, les tensions et les négociations qu'ils engendrent au sein d'un champ religieux recomposé. Penser la transnationalisation religieuse implique aujourd'hui penser avant tout le local, les adaptations des pratiques importées dans un contexte bien déterminé, leur « relocalisation » ou « indigénisation » (Appadurai, 2001). Comme le rappelle Marshall Sahlins (1993), la façon dont la société change possède, elle-aussi, sa propre authenticité. Ce que Sahlins appelle « la modernité globale »

se métamorphose ainsi inéluctablement en « diversité locale ». Il n'y a pas de reproduction de flux globaux sans leur adaptation, leur « indigénisation », leur inscription dans une localité.

Or, cette inscription dans le local ne se fait pas seulement par une mise au diapason avec les cadres cognitifs préexistants. Nous avons vu que les religions afro-américaines arrivent à se transnationaliser malgré le poids de leurs origines ethniques et nationales, grâce notamment à la (pré)existence, dans les nouveaux pays d'implantation latino-américains ou européens, du catholicisme populaire qui, rappelons-le, est historiquement l'une des composantes constitutives de ces phénomènes religieux. Mais si cette convergence crée un terrain particulièrement propice à « la traduction culturelle », elle n'évite pas toutefois l'apparition de transformations significatives et de réajustements structurels au sein de ces phénomènes religieux.

Bien que parfois nous n'échappions pas à la tentation de mettre en avant la continuité plutôt que la discontinuité, comme dans l'analyse de l'implantation de l'umbanda et du batuque en Argentine (Frigerio), nos données de terrain elles-mêmes nous montrent que « la traduction culturelle » ne se fait pas sans changements internes. Ainsi, à Montevideo s'est développée une version de l'umbanda (*umbanda cruzada*), qui utilise le sang animal pour les rituels d'initiation, une pratique qui n'est pas acceptée de façon générale dans l'umbanda brésilienne mais qui est à présent très répandue en Argentine (Oro, 1999 : 103 ; Frigerio, 2008). Dans le batuque de « l'École uruguayenne », la période d'initiation a été raccourcie et des entités spirituelles, telles que les africanos (des Noirs jeunes et turbulents qui boivent du vin et mangent des saucisses très épicées), ont vu le jour, devenant très populaires dans les temples uruguayens et argentins. D'autres entités se sont affirmées dans la kimbanda argentine et uruguayenne, comme l'Exu-do-alto, un esprit « bien élevé et civilisé », un « membre de l'élite » habillé en smoking et buvant du champagne (Hugarte, 1998 : 107). De même, au Portugal, pour l'apparition d'entités portugaises (Guillot) et, au Mexique, pour les *santecas* de Mexico et leurs esprits-guides *azteco-santeros* (Juárez Huet), ou encore pour la figure de Yemayá, la déesse de la mer, vue comme un avatar de la Santa Muerte à Veracruz (Argyriadis).

Les modifications ne se limitent pas seulement à ces aspects, puisque c'est souvent la médiumnité qui fonctionne en tant que pivot des réagencements rituels. Si le développement de la capacité à entrer en transe n'a aucun équivalent dans le catholicisme populaire, comme le rappelle A. Frigerio dans son texte, la transe recouvre aussi une importance différente selon les contextes rituels. Ainsi, la manifestation des *orisha* aux États-Unis est souvent soumise à des « régimes de vérité » qui sont issus de son contexte d'origine. L'utilisation de l'espagnol par l'*orisha* incorporé dans son initié devient alors la preuve de la véracité de sa possession. La question de la langue – espagnole ou portugaise, selon la modalité religieuse prise en compte – et son caractère « sacré » ont déjà été soulignés par plusieurs auteurs dans l'analyse de l'implantation des religions afro-cubaines ou afro-brésiliennes aux États-Unis, en Argentine, en Uruguay ou en France. Communiquer en *portunhol*, un mélange de portugais et espagnol, est ainsi devenu, dans les pays du Cône Sud latino-américain, le signe manifeste d'une transe de possession « authentique ». De même, la structure hiérarchique, ainsi que les rapports de genre, sont les *loci* principaux d'un réaménagement rituel. À Veracruz, la structure relativement souple de la santería cubaine se cristallise en une structure hiérarchique pyramidale (Argyriadis), tandis que l'irruption du culte d'Ifá selon la tradition cubaine met à mal l'organisation rituelle du candomblé brésilien (Capone).

Mais la théorie des cadres pose aussi d'autres problèmes. Selon Snow, pour qu'il y ait « alignement de cadre », il faut que le discours affiché soit cohérent et en « résonance » avec les croyances et les valeurs des individus ciblés. Or, on pourrait se demander, comme le fait à juste titre L. Mathieu (2002 : 88), si ce ne sont pas les discours flous et ambigus qui s'avèrent mobilisateurs, justement parce qu'ils suscitent une multiplicité d'interprétations et d'appropriations. Comme dans le cas brésilien (Capone), les stratégies d'adaptation peuvent jouer autant sur le dit que sur les non-dits, autant sur la négociation au niveau rituel que sur des malentendus, plus ou moins productifs. Le malentendu devient ainsi une forme de stratégie interpersonnelle et interculturelle qui est susceptible de préparer, produire et consentir la rencontre entre différents systèmes de croyance. Chaque fois qu'il faut établir un consensus dans ce

« dialogue » entre acteurs religieux issus de traditions distinctes, on aura recours à ce que Pierre Bourdieu (2001 : 64) appelle un « langage neutralisé » et que Peter Galison (1997) a appelé une « *trading zone* » (zone de transaction). On mobilisera alors des « signifiants consensuels », à savoir des termes, des images ou des objets dont la simplicité semble faire consensus, mais derrière lesquels chaque acteur mettra un sens différent.

Cette difficulté inhérente à toute « traduction culturelle » est bien exprimée par l'expression, internationalement consacrée, de « *traduttore/traditore* » (traducteur/traître). Toute traduction est en effet « traître » à elle-même puisqu'elle ne renvoie pas nécessairement à une même conceptualité. Comme le rappelle A. Berman : « [L'acte de traduire] n'opère pas seulement entre deux langues, [il] y a toujours en lui (selon des modes divers) une troisième langue, sans laquelle il ne pourrait avoir lieu » (1999 : 112-113, cité par Nouss, 2001). Cette troisième langue sert d'agent de médiation entre les deux langues en contact. C'est le latin pour Chateaubriand, traducteur de Milton, ou l'allemand pour Klossowski, traducteur de Virgile (*ibid.* : 138). Dans le cas de la transnationalisation religieuse, cette « troisième langue » pourrait être représentée par le travail du malentendu, avec toutes ses variantes, qui permet de faire accepter, en jouant d'une fausse proximité, des univers de sens qui ne sont pas aussi proches qu'on voudrait les présenter. Le cas brésilien (Capone) révèle ainsi ce que Jankélévitch (1980) appelle un « malentendu trop bien entendu », auquel les deux systèmes de croyance s'accommodent. Tous – ou au moins tous les acteurs « axe » (*babalaos*, *padrinos*, *madrinas*, *pais* et *mães-de-santo*) – sont conscients de ce détournement de sens, de cette « duperie » qui est la seule condition pour pouvoir communiquer et qui correspond aux régimes de visibilité et d'invisibilité qui fondent des religions initiatiques basées sur le secret.

Si le malentendu pose les bases nécessaires à l'établissement d'un dialogue, il permet aussi de gérer les frontières entre des systèmes de croyance qui sont à la fois proches et opposés. Il ne faut pas oublier que la religion des *orisha*, malgré son discours fédérateur, mobilise des univers qui ne sont pas toujours compatibles. L'espace social transnational qui relie la Terre-mère africaine à la diaspora, ainsi que les différents centres de la tradition africaine

sur le sol américain, opère un télescopage de mondes imaginés qui pose dans de nouveaux termes la question des « frontières » entre modalités de culte. Des différentes études de cas, présentées dans cet ouvrage, émerge un espace social transnational qui est ni égalitaire, ni homogène, résultat des structures de pouvoir et des frontières internes – historiques, politiques et rituelles – qui traversent le réseau de pratiquants de la religion des *orisha*. Les lignages rituels constituent des frontières sociales et symboliques qui doivent être renégociées lorsque de nouvelles pratiques religieuses viennent se greffer sur celles préexistantes. Le conflit est alors souvent le résultat de la perturbation des frontières entre ces « communautés imaginées ».

Une croissante décentralisation de la production de connaissances est également à l'œuvre dans le bras de fer épistémologique qui oppose des variantes de la tradition des *orisha* considérées comme « traditionnelles ». Ainsi, c'est autour de la notion multiple de tradition que se met en place la négociation rituelle. Le savoir religieux, qui fonde les différentes traditions régionales et/ou nationales, constitue une ressource rare, puisque le discours des membres du candomblé ou de la santería met l'accent, depuis toujours, sur la préservation d'un patrimoine culturel et rituel ancestral qui est incomplet à cause de la transmission inachevée des connaissances rituelles d'initiateur à initier. La connaissance est la base du pouvoir religieux et, pour cela même, une ressource qui doit rester limitée. Mais cette décentralisation de la production de connaissances peut aussi engendrer de nouvelles interprétations des pratiques rituelles importées, en s'éloignant considérablement de l'imaginaire « africain » pour se greffer sur les pratiques locales, comme dans le cas de Veracruz (Argyriadis) et de Mexico (Juárez Huet).

Un autre élément à prendre en considération est la transformation des notions de temps et d'espace. Dans nos analyses, nous sommes confrontés à trois référents temporels : le « temps mythique », qui aujourd'hui se construit dans une interaction contrainte avec les débats qui ont lieu à l'échelle transnationale ; le « temps historique », qui est le temps des contextes nationaux et locaux ; et le « temps rituel », spécifique à chaque famille ou groupe religieux (cf. Argyriadis et De la Torre, 2007). Mais à cette complexification des échelles temporelles correspond aussi le détachement

des pratiques religieuses de leurs espaces de formation. Comme le souligne à juste titre P. C. Johnson (2002 : 307), les *ethnoscapes* sont à présent détachés des *geoscapes* (Appadurai, 2001). Cela pose, en de nouveaux termes, la question de la formation d'une mémoire qui n'est plus ancrée dans un territoire bien délimité, mais dont les références spatiales sont multiples. Ainsi, lors de la migration des Garifunas honduriens aux États-Unis, les rituels ont été résignifiés et « indigénisés » par rapport à une « conscience panafricaine » qui met en rapport la religion garifuna avec la santería cubaine, le candomblé brésilien ou le vodou haïtien, avec lesquels elle n'entretient guère de liens historiques (Johnson, 2002 : 323). Cet espace « panafricain » est balisé par des « lieux de mémoire » (Nora, 1997) qui sont au centre des stratégies de patrimonialisation de la « religion des *orisha* » : la ville nigériane d'Ilé-Ifè, berceau de l'humanité ; les temples consacrés aux *orisha* dans le territoire yoruba au Nigeria et au Benin ; le *tombamento* (la reconnaissance en tant que patrimoine culturel) des *terreiros* de candomblé considérés comme traditionnels au Brésil ; jusqu'à l'attribution par l'UNESCO, en 2005, du label de « patrimoine culturel immatériel de l'humanité » au système divinatoire d'Ifá.

L'effort de remémoration doit s'inscrire dans un territoire ; il doit se « localiser ». C'est pour cela que les anciennes divisions entre traditions régionales ou nationales ne sont pas gommées, mais resurgissent dans les processus de mémorialisation. Ce qui change, c'est qu'au lieu de définir des « niches » culturelles, territoires de résistance vis-à-vis de la société environnante, comme l'interprétait Bastide (1960) à propos des candomblés bahianais de « nation » ketu, aujourd'hui la géographie de la mémoire n'a plus un seul référent, mais un réseau complexe qui pointe vers les multiples centres traditionnels de la religion des *orisha* : Ilé-Ifè, mais aussi La Havane, Salvador ou, plus récemment, Oyotunji Village. Tous ces lieux délimitent le périmètre d'une même communauté symbolique qui n'exclut pas le conflit et la segmentation comme forme de reproduction religieuse.

Conclusions

Les études rassemblées dans cet ouvrage montrent comment la notion de champ – social et/ou religieux – est particulièrement propice aux relectures en termes d'approche transnationale, bien qu'une redéfinition terminologique s'impose dans un domaine où les concepts se multiplient. Ainsi, si le terme « *trasnationalism* » occupe une place centrale dans la littérature anglo-saxonne, la plupart d'entre nous ont préféré le remplacer par la notion de « transnationalisation » qui permet de mettre en avant les processus au lieu de souligner une sorte de qualité intrinsèque à des phénomènes sociaux.

Tous les auteurs qui ont contribué à cet ouvrage sont convaincus de la nécessité d'une conceptualisation dynamique des champs sociaux transnationaux. S'il faut souligner que les réseaux de relations qui les constituent sont multidirectionnels, il faut également prendre en compte le fait que ces réseaux peuvent se transformer, leur intensité peut croître ou décliner, leur périmètre d'action s'élargir ou bien se réduire considérablement selon les différents réagencements des modalités religieuses en présence. Dans nos travaux, nous avons déjà analysé, à plusieurs reprises, l'établissement d' « espaces sociaux » ou de « champs sociaux » à travers les frontières nationales. C'était le cas, en outre, de l'analyse conjointe des rapports entre religion et politique parmi les initiés dans la santería à La Havane et à Miami (Argyriadis et Capone, 2004) qui, pour reprendre la formulation de S. Mahler (1998 : 67), permettent la création « d'un nouvel espace social – enjambant au moins deux nations – […] profondément ancré dans les vies quotidiennes, les activités et les rapports sociaux des acteurs […] ».

Dans ce livre, nous avons essayé de montrer, par des études de cas spécifiques, l'étendue et le constant réagencement de ces champs sociaux transnationaux, en conjuguant deux perspectives fondamentales : la diachronique, qui éclaire sur les processus de disjonction et d'enracinement à la base de la transnationalisation religieuse, et la synchronique, qui met en avant les processus de construction et de reproduction des champs sociaux transnationaux que nous analysons. S'il est possible de parler d'un seul champ social transnational qui engloberait ce qu'on appelle aujourd'hui

« la religion des *orisha* », il ne faut pas oublier que, au sein de ce champ transnational, d'autres champs – plus réduits et qui souvent s'entrecroisent – se définissent et interagissent de façons différentes sur nos terrains respectifs. De l'ensemble des travaux ici réunis émerge une vision des religions afro-américaines qui questionne en profondeur le domaine classique de l'anthropologie afro-américaniste, tout en pointant vers de nouvelles directions de recherche dans un champ aujourd'hui en pleine recomposition.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Aguirre Beltrán (Gonzalo), *La población negra de México. Estudio ethnohistórico*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1989 [1946].

Anderson (Benedict), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1983.

Appadurai (Arjun), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

Argyriadis (Kali), *La* religión *à la Havane*. *Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1999.

- « Des Noirs sorciers aux *babalaos*. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane », *Cahiers d'études africaines*, n° 160, novembre-décembre, 2000, p. 649-674.
- « *Ramas*, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la *santería* cubaine (Cuba-Mexique) », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 2, 2005, p. 153-183.
- « Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire "afro-cubain" dans le Veracruz », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n° 2, novembre, 2009, p. 119-140.
- « Formes d'organisation des acteurs et modes de circulation des pratiques et des biens symboliques », dans Argyriadis (K.), Capone (S.), de la Torre (R.), et Mary (A.) (éds.), *Transnationalisation des religions américaines, amérindiennes et afro-américaines*, Louvain, Academia Bruylant/Ciesas (à paraître).

Argyriadis (Kali) et Capone (Stefania), « Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane – Miami) », *Civilisations*, vol. 51, nº 1-2, 2004, p. 81-137.

Argyriadis (Kali) et De La Torre (Renée), « El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México », dans Hoffmann (Odile), Rodríguez (Teresa), Chávez (Margarita) (éds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Francia*, Mexico, Ciesas/Ird/Icanh/Cemca, 2007, p. 471-508.

– « Introducción », dans Aguilar (A.), Argyriadis (K.), de la Torre (R.) et Gutierrez (C.) (éds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Ird/Cemca/Ciesas/Iteso, 2008, p. 11-43.

Basch (Linda), Glick-Schiller (Nina) et Szanton Blanc (Cristina), *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Langhorne, PA, Gordon and Breach, 1994.

Bascom (William), « Two Forms of Afro-Cuban Divination », dans Tax (Sol) (éd.), *Acculturation in the Americas*, *Proceedings and Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, Vol. I, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1952, p. 169-179.

Bastide (Roger), *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1960.

– *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan, 1996 [1967].

– « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, III série, vol. 21, 1970, p. 65-108.

Berman (Antoine), *La traduction et la lettre ou L'auberge du lointain*, Paris, Seuil, [1985] 1999.

Blumer (Hebert), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley, University of California Press, 2006 [1969].

Bourdieu (Pierre), « Genèse et structures du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. XII, 1971, p. 295-334.

– *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001.

Boyer (Véronique), *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles*, Paris, L'Harmattan, 1993a.

– « Les tradition risquent-elles d'être contaminées ? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil », *Journal de la société des américanistes*, n° 79, 1993b, p. 67-90.

Brown (David H.), *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

Capone (Stefania), *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil,* Paris, Karthala, 1999a.

– « Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme*, n° 151, 1999b, p. 47-74.

– « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine,* vol. XXXI, n° 1, 2001-2002, p. 3-16.

– « À propos des notions de globalisation et transnationalisation », *Civilisations*, Bruxelles, vol. LI, n° 1-2, 2004, p. 9-22.

– *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala, 2005a, 395p.

– « Repenser les "Amériques noires" : nouvelles perspectives dans la recherche afro-américaniste », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 1, 2005b, p. 83-91.

– « Transatlantic Dialogue : Roger Bastide and the African American Religions », *Journal of Religion in Africa*, n° 37*,* 2007, p. 1-35.

– « Religions "en migration" : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, n° 56, 2010, p. 235-259.

– « Conexiones diaspóricas: redes artísticas y construcción de un patrimonio cultural "afro" », dans Ávila Domínguez (Freddy), Pérez Montfort (Ricardo) et Rinaudo (Christian) (éds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., Ciesas/Ird/Universidad de Cartagena/Afrodesc, 2011 (sous presse).

Capone (Stefania) et Mary (André), « Les trans-logiques d'une globalisation religieuse à l'envers », dans Argyriadis (K.), Capone (S.), de la Torre (R.), et Mary (A.) (éds.), *Transnationalisation des religions américaines, amérindiennes et afro-américaines*, Louvain, Academia Bruylant/Ciesas (à paraître).

Cefai (Daniel), « Les cadres de l'action collective – définitions et problèmes », dans Cefai (Daniel) et Trom (Dany) (éds.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris, Ed. de l'Ehess, coll. « Raisons pratiques », 2001, p. 51-97.

Clarke (Kamari M.), *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*, Durham, N.C., Duke University Press, 2004.

Colonomos (Ariel) (éd.), *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Csordas (Thomas J.) (éd.), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press, 2009.

Delevaux (Maud), *De l'invisibilité à la reconnaissance des Afro-Péruviens*, Mémoire de Master en ethnologie, Université Paris X-Nanterre, 2008.

Espino (Heriberto Feraudy), *De la Africanía en Cuba. El Ifaismo*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 2005.

Firth (Raymond), « Social organization and social change », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 84, n° 1-2, 1954, p. 1-20.

Forsé (Michel), « Les réseaux de sociabilité : un état des lieux », *L'Année Sociologique*, vol. 41, 1991, p. 247-264.

Frigerio (Alejandro), « Compadre en tiempos difíciles », dans Batalla (Juan) et Barreto (Dany) (éds.), *Dueños de la Encrucijada: Estéticas de Exú y Pomba Gira en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Colección Arte Bruto, 2008, p. 11-20.

Galison (Peter), *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*, Chicago, Chicago University Press, 1997.

Glick-Schiller (Nina), Basch (Linda) et Szanton Blanc (Cristina), « Towards a Transnationalization of Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered », *The Annals of the New York Academy of Sciences*, n° 645, 1992.

Goffman (Erving), *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991.

Goody (Jack), *La logique de l'écriture : aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986.

Grossein (J.-P.), Présentation de *Sociologie des Religions* par Max Weber, Paris, Gallimard, 1996.

Herskovits (Melville J.), *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press, 1990 [1941].

Hugarte (Renzo Pi) (éd.), *Los cultos de posesión en Uruguay : Antropologia e historia*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998.

Jankélévitch (Wladimir), *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, Seuil, 1980.

Johnson (Paul C.), « Migrating Bodies, Circulating Signs: Brazilian Candomble, the Garifuna of the Caribbean, and the Category of Indigenous Religions », *History of Religions*, vol. 41, n° 4, 2002, p. 301-327.

Juarez Huet (Nahayeilli), « La santería dans la ville de Mexico : ébauche ethnographique », *Civilisations*, vol. LI, n° 1-2, 2004, p. 61-79.

– « Lo "afro" en las industrias de la música y el cine: el caso afrocubano en México », dans Ávila Domínguez (Freddy), Pérez Montfort (Ricardo) et Rinaudo (Christian) (éds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., Ciesas/Ird/Universidad de Cartagena/Afrodesc, 2011 (sous presse).

Levitt (Peggy) et Glick-Schiller (Nina), « Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, 2004, p. 1002-1 039.

Lomnitz (Larissa Adler), « La función de la familia y la parentela en las clases baja y empresarial en México », communication présentée au XXVI *Coloquio "Familia y Tradición"*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., México, octobre 2004.

Malher (Sarah), « Theoretical and Empirical Contributions toward a Research Agenda for Transnationalism », dans Smith (M. P.) et Guarnizo (L.) (éds.), *Transnationalism from Below. Comparative Urban and Community Research*, New Brunswick, London, Transaction Publishers, 1998, p. 64-100.

Marcus (Georges), « Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography », *The Annual Review of Anthropology*, n° 24, 1995, p. 95-117.

Mary (André), « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Société*, vol. 24, n° 1, 2000, p. 117-135.

– « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu », *Cahiers d'études africaines*, n° 167, 2002, p. 463-478.

Mathieu (Lilian), « Rapport au politique, dimensions cognitives et perspectives pragmatiques dans l'analyse des mouvements sociaux », *Revue française de science politique*, Presses de Sciences Po, vol. 52, n° 1, 2002, p. 75-100.

Menendez (Lázara V.), *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Havane, Editora de Ciencias Sociales, 2002.

Métraux (Alfred), *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

Mintz (Sidney W.), « L'Afrique en Amérique Latine : quelques réflexions impromptues », dans Moreno Fraginals (Manuel) (éd.), *L'Afrique en Amérique Latine*, Paris, Unesco, 1984, p. 317-332.

Moore (Robin), « La fiebre de la rumba », *Encuentro de la Cultura Cubana*, n° 23, 2001-2002, p. 175-194.

Nina Rodrigues (Raymundo), *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, Salvador, Reis & Companhia Ed., 1900.

– *Os Africanos no Brasil*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1988 [1906].

Nora (Pierre) (éd.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard (Quarto), 3 tomes, 1997.

Nouss (Alexis), « Éloge de la trahison », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 14, n° 2, II semestre, 2001, p. 167-179.

Olupona (Jacob K.) et Rey (Terry) (éds.), *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2007.

Oro (Ari P.), *Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos paises do Prata*, Petrópolis, Vozes, 1999.

Ortiz (Fernando), *Los negros brujos*, La Havane, Éditorial de Ciencias Sociales, 1995 [1906].
– *Los negros esclavos*, La Havane, Revista Bimestre Cubana, 1916.

Ramirez Calzadilla (Jorge), *Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana*, La Havane, Academia, 2000 [1993].

Rodrigué (Maria das Graças de Santana), *Orí Àpéré Ó. O ritual das águas de Oxalá*, São Paulo, Selo Negro Edições, 2001.

Segato (Rita), « Uma vocação de minoría: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização », *Dados-Revista de Ciências Sociais*, vol. 34, n° 2, 1991, p. 249-278.

Snow (David), « Analyse de cadre et mouvements sociaux », dans Cefai (Daniel) et Trom (Dany) (éds.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris, Ed. de l'Ehess, coll. « Raisons pratiques », 2001, p. 27-49.

Snow (David), Rochford (E. Burke), Worden (Steven K.) et Benford (Robert D.), « Frame Alignement Processes, Micromobilization, and Movement Participation », *American Sociological Review*, n° 51, 1986, p. 464-481.

Tarrius (Alain), *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, La Tour d'Aigue, Édition de l'Aube, 2000.

Verger (Pierre), *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique,* Dakar, Institut Français d'Afrique Noire, 1957.

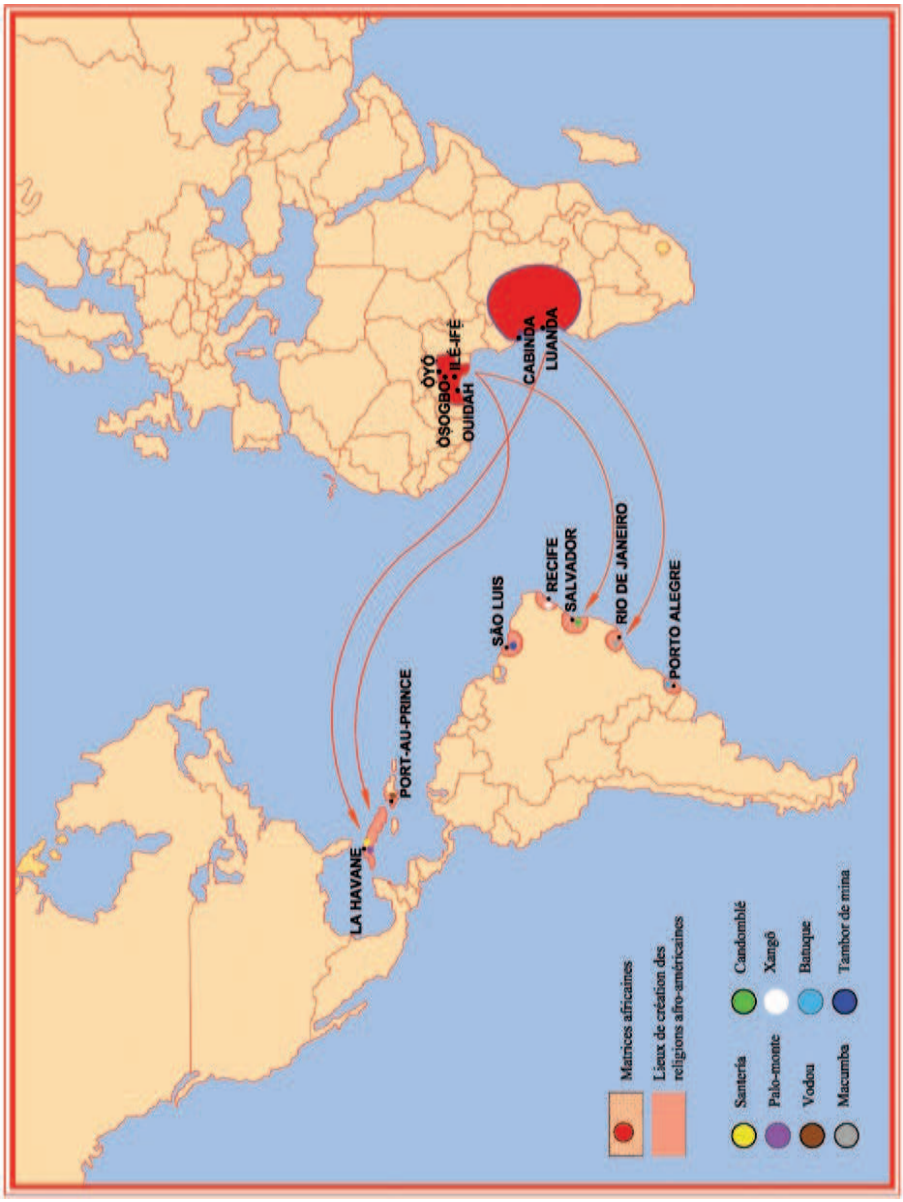
LE CHAMP SOCIAL TRANSNATIONAL DE LA RELIGION DES *ORISHA*

Cartes

Conception : Nahayeilli Juárez Huet et Stefania Capone
Réalisation graphique : Israel B. Martinez Moreno

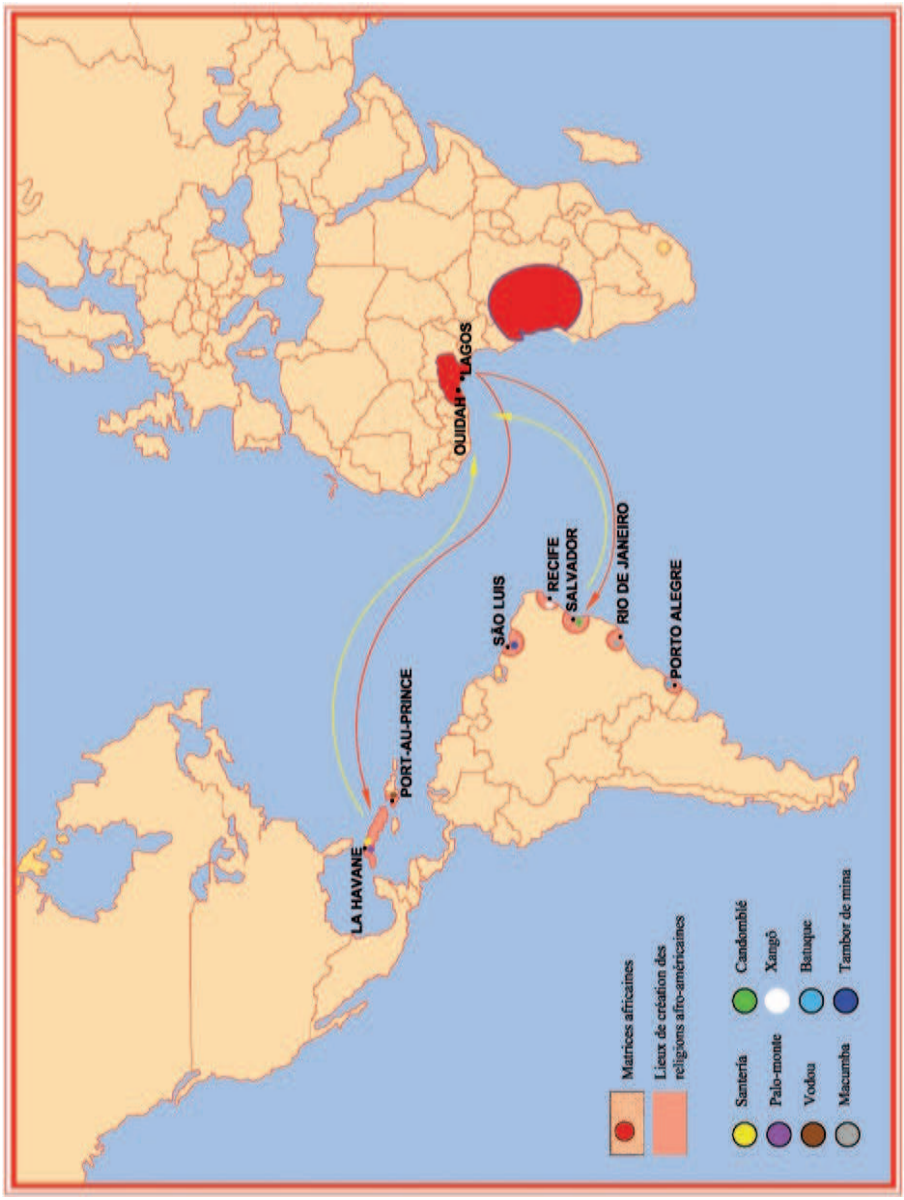
CARTE 1

Naissance des religions afro-américaines



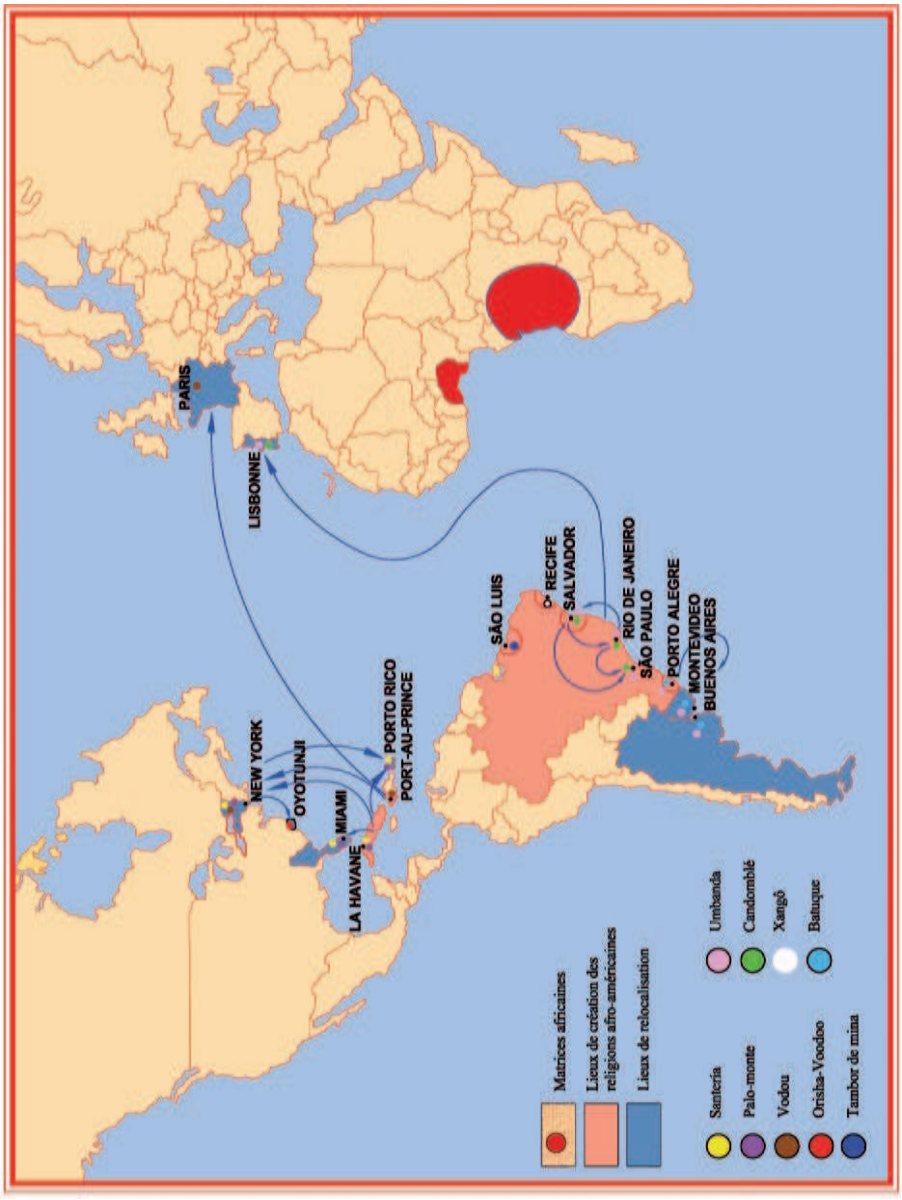
CARTE 2

Allers et retours entre l'Afrique et les Amériques d'affranchis et Noirs libres (XIXe et XXe siècle)



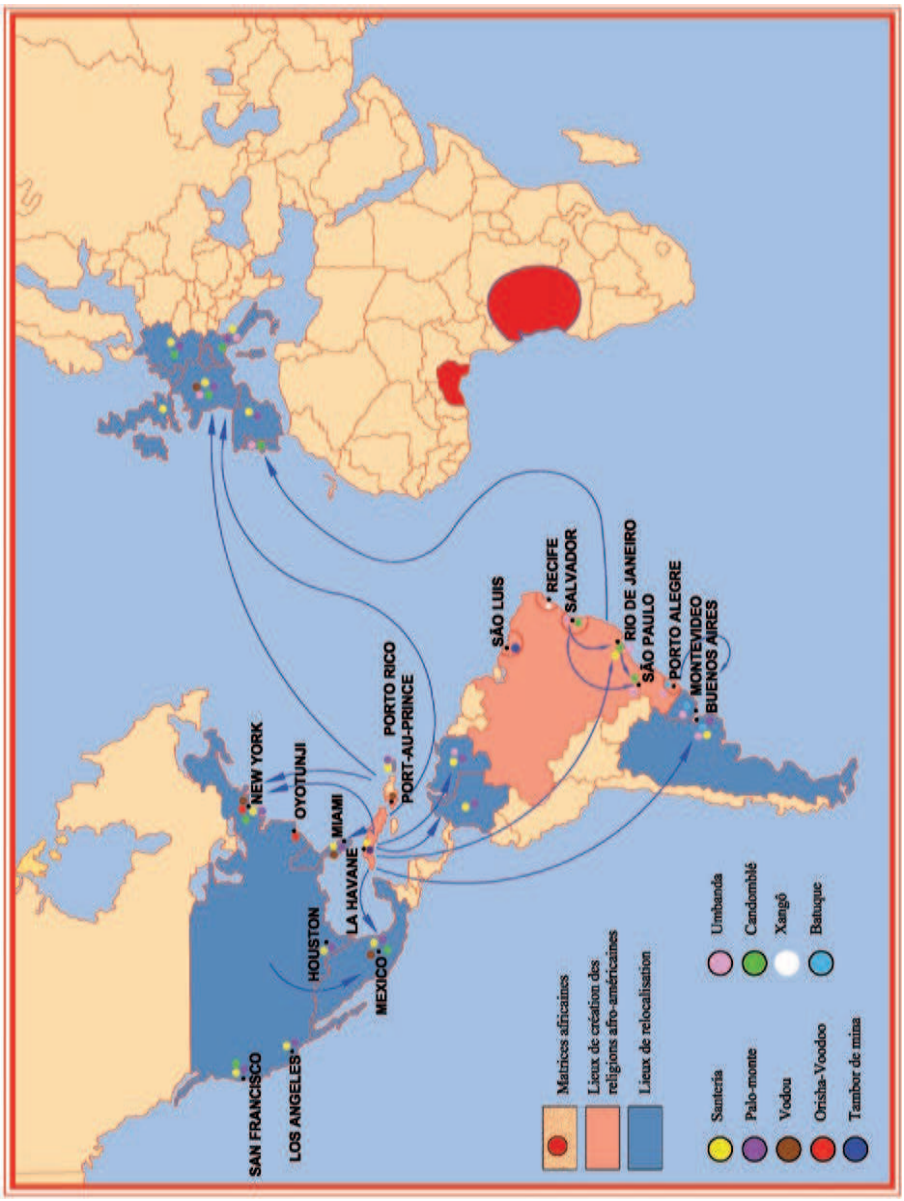
CARTE 3

Première phase de relocalisation (années 1960-1970)



CARTE 4

Phase d'expansion (années 1990-2000)





© Stefania Capone

Le pai-de-santo *et le* babalawo : *interaction religieuse, malentendus et réarrangements rituels au sein de la religion des* orisha

Stefania Capone

Le *pai-de-santo* et le *babalawo* : interaction religieuse, malentendus et réarrangements rituels au sein de la religion des *orisha*

Stefania Capone

Depuis les années 1960, le champ religieux afro-américain a connu de grands bouleversements, entraînés notamment par l'expansion de ces religions au-delà des frontières ethniques et nationales. Cette expansion a permis d'inclure, au sein des lignages rituels, des personnes de différentes origines sociales ainsi que des étrangers qui ont commencé à importer ces pratiques religieuses dans leurs pays respectifs. La diffusion de ces religions a créé des réseaux de parenté rituelle qui traversent à présent les frontières nationales, donnant parfois lieu à des « communautés transnationales » de pratiquants des religions afro-américaines, telles que le batuque ou africanismo en Argentine et Uruguay, et la Regla de Ocha ou religion lucumí au Mexique et aux États-Unis. La prolifération de ces réseaux d'initiés, toujours plus actifs, et les tentatives d'obtenir le statut de « *World Religion* » (religion universelle) de la part des institutions religieuses et séculaires, constituent à présent l'un des aspects les plus importants et novateurs au sein de l'ensemble des traditions des *orisha*[1].

1. Le terme yoruba *òrìs̩à* est orthographié de façon différente au Brésil (*orixá*) et à Cuba (*oricha*). L'orthographe anglaise, *orisha*, sera utilisée dans cet article lorsque je ferai référence au contexte international des pratiquants des religions afro-américaines. Les termes *orixá* et *oricha* seront, en revanche, employés lorsque je ferai référence aux systèmes de croyance régionaux, comme le candomblé et la santería, aussi appelée religion lucumí.

Les religions afro-américaines sont historiquement caractérisées par leur fragmentation et par l'absence de toute autorité supérieure qui puisse imposer des règles d'orthodoxie à leurs adeptes. Néanmoins, certains chefs religieux aspirent depuis longtemps à unifier leurs pratiques, en mettant l'accent sur l'existence d'une base commune à l'ensemble des modalités religieuses afro-américaines. Depuis le début des années 1980, diverses tentatives de normaliser les pratiques religieuses afro-américaines se sont succédées. Les Congrès internationaux sur la tradition et la culture des *orisha* (également appelés Congrès mondiaux des *orisha* ou Comtoc) ont aidé à créer des réseaux qui mettent en communication les initiés du candomblé brésilien, de la santería cubaine ou religion lucumí, du vodou haïtien, de l'orisha-voodoo nord-américain et de la « religion traditionnelle yoruba[2] ». Ces tentatives produisent de nouveaux modes de « créolisation religieuse », dans lesquels le travail syncrétique – historiquement à la base de ces types de religions – est résignifié, en mettant en avant les variables endogènes africaines ou afro-américaines par rapport aux influences exogènes européennes ou catholiques (Capone, 2007b). Les emprunts rituels, dans la religion lucumí des Cubains habitant à Miami, de pratiques provenant du candomblé brésilien, aussi bien que les emprunts rituels, dans le candomblé brésilien, de pratiques associées à la divination provenant de Cuba et du Nigeria, constituent des cas exemplaires de cette tension de fond entre unification et fragmentation dans ces phénomènes religieux.

Dans cet article, j'analyserai l'interconnexion croissante entre différentes traditions locales, en mettant l'accent sur l'influence de pratiques rituelles et discursives, ayant lieu dans un contexte tricontinental, sur les pratiques religieuses locales « de la diaspora ». Dans ces dernières années, cette interconnexion a concerné deux des plus importantes religions afro-américaines : le candomblé et la santería ou religion lucumí. Les Brésiliens initient des Cubains habitant aux États-Unis dans les cultes d'*orisha* tombés dans l'oubli et dans les secrets du culte de l'*orí* (la tête) (Capone, 2007a), tandis que des Cubains et des Nigérians initient des Brésiliens dans les secrets d'Ifá. L'analyse

2. Voir encart sur le Comtoc dans l'introduction. Pour une analyse des Comtoc ou *Orisa World Congress* de 1981 à 2005, voir Capone (2005 : 279-297).

de la réintroduction du culte d'Ifá dans les maisons de candomblé, par l'intermédiaire des cours de langue yoruba, et des changements structurels qui s'en suivent aux niveaux de la hiérarchie rituelle et de la légitimité religieuse, montrera comment le contexte transnational, dans lequel les religions afro-brésiliennes et afro-cubaines évoluent à présent, modifie et amplifie les luttes locales pour le pouvoir religieux. La médiumnité devient alors l'un des pivots rituels du réagencement de la hiérarchie religieuse, opposant *pais-de-santo* (chefs du culte, *babalorisa*) et *babalawo* (les « maîtres du secret »)[3].

Redécouvrir les racines ou la quête d'une tradition africaine

Ifá, le plus complexe des systèmes de divination africains, occupe une position unique dans ce que l'on appelle « la religion traditionnelle yoruba ». Selon J. D. Y. Peel (1990 : 338), son importance au sein de la religion yoruba est directement associée à « sa capacité à "chevaucher" le changement social ». La diffusion actuelle du sacerdoce du *babalawo* (le spécialiste de la divination d'Ifá) dans plusieurs lieux de la « diaspora », semble confirmer la flexibilité et la capacité du *babalawo* « à répondre en ses propres termes à de nouvelles expériences » (*ibid.* : 348). Mais Ifá est aussi « la tradition autochtone la plus "globalisée" en Afrique de l'Ouest » (Yai, 2001), dans laquelle est inscrite l'histoire même de la formation de la culture yoruba, comme dans le signe divinatoire Odu Otua ou Odu Imale qui souligne la rencontre du culte d'Ifá avec l'islam.

Les religions qui vénèrent les *orisha* dans le Nouveau Monde ont été remodelées, dans un cadre de migration forcée et de domination, par le contact et l'échange mutuels. Les liens entre le Brésil et l'Afrique, tout particulièrement le Nigeria et le Bénin, n'ont jamais été complètement coupés, même après la fin du trafic négrier, au milieu du XIX^e^ siècle (voir Carte 2). Plusieurs auteurs ont souligné la circulation de marchandises, de spécialistes rituels et d'idées

3. Le terme yoruba *babalawo* (*baba-ní-awo*, « père du secret ») est orthographié de façon distincte au Brésil (*babalaô*) et à Cuba (*babalao*). Ces termes seront utilisés lorsque je ferai référence aux contextes brésilien et cubain.

religieuses entre ces différents lieux tout le long du XIXe siècle[4]. Lorand Matory (2005 : 50) a analysé le voyage et le commerce bidirectionnel entre le Brésil et l'Afrique, montrant comment une classe de voyageurs afro-brésiliens a aidé à élaborer la culture et la « religion traditionnelle » yoruba.

Les voyages de descendants d'Africains entre le Brésil et l'Afrique remontent à la première moitié du XIXe siècle, lorsque le mouvement de retour vers la côte ouest-africaine s'est intensifié parmi les esclaves libérés. Ce mouvement, qui débuta lors de l'échec des rébellions de 1835 à Bahia et l'expulsion des rebelles condamnés, a rapidement acquis, aux yeux des membres du candomblé, les caractéristiques d'un voyage symbolique vers la terre des origines. Aller en Afrique signifiait rétablir le contact détruit par l'esclavage avec la source du savoir et de la tradition religieuse. Il s'agissait alors d'une puissante source de prestige pour les membres du candomblé.

IFÁ

Ifá est un système de divination yoruba qui est également pratiqué au-delà des frontières de l'actuel Nigeria, lieu souvent considéré comme son origine (ville d'Ilé-Ifè) ou point principal de diffusion (lorsque l'origine de la Mecque est mise en avant). Le terme Ifá fait également référence à l'*orisha* Orunmilá (appelé à Cuba, Orula), divinité de la divination, du destin et de la sagesse. Les initiés dans le culte d'Ifá, qui maîtrisent l'oracle, sont appelés *babalawo* (père du secret, du mystère) ou, lorsqu'ils sont des femmes, *iyanifá*/*iyaonifá*. En réalité, comme on le verra, l'accès aux femmes est restreint et Ifá constitue une arène rituelle à prédominance masculine, en particulier en ce qui concerne l'initiation aux secrets d'Odu, l'épouse mythique d'Ifá, dont la représentation matérielle est jalousement gardée par ceux qui la possèdent (exclusivement les *babalawo olodu*), car révéler ses secrets est censé provoquer la mort. Aujourd'hui, cet aspect constitue le sujet le plus controversé parmi les pratiquants de la religion des *orisha* dans les Amériques, où le *babalawo* est censé occuper le sommet de

4. Voir, entre autres, Turner (1975), Verger (1976), Cunha (1978), Cobley (1990), Capone (1998 et 1999), Matory (1999 et 2005), Guran (2000).

l'organisation hiérarchique. Cette position est parfois justifiée par la référence à la mythologie du panthéon yoruba selon laquelle il est dit qu'Orunmilá/Orula aurait été le « témoin de la création ».

Tous ceux qui se font initier à Ifá (*itefa*) doivent se soumettre à un premier niveau d'initiation (*awo fakan* pour les hommes et *kofá* pour les femmes) et posséder le *fondement* (objet rituel) correspondant, c'est-à-dire « une main » (un jeu de noix de palme sacrées) d'Orunmilá/Orula. Ce *fondement* est représenté la plupart du temps par une soupière dans laquelle se trouvent des noix de palme sacrées (*ikin Ifá*, en général au nombre de 16 pour les hommes), qui symbolisent Ifá. Cette soupière est accompagnée d'un bracelet de perles (*idé*) aux couleurs représentatives d'Orunmilá : jaunes et vertes (Cuba) ou marron et vertes (Nigeria). Cette première initiation, accessible tant aux hommes qu'aux femmes, n'implique pas la prêtrise. On peut en effet vénérer Orula/Orunmilá sans posséder par ailleurs la compétence rituelle permettant d'utiliser et de manipuler l'oracle d'Ifá.

Cet oracle est un système de divination composé de 16 figures de base dont le nombre total de combinaisons est de 256 signes (*odù Ifá*) obtenus soit à travers la manipulation des *ikin* ou noix de palme, soit à travers le tirage de la chaîne de divination ou *opelé* (appelé à Cuba, *ekuelé*), formée par huit moitiés de coques de noix de coco (ou d'autres matériaux) à la superficie concave et convexe. Les signes se forment à partir de la combinaison de tétragrammes parallèles qui sont associés à des conseils, des prédictions, des sacrifices, des chants et des offrandes visant à assurer la bonne fortune des consultants.

On mentionne souvent la suprématie de l'oracle d'Ifá sur d'autres « systèmes frères » de divination (comme l'oracle des cauris ou *dilogún*). L'ensemble des *odù-Ifá* et les histoires, les vers et les chants qui y sont associés constitue un corpus qui tend à être présenté comme l'équivalent des livres sacrés d'autres religions.

Plusieurs histoires sont évoquées à Salvador de Bahia au sujet des allers-retours entre le Brésil et l'Afrique des personnages les plus renommés du candomblé bahianais. L'exemple le plus célèbre est sans doute celui de Martiniano Eliseu do Bonfim. Informateur et collaborateur de Nina Rodrigues et figure légendaire du candomblé de Bahia, il voyagea avec son père pour la première fois au Nigeria

en 1875, restant à Lagos jusqu'en 1886. Bastide (1960 : 229) justifia son voyage à Lagos par le désir d' « y apprendre l'art de la divination avant de devenir le *babalaô* le plus prestigieux de Bahia ». Ce premier voyage octroya à Martiniano une grande renommée parmi les autres membres du candomblé et fit de lui un *babalaô* (devin) recherché (Verger, 1981 : 32). En 1910, Martiniano aida Aninha (Ana Eugenia dos Santos) à fonder le *terreiro* (maison de culte) de l'Axé Opô Afonjá, qui incarne aujourd'hui la tradition africaine au Brésil. Martiniano, décédé en 1943 (Carneiro, 1986 : 120), est généralement considéré comme l'un des derniers *babalaôs* au Brésil, tout comme Felisberto Sowzer, membre d'une « dynastie de voyageurs et de prêtres brésiliens-lagosians, commençant par son grand-père, un devin provenant d'Oyo, Manoel Rodolfo Bamgbose » (Matory, 2005 : 47)[5]. D'autres initiés, déjà actifs au Brésil, ont fait le voyage de retour vers leur patrie non pas pour acquérir un savoir rituel, mais pour exercer leur office de devin. Ainsi, José Filipe Meffre, un *retornado* du Brésil, pratiquait la divination selon le système d'Ifá à Lagos dans les années 1850, avec les objets rituels qu'il avait rapportés du Brésil, devenant rapidement « célèbre et inégalé ici [à Badagry] et à Lagos » (Peel, 1990 : 352).

Les voyages entre le Brésil et le pays yoruba exigeaient une connaissance des langues africaines. Au début du XX^e^ siècle, Raymundo Nina Rodrigues (1988 : 129) soulignait déjà le rôle de *lingua franca* que le yoruba, appelé *nagô* au Brésil, jouait parmi la population esclave de Bahia. Cependant, l'auteur reconnaissait que se fier totalement à la mémoire des descendants d'esclaves pouvait quelquefois induire en erreur :

> L'importance de la langue nagô à Bahia est tellement connue que l'on en est même arrivé à l'exagération.

5. Felisberto Américo Souza a contribué à la fondation du candomblé dans la ville de Rio de Janeiro (voir Capone, 1999). Il avait anglicisé son nom (Sowzer) et était l'un des derniers devins originaire de Bahia, ainsi que le rival du célèbre Martiniano Eliseu do Bonfim (Verger, 1981 : 32 ; voir aussi Carneiro, 1986 : 121). Son grand-père, Bamboxê (Bamgbose) a été l'un des fondateurs du premier *terreiro* de candomblé, la Casa Branca ou Engenho Velho de Salvador de Bahia.

> Quand, en 1899, arrivèrent dans cette ville [Salvador] les missionnaires catholiques qui parcouraient le Brésil en vue de recueillir des dons pour la catéchèse en Afrique, on leur conseilla de s'adresser à la population de couleur de la ville en nagô. Le sermon du père Coquard, dans la cathédrale le 4 janvier, fut un complet fiasco. […] c'était une erreur que de supposer que chez nous se maintienne dans la population créole une langue nagô si pure qu'elle leur permette de comprendre les missionnaires ; ceux qui parlent la langue se servent d'un patois, abâtardi de portugais et d'autres langues africaines (*ibid.* : 132)[6].

Cela n'empêcha pas Nina Rodrigues (qui collaborait étroitement avec Martiniano do Bonfim, son informateur principal) de souligner la « supériorité » de la langue yoruba : « Elle possède chez nous un certain caractère littéraire que, me semble-t-il, aucune autre langue africaine n'a jamais eu au Brésil, sauf peut-être le haussa écrit en caractères arabes par les Noirs musulmans » (*ibid.*). Trente ans plus tard, l'ethnologue bahianais Edison Carneiro réaffirmait la nécessité d'étudier la langue nagô qui, « selon l'expression du *babalaô* Martiniano do Bonfim », constituait « la langue latine du Soudan » (Carneiro, 1991 : 110). En 1933, Edison Carneiro avait commencé à apprendre le yoruba avec Martiniano do Bonfim comme professeur et l'aide du *Guide pratique en français, anglais et yoruba ou nagô, langue la plus répandue sur la côte occidentale d'Afrique*, de la Société des Missions africaines de Lyon (*ibid.* : 113).

Apprendre la langue des origines est un rêve qui a perduré depuis lors. En 1959, le CEAO (Centre d'études afro-orientales), lié à l'Université fédérale de Bahia, créa le premier cours de langue yoruba, dont le professeur était Ebenezer Latunde Lashebikan, un linguiste venu spécialement du Nigeria. Les chefs de culte du

6. La linguiste Yeda Pessoa de Castro (1981: 65) fait référence à cette même difficulté lorsqu'on analyse le yoruba employé aujourd'hui dans les *terreiros* de candomblé : « Cette supposée "langue nagô" utilisée dans le candomblé n'est pas autre chose qu'une terminologie opérationnelle, spécifique aux cérémonies rituelles […], qui emploie un système lexical composé de différentes langues africaines parlées au Brésil pendant [l'époque de] l'esclavage. »

candomblé assistèrent au cours donné régulièrement au CEAO à partir de 1965. En 1974, un accord fut signé entre le gouvernement brésilien, l'Université fédérale de Bahia et la mairie de Salvador en vue de créer un Programme de coopération culturelle entre le Brésil et certains pays africains, qui visait également le développement des études afro-brésiliennes.

Cet accord facilita la venue au Brésil de plusieurs étudiants et professeurs de langue nigérians. Ce fut le cas, en 1976, d'Olabiyi Babalola Yai, « un lecteur au Département de langues et littératures africaines de l'Université d'Ifè, qui était au Brésil […] en tant que professeur de langue yoruba à Salvador de Bahia » (Abimbola, 1976 : 619). L'importance accordée par les initiés dans le candomblé à ces cours de langue yoruba était, aux yeux de Wande Abimbola, la réponse à ce qu'il définit comme un problème linguistique : « La situation est assez pénible pour beaucoup des adeptes [de la religion] des *orisha* qui payeraient n'importe quel prix pour acquérir l'habileté nécessaire à comprendre leur propre répertoire [rituel] » (*ibid.* : 634). L'Université d'Ifè décida alors d'envoyer des professeurs de yoruba qui furent rattachés au CEAO. L'objectif était d'offrir une compétence linguistique aux initiés dans le candomblé, de façon à ce qu'ils puissent enfin comprendre la signification de leurs chants sacrés. Mais, selon Abimbola, les initiés au culte des *orisha* au Brésil étaient restés trop longtemps séparés de leurs correspondants africains : la distance spatiale exacerbait le « problème linguistique ». Abimbola suggéra donc d'encourager, par des actions privées ou publiques, des séjours réguliers qui permettraient de mettre en contact les initiés d'Amérique et d'Afrique (*ibid.* : 635).

En 1977, l'Université de São Paulo (USP) et le Centre d'études africaines organisèrent le premier cours de langue et de culture yoruba à São Paulo, dans le département de sciences sociales de l'USP. Pendant dix ans, plus de six cent élèves, pour la plupart des *pais* et des *mães-de-santo* de candomblé, suivirent ce cours[7].

7. Dans le candomblé, la terminologie religieuse fait référence à une parenté rituelle ; l'initiateur est le « père » (*pai*) ou « mère » (*mãe*) de « fils » ou « filles-de-saint », initiés aux *orixás*. Les termes *pai-de-santo* et *mãe-de-santo* correspondent aux termes yoruba *babaloriṣa* and *iyaloriṣa*, qui sont orthographiés au Brésil *babalorixá* et *iyalorixá*. À ce sujet, voir Costa Lima (1977).

CANDOMBLÉ

Le candomblé est une modalité de culte afro-brésilienne dont les cérémonies ont pour principal objectif le contact avec les *orixás* qui prennent possession du corps des initiés ou *filhos-de-santo*. Ces divinités d'origine yoruba représentent des forces de la nature comme le vent, l'eau ou les éclairs, des activités sociales comme la chasse et la guerre, ou bien des maladies comme la variole. Les *orixás* trouvèrent leur place au Brésil en s'identifiant aux saints catholiques lors de la rencontre et de la fusion des croyances religieuses présentes dans le contexte colonial. Le panthéon du candomblé comprend également les *erês*, esprits d'enfants liés aux *orixás* individuels, les *exus* qui « travaillent » pour les autres *orixás* et les *eguns*, esprits des morts dont la possession est considérée comme dangereuse pour l'initié. Chaque individu a un *orixá* « maître de la tête » qui régit et protège sa vie, et qui est secondé par un deuxième *orixá*, appelé *adjuntó*. Ces *orixás* sont découverts grâce à la divination par les cauris (*jogo de búzios* ou *dilogún*), que pratique le chef de culte, le *babalorixá* ou la *iyalorixá*, aussi appelés *pai* et *mãe-de-santo* (le « père » ou la « mère-de-saint »). Cette terminologie fait référence à la parenté rituelle qui fait de l'initié le « fils-de-saint » de son initiateur, le groupe de culte se structurant ainsi en véritable « famille » rituelle.

Le parcours d'un individu dans le candomblé se déroule au sein d'un processus initiatique complexe et graduel, marqué par plusieurs *obrigações* (obligations rituelles) et débutant par le lavage des colliers sacrés porteurs de l'*axé*, la force inscrite dans tout objet rituel et toute personne initiée. L'individu devient ainsi *abian* (novice) et occupe l'échelon le plus bas dans la structure hiérarchique d'un *terreiro* (maison de culte). Puis, la cérémonie du *borí* permet de fortifier sa tête afin qu'elle puisse supporter les nombreuses transes de possession. Enfin, le rituel de l'*assentamento* fixe les énergies des divinités dans un autel individuel et peut être suivi par la période d'initiation proprement dite (*feitura do santo*), à la fin de laquelle l'individu est considéré comme un nouvel initié (*iyawó*). Au bout de sept ans d'initiation, le fidèle accède au statut d'*ebomi* : il peut alors ouvrir sa propre maison de culte et initier d'autres personnes.

Le candomblé est divisé en plusieurs « nations » rituelles : nagô, ketu, efon, ijexá, nagô-vodun, jeje, angola, congo, caboclo. À l'intérieur

du champ religieux afro-brésilien, le candomblé nagô ou ketu de Salvador de Bahia a toujours été considéré comme le représentant de la véritable « tradition africaine » préservée au Brésil. Le candomblé angola, censé être plus perméable aux influences catholiques et indigènes, forme un continuum avec l'umbanda « africaine », puisque la possession par des esprits tels que les *preto-velhos*, les *caboclos* et les *exus* y est très présente (voir schéma sur le champ religieux afro-brésilien).

Selon l'histoire orale, le premier *terreiro* de candomblé aurait été fondé en 1830 à Salvador, et la présence du candomblé à Rio de Janeiro est attestée dès la fin du XIXe siècle, grâce à une intense circulation d'initiés et de chefs de culte. Se diffusant largement dans l'État de São Paulo dans les années 1960, le candomblé a enfin été reconnu comme religion dans l'État de Bahia en 1976. Depuis le début des années 1980, des *terreiros* de la région Sudeste (Rio, São Paulo) sont entrés dans un processus de réafricanisation afin de faire face à l'hégémonie des maisons de culte bahianaises. La réafricanisation est une idéologie animée par la quête d'une tradition plus « pure », recherchée en Afrique et notamment dans le pays yoruba (Nigeria et Bénin). Elle implique une intellectualisation de la pratique religieuse, par la lecture de textes sacrés et d'études ethnographiques, mais également par des voyages initiatiques en Afrique afin de réintroduire des pratiques rituelles tombées dans l'oubli. Elle peut aussi inclure la pratique d'autres modalités de culte d'origine africaine, censées avoir préservé les connaissances rituelles yoruba, telles que la santería cubaine et le culte d'Ifá.

Les étudiants nigérians qui en avaient la charge ne tardèrent pas à comprendre que leurs élèves étaient plus intéressés par les « secrets » du culte que par la langue elle-même : « Avec le temps, apprendre la langue passa au second plan et au premier vint l'enseignement des mythes et des rites des divinités yoruba » (Prandi et Gonçalves da Silva, 1989 : 235)[8].

8. Abimbola a écrit au sujet de l'expérience « contre-acculturative » à laquelle fut soumis Lashebikan, premier professeur de yoruba de Bahia : « Lashebikan ne connaissait guère les rituels des *orisha*, puisque au Nigeria il se considérait chrétien. Ainsi, lorsqu'il arriva au Brésil, il ne put pas comprendre les gens qu'il était censé éduquer. Mais il s'adapta rapidement et approfondit ses connaissances au

Parallèlement à l'enseignement officiel du yoruba, ces mêmes étudiants nigérians commencèrent à dispenser des cours sur le culte aux *orixás*. Ils s'appuyaient pour cela sur les ouvrages des africanistes, que leur connaissance de l'anglais leur permettait de traduire pour un public brésilien. On passa ainsi, graduellement, de la transmission orale, qui était traditionnellement à la base de l'apprentissage dans le candomblé, à l'étude d'un ensemble d'ouvrage « sacrés », écrits, pour la plupart, par des ethnologues.

Vagner Gonçalves, qui participa aux cours de l'USP, décrit ainsi le choc provoqué par cette nouvelle source de connaissances chez les initiés les plus attachés à la tradition brésilienne :

> Dans le cours, on découvre, avec un grand enthousiasme, l'existence de livres qui révèlent des informations considérées, la plupart du temps, comme des tabous dans les *terreiros*. Les cours et les contacts avec des Africains, en plus de fournir les rudiments du yoruba (qui peuvent être utilisés dans la traduction des chants et des noms des *orixás*), permettent de relativiser des questions qui, jusque-là, étaient présentées comme des dogmes, ou de reconsidérer des connaissances réputées « sûres ». J'ai vu chez beaucoup de mes amis du cours, surtout chez ceux qui étaient initiés depuis longtemps, de la déception quand ils ont perçu la différence qui existait entre le culte brésilien aux *orixás* (du moins tel qu'il était pratiqué dans leurs *terreiros*, mélangés avec d'autres « nations », comme l'angola, ou soumis à l'influence catholique) et le culte pratiqué en Afrique, d'après les descriptions des Nigérians. Ces élèves abandonnaient ensuite le cours, confrontés à l'impossibilité d'harmoniser l'enseignement reçu dans le *terreiro* avec celui reçu dans ce cours. Or, les plus jeunes (en terme d'initiation), ou ceux qui étaient plus ou moins en désaccord avec certaines pratiques brésiliennes comme le syncrétisme, purent redéfinir, à partir de ce cours, quelques-unes de leurs notions

sujet des *orisha* au fur et à mesure qu'il enseignait la langue yoruba à un public formé par la plupart de *babaloriṣa* et *iyaloriṣa* » (Abimbola, 1976 : 634-35).

> religieuses et les légitimer « académiquement » (Gonçalves da Silva, 1992 : 237-238).

Malgré ces doutes légitimes, participer aux cours de langues et de civilisation yoruba, ainsi qu'aux cours sur les « secrets » (*fundamentos*) du culte, devint rapidement un moyen de parfaire sa propre carrière sacerdotale. Les cours sur les rituels des *orixás* se développèrent progressivement dans des établissements créés spécialement à cette intention. Le « premier cours de base pour la formation de séminaristes dans les cultes afro-brésiliens » fut organisé à Rio de Janeiro en 1976 par Ornato José da Silva, un *babalorixá* et auteur de livres sur le culte aux *orixás*. Il comptait sur la collaboration d'un jeune Nigérian, Benjamin Durojaiye Ainde Kayode Komolafe (Benji Kayodé), à l'époque étudiant en médecine à l'Université de Rio de Janeiro (UERJ). Kayodé se présentait comme un *awo*[9] qui venait d'arriver du Nigeria. C'est aussi en 1976 que fut fondée la Société théologique yoruba de culture afro-brésilienne, dirigée par Eduardo Fonseca Jr. qui organisa en 1976 la « première semaine de culture afro-brésilienne », avec la présence de l'ambassadeur du Nigeria, Olajide Alo.

En 1977, la Société théologique yoruba de culture afro-brésilienne engagea comme professeur de yoruba un autre jeune Nigérian, Joseph Olatundi Aridemi Osho, élève de l'école polytechnique de l'Université de l'État de Rio de Janeiro (UERJ). Cette expérience dura jusqu'au début de 1979, date à laquelle Olatundi commença à donner des cours au Centre d'études et de recherches sur la culture yoruba, fondé en 1977 par Fernandes Portugal. Le Centre avait un projet ambitieux, qui avait déjà été celui du CEAO à Bahia : mettre en contact les initiés aux cultes et les chercheurs en sciences sociales spécialistes de l'étude de la culture afro-brésilienne. Pour ce faire, des conférences étaient données dans les *terreiros*, dans des associations ainsi que dans des universités privées de Rio de Janeiro. Le public était formé par des initiés qui cherchaient à approfondir leurs connaissances de la culture yoruba. Ils

9. Initié au culte d'Ifá : « Les devins d'Ifá sont généralement appelés *babalawo* ou "père du secret" […] ou simplement *awo*, secret ou mystère » (Bascom, 1969 : 81).

y étaient contraints, se plaignaient-ils, par le fait que « les anciens » n'avaient pas transmis aux nouvelles générations tout le savoir dont ils disposaient et, à cause de cela, il fallait rechercher ailleurs les connaissances perdues.

Une des pratiques rituelles qui avait été oubliée au Brésil était la divination par les *odù*, les configurations (« signes ») à la base du système divinatoire d'Ifá[10]. À partir des seize *odù* principaux, on obtient 256 combinaisons liées, chacune, à une histoire (*itán*) du corpus de connaissances d'Ifá. L'objectif de la divination est donc, à travers l'identification de l'*odù* et de l'*itán* correspondant à chaque situation particulière, de révéler aux hommes les sacrifices qu'ils doivent accomplir pour restaurer l'harmonie entre le monde terrestre et le monde spirituel[11]. Le premier cours de divination selon le système d'Ifá incluait l'apprentissage du corpus de connaissances d'Ifá, qui se combina alors avec l'étude de la langue yoruba.

À partir de 1978, des étudiants nigérians commencèrent à organiser des cérémonies de clôture de leurs cours de divination, pendant lesquelles ils octroyaient le titre d'*omo Ifá* (fils d'Ifá) à leurs élèves. Devenir un *omo Ifá* équivalait à avoir reçu la première consécration dans le culte d'Ifá, appelée « main d'Orunmilá », pendant laquelle un homme découvre l'*odù* qui régira dorénavant sa vie religieuse et matérielle[12]. L'un de leurs élèves, le *babalorixá*, Torodê de Ogun, commença à organiser des cours dans sa maison de culte, l'Ilé Axé Ogun Torodê, à Rio de Janeiro, avant de terminer

10. Au Brésil, après la mort des derniers *babalaôs*, les *mães* et *pais-de-santo* ont continué à pratiquer la divination avec le *merindilogun* ou *dilogún*, le système divinatoire fondé sur la lecture des cauris. La mémoire des *odù* fut presque complètement perdue. La divination avec les cauris est réalisée grâce à différentes techniques, dans lesquelles l'inspiration et les capacités médiumniques jouent un rôle central, sans avoir recours, la plupart du temps, aux *odù* ou aux *ese ifá* (les vers divinatoires).

11. Les *odù* sont aussi considérés comme les « chemins » par lesquels « viennent » les *orixás*, influençant ainsi, de façon positive ou négative, selon les *odù*, leurs actions sur les hommes. Les *odù* sont des entités vivantes et actives qu'on doit alimenter et rendre propices par les sacrifices. Ils sont considérés comme les enfants d'Ifá, les plus « vieux » étant les plus « puissants ».

12. Pour une description d'un rituel d'initiation dans le culte d'Ifá, réalisé à São Paulo en 1987, voir Prandi (2003 : 151-163).

sa consécration en tant que *babalawo*. L'enseignement de la culture et la langue yoruba reposait sur des textes de la littérature nigériane et sur des études ethnologiques, telles que *Ifá Divination* (1969) et *Sixteen Cowries* (1980) de William Bascom. Comme ces ouvrages n'étaient pas traduits en portugais et étaient difficiles d'accès pour les initiés, les jeunes étudiants nigérians en traduisaient des extraits. Torodê souligne les conséquences de la diffusion de ces textes dans le milieu du candomblé :

> Ils provoquèrent un choc en raison du fait que les coutumes brésiliennes étaient entremêlées avec les croyances catholiques. Quand les Africains essayèrent de séparer les deux choses, les plus radicaux qui pensaient que sainte Barbe était Yansan et qu'Ogun était saint Georges, n'acceptèrent pas. […] Moi, je trouvais cela absurde. Je ne pouvais pas comprendre pourquoi, pour un Bahianais, Ogun devait être saint Antoine qui était Portugais. Ou bien saint Georges, qui était un Syrien appartenant à l'armée romaine. C'est la raison pour laquelle, quand mon *pai-de-santo* mourut en 1971, j'ai voulu faire un retour aux sources en Afrique[13].

La fin des années 1970 vit apparaître une évolution dans les cours de langue yoruba. Celle-ci se traduisait par une demande croissante d'informations, de connaissances, au sujet des *fundamentos* (les secrets du culte). En 1980, José Beniste, animateur de programmes de radio, inaugura le Programme culturel afro-brésilien à Radio Roquette Pinto et commença à organiser des cours dans la Zona Norte de Rio de Janeiro. À partir du début des années 1990, un autre cours de divination fut aussi organisé par Adilson Antônio Martins (Adilson de Oxalá), qui avait été initié dans le candomblé en 1968. Adilson de Oxalá commença à s'intéresser au culte d'Ifá à l'arrivée des étudiants nigérians, en se liant d'amitié avec Benji Kayodé et en collaborant avec lui dans ses recherches bibliographiques. Il décida finalement de s'initier dans le culte d'Ifá, en tant qu'*awo fakan*, sous la direction de Rafael Zamora Díaz (*Awo*

13. Entretien avec Torodê de Ogun, Rio de Janeiro, mai 1993.

Ogunda Ketê), un *babalao* cubain qui était arrivé à Rio de Janeiro en 1991. Zamora, un ancien journaliste de la télévision cubaine, avait pu s'installer au Brésil grâce à une Brésilienne qu'il avait connue à La Havane et qu'il avait épousée. Il commença rapidement à y exercer ses fonctions de *babalao*, réalisant en 1992 la première cérémonie d'*awo fakan* et de *kofá*, selon la tradition cubaine[14]. Parmi les membres de ce premier groupe, on comptait Adilson Antônio Martins, sa femme, Lúcia Petrocelli Martins (la première femme brésilienne initiée en tant qu'*apetebí*, l'assistante du *babalao*, selon la tradition cubaine) et Alberto Chamarelli Filho, qui devint, en août 1992, le premier *babalao* brésilien initié à Cuba. Changeant d'orientation, Adilson Antônio Martins fut, au contraire, initié en tant que *babalawo* par Adisa Arogundade Adekunle, un devin nigérian résidant à São Paulo. Dans ces dernières années, plusieurs *babalaos* cubains ont fixé leur résidence à Rio de Janeiro, tandis que la plupart des *babalawo* nigérians se sont établis dans la ville de São Paulo.

Négociations et resémantisations rituelles

La présence de *babalaos* cubains dans la ville de Rio de Janeiro a offert de nouveaux modèles aux initiés dans le candomblé qui est depuis longtemps l'une des religions les plus répandues dans cette grande ville du Sud-est et ancienne capitale de l'État brésilien (cf. Capone, 1999). Mais quelles sont les conséquences de l'introduction de nouvelles pratiques rituelles dans un système structuré autour d'une hiérarchie religieuse qui fait la part belle aux *pais* et *mães-de-santo* et dans lequel la médiumnité est hautement valorisée ? La prêtrise liée au culte d'Ifá est, en effet, réservée aux hommes hétérosexuels qui ne sont pas censés entrer en transe, tandis que le candomblé est, au contraire, une religion dans laquelle les positions les plus élevées dans la hiérarchie rituelle sont occupées par des femmes ou des hommes, souvent homosexuels, qui sont possédés par leurs divinités. Les hommes et les femmes

14. Rafael Zamora est décédé, de façon tragique, en février 2011, après avoir vécu presque vingt ans dans la ville de Rio de Janeiro. En avril de cette même année, Adilson Antônio Martins est également décédé, laissant derrière lui un groupe d'adeptes d'Ifá liés à l'Ordre brésilien d'Ifá (Obi), dont il avait été le fondateur.

qui n'entrent pas en transe, une fois élus par les dieux dans des cérémonies rituelles publiques, occupent des charges hiérarchiques (*ogan* et *ekedi*) importantes, certes, mais toujours soumises à l'autorité de leurs initiateurs : les *pais* ou *mães-de-santo* de candomblé. De plus, l'exercice de la médiumnité – à savoir la capacité à entrer en transe et à incorporer les divinités auxquelles on a été consacré – est une condition indispensable à la reproduction du lignage religieux. Dans le candomblé, on répète incessamment que « l'on ne peut pas transmettre ce que l'on n'a pas reçu soi-même » : si l'on n'a pas expérimenté et maîtrisé la transe des dieux, on ne peut pas initier de novices.

Le cas d'une maison de culte de candomblé, située dans la banlieue de Rio de Janeiro, me paraît particulièrement significatif de cette tension entre prêtrises distinctes et des conséquences entraînées par la superposition de systèmes hiérarchiques issus de contextes différents. Si le système divinatoire d'Ifá et la prêtrise qui lui est associée font bien partie, tout comme le candomblé, d'un même complexe culturel yoruba, leur réintroduction dans la pratique rituelle du candomblé n'est pas du tout sans conséquences, entraînant toute une série de « drames rituels » qui ont amené à la dispersion du groupe de culte en question.

L'Ilê Axé Omo Alaketu est un *terreiro* de candomblé ketu[15], fondé en 1975 par le *pai-de-santo* Carlinhos de Odé (Carlos Alberto Assef)[16]. Pai Carlinhos incarne le parcours religieux typique de la plupart des initiés au candomblé dans le Sud-Est du Brésil. Médium d'umbanda[17] très renommé pour ses capacités médiumniques, il fut mené par ses esprits à approfondir sa quête

15. Le candomblé est divisé en « nations » : nagô (ketu, efon, ijexá, nagô-vodun), jeje, angola, congo, caboclo. Le concept de nation a perdu sa signification originale, qui renvoyait pour la plupart d'entre elles à des groupes ethniques africains, pour designer des différences dans la pratique rituelle. Pour une discussion de cette notion, voir Costa Lima (1976) et Parés (2006).

16. L'histoire de ce *terreiro* a été reconstruite lors d'un long entretien avec João Velho et Rafael Assef, deux initiés de cette maison de culte, réalisé à Rio de Janeiro en août 2005. Les données sur l'implantation du culte d'Ifá à Rio de Janeiro et sur le groupe de Rafael Zamora sont issues des missions de recherche réalisées de 2008 à 2011, dans le cadre du Programme Anr Relitrans.

17. Voir encart p. 111.

spirituelle en s'initiant dans une religion « plus proche des racines africaines » : le candomblé. Il s'initia à São Paulo en 1975, pour rapidement ouvrir sa propre maison de culte à Imbarié, quartier périphérique de Rio de Janeiro. Le terrain sur lequel fut bâtie la maison de culte avait été acheté par le frère de Carlinhos, João Assef, qui avait été confirmé comme *ogan* par une autre *mãe-de-santo*, Edeuzuita de Oxoguian, une Bahianaise initiée dans la « nation » ketu. En effet, Carlinhos avait déjà eu recours à d'autres spécialistes religieux afin de compenser l'éloignement spatial de son initiateur. Ainsi, une autre *mãe-de-santo*, Leticia, l'avait aidé lors de ses premières initiations et Edeuzuita de Oxoguian, qui faisait partie d'un *axé* (tradition religieuse) prestigieux de Salvador, réalisa les rituels d'initiation pour l'épouse de Carlinhos, Regina, qui devint la *mãe pequena* du *terreiro*. Edeuzuita réalisa également les rituels de confirmation pour João, son frère, qui devint le principal *ogan* de l'Ilê Axé Omo Alaketu[18]. L'influence grandissante d'Edeuzuita eut comme effet de « corriger » l'initiation de Carlinhos qui, selon la *mãe-de-santo* bahianaise, avait été « partiellement fait (consacré) », puisqu'il aurait dû être également initié dans le culte d'Oxalá, *orixá* qui partageait sa tête avec Odé[19].

En acceptant de se soumettre à des rites d'initiations qui venaient « compléter » sa première initiation, Carlinhos « changeait les eaux », en se plaçant sous la tutelle rituelle d'une *mãe-de-santo*, membre d'une « nation » prestigieuse de candomblé. « Changer les eaux » (*trocar as águas*) signifie changer de tradition religieuse ou de « nation » rituelle et constitue l'un des moyens les plus efficaces de renégociation des liens rituels. En se plaçant sous la protection

18. La *mãe pequena* est l'assistante directe du *pai-de-santo* ou de la *mãe-de-santo*. Elle est également connue sous le nom de *iyá kekeré*, « petite-mère » en yoruba. L'*ogan* est une charge rituelle réservée aux hommes qui n'entrent pas en transe et qui exercent des fonctions de protecteurs du groupe de culte, ainsi que de musiciens et de sacrificateurs d'animaux. Dans le candomblé, un *pai* ou une *mãe-de-santo* ne peut pas initier son propre compagnon ou époux, ni ses enfants. Il faudra alors demander à un autre chef de culte de réaliser les rituels d'initiation à sa place.

19. Dans le candomblé, l'expression *feitura do santo* (« faire son saint ») est utilisée pour désigner l'initiation. Pendant cette période, l'initiateur est censé donner naissance au nouvel initié, qui sera lié à son *orixá* jusqu'à sa mort.

d'un autre *pai* ou *mãe-de-santo*, l'initié coupe le lien de soumission qui le rattachait à son *terreiro* originel. Les raisons sont multiples : elles peuvent découler d' « incompréhensions » ou de différends de toutes sortes avec son initiateur, ce qui est très fréquent dans cet univers (cf. Capone, 1999 : 169-175). Mais, souvent, il s'agit aussi d'une stratégie « politique » pour légitimer sa propre origine religieuse, en choisissant de s'affilier à un *terreiro* considéré plus pur et traditionnel que le précédent. Ainsi, outre son *zelador de santo*[20], l'initié peut également changer de « nation » de candomblé, en s'affiliant, grâce aux cérémonies réalisées, à un *terreiro* plus prestigieux.

Edeuzuita de Oxoguian devint ainsi la *zeladora de santo* de Carlinhos à une époque où la maison de culte était en plein apogée, avec un grand nombre d'initiés et beaucoup de clients. En 1983, lorsque João Velho, qui deviendra un *ogan* de l'Ilê Axé Omo Alaketu, commence à fréquenter le *terreiro*, la maison de culte était en plein processus de « réafricanisation » : Regina, la *mãe-pequena*, donnait des cours aux membres du *terreiro* sur les « fondements » du culte, leur expliquait la signification des termes *nagô* (yoruba) utilisés dans la pratique rituelle et recherchait des informations sur la pratique « traditionnelle » de la religion yoruba[21]. L'*ogan* João Velho définit ainsi ce processus :

> L'aspect rituel était très fort, mais au niveau éthique, philosophique, il y avait un vide. Je crois que cela est le point faible du modèle bahianais, qui prédomine dans les maisons de culte de candomblé. Tout vient de la faute de maîtrise de

20. Le terme *zelador de santo*, équivalent à celui de *pai-de-santo*, introduit une nuance importante, car si le *pai-de-santo* est normalement l'initiateur, le *zelador* est celui qui prend soin des divinités d'un initié. Ce deuxième terme n'implique donc pas de liens de filiation religieuse.

21. J'ai consacré un autre travail (Capone, 1999) à l'analyse des processus de réafricanisation au sein du candomblé. « Réafricaniser » signifie réinterpréter la tradition, processus qui vise à la fois sa compréhension et sa rationalisation. Le processus de réafricanisation implique d'explorer toute une littérature spécialisée qui parle des religions d'origine africaine, en quête des éléments du culte censés permettre de reconstituer une « pureté » africaine. « Réafricaniser » signifie également adopter un discours savant, étudier le passé, l'histoire africaine pour « refaire corps avec son origine ».

> la langue yoruba. On fait une cérémonie rituelle sans savoir ce qu'elle signifie vraiment. […] La foi est grande, mais elle est fondée sur une idéologie de la peur, sur l'ignorance et la soumission à un pur ritualisme. À cette époque, nous n'avions pas d'autres informations, nous n'avions pas accès aux Nigérians, aux Cubains. Il n'y avait que les Bahianais et ce qu'ils disaient était la loi.

En 1988, le décès de la *mãe pequena* entraîna une crise au sein du groupe de culte, parallèle à l'approfondissement des recherches sur les *fundamentos* religieux. Ce mouvement de « retour aux racines » amena Pai Carlinhos et son frère, João, à entreprendre, cette même année, un voyage en Afrique « pour retrouver la tradition ». Au Nigeria, João Assef réalisa une séance de divination avec l'Araba d'Ifè (le chef du culte d'Ifá dans cette ville nigériane) et découvrit qu'il se devait de s'initier dans le culte d'Ifá. Cela entraîna beaucoup d'incompréhension, puisque le culte d'Ifá ne faisait plus – et cela depuis longtemps – partie du quotidien des maisons de culte de candomblé. João Velho explique ainsi la difficulté à laquelle les deux frères se virent confrontés : « Leur religion était le candomblé, mais le candomblé n'avait rien à voir avec la "culture Ifá". Comme dans la plupart des maisons de culte brésiliennes, nous n'avions pas d'informations sur Ifá. »

Il faudra attendre 1995 pour que l'occasion se présente de redécouvrir ce qu'il appelle la « culture Ifá ». À cette époque, comme nous l'avons vu, des *babalaos* cubains résidaient déjà dans la ville de Rio de Janeiro et avaient commencé à introduire le système divinatoire d'Ifá, selon la tradition cubaine. Le premier membre de l'Ilê Axé Omo Alaketu à réaliser une cérémonie avec le *babalao* cubain Rafael Zamora fut le frère de Pai Carlinhos, João Assef, qui reçut la « main d'Orunmilá », premier niveau d'initiation dans la prêtrise d'Ifá. Devenu *awo fakan*, il ouvrit les portes de son *terreiro* à l'influence rituelle des Cubains et de ses adeptes. Zamora avait déjà initié un groupe de Brésiliens qui s'étaient rendus, en sa compagnie, à Cuba afin de compléter leur initiation en tant que *babalaos*. En effet, pour que l'on puisse initier un nouveau *babalao*, il faut réunir huit autres *babalaos* qui vont présider aux rituels d'initiation. Or, cette configuration rituelle était absente dans le Rio du début des

années 1990 et le voyage à Cuba était incontournable. En avril 1996, João Assef se rendit ainsi à Cuba et s'initia comme *babalao*. Dès son retour, d'autres membres de son *terreiro* commencèrent à s'intéresser à ce système rituel importé de Cuba, censé être plus proche des racines yoruba.

À la différence de ce qui était arrivé lors des cours de divination donnés par les étudiants nigérians, le culte d'Ifá commença à attirer, non pas le chef du *terreiro*, mais ses *ogans*. En effet, les Cubains avaient bien souligné que l'initiation en Ifá était incompatible avec l'exercice de la médiumnité : tous ceux qui entraient en transe ne pouvaient donc pas devenir des *babalaos*. Ce n'était pas le cas des *ogans* qui, par définition, ne sont pas possédés par les dieux. Ainsi, après João Assef, le principal joueur des tambours sacrés (*alabé*) du *terreiro* et bras-droit de Pai Carlinhos fut, lui aussi, initié dans le culte d'Ifá. L'initiation des *ogans* du *terreiro* dans le culte d'Ifá déclencha un nouveau drame : « Ils commencèrent à se disputer. Une fois initiés dans le culte d'Ifá, ils commencèrent à



© Site Web, Ifá no Brasil.

Photo 1. Publicité pour le groupe de Rafael Zamora et son site Web, *Ifá no Brasil*.

vouloir être plus importants que leur propre *pai-de-santo*. Beaucoup de personnes s'éloignèrent à cette époque. C'était en 1997. »

La crise se déclencha lorsque l'initiation en Ifá de l'un des principaux *ogans* de la maison remit en cause ce qui constituait une règle tacite dans le candomblé : le chef du culte est la seule personne

habilitée à pratiquer la divination dans un *terreiro*, en utilisant le *dilogún* ou *jogo de búzios*. Dans le cas du *terreiro* de Pai Carlinhos, la divination n'était déjà plus le monopole du *pai-de-santo*, puisque son frère, João, pratiquait la divination selon la méthode d'Ifá et était devenu le *babalaô* de la maison de culte. Néanmoins, l'initiation en Ifá d'autres *ogans* du *terreiro* ne faisait qu'augmenter la fracture entre deux modèles de tradition distincts. Selon João Velho, cela n'était pas la seule conséquence de l'influence, toujours plus forte, des Cubains :

> La « culture cubaine » influença fortement le *terreiro*, jusqu'à en modifier les rituels. Nous commençâmes à adopter le coco [quatre parties de coco, utilisées pour la divination], les chants lucumí pour les sacrifices d'animaux, la *moyuba*[22]… je me souviens que nous suivions souvent deux rituels lors des sacrifices. Le *pai-de-santo* nous disait que pour les *orixás* il n'y avait pas de différence, que le même effet était obtenu suivant le rituel ketu [brésilien] ou celui lucumí [cubain]. Il nous disait qu'ils étaient deux chemins différents vers un même but : entrer en contact avec les *orixás*. Mais la plupart des *filhos-de-santo* ne comprenait pas. Il y avait beaucoup de confusion entre nous.

Carlinhos et son frère João, sous la supervision de Zamora et de son groupe, commencèrent ainsi à « cubaniser » les rituels de candomblé. La divination avec la noix de cola (*obí*), normalement utilisée dans le candomblé, fut remplacée par la divination avec quatre morceaux de coco, également appelée à Cuba *obí*. Cela était quelque peu paradoxal, puisqu'à Cuba l'absence de noix de cola avait obligé les pratiquants à remplacer le fruit africain, couramment utilisé dans les pratiques rituelles yoruba, par la noix de coco. Au lieu de « réafricaniser », on était là en train de « cubaniser » les rituels de candomblé. Ainsi, au moment de la consécration des autels individuels, le nombre de pierres (*otan*) contenues dans

22. La *moyuba* ou *mojúbà* est l'invocation qui précède tout rituel lucumí, pendant laquelle on honore les défunts de la famille de l'officiant, ainsi que sa généalogie religieuse.

les soupières rituelles fut modifié pour suivre la tradition cubaine, les rituels cubains du *lavatorio* et du *paritorio*[23] furent réalisés au moment de l'initiation et la divination avec le *dilogún* fut sensiblement modifiée. Carlinhos, après avoir réalisé la cérémonie pour devenir *awo fakan* qui l'avait placé dans une position de dépendance rituelle vis-à-vis de son initiateur cubain, avait aussi été confirmé par Zamora en tant qu'*oriaté* (spécialiste cubain de la divination avec les cauris et « maître des cérémonies » lors des rituels d'initiation). Carlinhos commença à utiliser les *tratados* (traités) d'Ifá, très répandus à Cuba, et « corrigea » la manière selon laquelle on « lisait » les cauris dans le candomblé. En effet, dans la grande majorité des maisons de culte de candomblé, les cauris sont traditionnellement considérés « ouverts » lorsque la partie manuellement ouverte est visible, alors que pour les Cubains, c'est la partie naturellement ouverte (la fente du coquillage) qui représente la « bouche » par laquelle les *orisha* parlent.

Les tensions répétées au sein du *terreiro* entre deux modèles de tradition entraînèrent l'éclatement du groupe de culte et les membres qui occupaient les postes les plus élevés dans la hiérarchie de la maison de culte s'éloignèrent pour rejoindre le groupe de Zamora. C'est à cette époque que João Velho, *ogan* d'Odé, le dieu protecteur de son *pai-de-santo*, et Dudu, le fils de Pai Carlinhos, décidèrent de s'initier dans le culte d'Ifá sous la direction d'un autre Cubain, Wilfredo Nelson, qui avait été, à Cuba, l'*ojugbona* (deuxième parent rituel) lors de l'initiation dans le culte d'Ifá du frère de Carlinhos, João Assef. Jusque-là, la collaboration rituelle entre les deux frères était sans failles. João participait au rituel d'initiation en tant que *babalaô* et s'occupait des sacrifices d'animaux. Chaque fois que Carlinhos réalisait, selon la

23. Dans la santería cubaine, le *lavatorio* et le *paritorio* sont deux rituels qui engendrent le nouveau lien entre les hommes et les dieux. Pour le *lavatorio* (lavage), on prépare l'*omiero* (herbes macérées dans l'eau, à laquelle on ajoute certains éléments spécifiques à chaque divinité). Dans cette eau sont lavées les différentes parties de l'autel individuel, d'abord du *padrino*, c'est-à-dire de l'initiateur, et ensuite du novice. Les actes rituels qui suivent le *lavatorio*, dont la nature est secrète, constituent le *paritorio* (accouchement), le moment qui marque la naissance du nouvel *oricha,* fixé dans son réceptacle rituel. Le lien de filiation avec son propre initiateur est ainsi symbolisé par ces deux cérémonies, dans lesquelles la circulation de l'eau symbolise la continuité du lien rituel.

coutume cubaine, la divination de l'*itá* lors du troisième jour d'initiation, João l'aidait dans l'interprétation des *odù*.

Lorsque João Velho et Dudu Assef décidèrent de s'initier dans le culte d'Ifá, Wilfredo Nelson se rendit à Cuba pour rapporter avec lui le *fundamento* d'Olofi (représentation de l'un des aspects du dieu suprême, Olodumare) sans lequel, selon la tradition cubaine, il n'était pas possible d'initier un nouveau *babalao*. C'est Olofi qui, à travers la manipulation de 21 *ikin* (noix de palme) faite par les initiés, donne le signe (*odù*) qui régira dorénavant la vie du nouveau *babalao*. Ce signe est presque toujours différent de celui qui est révélé lors de la cérémonie d'*awo fakan*, premier niveau de consécration dans le culte d'Ifá[24].



© Stefania Capone

Photo 2. Cérémonie de la *Letra del año* (divination annuelle) réalisée par des anciens *ogans* de candomblé, initiés par R. Zamora en tant que *babalaos*. Mauá, Rio de Janeiro, décembre 2008.

24. Selon les informations recueillies, à la fin des années 1990, une initiation dans le culte d'Ifá coûtait 6 000 réais, à une époque où il y avait parité de change entre la monnaie brésilienne et le dollar américain. Ce sont évidemment des sommes extrêmement importantes pour la plupart des Brésiliens, y compris les membres des classes moyennes.

L'initiation eut lieu dans le *ronkó* (*igbodú*), la chambre des initiations du *terreiro*. Et c'est le *ronkó* – et l'accès différencié à cet espace sacré – qui fut le pivot d'un nouveau drame rituel. En effet, seuls ceux qui sont déjà passés par les rituels d'initiation peuvent être présents dans cette pièce. Le fait que Pai Carlinhos, à cause de sa médiumnité, n'ait pas été pleinement initié comme *babalao*, restant confiné à la position d'*awo fakan*, remettait en cause son autorité dans l'espace le plus sacré de sa maison de culte. Lui, qui dirigeait toutes les cérémonies pour les *orixás* dans le *terreiro*, n'avait pas sa place dans une initiation d'Ifá, à laquelle au contraire participait, de plein droit, son frère João. La hiérarchie religieuse était ainsi profondément bouleversée, puisque João, qui dans le candomblé occupait une fonction (*ogan*) subordonnée à celle de son frère, était dans le culte d'Ifá un supérieur hiérarchique de Carlinhos. Cela ne pouvait qu'entraîner de nouvelles tensions au sein du groupe de culte.

À cette même époque, João Assef et son fils Rafael rencontrèrent un Nigérian avec lequel ils découvrirent « d'autres informations, une divergence culturelle avec la tradition cubaine ». De son côté, João Velho découvrit les textes de William Bascom et Wande Abimbola, commença à faire des recherches sur Internet et s'inscrivit dans un cours de yoruba donné par un Nigérian. Graduellement, la confrontation entre modèles de traditions distincts amena le groupe à s'éloigner des Cubains, comme le souligne João Velho : « Je commençai à apporter des informations africaines qui remettaient directement en cause ce que disaient les Cubains. Ils n'étaient pas les maîtres de la vérité, comme on le croyait. Nous commencions un travail de recherche, de remise en cause de tout ce que l'on avait appris avec eux. »

Dans cette quête des « vrais fondements » de la religion yoruba, le groupe de culte entra en contact, via Internet, avec la famille Abimbola et se plaça sous l'orientation rituelle de Kola Abimbola, très actif dans les *Orisa World Congresses* (Comtoc). L'un des principaux changements introduits fut la réalisation d'autels collectifs pour les *orisha*, selon la tradition nigériane, dans un nouveau *terreiro*, appelé Ilé Asè Igba Asiko, ouvert par Pai Carlinhos dans le quartier périphérique de Itaboraí. Ce virage dans la pratique rituelle entraîna une nouvelle scission au sein du *terreiro* et d'autres initiés, déconcertés par ces changements, s'éloignèrent du groupe de culte.

En août 2000, Rafael Assef se rendit au Nigeria pour s'initier comme *babalawo* à Ibadan. Une fois rentré à Rio, l'influence nigériane se superposa à la tradition cubaine. Pai Carlinhos n'arrêta pas d'interpréter les configurations issues de la divination avec l'aide des traités d'Ifá cubains, mais y ajouta des prières nigérianes. On arrêta d'utiliser les morceaux de coco et on revint à l'utilisation de la noix de cola, comme le faisaient les Africains. Le père de Rafael, João, qui avait été initié comme *babalao* à Cuba, fonda un Temple d'Ifá à Teresópolis, dans l'État de Rio de Janeiro, et commença à y réaliser des cérémonies de *kofá* et d'*awo fakan*. En réalité, une nouvelle fracture s'était produite entre les deux frères qui se retrouvaient en concurrence dans les activités rituelles, notamment la divination et la prescription – et réalisation – des *ebós*, les sacrifices rituels. Ces nouvelles tensions ne pouvaient qu'être résolues par une séparation des espaces rituels : le *terreiro* de candomblé pour les *filhos-de-santo* et le « temple » pour les initiés dans le culte d'Ifá. Le groupe de culte se partagea ainsi entre les deux centres, suivant les besoins rituels : « Lorsqu'il s'agissait d'Ifá, on travaillait sous la direction de João, mais lorsqu'il s'agissait des *orixás*, c'était Pai Carlinhos qui était le seul maître à bord. » Les deux prêtrises étaient définitivement séparées dans la pratique rituelle.

Hiérarchie, médiumnité et conflit

La rencontre de deux traditions différentes, qui constituent deux facettes distinctes de la « religion des *orisha* », semble amplifier leurs caractéristiques structurelles. La religion des *orisha* s'avère être un « espace conflictuel » dans lequel la tension entre des pôles opposés fonctionne comme une forme, subtile et toujours fragile, d'équilibre. Pour plusieurs auteurs, Ifá constitue une vaste archive culturelle, un distillat de la philosophie yoruba qui sous-tend les différentes interprétations des pratiques et des institutions yoruba. Cependant, comme le souligne à juste titre Peel (1990 : 340), ces interprétations ne prennent guère en compte « le rôle de la divination dans la micro-politique de l'existence sociale ». Partout où il s'installe, le culte d'Ifá aspire à devenir le culte hégémonique. Au Nigeria, il a réussi à devenir le point d'articulation des cultes aux autres *orisha*, le *babalawo* exerçant une fonction analogue à celle du

roi, qui est le chef de tous les cultes religieux, puisqu'il fait la liaison entre son peuple et les *orisha* (*ibid.* : 342).

Les tensions rituelles mises en évidence par l'histoire de la maison de candomblé de Pai Carlinhos constituent un cas exemplaire de cette capacité, dont dispose le système d'Ifá, à occuper de nouveaux espaces en modifiant en profondeur l'équilibre interne du pouvoir et du prestige religieux. Lorsque la prêtrise d'Ifá est intégrée dans un système de croyance comme celui du candomblé, dans lequel les positions hiérarchiques les plus élevées sont occupées par des femmes ou des homosexuels et où la médiumnité joue un rôle central, elle entraîne une série de drames rituels qui provoquent une réelle inversion dans la hiérarchie religieuse[25]. L'arène principale de ces drames devient alors le monopole de la divination, ainsi que l'exercice de la médiumnité.

Ce bouleversement de la répartition du travail religieux dans les maisons de candomblé rappelle une des tensions constitutives de la tradition afro-cubaine, qui voit se confronter deux prêtrises, l'une liée au culte des *orisha*, l'autre au culte d'Ifá, dont les figures dominantes – l'*oriaté* (le spécialiste de la divination avec les coquillages) et le *babalao* – sont en même temps des figures complémentaires et rivales. Pendant longtemps, le terme *santería* a désigné, de façon générale, deux *reglas* (« règles », systèmes rituels) distinctes : la Regla de Ocha et la Regla de Ifá. Bien que certains parlent d'un « complexe Ocha/Ifá », beaucoup d'adeptes sont conscients des différences entre ces deux *reglas* et ils se pensent en tant que membres de la communauté des *olochas* (les initiés dans le culte des *orisha*)

25. Si dans la Regla de Ocha l'orientation sexuelle n'est pas un facteur d'exclusion, permettant aux homosexuels de poursuivre leur carrière religieuse, la prêtrise d'Ifá n'est ouverte qu'aux hommes hétérosexuels. Les femmes peuvent devenir des *madrinas* et avoir des « filleuls » (initiés), tandis que les hommes peuvent être initiés dans le culte d'Ifá en tant que *babalaos* ou être confirmés en tant que *oriatés*, le spécialiste des rituels d'initiation et de la divination avec les cauris. Cette charge rituelle, autrefois monopole des femmes (Ramos 2003), est à présent l'apanage exclusif des hommes. Une *santera* peut toujours recevoir le *kofá* et devenir une *apetebí*, l'assistante du *babalao*, mais elle ne pourra pas compléter son initiation dans le culte d'Ifá, ni utiliser l'*opelé*. Dans un travail précédent, j'ai analysé la question du genre dans le culte d'Ifá (Capone, 2005 : 236-246).

ou de la communauté des *babalaos*[26]. David Brown (1989 : 2003) a analysé la période de « professionnalisation » de cette dernière prêtrise, entre l'Indépendance cubaine (1898) et les années 1950, quand l'*oriaté* émerge comme une nouvelle figure d'autorité au sein de la pratique religieuse.

Le rôle rituel de l'*oriaté* incarne l'aspiration à établir un modèle d'orthodoxie dans la religion. Selon Lydia Cabrera (1980 : 184), les *babalaos* auraient toujours détenu certaines prérogatives rituelles par rapport aux *olochas* : « Mais, il faut reconnaître que les vieux *babalaos* étaient despotiques et souhaitaient exercer leur domination [rituelle] sur les *santeros*, qui se soustrayaient à leur joug. » L'*oriaté* est ainsi apparu comme le nouvel *Oba* (roi) de la Regla de Ocha, assumant des tâches rituelles qui étaient auparavant octroyées au *babalao*[27]. À Cuba comme à Miami, la présence d'un *oriaté* ou d'un *babalao* dans un rituel lucumí fait très souvent l'objet de négociations complexes qui questionnent la légitimité religieuse et les compétences rituelles de chaque spécialiste religieux[28].

Malgré les controverses autour de la façon « orthodoxe » d'exécuter les rituels, ces deux spécialistes assoient la légitimité de leur autorité rituelle par le biais d'un même discours sur la « tradition africaine ». La multiplicité des racines de cette tradition entraîne ainsi la formation de plusieurs variantes au sein d'une même religion. Aux États-Unis comme à Cuba, l'organisation des activités rituelles au sein de la religion lucumí suit deux modèles différents, que Brown (1989 : 214) définit en tant que deux camps opposés qu'il appelle « *oriaté-centered* » et « *Orula-centered* ».

---

26. Un *olocha* peut être initié dans le culte d'Ifá, devenant à Cuba un *oluwo*, à savoir un *babalao* qui s'est soumis d'abord aux rites d'initiation dans la Regla de Ocha. Cependant, une fois initié en Ifá, il ne se présentera plus en tant que *olocha* mais en tant que *babalao*, statut religieux considéré comme plus « prestigieux ».

27. Miguel « Willie » Ramos (2003) défend, au contraire, la primauté des *oriatés* sur les *babalaos*, présentant des données historiques qui remettent en question les informations données par des *babalaos* à Lydia Cabrera.

28. Dans un autre travail (Capone 2005), j'ai analysé les conflits qui opposent les *babalawo* aux *oriatés* aux États-Unis. Ces conflits illustrent les tensions existantes au sein du champ religieux afro-cubain.

Dans les maisons de culte dirigées par un *babalao* ou dépendante de ses services religieux, celui-ci occupera toujours la position la plus élevée au sein de la hiérarchie, indépendamment de son âge initiatique. Ainsi, un jeune *babalao*, avec deux ans d'initiation, sera l' « aîné » d'un *olocha* avec trente ans d'initiation. Selon les *babalaos*, cela est la conséquence logique de la position dominante occupée par Orula (Orunmilá) dans le panthéon yoruba, une position dominante sérieusement contestée dans les maisons de culte où les *oriatés* représentent la principale figure d'autorité. Dans les maisons de culte « *babalao-centered* » ou « *Orula-centered* », l'adepte reçoit les colliers sacrés des mains de son *padrino* (parrain) ou de sa *madrina* (marraine) en Ocha. Ensuite le *babalao*, qui deviendra son *padrino* en Ifá, lui donne les *guerreros* (« guerriers »), la première protection rituelle d'un nouvel adepte. Pendant l'initiation ou *asiento*, le novice sera également lié rituellement à un deuxième *padrino* ou *madrina* qui joue le rôle d'*ojugbona*. Une fois reçus les « guerriers » (Ogún, Ochosi, Osun, accompagnés par Eleguá), l'adepte peut réaliser le premier niveau d'initiation dans le culte d'Ifá, en recevant la « main



© Stefania Capone

Photo 3. Rafael Zamora réalise les sacrifices pour Olokun et Changó avant la cérémonie de la *Letra del año* (divination annuelle). Mauá, Rio de Janeiro, décembre 2008.

d'Orula (Orunmilá) », appelé *awo fakan* pour les hommes et *kofá* pour les femmes. Le « filleul » (*ahijado*) est ainsi inscrit dans un réseau de parenté rituelle qui le connecte à différentes maisons de culte ou *ramas* (lignages religieux). Le rôle joué par le *babalao* dans la vie religieuse de son « filleul » dépendra ainsi des rapports déjà établis avec le culte d'Ifá au sein de sa maison de culte ou de sa parenté rituelle. Néanmoins, dans plusieurs maisons de culte ou *ramas de Ocha*, le *babalao* n'est pas essentiel à la réalisation des rituels.

L'initiation d'un *olocha* dans le culte d'Ifá entraîne toujours le réarrangement des liens rituels entre initiateur et initié. Selon la tradition cubaine d'Ifá, indépendamment de l'âge initiatique, le *babalao* est toujours « supérieur » à l'*olocha* (ou *olorisha*, l'initié dans le culte des *orisha*), comme Orula est « supérieur » à tous les autres *orisha*. Lors des rituels pour Ifá, le nouveau *babalao* occupera ainsi une position plus élevée dans la hiérarchie que son propre *padrino*, si ce dernier n'a pas été initié lui aussi dans le culte d'Ifá. À cause de cela, le nouveau *babalao* cesse souvent de montrer sa soumission devant ses « aînés » *:*

> Bien que ce « filleul » soit « très jeune » en Ocha, chaque fois que les rituels concernent la « maison d'Orula », il occupera, en tant que nouveau membre de cette prêtrise, une position dominante par rapport à sa *madrina* ou à son *padrino*, ainsi qu'à tous les *hermanos* [frères dans la religion] qui occupent son même niveau rituel. Cette inversion du statut [religieux] peut provoquer beaucoup de tensions dans les rapports personnels. Une règle de respect entre les deux *reglas* reconnaît la place spéciale du *padrino* ou de la *madrina* dans la vie du *babalao*, indépendamment de son nouveau statut (Brown, 1989 *:* 188).

Cette même inversion hiérarchique est à l'œuvre dans le *terreiro* de Pai Carlinhos. Pendant son initiation en Ifá, les autres *babalaos* dirent à João Velho qu'il était devenu « un *Oba* » (« roi », titre octroyé à un *babalao* ou à un *oriaté*) et qu'il aurait dorénavant pu demander à son propre *pai-de-santo* de se prosterner devant lui en signe de respect. Il apprit que même les *orixás* allaient

reconnaître son nouveau statut et lui montrer leur considération en se prosternant devant lui. En effet, certains de ses « frères dans la religion », une fois possédés par leurs *orixás*, commencèrent à se comporter de cette façon, démontrant publiquement leur respect pour le nouvel initié. Normalement, les *orixás* ne montrent ce type de respect que devant le *pai* ou la *mãe-de-santo* qui a initié leurs « chevaux ». Se prosterner devant le nouvel initié, qui venait de réaliser les rites d'initiation dans le culte d'Ifá, est ainsi clairement une façon de questionner l'ordre hiérarchique établi au sein du groupe religieux, qui se fonde avant tout sur le principe de séniorité.

Malentendus rituels et traduction culturelle

L'introduction du culte d'Ifá au Brésil ne constitue pas un cas isolé sur le continent américain. Depuis les années 1970, les initiations dans le culte d'Ifá se sont multipliées, tant dans des pays où les traditions religieuses d'origine yoruba avaient été préservées, que dans des pays qui n'avaient pas de contact direct avec ces pratiques religieuses. Ainsi, à Cuba, la décennie 1985-1995 a été marquée par une croissance exponentielle des initiations dans ce que Rafael Lopez Valdés (1985) appelle « le complexe religieux d'Ocha-Ifá » (Menéndez, 2002 : 122). Les *babalaos* étaient déjà relativement nombreux dans les années 1940, lors du voyage de William Bascom qui signalait, en 1949 à l'occasion du XXIX^{e} Congrès international des américanistes à New York, la présence de plus de 200 *babalaos* dans la seule ville de La Havane, tout en ajoutant que « les vrais » étaient toutefois assez rares (Bastide, 1968). Trente ans plus tard, dans son ouvrage consacré à la divination yoruba par les cauris, Bascom (1980 : 4) soulignait que cette forme de divination, considérée comme mineure par rapport à la divination avec l'*opelé* (la chaîne divinatoire), semblait être « le plus important système de divination dans les cultes afro-cubains ».

Aujourd'hui, le culte d'Ifá est présent dans la plupart des pays du continent américain. Si l'arrivée des premiers *babalaos* aux États-Unis remonte aux années 1950 (cf. Capone, 2005), on trouve aujourd'hui des prêtres d'Ifá en Argentine, au Venezuela, à Porto Rico, à Panama,

au Mexique et même en Colombie où un initié, Awo Ifanire Luis Carlos Hormaza, a ouvert le premier Temple traditionaliste d'Ifá. En Europe, plusieurs *babalaos* cubains exercent leur art dans des villes françaises, espagnoles ou allemandes (cf. Lioba Rossbach de Olmos, 2008). En Hollande, une Église consacrée au culte d'Ifá et des *orisha* a fonctionné de 1988 à 2006 dans la ville d'Amsterdam. Cette Église, appelée *Nederlands Ifa-Orisha Genootschap*, était dirigée par Jaap Verduijn, initié en 1994 dans le culte d'Ifá par Awo Falokun Fatunmbi, un Blanc américain consacré dans le culte d'Ifá à Ode Remo (Nigeria)[29]. Après s'être éloigné de son initiateur, Verduijn développa sa propre façon de concevoir le culte aux *orisha* qui mélangeait les traditions africaines avec « les mémoires d'Afrique qui survivent encore en Europe[30] ». En Angleterre, des *babalawo* nigérians ont aussi contribué à la diffusion du culte d'Ifá, tels que le Chief Adeyele Adelekan, qui était le Vice-Président pour l'Europe des Congrès mondiaux sur la tradition des *orisha* et culture (Comtoc), ainsi que le Vice-Président pour l'Europe et les Amériques du Conseil International pour la Religion d'Ifá. Décédé en 2008, Adelekan avait fondé l'Egbe Isese Esin Yoruba à Londres et était très actif au sein des différents réseaux de pratiquants liés aux Comtoc. Le système de divination d'Ifá est connu jusqu'en Ukraine, où on trouve l'Egbe Awo Tosin et la Yoruba Organization qui opèrent dans les villes de Kiev et d'Odessa. Dirigé par l'Awo Fafemi Fatalabi, un *babalawo* ukrainien initié à Ode Remo dans l'Egbe Ifa Ile Ogunti Ode Remo, qui a aussi initié Falokun Fatunmbi et un grand nombre d'Afro-Américains, cette organisation rassemble, depuis 2000, des *babalawo* confirmés et plusieurs candidats à l'initiation. Ces religions demeurent toutefois des cultes exotiques dans ces contextes d'implantation, puisqu'il n'y a pas de pratiques religieuses autochtones directement liées aux cultes d'origine yoruba.

Or, l'implantation du culte d'Ifá dans un pays comme le Brésil, où le candomblé a toujours occupé une position dominante

29. Pour une analyse de l'établissement de lignages yoruba aux États-Unis par le biais des initiations au Nigeria, et notamment à Ode Remo, voir Capone (2005).

30. Cf. www.einet.net/.../Nederlands_Ifa_Genootschap_Jaap_Verduijn_s_Dutch_Church_of_Ifa.html

au sein de l'univers religieux afro-brésilien, mobilise des tensions qui ne sont pas comparables avec les autres contextes évoqués. On pourrait imaginer que les écarts différentiels entre deux traditions religieuses – la cubaine et la brésilienne –, qui revendiquent une même origine culturelle, seraient minimes. Rien de moins vrai, puisque, plus les traditions sont « proches », plus les efforts de différentiation s'avèrent indispensables. Ce qui change est alors le *locus* de cette différentiation : elle n'est plus affichée, mais « déguisée » derrière un masque. Les stratégies d'adaptation, ce que Frigerio appelle « l'alignement des cadres interprétatifs » (voir son article dans cet ouvrage), vont alors jouer autant sur le dit que sur les non-dits, autant sur la négociation au niveau rituel que sur les malentendus[31].

Le philosophe Vladimir Jankélévitch (1980) a défini le malentendu comme quelque chose d'impalpable, un « presque rien » caché derrière un simulacre d'identité. Cet écart différentiel, derrière une apparente similitude, touche aux « nœuds intimes de l'identité » et, pour cela même, ce « presque rien » n'est pas « traduisible » (La Cecla, 2002). Ce qui active les « malentendus productifs » ou « *working misunderstandings* » (Sahlins, 1981), ce sont alors les « nœuds intimes » de l'identité religieuse – les *fundamentos* (les fondements et principes sous-jacents à la pratique rituelle), tout ce qui, *a priori*, ne peut pas être négocié et qui compose le « noyau dur » des systèmes de croyance. Ce sont ces « nœuds intimes » qui définissent les modèles de tradition réimplantés et qui doivent composer avec le modèle dominant dans la terre d'accueil.

Revenons à l'arrivée à Rio de Janeiro en 1991 de Rafael Zamora, le *babalao* cubain à l'origine de l'implantation de la tradition afro-cubaine au Brésil, qui nous servira à illustrer la façon dont le malentendu peut se comprendre comme une « forme de stratégie interpersonnelle et interculturelle » (*ibid.* : 15) susceptible de préparer, produire et consentir la rencontre entre différents systèmes de croyance. Comme tout *babalao* qui se respecte, il avait

31. Je reprends ici une partie de l'exposé présenté, avec Kali Argyriadis, au Colloque international « Transnationalisation religieuse des Suds : entre ethnicisation et universalisation », Programme ANR-RELITRANS (Bondy, 4-5 juin 2009) : « Adaptations rituelles et malentendus productifs : la transnationalisation des religions afro-cubaines (Veracruz, Rio de Janeiro). »

consulté l'oracle avant de voyager. Le « signe » d'Ifá qui sortit fut Ocana Roso, dont le refrain affirme « Là où tu vas, fais ce que tu vois » (*A la tierra que vayas, haz lo que veas*). Il fut ainsi prévenu par son oracle de la nécessité de s'adapter ou, pour reprendre ses propos, « de s'habituer à l'idiosyncrasie brésilienne ». Toutes les différences rencontrées dans le modèle brésilien furent alors interprétées comme étant les conséquences d'une perte fondamentale qui avait produit cet écart entre matrices de sens : la perte des connaissances relatives aux *odù* ou « signes » d'Ifá. La différence entre pratiques rituelles ne remettait ainsi pas en cause la force du modèle yoruba, mais devenait le produit d'un « trou » de la mémoire collective africaine – pour reprendre la formulation de Bastide (1970) – que l'on pouvait combler en réinjectant les contenus culturels – et les pratiques qui les mobilisent – tombés dans l'oubli. Cette interprétation permettait également de réaffirmer la suprématie du modèle cubain qui aurait préservé ce qui avait été perdu au Brésil.

Mais Zamora était aussi confronté, depuis le début, à la résistance des pratiquants du candomblé. Il entama alors une recherche acharnée des « brèches culturelles » qui allaient lui permettre de « (re)brancher » la pratique d'Ifá dans le culte du candomblé. Or, les points principaux de tension entre *babalaos* et initiés dans le candomblé sont l'exercice de la médiumnité et l'importance accordée dans le candomblé au pouvoir des femmes et des homosexuels. Les *ogans* – les hommes, initiés dans le candomblé, mais qui ne tombent pas en transe – deviennent alors les candidats « naturels » à l'initiation dans le culte d'Ifá.

Le choix des *ogans* est déterminé par l'un de ces « nœuds intimes de l'identité » qui doivent être dissimulés derrière un simulacre d'isomorphisme : il s'agit de la suspicion de simulation de la possession par les dieux que les *babalaos* cubains font peser sur les initiés dans le candomblé. En effet, dans la santería, à la différence du candomblé, la possession n'est pas une condition indispensable à l'initiation. Or, pour Rafael Zamora, la plupart des possessions dans le candomblé sont déterminées par des esprits de morts – les *eguns* – et peuvent être arrêtées, grâce à des rituels spécifiques, qui deviennent indispensables dans le culte d'Ifá, puisqu'un *babalao* n'est pas censé être possédé. Le choix des *ogans* s'avère ainsi une forme de stratégie particulièrement efficace puisque, bien que l'on

montre un respect de façade en ciblant les positions rituelles qui devraient incarner le maintien et la défense du modèle de tradition du candomblé, on travaille en réalité au cœur même des « faiblesses » d'un système qui est fondé sur la centralité de la possession.

Ce malentendu premier – le respect apparent du modèle hiérarchique du candomblé, à travers le choix des *ogans*, et le travail réel sur les points de tension, sur les « faiblesses » du système, pour pouvoir le pénétrer et le modifier en profondeur – constitue ici un cas exemplaire de la dynamique d'ouverture et fermeture qui sous-tend toute rencontre interculturelle : « ouverture » mais aussi « fermeture » à l'Autre, puisqu'on réaffirme ce qui est l'essence même de son identité et qui ne peut pas être négocié (le fait de ne pas être possédé). On détourne ainsi, à son propre compte, les « brèches culturelles » dans le système auquel on se confronte. Les résultats différeront selon l'habileté des acteurs en présence à mener cette négociation entre matrices de sens.



© Site Web *Ifá no Brasil*

Photo 4.
Présentation du « *dia del medio* », le deuxième jour d'initiation dans la santería d'une novice brésilienne. La symbolique afro-cubaine est préservée derrière une esthétique afro-brésilienne.

Les changements introduits dans la pratique de la santería, en contact avec le candomblé brésilien, se réduisent souvent au côté « extérieur », à l'esthétique du culte. Ainsi, lorsque le groupe de

Zamora effectue des initiations dans le culte des *orixás*, on abandonne l'esthétique *santera*, pas suffisamment « africaine », pour la remplacer par les vêtements rituels du candomblé, plus beaux et, surtout, plus familiers pour un public brésilien. Mais, lorsqu'on touche aux « *fundamentos* » (les fondements religieux), c'est le modèle cubain qui prend le dessus et qui devient – d'une certaine façon – « intraduisible » dans l'autre modèle en présence.

On peut voir dans la photo du *dia del medio*, publiée sur l'ancien site Web de Rafael Zamora (ifanobrasil.com), le résultat d'un processus de réflexivité, s'appuyant sur une mémoire visuelle qui joue sur l'identification, tout en cachant un malentendu essentiel : celui d'une différence irréductible. La production d'un contexte familier aux initiés dans le candomblé aide à mieux sauvegarder le schème de sens original qui se retrouve ainsi préservé par ce simulacre d'identité.



© Site Web *Ifá no Brasil*

Photo 5.
Derrière la couronne, l' « identité intime » : l'invocation de la puissance de l'*orisha* dans les peintures rituelles suivant la tradition afro-cubaine très différentes des afro-brésiliennes.

Ces photos illustrent bien ce que Jankélévitch appelle un « double malentendu », dans lequel on joue sur les attentes de l'autre, en simulant une ressemblance qui ne correspond pas à la réalité. L'identité est préservée puisque l'on se déguise dans la peau de l'autre, tout en affirmant la primauté de sa propre matrice de sens. Ainsi, par rapport à l'essence invisible, à ce qui constitue le cœur même de la pratique de la santería, l'apparence est « trompeuse », dans le double sens qu'elle mystifie, tout en laissant entrevoir.

Plus que la « vérité » associée à chaque matrice de sens, ce qui est en jeu ici est la relation entre les modèles de tradition et la gestion de leurs écarts différentiels dans un simulacre d'identité. Dans ce cas, il s'agit de « malentendus productifs », puisqu'ils rendent possible la gestion de la contiguïté, qui utilise le malentendu comme ressource. On peut donc dire que le malentendu et la compréhension ne s'opposent pas nécessairement comme l'erreur et la vérité. La compréhension est en effet très souvent, comme l'affirme Johannes Fabian (1995 : 41), une « vérité relative », dérivée d'une lecture de la réalité qui est fortement influencée par le contexte d'origine. Or, le « contexte » de cette rencontre n'est jamais donné et préexistant, mais toujours produit par cette tension entre le désir de montrer et le besoin de cacher ses « nœuds intimes de l'identité ».

Les exemples que nous venons d'évoquer montrent ainsi qu'il est important d'utiliser ce que Pierre Bourdieu (2001 : 64) appelle un « langage neutralisé », chaque fois que l'on a besoin d'établir un consensus pratique entre des acteurs ou groupes d'acteurs avec des intérêts distincts. On pourrait dire en d'autres termes qu'il est indispensable de mobiliser des « signifiants consensuels » : des termes, des images ou des objets dont la simplicité semble faire consensus, mais derrière lesquels chaque acteur met un sens différent. Cela se met en place dans ce que Peter Galison (1997) a appelé une « *trading zone* ». D'après Galison, une « zone de transaction » est un « lieu » (un problème théorique, un instrument, une expérience, etc.) situé à la frontière entre plusieurs sous-cultures scientifiques, où se développent des coordinations locales mais efficaces entre membres de ces sous-cultures : « Comme dans les échanges entre différentes cultures décrits en anthropologie, la spécificité de ces zones de transaction réside dans le fait que les partenaires s'accordent localement dans l'échange même s'ils s'opposent sur la signification générale de ce qu'ils échangent : chacun campe sur ses positions, l'autonomie de chaque partie est maintenue, mais chacune profite aussi de certains produits des compétences spécifiques à l'autre » (Bénatouïl, 1999 : 309).

Conclusions

Dans les exemples que nous avons évoqués, nous sommes confrontés à des échanges qui produisent ce que l'on pourrait appeler une « chaîne de malentendus productifs », qui traverse le champ social transnational grâce aux réseaux qui l'ont engendré. Cet espace, on vient de le voir, n'est jamais homogène, mais toujours traversé par les conflits et par les différentes façons de penser le « global », à savoir ce qui doit être présent dans les différentes modalités régionales ou locales, le « noyau dur » qui doit être reproduit dans tout processus de transnationalisation religieuse. Le véritable « travail du malentendu » consiste alors à produire ce langage neutralisé qui permet d'une part de donner l'illusion d'un consensus concernant la nature du « noyau dur » à préserver, d'autre part d'introduire de nouvelles matrices de sens adaptées aux contextes nés des échanges générés au sein des réseaux transnationaux.

La globalisation de la religion yoruba doit donc prendre en compte ces arrangements rituels et les tensions qu'ils provoquent[32]. Le système d'Ifá, son savoir et son corpus de textes, peut aider à expliquer et à gérer ces nouvelles configurations rituelles, entraînées par la rencontre de modèles distincts de tradition. Ainsi, Rafael Zamora trouvait dans le signe divinatoire qui régissait sa vie la raison ultime de sa « mission » au Brésil. L'*odù* Ogunda Keté explique que toutes les religions peuvent vivre ensemble de façon harmonieuse : un jour, Orunmilá (Orula) reçut la visite d'un homme qui se plaignait des divisions religieuses au sein de son peuple. Ils ne se comprenaient pas et chacun pensait être le détenteur de la vérité. Après avoir consulté Ifá, Orunmilá déclara que tout problème allait disparaître lorsque le peuple allait comprendre que toutes les religions convergent vers un même objectif : la paix ne peut être obtenue sans une réelle compréhension de l'Autre.

De plus, pour Zamora, Ifá était déjà, depuis sa fondation, une « religion itinérante », arrivée en Afrique depuis la Mecque grâce à Orunmilá, le premier *babalawo* aussi considéré comme le dieu de la divination. Selon lui, Ifá était né en Égypte, aurait influencé

32. Sur la globalisation de la religion yoruba, voir Capone (2001-2002, 2004 et 2005), Clarke (2004), Palmié (2005) et Olupona et Rey (2008).

la culture chinoise – les ressemblances entre l'oracle d'Ifá et celui des I Ching en seraient la preuve – et aurait quitté la Mecque vers l'an 650 à la suite de l'invasion de Mahomet et de la formation de l'islam. Depuis l'Arabie Saoudite, Ifá arriva en Afrique et établit son influence en Afrique de l'Ouest, où il entra en contact avec le culte des *orisha*, préexistant dans cette région. De là, il se dissémina de par le monde. C'est pour cela qu'aux yeux de Zamora, le culte d'Ifá et le candomblé n'étaient pas deux religions différentes, mais complémentaires l'une de l'autre. Cette position était aussi partagée par d'autres *babalawo* de Rio de Janeiro, comme Adilson Martins (*Ifaleke*) pour qui il était impossible de dissocier le culte d'Ifá du candomblé. Ce dernier proposait d'intégrer des chants pour Orunmilá au déroulement traditionnel du *xirê*, l'ordre d'invocation des *orixás* dans les cérémonies publiques de candomblé, qui se clôturerait par deux invocations au dieu de la divination. Cette « innovation » commence aussi à toucher certains centres d'umbanda, où l'on entend depuis quelques années des chants pour Orunmilá.

En suivant les enseignements de son signe divinatoire, Rafael Zamora, avant sa mort, avait fait de sa Société d'Ifá et Culture Afro-Cubaine au Brésil un excellent moyen de développement des échanges entre Ifá et le candomblé, deux « religions sœurs » profondément connectées dans sa vision des choses : deux branches d'un même arbre, qui vénéraient les mêmes divinités et possédaient la même origine. Cette idée faisait directement référence à un autre *odù*, Ogbe Odi, qui raconte comment les connaissances religieuses ont été distribuées de par le monde, chaque initié possédant quelques fragments de ce savoir sacré : la coopération rituelle est donc possible et même nécessaire. Comme le cite également Lázara Menéndez Vázquez (1995), Olofi (l'un des noms du dieu suprême) « a partagé les connaissances entre toutes les têtes ».

Les échanges entre « religions-sœurs », telles que le candomblé brésilien et la santería cubaine ou religion lucumí, visent ainsi à rétablir un système de croyance commun, dans lequel les éléments de différentes religions afro-américaines, réclamant toutes une même origine yoruba, sont combinés de façons différentes. L'irruption d'Ifá dans le candomblé fournit de nouvelles formes de légitimation de la pratique rituelle et le corpus d'Ifá, avec ses *ese* (vers) et ses *itán* (histoires), devient le livre sacré que les initiés du candomblé

désiraient ardemment. Mais les tentatives de regagner cette unité perdue doivent également tenir compte des tensions structurales qui traversent cet univers religieux, et de la multiplicité des modèles de tradition, qui constituent ce que nous appelons aujourd'hui la « religion des *orisha* ». Cette rencontre entre deux traditions nous prouve que la globalisation religieuse ne peut être pensée en tant que facteur d'homogénéisation. Au contraire, malgré les appels à un imaginaire transnational yoruba, élevé au rang de matrice de sens par les références incessantes à la littérature sacrée d'Ifá préservée par les *babalawos*, la religion des *orisha* constitue aujourd'hui un espace conflictuel, construit autour d'une tension structurelle entre homogénéisation et hétérogénéité des pratiques culturelles. Les analyses des processus de globalisation religieuse doivent ainsi prendre en compte les tensions, les conflits, les ajustements des systèmes religieux en présence, tout comme les réponses inédites qu'ils produisent dans cette confrontation entre global et local, entre imaginaire yoruba globalisé et traditions afro-américaines localisées.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abimbola (Wande), « Yoruba Religion in Brazil: problems and prospects », *Actes du XLII Congrès international des américanistes*, vol. VI, 1976, p. 620-639.

Bascom (William R.), *Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1969.

– *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

Bastide (Roger), *Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation,* Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

– « La divination chez les Afro-Américains », dans Caquot (J.) et Leibovici (M.) (éds.), *La divination*, Paris, Puf, tome II, 1968, p. 393-428.

– « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, III série, vol. 21, 1970, p. 65-108.

Bénatouïl (Thomas), « Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54e année, n° 2, 1999, p. 281-317.

Bourdieu (Pierre), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001.

Brown (David H.), *Garden in the Machine. Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York*, Thèse de Doctorat, Yale University, 1989.

Brown (Diana), *Umbanda. Religion and Politics in Urban Brazil*, Ann Arbor, Mich., Umi Research Press, 1986.

Cabrera (Lydia), *Koeko ìyawó, aprende novicia: pequeño tratado de regla lucumí*, Miami, FL., Ultra Graphics Corp, 1980.

Capone (Stefania), « Le voyage initiatique : déplacement spatial et accumulation de prestige », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 35-36, Ehess, 1998, p. 137-156.

– *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil,* Paris, Karthala, 1999.

– « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine,* vol. XXXI, n° 1, 2001-2002, p. 3-16.

– « À propos des notions de globalisation et transnationalisation », *Civilisations*, Bruxelles, vol. LI, n° 1-2, 2004, p. 9-22.

– *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala, 2005, 395p.

– « The "*orisha* religion" between syncretism and re-africanization », dans Naro (P. N.), Sansi-Roca (R.) et Treece (D. H.) (éds.), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave/ Macmillan, 2007a, p. 219-232.

– « Transatlantic Dialogue: Roger Bastide and the African American Religions », *Journal of Religion in Africa*, n° 37, 2007b, p. 1-35.

Carneiro (Edison), *Candomblé da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, [1948] 1986.

– *Religiões Negras/Negros Bantos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira [1936-1937] 1991.

Castro (Yeda Pessoa de), « Língua e nação de candomblé », *África*, n° 4, 1981, p. 57-77.

Clarke (Kamari M.), *Mapping Yorùbá Networks. Power and Agency in the Making of Transnational Communities*, Durham, N.C., Duke University Press, 2004.

Cobley (Alan G.), « Migration and remigration between the Caribbean and Africa », dans Cobley (Alan G.) et Thompson (Alvin) (éds.), *The African Caribbean Connection. Historical and Cultural Perspectives*, Barbados, University of the West Indies, 1990, p. 49-68.

Costa Lima (Vivaldo da), « O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia », *Áfro-Ásia*, n° 12, 1976, p. 65-90.

– *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia. Um estudo de relações intra-grupais*, dissertation de Master, Salvador, UFBa, 1977.

Cunha (Manuela Carneiro da), *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.

Fabian (Johannes), « Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context », *American Anthropologist*, New Series, vol. 97, n° 1, 1995, p. 41-50.

Galison (Peter), *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*, Chicago, Chicago University Press, 1997.

Gonçalves da Silva (Vagner), *O candomblé na cidade: tradição e renovação*. Dissertation de Master, São Paulo, Fflch/Usp, 1992.

Guran (Milton), *Agudás, os brasileiros do Benim*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

Jankélévitch (Wladimir), *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, Seuil, 1980.

La Cecla (Franco), *Le malentendu*, Paris, Éditions Balland, 2002.

López Valdés (Rafael L.), « Elementos para una caracterización de los cultos populares de origen africano en Cuba », dans López Valdés (R. L.), *Componentes africanos en el etnos cubano*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 1985.

Matory (Lorand J.), « The English Professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorùbá nation », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, n° 1, 1999, p. 72-103.

– *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2005.

McCarthy Brown (Karen), *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkley, University of California Press, 1991.

Menéndez (Lázara Vázquez), « Un cake para Obatalá ?! », *Temas*, n° 4, La Havane, 1995, p. 38-51.

Nina Rodrigues (Raymundo), *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Editora Nacional, [1932] 1988.

Olupona (Jacob K.) et Rey (Terry) (éds.), *Orisha Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2008.

Palmié (Stephan), « The Cultural Work of Yoruba-Globalization », dans Falola (T.) (éd.), *Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honor of John Peel,* Chapel Hill, Carolina Academic Press, 2005, p. 43-81.

Parés (Luis N.), *A formação do candomblé : história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora da Unicamp, 2006.

Peel (J. D. Y.), « The Pastor and the Babalawo: the interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland », *Africa*, vol. 60, n° 3, 1990, p. 338-369.

Prandi (Reginaldo), « As artes da adivinhação : candomblé tecendo tradições no jogo de búzios », dans Moura (C. E. M. de) (éd.), *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos orixás V*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Axis Mundi, 2003, p. 121-165.

Prandi (Reginaldo) et Gonçalves da silva (Vagner), « Axé São Paulo: notas preliminares de pesquisa sobre as origens e mudanças do candomblé na região metropolitana de São Paulo », dans Moura (C. E. M. de) (éd.), *Meu sinal está no teu corpo*, São Paulo, Edicon/Edusp, 1989, p. 220-239.

Ramos (Miguel « Willie »), « *La división de La Habana*: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumi Religion, 1850s-1920s », dans Pérez (Lisandro) et Aragón (Uva de)

(éds.), *Cuban Studies 34*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2003, p. 38-70.

Rossbach de Olmos (Lioba), « Santería Abroad. A Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of some of Its Priests », *Anthropos*, vol. 1004, n° 2, 2009, p. 483-498.

Sahlins (Marshall), *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1981.

Turner (Michael J.), *Les Brésiliens – the impact of former Brazilian slaves on Dahomey*, Thèse de Doctorat, Boston, Boston University, 1975.

Verger (Pierre), *Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia from the 17th Century to the 19th Century*, (translated by Evelyn Crawford), Ibadan, Ibadan University Press, [1968] 1976.
– *Orixás*, Salvador, Corrupio, 1981.

Yai (Olabiyi B.), « Yoruba religion and globalization : some reflections », *Cadernos Digitales*, Publicación electrónica en historia, archivística y estudios sociales, n° 15, octobre, Universidad de Costa Rica, 2001. http://historia.fcs.ucr.ac.cr/cuadernos/c15-his.htm



© Maïa Guillot

Bruxaria, *catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes : réflexions sur l'adaptation du candomblé et de l'umbanda au champ religieux portugais*

Maïa Guillot

Bruxaria, catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes : réflexions sur l'adaptation du candomblé et de l'umbanda au champ religieux portugais

Maïa Guillot

Présentes dans le champ religieux portugais depuis plus de trente-cinq ans, les religions afro-brésiliennes ont connu un essor important au Portugal ces dix dernières années. Dans ce petit pays d'onze millions d'habitants, on compte aujourd'hui plus de quarante *terreiros*[1], les maisons de culte, dont la majorité est établie dans les alentours des deux grandes villes que sont Lisbonne et Porto. Les cultes de possession afro-brésiliens les plus implantés au Portugal sont l'umbanda et le candomblé, deux des modalités constitutives du champ religieux afro-brésilien. À l'intérieur de celui-ci, les différentes religions forment un continuum allant d'un pôle considéré comme « blanc », vers un pôle plus « africain » : kardécisme[2], umbanda blanche, umbanda africaine, omolocô, candomblé angola, candomblé ketu ou nagô[3]. Dans l'umbanda, les médiums[4] sont

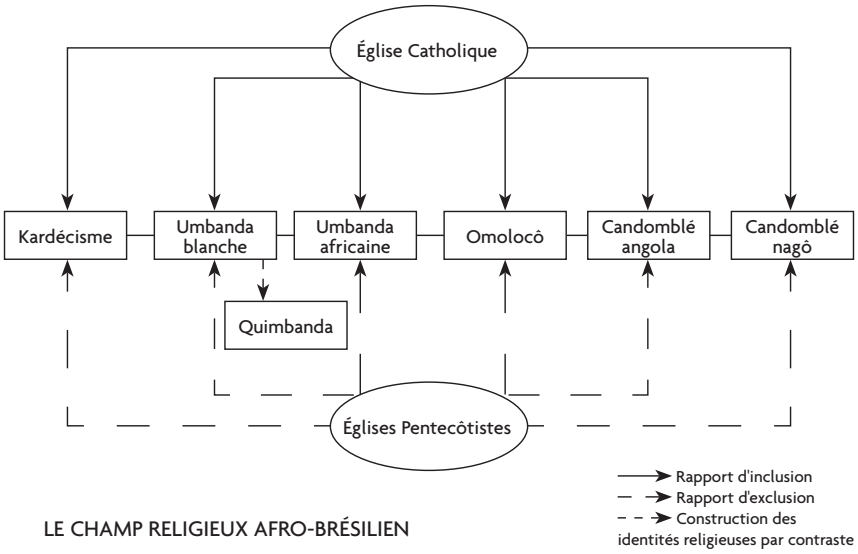
1. Le terme *terreiro* désigne à la fois le lieu de culte et la communauté religieuse qui lui est reliée.

2. Le kardécisme fait partie du champ religieux afro-brésilien parce qu'il a participé à la formation de l'umbanda et qu'il est souvent une porte d'entrée à la pratique de cultes plus « africains ».

3. Voir p. 100 le schéma « le champ religieux afro-brésilien », reproduit de Capone (1999).

4. Les initiés sont généralement appelés « médiums » dans l'umbanda, un terme issu de son héritage kardéciste.

possédés par des esprits et les cérémonies permettent aux initiés, ainsi qu'aux personnes venues y assister, de communiquer avec ces esprits et de bénéficier de leurs pouvoirs de guérison. Dans le candomblé, le contact des êtres humains avec les *orixás* – les divinités yoruba syncrétisées aux saints catholiques lors de la constitution de ces cultes au Brésil – est réalisé grâce à l'entrée en transe des initiés ainsi qu'à travers le *jogo de búzios* (aussi appelé *dilogún*), la divination par les cauris que pratique le chef de culte et qui aide les initiés et les non-initiés, souvent désignés par le terme « clients », à résoudre leurs problèmes matériels, de santé ou amoureux. Ainsi, les *terreiros* de candomblé et d'umbanda mettent en interaction les chefs de culte – appelés *pai* ou *mãe-de-santo* (« père » ou « mère-de-saint »), les initiés ou *filhos-de-santo* (« fils-de-saint »), les clients, les divinités et les esprits. Au Portugal comme au Brésil, les diverses cérémonies ont lieu tout au long de l'année et sont rythmées au son des *atabaques* (tambours sacrés) et des chants, qui invitent les divinités et les esprits à se manifester.



LE CHAMP RELIGIEUX AFRO-BRÉSILIEN

LE CHAMP RELIGIEUX AU BRÉSIL

Le catholicisme a été la religion officielle du Brésil dès le début de la colonisation portugaise en 1500 et l'est resté jusqu'à la proclamation de la République en 1889. Le pays a connu par la suite une plus grande diversité religieuse, suivie d'un déclin continu du catholicisme : de moins en moins de personnes affirment leur identité religieuse en la rattachant au catholicisme, même si ce dernier demeure la religion majoritaire du pays.

Malgré les problèmes que posent les données statistiques dans le domaine religieux (difficulté à saisir les syncrétismes, double appartenance religieuse, religiosités du *self* ou New Age, etc.), on peut noter des changements importants dans le champ religieux brésilien en comparant les données des recensements effectués, en 1991 et en 2000, par l'IBGE (Institut Brésilien de Géographie et Statistique).

Il en ressort surtout la chute du catholicisme (82,9 % de la population en 1991 contre 73,8 % en 2000), alors que l'on constate le contraire pour le protestantisme (avec une augmentation de 80 % des membres des Églises évangéliques). Il s'agit essentiellement d'une augmentation des personnes qui se sont engagées dans des Églises de la mouvance pentecôtiste. En effet, le pentecôtisme atteint 70 % du champ évangélique au Brésil.

En l'an 2000, les catholiques, ou tout du moins ceux qui se déclaraient en tant que tels, étaient environ 125 millions, les évangéliques 27 millions, les spirites 2 millions et les pratiquants des religions afro-brésiliennes atteignaient officiellement un peu plus de 500 000 personnes. Cependant, cela n'informe pas le nombre réel des pratiquants de ces religions, puisque, traditionnellement, ces derniers se rangent, lors des sondages, sous d'autres dénominations religieuses, telles que le catholicisme et le spiritisme, qui est considéré comme une catégorie incluant toute pratique religieuse mettant en scène le contact avec des entités spirituelles (esprits ou divinités). Ce comportement est l'héritage de siècles de discrimination contre le candomblé et les autres religions afro-brésiliennes.

Le Portugal est le pays d'Europe où la transnationalisation religieuse afro-brésilienne est la plus forte en termes de nombre de lieux de culte et de pratiquants[5]. Les *terreiros* rassemblent une population très largement portugaise et ont à leur tête des chefs de culte portugais ou brésiliens, les Brésiliens constituant à ce jour la première population étrangère au Portugal (Machado, 2007)[6]. De pays à forte tradition d'émigration, le Portugal est devenu, après la Révolution des Œillets du 25 avril 1974 et son entrée dans l'Union Européenne en 1986, un pays d'immigration. C'est dans l'agglomération de Lisbonne que se concentre la plus grande partie de la population d'origine migrante, amenant avec elle ses croyances et pratiques religieuses. Les immigrés viennent principalement des anciennes colonies du Portugal : Brésil, pays africains (Cap-Vert, Angola, Mozambique, Guinée-Bissau) ou Goa ; mais aussi d'ailleurs, de Chine ou de l'Europe de l'Est. Par ailleurs, le retour au Portugal des émigrés portugais ayant vécu au Brésil et en Afrique (les *retornados*) accentue la circulation des pratiques et croyances entre les champs religieux portugais, africain et brésilien, entre autres (cf. Pordeus, 2000, 2009 ; Guillot, 2010 ; Saraiva, 2010). Le premier *terreiro* afro-brésilien a été fondé en 1974 à Lisbonne, dans un Portugal vivant la fin d'une dictature de plus de quarante ans et les derniers moments de la chute de son empire colonial. La mise en place d'un régime démocratique a favorisé l'accroissement de la liberté religieuse, dont l'offre et le pluralisme qui lui sont corrélés ont aussi été nourris par les populations immigrées[7].

La compréhension des processus d'implantation des religions afro-brésiliennes au Portugal doit donc se faire, d'une part, à la lumière des phénomènes contemporains de globalisation religieuse et plus précisément de la diffusion hors de leurs frontières natales des

5. À ce sujet, voir les travaux de Capone (2001-2002) pour l'Europe, Capone et Teisenhoffer (2001-2002) et Teisenhoffer (2007) pour le cas de la France, et Halloy (2001-2002) pour la Belgique.

6. En 2008, il y avait 106 961 Brésiliens en situation légale (chiffres du SEF, Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, 2009 : 133).

7. Voir, entre autres, les travaux de Bastos (2001), Bastos et Bastos (2006), Mapril (2009) et Dix (2009).

religions afro-américaines, diffusion qui constitue « l'essor récent le plus important » de leur histoire (Frigerio, 2004 : 40). Il est nécessaire, d'autre part, d'observer l'implantation du candomblé et de l'umbanda au Portugal sous l'angle du local et de ses particularismes, c'est-à-dire en décrivant les divers mécanismes, fussent-ils idéologiques, religieux ou politiques, qui conduisent à la diffusion, l'adaptation et la réappropriation de ces religions dans le contexte portugais. Dans ce chapitre, j'envisagerai la relocalisation des religions afro-brésiliennes au Portugal en interrogeant plus spécifiquement les relations que ces dernières entretiennent avec le champ religieux portugais, à partir de données de terrain recueillies principalement dans la région de Lisbonne et concernant les parcours religieux d'initiés portugais – s'ancrant pour la plupart dans les pratiques religieuses dites populaires, telles que le catholicisme populaire, le spiritisme ou la *bruxaria* (sorcellerie). Je décrirai les points de comparaison pertinents pour l'analyse, c'est-à-dire ceux qui suscitent chez les individus et initiés une analogie ou une différenciation entre pratiques religieuses portugaises « traditionnelles » et religions afro-brésiliennes, ce qui leur permet de construire une continuité entre toutes ces pratiques religieuses. Il s'agira, d'une part, de mettre en lumière le terrain fertile grâce auquel l'umbanda et le candomblé se diffusent, de dévoiler les rapports d'inclusion que possèdent ces religions avec les systèmes religieux locaux « traditionnels » et de comprendre les logiques de resémantisation accompagnant leur insertion dans le champ religieux portugais. D'autre part, j'essaierai de mettre en évidence les logiques d'agencements, individuelles et collectives, grâce auxquelles les initiés cumulent des pratiques d'origines religieuses diverses, et analyserai certaines réinterprétations subies par les esprits des religions afro-brésiliennes, réinterprétations qui sont le fait de la circulation des croyances et des pratiques à une échelle transnationale, entre le Portugal et le Brésil principalement. Les enjeux de légitimation de ces religions à un niveau institutionnel et fédératif, sous-tendus par des luttes pour le pouvoir religieux entre Brésiliens et Portugais, seront discutés en conclusion.

Pratiques religieuses populaires, catholicisme et liberté religieuse

La plupart des initiés portugais dans les religions afro-brésiliennes ont eu, dans leur enfance ou un peu plus tard, des expériences avec les pratiques religieuses dites populaires. Par religiosité populaire, nous entendons un ensemble de pratiques qui, fonctionnant hors du contrôle de l'Église, existe parallèlement et/ou conjointement au catholicisme officiel, dans un rapport complémentaire qui oscille entre acceptation et stigmatisation. Ainsi, Steffen Dix (2010 : 9) désigne par religiosité populaire « une certaine virtuosité religieuse[8] qui est (à l'inverse de la superstition et de l'hérésie) acceptée, tolérée et parfois appropriée par l'Église catholique ». Dans le cas du Portugal, on peut citer la reconnaissance par l'Église, en 1930, des apparitions de la Vierge en 1917 à Fátima, reconnaissance qui a « transformé le catholicisme populaire portugais en une sorte de religiosité nationale » (*ibid.* : 15), puisque la ville est devenue l'objet d'un immense pèlerinage au mois de mai. Selon le même auteur, la décroissance du nombre de catholiques pratiquants, depuis la fin de la dictature de l'*Estado Novo* (1933-1974), n'entre aucunement en contradiction avec le fait que le Portugal est encore aujourd'hui marqué par une forte tradition catholique. En effet, en 2001, 89,9 % de la population portugaise était de confession catholique (Vilaça, 2001 : 82), bien que seulement 27,1 % des Portugais disaient avoir une pratique régulière, se rendant à la messe une fois ou plus par semaine ; 15,5 % une pratique irrégulière ; 41,2 % une pratique rare, n'allant à la messe que quelques fois dans l'année ; et 16,2 % n'étaient pas du tout pratiquants (Cabral, 2001 : 23-24). Il faut donc prendre en considération la pluralité des aspects du catholicisme au Portugal et l'importance de ses formes dites populaires.

L'une des formes les plus fortes du catholicisme populaire est le culte des saints, très prégnant au Portugal, et qui se dévoile au quotidien dans le fait d'avoir chez soi un autel composé d'images de saints catholiques accompagnées de bougies allumées, de porter une amulette ou un bracelet à l'effigie d'un saint, ou d'entreprendre

8. L'auteur traduit par ces termes la *virtuosenreligiosität* définie par Weber (2002), que l'on peut aussi traduire par « religiosité de virtuose » (Löwy, 2006).

un pèlerinage pour réaliser des offrandes de fleurs et des promesses à un saint. On « promet » à un saint lorsque l'on souhaite résoudre des soucis de santé, d'argent, conjugaux, et le paiement de cette promesse pourra être effectué sous forme d'ex-voto. Selon Sanchis (1977 : 60-61), à propos des pèlerinages portugais (*romarias*), « la promesse est la mise en relation de la condition humaine concrète avec une doublure de "sainteté" qui l'environne de toute part. Elle fait partie d'une vision du monde, à l'intérieur de laquelle elle constitue un mode de communication essentiel. Par-là elle se rapproche du sacrifice, en même temps qu'elle s'insère dans le cadre d'une économie, celle de l'échange ».

Le candomblé et l'umbanda comportent aussi une dimension essentielle de relation d'échange : l'initié (ou le client) offre des nourritures, un sacrifice animal, des fleurs, des boissons aux esprits ou aux *orixás* (aussi appelés *santos*), afin que ces derniers soient satisfaits et continuent d'apporter la protection nécessaire à l'individu et que s'établisse entre eux une relation de don et contre-don facilitant la résolution de l'infortune. Ainsi, les religions afro-brésiliennes et certaines pratiques religieuses populaires partagent l'idée selon laquelle les êtres spirituels peuvent communiquer directement avec les hommes (Carozzi et Frigerio, 1992 : 75). Dans les *terreiros* afro-brésiliens, les rituels de divination, les travaux magiques (*trabalhos*) et les transes de possession permettent de mettre en relation les hommes, les dieux et les esprits, et cette relation directe entre l'individu et les « saints », ou *orixás*, est mise en avant dans les discours des Portugais. De nombreux initiés et clients expriment le rôle déterminant joué, dans le candomblé et l'umbanda, par cette communication directe avec les « saints », dont le catholicisme « traditionnel » serait dépourvu. En fait, bien que la majorité ait reçu une éducation catholique, les initiés portugais disent ne fréquenter l'église que de façon sporadique, lorsqu'il s'agit d'assister à un mariage ou à un baptême. L'anticléricalisme est très présent et l'Église catholique ainsi que ses prêtres font l'objet de critiques quant à leur fonctionnement et leur rapport au divin.

Cet anticléricalisme est constitutif d'une certaine « tradition » portugaise depuis la fin de la Monarchie et la mise en place de la République en 1910, de laquelle a découlé un nouveau type de relation entre les pouvoirs politiques et le Clergé. Cette relation

a été consolidée par la loi de séparation entre l'État et l'Église en 1911. Dans les années 1920, le Portugal a été marqué par un projet de société laïque et anticléricale, fortement inspiré par les idées scientifiques et positivistes et par le modèle incarné par la France lors d'événements tels que la Commune ou la III^e^ République. Les hostilités entre l'Église catholique et l'État, au Portugal, ont alors connu leur apogée dans l'histoire de ce pays (Vilaça, 2001 : 78). Selon Azam-Lafont (1976), cet anticléricalisme a persisté même sous la dictature de l'*Estado Novo* de Salazar (1933-1974). Bien qu'elle ait rassuré l'institution catholique quant à sa place dans le pouvoir national et que, entre les années 1930 et 1960, l'Église ait connu un nouvel essor significatif (Dix, 2010 : 17), la dictature a dû se confronter à l'opposition de ceux qui craignaient un rapprochement de l'État et de l'Église et un retour au régime connu sous la Monarchie. L'anticléricalisme était le fait des classes intellectuelles et politisées, mais « il se manifestait aussi parmi le peuple » (Azam-Lafont, 1976 : 90). Il faut donc le comprendre comme un élément non-exclusif des croyances et traditions catholiques portugaises, puisqu'être anticlérical ne signifie pas nécessairement être anticatholique (Dix, 2010 : 19). En 1974, la fin de la dictature et la nouvelle Constitution ont conduit à la consécration d'un État démocratique caractérisé par la liberté religieuse. En 1971, une première loi sur la Liberté religieuse a été votée et, dès 1974, le Portugal a connu un boom de l'offre religieuse. Dans les statistiques, le catholicisme aurait souffert d'une baisse de 17 % entre 1960 et 1981 et le nombre de Portugais s'identifiant avec d'autres religions chrétiennes (Évangéliques, Témoins de Jéhovah…) aurait triplé (Mafra, 2001 : 69). En 2001, la Loi sur la Liberté Religieuse et son article 4 (1) indiquait que « L'État n'adopte aucune religion, et ne se prononce pas non plus sur les questions religieuses ».

Certains initiés portugais pensent qu'ils rendaient déjà un culte aux *orixás* avant d'être réellement en contact avec les religions afro-brésiliennes, ce qui est une réinterprétation de leur dévotion aux saints catholiques, traditionnellement syncrétisés au Brésil aux divinités yoruba. Le rôle des images sacrées au sein des religions afro-brésiliennes au Portugal est, dès lors, conséquent. Il y a dans Lisbonne de nombreux magasins vendant, presque exclusivement, les statuettes des saints les plus populaires du Portugal, et il est très

fréquent d'y trouver également des statuettes de Yemanjá, l'*orixá* syncrétisé à la Vierge Marie. La dévotion mariale, notamment à Notre Dame de Fátima et Notre Dame de l'Immaculée Conception, est très importante au Portugal. Ainsi, Yemanjá, qui est l'*orixá* le plus populaire au Brésil, est également le plus connu et représenté dans les magasins au Portugal.



© Maïa Guillot

Photo 6. Statuette de Yemanjá (sur la droite) dans sa version umbandiste, aux côtés d'images catholiques. Lisbonne, avril 2010.

Yemanjá est au Brésil une divinité liée à la mer et protectrice des marins, autant qu'elle peut être la cause de leur perdition. Au Brésil comme au Portugal, cet *orixá* est également associé à Nossa Senhora dos Navegantes (Notre Dame des Navigateurs), vierge liée à la mer et à la protection des marins. Aujourd'hui, l'image de Yemanjá est largement fabriquée dans ce dernier pays, notamment à Fátima, ville traditionnellement très catholique.

Dans les *terreiros* portugais de candomblé, modalité religieuse pourtant marquée depuis longtemps par une lutte contre le syncrétisme afro-catholique au Brésil et même au Portugal (Guillot, 2009), les images catholiques (surtout Jésus Christ et la Vierge Marie) permettraient, selon les chefs de culte, d'introduire aisément les individus néophytes et de les rassurer par le biais d'icônes familières. En réalité, la foi en Jésus Christ et en la Vierge Marie est bien réelle chez les initiés dans le candomblé et dans l'umbanda au Portugal, et l'une des adaptations opérées dans certaines maisons de culte est le fait de réciter un Notre Père et un Ave Maria avant les cérémonies.

Maladies « spirituelles » et spiritisme

Pour A. Frigerio (1997 : 160), la religiosité populaire inclut aussi « les croyances en l'efficacité de la magie, l'existence de dommages causés par un tiers, ou la possibilité de mobiliser l'aide d'un être spirituel protecteur », plus particulièrement un saint ou un ange gardien. Au Portugal, ces pratiques peuvent prendre la forme de consultations d'un guérisseur (*curandeiro*), d'un voyant (*vidente*) ou d'un sorcier (*bruxo*)[9]. Ces spécialistes du surnaturel ont plusieurs techniques en commun avec les *pais* et *mães-de-santo* des religions afro-brésiliennes : les guérisseurs veillent au bien-être général des individus, les voyantes et tarologues pratiquent la divination, alors que les *bruxos* utilisent la transe de possession pour aider leurs clients. De plus, les spécialistes traditionnels portugais et les spécialistes des religions afro-brésiliennes « partagent la croyance selon laquelle certaines personnes se voient empêchées d'accomplir leur destin à cause d' "énergies" et de "pratiques rituelles" négatives provenant d'autres individus » (Carozzi et Frigerio, 1992 : 76).

Les expériences de l'enfance ou de la vie adulte, ayant entre autre conduit les Portugais à être initiés dans une religion afro-brésilienne, sont de plusieurs ordres et largement liées à une forte croyance aux esprits : entendre des voix, voir ou ressentir la présence d'esprits, être perturbé par l'esprit d'un proche décédé. La plupart

9. Le terme *bruxo* n'est pas entendu ici de façon négative. Lorsqu'il s'agira d'un terme d'accusation, je le préciserai dans le texte.

du temps vecteurs de souffrance pour l'individu, ces phénomènes sont qualifiés de problèmes « spirituels », auxquels la médecine « moderne » n'apporterait aucune réponse. En effet, la « maladie de médecin » et la « maladie spirituelle » sont distinguées, ce qui n'implique pas l'ignorance de la première par les praticiens de la seconde et n'empêche pas leur effective complémentarité, ce qui est aussi le cas dans le candomblé brésilien (Capone, 1998-1999 : 303). Bien souvent, l'entourage d'un individu atteint d'un mal « spirituel », traite ce dernier de marginal, de fou ou de sorcier, le réprimande ou ignore volontairement ses problèmes. Dans d'autres cas, l'aide d'un guérisseur, d'un bénisseur (*benzendeiro*), personne qui utilise la force de la prière pour soigner, ou d'un *bruxo*, est mobilisée. Ainsi par exemple, Auzenda, une femme d'une cinquantaine d'années, était souvent malade petite : à l'âge d'un an, elle ne mangeait et ne buvait plus rien et les médecins l'avaient condamnée. Sa mère l'amena consulter une guérisseuse, qui lui prescrit comme remède l'application sur le ventre d'une pâte faite de farine mélangée à de l'eau. De même, pour le cas de Filomena, les médecins avaient diagnostiqué une dépression : entre cinq et quinze ans, celle-ci pleurait et hurlait la nuit à cause des « choses » qu'elle voyait. Ses proches, bien que sceptiques, se résolurent donc à l'amener chez un bénisseur, qui « faisait une *macumbinha* [rituel magique] avec des bougies », ce qui permettait à Filomena de se sentir toujours bien en sortant de chez lui.

Ces expériences et relations avec les esprits sont souvent interprétées en tant qu' « héritage » ou « don » reçu par ascendance familiale. Pour Isabel, aujourd'hui *mãe-de-santo* (chef de culte) d'umbanda, la « grande spiritualité » qu'elle détient lui viendrait de ses aïeuls paternels et maternels, l'un ayant été considéré comme « le sorcier » de son village, l'autre ayant pratiqué de nombreux rituels magiques. Zé Maria, Capverdien aujourd'hui initié dans le candomblé, explique sa relation au surnaturel à la lumière des dons de sorcellerie que possédait son grand-père qui, pourtant, ne lui a rien transmis. Toutefois, sa mère lui a toujours dit qu'il était né « étrange », c'est-à-dire, selon lui, avec des capacités à développer ce genre de pouvoirs. Pour sa part, Conceição avait une mère et une grand-mère guérisseuses qui « travaillaient » avec les herbes, ce qui explique selon elle qu'aujourd'hui, elle-même



© Maia Guillot

Photo 7. Statue de Sousa Martins à Lisbonne. Avril 2010.

est dans la voie « spirituelle », grâce notamment à son initiation dans le candomblé.

Comme de nombreuses personnes au Portugal, la grand-mère de Conceição était souvent possédée par des esprits, dont celui de Sousa Martins. Le Docteur portugais José Thomaz de Sousa Martins (1843-1897) était considéré comme un grand médecin et scientifique. Il fait encore aujourd'hui l'objet d'une dévotion populaire relative à sa capacité à réaliser des miracles, à servir d'interlocuteur avec le monde spirituel et à son rôle de « guide spirituel ». Il est même considéré comme un « saint », « un esprit supérieur » doué de pouvoirs surnaturels (Pais, 1994 : 13-14). Une statue à son effigie se trouve au Largo Mártires da Pátria (Place Martyres de la Patrie) à Lisbonne.

Tout autour de l'immense statue sont déposés en offrandes des bouquets de fleurs, des ex-voto et des centaines de plaques

de marbres gravées des remerciements de ceux qui ont été guéris spirituellement et physiquement par Sousa Martins. Le Docteur s'est transformé en une figure mythique qui a peu à peu intégré les pratiques religieuses du peuple portugais et compte de nombreux « disciples », qui entrent en contact avec lui de différentes manières afin d'utiliser ses pouvoirs de guérison : voyants, sorciers mais aussi spirites et kardécistes.

Parmi les initiés portugais dans le candomblé et l'umbanda, nombreux sont ceux qui avaient fréquenté un centre kardéciste avant de connaître les religions afro-brésiliennes (Guillot, 2006 : 85-93). Le spiritisme kardéciste ou kardécisme a été fondé par le Français Allan Kardec dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle. Le kardécisme est une pratique mêlant philosophie, religion et science, et dont la doctrine est fondée sur la croyance en la réincarnation et en une possible communication avec les morts, que permet l'entrée en transe d'individus appelés « médiums » (voir encart p. 159). Au Portugal, la première session de spiritisme aurait été menée en 1860 et aurait été « brillante et féconde » (Sequeira Torres, 1995 : 137). La doctrine se répandit alors et les centres kardécistes, ou *mesa branca* (table blanche), se multiplièrent.

UMBANDA

L'umbanda est née dans les années 1920-1930, à Rio de Janeiro, de la dissidence d'un groupe de pratiquants du spiritisme kardéciste désireux d'introduire dans la pratique spirite des éléments des religions d'origine africaine au Brésil, qu'ils considéraient plus puissantes. Afin de se protéger des persécutions de la dictature de Getúlio Vargas (1937-1945) à l'encontre des religions afro-brésiliennes, les leaders umbandistes s'organisèrent en fédérations, notamment grâce à la création de l'Union Spirite d'Umbanda du Brésil en 1939. Les deux préoccupations principales des umbandistes et du fondateur de l'umbanda, Zélio de Moraes, étaient les suivantes : la « désafricaniser », en la pourvoyant de racines dans le Proche et l'Extrême-Orient, et la « blanchir », en la purifiant des éléments considérés comme « barbares » et « primitifs » des religions d'origine africaine.

L'umbanda a récupéré des cultes d'origine africaine une partie du panthéon des *orixás*, les dieux yoruba, identifiés aux saints catholiques. À l'instar du candomblé, le *terreiro*, lieu qui réunit les hommes et les esprits, est dirigé par un chef de culte (*pai* ou *mãe-de-santo*), détenteur d'une autorité qui lui est transmise par l'esprit ou le dieu qui le possède. Dans l'umbanda, les *orixás* commandent les lignes et les phalanges, qui regroupent et ordonnent le monde des esprits : ligne d'Oxalá ; ligne de Yemanjá qui commande les *marinheiros* ; ligne d'Oxossi qui commande *caboclos* et *boiadeiros* ; ligne de Xangô ; ligne d'Ogun ; ligne de l'Orient et ligne des Âmes (ou africaine) qui commande les *preto-velhos* et les *baianos*. Les esprits, considérés comme des guides, possèdent les corps des médiums lors des cérémonies au cours desquelles on les convoque à travers les chants rituels, ou *pontos cantados*, qui leur sont dédiés.

Du spiritisme kardéciste, l'umbanda a hérité l'éthique de la charité, son organisation bureaucratique (comme les fédérations), le discours scientifique qui accompagne la doctrine et la croyance en la réincarnation. En reprenant les classifications du spiritisme, l'umbanda distingue les esprits de « lumière » des esprits « des ténèbres ». La première catégorie est celle des *preto-velhos*, esprits de vieux esclaves noirs, sages, « acculturés » et accoutumés à la vie brésilienne. C'est aussi celle des *caboclos*, esprits d'Amérindiens, et des *crianças*, esprits d'enfants. La deuxième catégorie regroupe les entités se trouvant sur l'échelon le plus bas de l'évolution spirituelle : les *exus* (esprits transgresseurs, pouvant agir pour le bien comme pour le mal) et leur variante féminine, les *pomba-giras* (esprits de femmes provocantes, incarnations du pouvoir sexuel féminin, manipulatrices des forces magiques et rebelles à la domination masculine). Il existe plusieurs variantes d'umbanda au sein du continuum religieux afro-brésilien. Dans l'umbanda se rapprochant du pôle le plus « blanc », le travail avec les esprits « des ténèbres » n'est pas admis ou n'est effectué que dans le cadre de rituels spécifiques, réunis sous la dénomination générique de quimbanda, et l'évolution du médium ne s'acquiert pas par une initiation mais par l'apprentissage intellectualisé de la doctrine et le travail avec les esprits de « lumière ». Dans les variantes de l'umbanda se rapprochant du pôle « africain » du continuum, les rituels d'initiation gagnent en importance et la pratique du sacrifice d'animaux est plus fréquente.

De Rio de Janeiro, l'umbanda s'est diffusée à São Paulo, puis s'est étendue à tout le Brésil. Elle se développa à l'intérieur d'un Brésil en

quête d'une identité culturelle pouvant lui permettre de s'imposer sur la scène mondiale. Les représentations des trois composantes du peuple brésilien, l'européenne, l'amérindienne et l'africaine, ont permis à l'umbanda de prétendre au statut de religion nationale. Elle est aujourd'hui présente sur l'ensemble du territoire national brésilien.

En 2009, la Fédération Spirite Portugaise comptait soixante-trois centres inscrits dans tout le pays[10]. Le kardécisme a également rencontré un grand succès au Brésil dès la fin du XIXe siècle, devenant l'un des fondements de la constitution de l'umbanda.

Le kardécisme brésilien s'est transnationalisé de façon très importante dans de nombreux pays, et notamment au Portugal à travers la Fédération Spirite Brésilienne (Lewgoy, 2008). Selon Sequeira Torres (1995 : 139), le spiritisme a été introduit au Portugal comme une réaction à deux positions très radicales à l'œuvre dans le pays dans la deuxième moitié du XIXe siècle : d'un côté un rationalisme farouche de la part des Républicains et, de l'autre, une intolérance religieuse de l'Église catholique. Les introducteurs du kardécisme au Portugal étaient justement des individus issus de la classe haute, pris entre ces deux radicalismes. Cette doctrine serait donc apparue comme une façon de concilier les opposés, c'est-à-dire la pratique scientifique et la pratique religieuse. Par ailleurs, l'introduction du kardécisme au Portugal a eu une grande influence dans le champ religieux puisque de nombreux thérapeutes traditionnels portugais, tels que les *bruxos*, se disent « médiums », « médiums spirituels » ou même « spirites » (Montenegro, 2005 : 25).

Le champ de la *bruxaria*

Au Portugal, personne n'admettrait publiquement s'être déjà rendu chez un *bruxo* et pourtant, « les salles d'attente des *bruxos* ne sont jamais vides et celles des plus cotés sont toujours bondées » (*ibid.* : 11). Montenegro explique que « l'on trouve des *bruxos* aussi bien en ville qu'à la campagne et leurs clients ont, en tant que

10. http://jn.sapo.pt/PaginaInicial/Sociedade/Interior.aspx?content_id=1380346, consulté le 31 janvier 2011.

tels, une très grande mobilité : ils feront aussi bien deux que deux cents kilomètres pour une consultation. Les *bruxos*, eux aussi, ont une grande mobilité » (*ibid.* : 23). Pina Cabral (1989 : 216-217) relève également une distinction entre les *bruxos* « traditionnels » du monde rural et ceux d'un nouveau type, citadin. Le terme « *bruxo* » est employé au Portugal pour désigner de façon générale les personnes qui interagissent avec le surnaturel, et l'un des aspects essentiels du domaine de la « sorcellerie » portugaise serait son caractère « populaire ». En effet, la plupart des *bruxos* et des personnes qui les consultent sont issues des couches populaires de la société portugaise, même si quelques individus des classes moyennes et aisées peuvent également se rencontrer parmi leurs clients (Montenegro, 1995 : 96-97 et 2005 : 20-21). Le *bruxo* est « simultanément maître de possession, voyant, devin, exorciste, envoûteur, désenvoûteur » (*ibid.* : 27). Mais ces spécialistes du surnaturel n'aiment pas être désignés de cette façon et les clients ne disent jamais qu'ils vont consulter un *bruxo*. Une des caractéristiques de ces thérapeutes traditionnels tient à leur marginalité : ils sont toujours « condamnés par l'Église et réprouvés par l'ordre des médecins », mais cette marginalité réside plus particulièrement dans « l'ambiguïté et la dangerosité inhérentes aux pouvoirs de médiateur » (*ibid.* : 20), puisque le *bruxo* a la possibilité – s'il le souhaite – de manipuler les forces magiques à des fins maléfiques. C'est pourquoi les *bruxos* déplorent et refusent cette appellation. Le terme « *bruxo* » reste en fait une catégorie d'accusation en même temps qu'il fait partie du langage familier. La *bruxaria* est l'un des prismes à travers lequel sont perçues les religions afro-brésiliennes par la société portugaise. Tina, *mãe-de-santo* de candomblé depuis 1986, a souvent été accusée d'être une *bruxa*, et son cabinet de consultation (*consultório*) à Almada, près de Lisbonne, est parfois l'objet d'une diabolisation exprimée oralement par les passants avoisinants. L'identification des religions afro-brésiliennes à la sorcellerie, et les accusations qui leur sont corrélées, produisent chez les initiés portugais une méfiance doublée d'une peur vis-à-vis de la société. Par exemple, les *despachos* (le dépôt loin du *terreiro* des cadavres d'animaux sacrifiés lors des rituels de purification) induisent des tensions et sont faits rapidement, par crainte de la police et des journaux à sensation.

Les *bruxos* soignent principalement des maladies « spirituelles », bien qu'ils puissent aussi soigner des maladies « de médecin » lorsqu'ils possèdent une herboristerie où les clients achètent des remèdes à base de plantes. Cette caractéristique constitue un point commun essentiel avec les religions afro-brésiliennes, dans lesquelles les plantes et les herbes sont utilisées rituellement dans des bains ou des infusions (Capone, 1998-1999 : 292). Le domaine de la *bruxaria* a en effet des pratiques et tout un vocabulaire en commun avec les religions afro-brésiliennes, ce qui favorise le processus d'implantation de ces dernières. Tout d'abord, dans les deux cas, le client passe par une consultation et le spécialiste peut procéder à une divination. Au Portugal, certains chefs de culte de candomblé reçoivent leurs clients hors du *terreiro*, ce qui n'est pas toujours le cas au Brésil. Tels les thérapeutes traditionnels portugais, ces *pais* et *mães-de-santo* offrent au Portugal leurs services chez eux, dans des magasins ésotériques ou dans leur cabinet de consultation, et y pratiquent la divination par le *jogo de búzios*. Cet art divinatoire séduit grandement une population en quête de nouveauté et souhaitant éclairer ses infortunes. Par ailleurs, les rituels d'offrandes et ceux de purification spirituelle (*limpezas*) – sous formes de bain à base de plantes ou de fumigation (*defumação*) – sont communs au champ afro-brésilien et au champ de la *bruxaria*. En outre, l'envie, le mauvais œil, l'ensorcellement (*feitiço*) ou l'*encosto*[11] (action négative d'un esprit de mort qui s' « attache » à un individu) sont souvent à la source des problèmes d'un individu, dans les religions afro-brésiliennes ainsi que dans la *bruxaria*. Enfin, la *bruxaria*, comme les religions afro-brésiliennes, est liée au déclenchement des transes de possession. Le *bruxo* et l'umbandiste sont tous deux possédés par des esprits appelés « guides » (*guias*), et les initiés dans le candomblé par les *orixás*. Les *guias* de l'umbandiste sont issus de catégories d'esprits brésiliens qui sont souvent des archétypes de la représentation de la société brésilienne et des figures qui l'ont constituée :

11. *Encostar* signifie en portugais « s'appuyer » sur quelque chose. L'*encosto* est le contact nuisible d'un esprit de mort, « bon » ou « mauvais », et qui provoque chez l'individu des troubles divers : maladie, folie, accident, crise de possession, etc. Voir Capone (1999) pour l'*encosto* dans les religions afro-brésiliennes et Montenegro (2005) dans la *bruxaria* portugaise.

preto-velhos (anciens esclaves noirs), *caboclos* (Amérindiens), *marinheiros* (marins), entre autres. Le *bruxo* a un ou plusieurs esprits « auxiliaires » l'assistant dans son travail de thérapeute. Ce sont des esprits de morts, parfois des parents du *bruxo*, et/ou l'esprit d'un saint, d'un prêtre ou d'un médecin, qui investissent de leurs compétences le spécialiste, lequel se gardera bien souvent de révéler leur identité (Montenegro, 2005 : 27-28). Le *bruxo* comme l'umbandiste donne des consultations à des clients en étant possédé par son *guia*. Bien plus, tout comme le *bruxo* « traditionnel », l'aspect thérapeutique des pratiques religieuses afro-brésiliennes est l'une des raisons de leur succès au Portugal (Saraiva, 2010). Mais si les consultations du *bruxo* se déroulent la plupart du temps dans l'isolement d'un face à face avec le client, l'umbandiste agit lors de cérémonies rassemblant souvent une vingtaine de personnes au moins et dans lesquelles plusieurs médiums en transe donnent des consultations simultanément.

La médiumnité, intrinsèque aux champs religieux afro-brésilien et portugais, ne doit toutefois pas être restreinte à la transe de possession, selon les initiés portugais dans les religions afro-brésiliennes. À défaut de parvenir à la transe, dimension structurelle du candomblé et de l'umbanda, ces initiés mettront en avant les aspects les plus forts de leur propre médiumnité : la voyance, l'ouïe, l'intuition, les rêves, ce qui renvoie aux dons traditionnellement attribués, dans le champ religieux populaire portugais, aux personnes ayant des capacités de communication avec le « monde spirituel ».

Enfin, la notion de « corps ouvert » (*corpo aberto*), c'est-à-dire l'extrême perméabilité d'un individu au monde et aux influences spirituels, est également présente dans ces deux champs. Dans le candomblé, le corps d'un futur initié doit être, au moins au départ, « ouvert », c'est-à-dire perméable aux énergies spirituelles et aux *orixás*, condition nécessaire au développement de la médiumnité et à l'entrée en transe. Mais il doit aussi être « fermé » aux influences néfastes grâce aux traitements rituels lors de l'initiation et la réalisation des *obrigações*, « obligations rituelles » qui marquent le parcours religieux de l'initié (Capone, 1998-1999 : 291-292). Un individu qui a le corps ouvert est un individu fragile, qui perd de l' « énergie », appelée *axé*, devenant ainsi facilement perméable

aux *eguns*, les esprits des morts, extrêmement préjudiciables. Dans le candomblé, « fermer le corps » (*fechar o corpo*) est donc indispensable pour se protéger des maladies et des infortunes causées par un déséquilibre spirituel et social, ce que font également les *bruxos* portugais. Les rituels du candomblé visent à créer un équilibre fragile entre cette « ouverture » au monde des *orixás* et la nécessaire « fermeture » permettant de contrecarrer toute attaque mystique ou *feitiço*.

Dans la *bruxaria* portugaise, tous les *bruxos*, parce qu'ils ont le corps ouvert, sont à même de voir, entendre et communiquer avec les morts, dont les esprits peuvent les posséder et parler par leur bouche. Un individu peut avoir eu le corps ouvert dès sa naissance (par « héritage » familial ou non), ou bien l'acquérir à la suite d'un accouchement ou d'un accident grave. Les *bruxos* doivent maîtriser l'ouverture de leur corps car celle-ci peut se révéler très dangereuse et provoquer la maladie. Certains rituels sont donc réalisés afin de « fermer la demeure », le corps. Les *bruxos* ont tous été des malades (ont subi des crises) avant de devenir des guérisseurs, c'est-à-dire avant de devenir des *bruxos* accomplis qui maîtrisent l'ouverture de leur corps. Les individus qui, eux, n'ont pas su maîtriser leur corps ouvert sont ceux qui n'ont pas voulu accepter leur destin de *bruxo* et qui restent perpétuellement malades (Montenegro, 2005 : 113).

Les champs sémantiques recouverts par la notion de « corps ouvert », dans les univers religieux portugais et afro-brésilien, ont donc de nombreuses similitudes. On peut révéler une différence principale quant au rôle du corps ouvert dans la détermination de la « carrière » et de la spécialisation religieuses. Avoir le corps ouvert dans le champ de la sorcellerie portugaise est le signe de l'aptitude à devenir un *bruxo*, aptitude confirmée si l'individu maîtrise cette ouverture. Dans les religions afro-brésiliennes en revanche, avoir le corps ouvert n'est pas le signe de la prédisposition à devenir un spécialiste religieux, un chef de culte, mais plutôt le signe d'une fragilité et d'un danger auxquels remédient les *obrigações* que réalise l'initié. Les initiés portugais dans l'umbanda et le candomblé ont pour la plupart, nous l'avons vu, connu des expériences issues de la « sorcellerie » portugaise et sont donc parfaitement familiarisés avec la notion de « corps ouvert ». Ainsi,

certains justifient leur initiation dans une religion de possession par le fait que leurs maladies à répétition depuis l'enfance étaient le signe de l'ouverture de leur corps et de leur médiumnité. Seuls le développement et l'acceptation de cette dernière ont mis fin à leurs souffrances. À l'inverse, d'autres individus ayant consulté des *bruxos* disent avoir réellement compris ce que signifiait l'ouverture de leur corps après leur initiation dans le candomblé ou l'umbanda, réinterprétation opérée à la lumière de l'acception afro-brésilienne de cette notion. Avoir le corps ouvert, cela veut alors dire : ne pas être protégé et être plus facilement l'objet des mauvaises intentions et « attaques magiques ».

Ainsi, l'un des aspects importants de l'implantation des religions afro-brésiliennes au Portugal est le réordonnancement des expériences de la religiosité populaire portugaise qu'elles opèrent. Les chercheurs étudiant la transnationalisation des religions afro-américaines (Oro, 1999 ; Capone, 2001-2002 ; Frigerio, 2004) ont montré que celles-ci synthétisent les croyances et pratiques religieuses populaires de la nouvelle société d'accueil (voyance, culte des saints, contact avec le surnaturel, mauvais œil, traitements physiques et spirituels…), « en les intégrant à une cosmovision qui se présente à l'individu comme cohérente et partagée par ses pratiquants » (Carozzi et Frigerio, 1992 : 82). Les cultes afro-brésiliens vont alors permettre un renforcement de ces croyances populaires « chez des individus qui partagent des représentations communes mais qui ne possèdent pas de base organisatrice pour les exprimer », en les inscrivant dans une pratique plus régulée et encadrée par une maison de culte et un chef, *pai* ou *mãe-de-santo* (Frigerio, 1997 : 160). Umbanda et candomblé offrent donc à ces croyances populaires « une marque institutionnelle […] que le catholicisme officiel [leur] nie » (Carozzi et Frigerio, 1992 : 83). Le client et futur initié dans les religions afro-brésiliennes fait partie d'un groupe, d'un *terreiro*, qui est dirigé par un leader « charismatique » (Oro, 1995), ce qui est un avantage sur les *bruxos* qui eux, restent généralement isolés[12]. La communauté liée à chaque lieu de culte afro-brésilien fournit donc également un cadre affectif, producteur d'une identité collective pour les pratiquants et d'une identité sociale

12. Hormis le cas relevé par Montenegro (2006), concernant des sessions rassemblant plusieurs centaines de personnes autour d'un seul *bruxo*, dans le nord du Portugal.

qui permet une certaine légitimation face à la société environnante (Carozzi et Frigerio, 1992 : 84).

Le cumul des pratiques : logiques individuelles, collectives et religieuses

La liberté religieuse a induit au Portugal une expansion de l'offre ainsi qu'un cumul diversifié des pratiques, phénomènes en partie liés à l'immigration continue que connaît le pays depuis la fin de la dictature. Bien que la pluralité religieuse ait toujours existé au Portugal (Dix, 2008), les récents phénomènes migratoires ont rapidement développé cette diversité, en même temps que cette dernière est, aujourd'hui plus qu'hier, reconnue par l'institution catholique, matrice religieuse principale de ce pays. La pluralité religieuse est surtout concentrée dans la région de Lisbonne (Dix, 2009 : 184), où vit également la plus grande partie des immigrés. Cependant, cette pluralité n'a pas de lien direct avec le déclin de la foi catholique traditionnelle (*ibid*. : 192), dont les détenteurs peuvent aussi avoir d'autres croyances et pratiques.

Dans le cas des religions afro-brésiliennes, s'il est vrai qu'au Portugal leurs produits rituels et services religieux sont proposés aux côtés d'autres pratiques dites « ésotériques », nous n'avons pas affaire à un simple phénomène de « consommation du religieux ». En effet, pour certains sociologues de la religion, les nouveaux mouvements religieux en Occident seraient caractérisés par la « consommation » de diverses traditions, dont l'individu se servirait afin de répondre à ses besoins les plus immédiats. Dans le « supermarché religieux » (York, 1999) qui lui est proposé, il piocherait ainsi, au gré de ses envies, dans diverses religiosités qualifiées de New Age, selon une créativité qui serait dépourvue de toute précontrainte. Le mouvement New Age, surgi dans les années 1960, est en effet caractérisé par le cumul de nombreuses pratiques telles que le reiki, la thérapie par les plantes, le chamanisme, l'acupuncture, le yoga ou la tarologie[13]. Un des aspects essentiels de cette « nébuleuse

13. Viola Teisenhoffer (2008) a montré que les racines de la philosophie du New Age sont à trouver au XIX^e^ siècle. Voir aussi l'article de Lorraine Karnoouh dans cet ouvrage.

ésotérique » serait que les individus passent d'une pratique à une autre sans logique apparente. En réalité, s'il est vrai que dans le New Age, comme dans le champ religieux afro-brésilien, les individus circulent entre les pratiques, cette circulation ne va pas sans une mise en cohérence des différentes expériences religieuses (Capone, 2001-2002 ; Teisenhoffer, 2007 et 2008). En effet, dans le champ religieux afro-brésilien, un individu qui passe d'un culte considéré comme plus « syncrétique » comme l'umbanda, à un culte plus « africain » comme le candomblé, réinterprète toujours ses expériences passées selon une logique propre au nouveau système religieux adopté. De plus, il n'y a jamais de total abandon de la pratique antérieure en faveur de la nouvelle, ce qui nous invite à repenser la notion de « conversion ». Par exemple, un chef de culte ayant d'abord été un médium d'umbanda avant d'être initié dans le candomblé, continuera, dans la plupart des cas, à rendre un culte aux esprits de l'umbanda, tout en réinterprétant ces derniers selon une logique et des références propres au candomblé (Capone, 1999). Au Portugal, de nombreux initiés cumulent différentes pratiques religieuses telles que le reiki, l'hypnose, les régressions dans les vies antérieures, le tarot de Marseille, celui des *orixás*, les runes, ou ont été initiés dans une autre religion afro-américaine comme la santería cubaine, pratiquent la « religion celte » issue de la wicca[14] et convoquent les Maîtres Ascensionnés de la Grande Fraternité Blanche[15].

Les initiés dans les religions afro-brésiliennes recourent également au processus qui consiste à expliquer leurs expériences religieuses « portugaises » passées, selon une grille de lecture afro-brésilienne. Par exemple, les expériences de transes pénibles pendant l'enfance sont pensées comme dues aux *eguns*, esprits des morts dans le candomblé, dont la présence est néfaste et la possession interdite.

14. Religion « néo-païenne » fondée dans la première moitié du XX^e^ siècle, la wicca inclut, entre autres, diverses croyances chamaniques, celtes, gréco-romaines ou même nordiques, et ses adeptes pratiquent un culte de la nature.

15. La Grande Fraternité Blanche est un mouvement « spirituel » formé par une « puissante hiérarchie cosmique » composée, en outre, de Maîtres Ascensionnés, humains de grande « évolution spirituelle » devenus esprits, dont le but est d'aider les humains dans leur processus évolutif sur Terre. Les sessions incluent aussi l'entrée en transe d'individus pour que ces Maîtres puissent conseiller les adeptes.



© Maia Guillot

Photo 8. Magasin ésotérique et cumul des pratiques. Almada (près de Lisbonne), septembre 2005.

En outre, les initiés interprètent leurs différentes pratiques et expériences actuelles dans une logique afro-brésilienne. Par exemple, la *mãe-de-santo* Tina de Oyá – la déesse des vents et des tempêtes, aussi appelée Yansan, à laquelle elle a été initiée et qui est « maître de sa tête » – a un jour fait une séance de « régression dans cette incarnation » avec l'un de ses fils-de-saint, qui pratique également le reiki et la thérapie par l'hypnose et possède un magasin ésotérique (cf. photo ci-dessus). Mentalement, Tina a parcouru sa vie de dix ans en dix ans en arrière, jusqu'à se visualiser dans le ventre de sa mère. Au lieu d'un fœtus, elle y a vu un cocon, duquel sortait un papillon. Cet insecte est dans le candomblé l'un des symboles de Yansan, et Tina interprète ces images comme la gestation et l'évolution de sa propre médiumnité. Mais on peut aussi voir dans cette interprétation une revendication de l'ancienneté du lien que Tina possèderait avec son *orixá* (depuis le ventre de sa mère). Enfin, cette représentation visuelle nous renvoie à une lecture originale de la naissance de *sa* Yansan, puisque dans le candomblé, on considère que l'*orixá* d'un individu est « fait » et « naît » lors de l'initiation, parallèlement à la renaissance du nouvel initié.

Par ailleurs, nombreux sont les chefs de culte qui considèrent que « toutes les religions sont liées », et ce selon une logique qui est souvent individuelle et liée à leur expérience de vie. Prenons le cas de Pai Celso, Portugais né en Angola de père originaire de Goa

(ancienne colonie portugaise en Inde) et de mère portugaise. Il est *pai-de-santo* d'umbanda, également initié dans la santería cubaine, dit exercer le sacerdoce celte et vénère les divinités hindoues ainsi que grecques, afin d'augmenter son savoir religieux global. Pour Pai Celso, les croyances celtes n'ont jamais disparu au Portugal. Mais selon lui, les gens n'ont pas conscience que ce qu'ils pratiquent dans les campagnes et villages – consultations de guérisseurs, utilisation de plantes – prend racine dans la « tradition celte ». L'umbanda et la « religion celte » restent ses pratiques principales, car elles rassembleraient diverses religions sous un code commun, grâce à une ancestralité que la première puiserait en Afrique et la seconde, en Europe. Le glissement d'un univers religieux à un autre et la mobilisation d'éléments, pratiques et symboles significatifs dans chacun des deux permettent dans ce cas précis de revitaliser un « savoir ésotérique » ancestral et européen (Capone, 2001-2002 : 14).

Le cumul des pratiques est sous-tendu par la recherche et la construction de liens logiques entre « toutes » les religions. À défaut d'une superposition totale de toutes ces pratiques, le chef de culte poursuit un lien plus profond entre elles, et qui sera d'ordre « énergétique », « spirituel » et lié à la recherche du bien-être personnel de l'individu. Ainsi, de nombreux *pais* et *mães-de-santo* mettent en avant leurs divers savoirs, qui dépassent les seules techniques afro-brésiliennes. Mãe Tina exhibe clairement ses nombreux diplômes de parapsychologue, de naturopathe et de professionnelle en quiro-astrologie. De plus, son cabinet de consultation, dans lequel elle pratique la divination par le *jogo de búzios*, s'appelle « SPA astrologie des orixás. Parapsychologie par la iyalorixá[16] Tina de Oyá/Médecine alternative ». Tina met donc en avant la multidimensionnalité de sa pratique : l'aspect du bien-être (SPA), celui de l'astrologie, de la médecine alternative (parapsychologie) et, bien sûr, celui concernant le culte des *orixás*.

Nous avons vu que les religions afro-brésiliennes permettent de synthétiser les croyances disséminées dans les différentes traditions populaires du nouveau contexte d'implantation. Au Portugal, les pratiques populaires de magie (*simpatias*, rituels avec bougies,

16. *Iyalorixá* est l'équivalent yoruba de *mãe-de-santo*.

fleurs, bains, etc.) proposées par des spécialistes portugais dans les revues ésotériques font souvent l'objet d'accusations des initiés, qui dénoncent leur caractère incomplet, fragmentaire et inexpliqué. Inversement, selon eux, l'umbanda et le candomblé relieraient des pratiques et des croyances de façon rationnelle, dont la logique prendrait forme au sein d'une cosmovision ancestrale et d'une communauté religieuse se trouvant sous l'autorité d'un chef de culte également initiateur.

Rôle et réinterprétation des esprits des religions afro-brésiliennes

Afin d'illustrer la réappropriation par les Portugais des religions afro-brésiliennes, je propose d'examiner les différentes transformations subies par certains de leurs esprits. Avant d'être initié dans le candomblé, Paulo a fréquenté une femme prénommée Paula, qui s'auto-intitulait « sorcière et se disait Maria Padilha ». Maria Padilha est le nom de l'une des nombreuses *pomba-giras*, versions féminines des *exus* d'umbanda. Le peuple des *exus* est constitué d'*exus* et de *pomba-giras*, esprits que l'on retrouve aussi dans de nombreux *terreiros* de candomblé. Pomba Gira est l'esprit d'une femme de petite vertu, une sorcière, dominante et indépendante, invoquée pour résoudre les problèmes amoureux et sexuels. Elle est une création *carioca*, de Rio de Janeiro, mais sa figure a entre autre pour origine la sorcellerie européenne du Moyen Âge[17]. Maria Padilha, de son nom espagnol María de Padilla, était une « mauvaise femme », maîtresse de Don Pedro Ier de Castille (1334-1368). Les *romances viejos*, poèmes épiques dont elle fut l'une des sources d'inspiration et dans lesquels elle est présentée comme une « mauvaise femme », firent l'objet d'une réédition en 1581 à Lisbonne. On peut faire l'hypothèse d'une forme de culte à cet esprit dans le Portugal de l'époque puisque, « dans plusieurs des oraisons, conservées dans les actes des procès de l'Inquisition à Lisbonne, Maria Padilha, présentée comme la femme de Lucifer, est déjà l'incarnation de la sorcière qui se consacre à la magie amoureuse » (Capone, 1999 : 112).

17. Pour une analyse de la figure de Pomba Gira, voir Capone (1999).

De plus, Maria Padilha possède un lien avec les Tziganes, puisque ces derniers, comme toutes les personnes accusées de sorcellerie, étaient pendant la période coloniale chassés du Portugal et exilés au Brésil, mais aussi en Afrique (*ibid*. : 113). Ce lien se retrouve au Brésil entre Maria Padilha et ses consœurs les *pomba-giras*, parmi lesquelles on trouve le groupe des *pomba-giras* tziganes (*Ciganas*).

Paula se disait donc « sorcière » et possédée par Maria Padilha, sans toutefois associer Maria Padilha à une *pomba-gira*. Tous les rituels de Paula tournaient autour de cette Maria Padilha, qu'elle avait appris à connaître en lisant des livres, en prenant des cours de tarot, puis par la possession. Elle rendait hommage à l'image de Maria Padilha, faisait des pactes avec elle et la recouvrait de sang de poulet. Paula n'était pas initiée dans le candomblé ou l'umbanda, ce qui montre comment le culte à un esprit peut être dissocié d'une pratique plus globale. Toutefois, les sacrifices d'animaux qu'elle réalisait relevaient des cultes afro-brésiliens et pas seulement d'un imaginaire ancré dans la péninsule ibérique. En effet, Paulo et Paula ont eu des contacts avec les religions afro-brésiliennes il y a plusieurs années, lorsqu'ils se sont rendus à Rio de Janeiro à la recherche d'un fournisseur de produits religieux afro-brésiliens, pour leur magasin ésotérique à Lisbonne.

On peut tout de même émettre l'hypothèse que le culte à Maria Padilha, et plus largement aux esprits de femmes « sorcières » et tziganes, serait resté intrinsèque à certaines pratiques magiques de la société portugaise depuis le XVI^e^ siècle. Ce culte est en outre aujourd'hui adapté et réinterprété à la lumière de l'initiation dans une religion afro-brésilienne : Auzenda, initiée dans l'umbanda puis dans le candomblé, est possédée par une *pomba-gira* tzigane qui a été identifiée comme l'esprit de son arrière-grand-mère qui était Espagnole, alors que les *pomba-giras* ne sont pas, au Brésil, des esprits d'ancêtres directs du médium.

La plasticité intrinsèque aux religions afro-brésiliennes permet ainsi une « indigénisation » (Appadurai, 1996) importante des esprits issus de l'umbanda, qui prend plusieurs formes au Portugal. Cláudio de Obaluaiê, chef de culte brésilien d'umbanda, est persuadé que le *baiano* de l'un de ses fils-de-saint n'est pas Brésilien[18].

18. Dans l'umbanda, c'est progressivement que les esprits commencent à parler, à dévoiler leur histoire personnelle, leur lieu d'origine, leur nom, etc. Ce



© Maïa Guillot

Photo 9.
Mãe Tina possédée par son *orixá* Oyá. Monte de Caparica (près de Lisbonne), 7 novembre 2009.

Les *baianos* sont traditionnellement des esprits d'individus provenant de la région Nordeste du Brésil, et plus particulièrement de l'État de Bahia. Mais selon Cláudio, les *baianos* ne sont qu'une « ligne de travail » (*linha de trabalho*) avec ses propres méthodes, outils et spécialisations dans la résolution des problèmes. Dans l'umbanda, les lignes ou phalanges regroupent et ordonnent le monde des esprits selon les éléments de la nature qui leur sont associés et leur degré d'évolution spirituelle. Donc, précise le chef de culte, « ce n'est pas parce que c'est un *baiano* qu'il vient nécessairement de Bahia au Brésil. Avec tant de *baianos* dans les *terreiros*, les Bahianais ne seraient pas suffisants ! ». Pour le *pai-de-santo*, un *baiano* peut être un « marin portugais », ce qu'il illustra un jour en entonnant un chant d'umbanda (*ponto cantado*) sur un *baiano-marinheiro* qui était, en réalité, un Portugais de Lisbonne. En fait,

processus est relatif et parallèle au développement médiumnique de l'initié.

dans l'umbanda, les *baianos* sont souvent associés à une autre catégorie d'esprit, celle des *marinheiros* (ou *marujos*), les marins. *Baianos* et *marinheiros* sont deux types d'entités ayant des caractéristiques communes : ils viennent souvent du Nordeste du Brésil, plus spécifiquement de l'État de Bahia, et ont des activités liées au littoral et surtout à la pêche.

De la même façon, la catégorie des *preto-velhos*, littéralement « noirs-vieux », esprits s'occupant principalement des problèmes de santé, est tout d'abord pour Cláudio « une ligne de travail ». Un *preto-velho* n'est pas alors forcément à la fois « noir » et « vieux », descendant d'Africain ou d'esclave : « Ce pourrait être l'esprit d'une femme d'un village [portugais], qui saurait résoudre les problèmes de santé ». Enfin, les *caboclos*, esprits d'Amérindiens, souvent un peu rustres, pourraient bien être aussi des paysans portugais selon Cláudio. Pour le chef de culte, la logique permettant ces possibles traductions entre esprits brésiliens et portugais demeure dans le fait que le Portugal est un « vieux pays », bien plus que le Brésil : ainsi, beaucoup de gens y ont vécu et les esprits de ces défunts sont donc très nombreux.

D'un point de vue anthropologique, ces transformations pourraient augurer la formation d'une « tradition portugaise » des esprits d'umbanda, et révèlent la logique spécifique de la plasticité des religions afro-brésiliennes. Au Portugal, les esprits subissent une « indigénisation » à partir des catégories traditionnelles et préexistantes de l'umbanda : à l'intérieur des catégories de *marinheiros* (ou *marujos*), de *baianos*, de *preto-velhos* ou de *caboclos*, la possibilité d'existence d'esprits portugais et non brésiliens est grande. Selon Aires, médium d'umbanda, les *preto-velhos* et les *caboclos* peuvent être des entités portugaises « déguisées », c'est-à-dire se faisant passer pour des entités brésiliennes afin d'être acceptées et insérées dans le culte. De même, Ismael Pordeus Jr. (2009) a relevé l'existence de la première entité portugaise d'umbanda jusqu'aujourd'hui identifiée de façon sûre. Ainsi, de la même façon que les structures du kardécisme et des religions d'origine africaine ont été intégrées à la formation de l'umbanda dans les années 1920-1930, on peut conclure que les umbandistes portugais utilisent la structure de l'umbanda pour y inclure des esprits portugais.

Au Portugal, le rôle et la présence des esprits issus du champ religieux afro-brésilien dépassent les distinctions entre les modalités de culte que sont l'umbanda et le candomblé. Au Brésil également, on l'a vu, les modalités religieuses afro-brésiliennes ont des frontières poreuses entre elles et forment un continuum. Mais le passage d'une modalité à une autre y est toutefois soumis à des règles. Par exemple, comme l'a montré Stefania Capone (1999), un médium d'umbanda est censé cesser d'être possédé par certains esprits d'umbanda s'il est initié dans le candomblé car, dans cette religion, les esprits tels que les *exus* et les *pomba-giras* d'umbanda sont considérés comme des *eguns*, les esprits de morts dont la possession est dangereuse. Cependant, il est très rare que l'individu puisse ne plus être possédé par ses esprits d'umbanda, qui sont également ses guides (*guias*) aidants et protecteurs. Au Brésil, un individu initié dans le candomblé et qui est toujours possédé par des esprits d'umbanda est forcément un individu qui a développé ses capacités médiumniques dans l'umbanda. Par ailleurs, au Portugal comme au Brésil, spécialement à Rio de Janeiro et à São Paulo, de multiples *terreiros* de candomblé ont à leur tête un chef de culte qui a d'abord pratiqué l'umbanda et continue à réaliser une fois par an des cérémonies en l'honneur de ses esprits. Lors de ces rituels, les *exus* ou les *caboclos* possèdent le chef de culte ainsi que les initiés qui ont également pratiqué l'umbanda avant le candomblé. Or, au Portugal, il est très fréquent que les individus ayant seulement été initiés dans le candomblé soient aussi possédés par des esprits d'umbanda. Par exemple, Lucia, initiée dans le candomblé depuis trois ans, a été possédée par la Pomba Gira Maria Mulambo lors de la fête annuelle réalisée pour les *exus*. Sa *mãe-de-santo* a en effet été initiée dans l'umbanda avant de l'être dans le candomblé, ce qui n'est pas le cas de Lucia, qui n'a jamais pratiqué l'umbanda[19].

En outre, au Portugal, une grande proportion des *terreiros* dits de candomblé ketu, modalité religieuse dans laquelle les esprits désincarnés issus de l'umbanda ne sont traditionnellement pas acceptés[20], fonctionne comme des *terreiros* de candomblé angola ou

19. Ce type de situation a déjà été relevé au Brésil (cf. Capone, 1999 : 174-175).

20. À l'exception des *caboclos* (dont la manifestation dans le candomblé est différente de celle des *caboclos* d'umbanda), qui sont acceptés et vénérés une fois

d'umbanda, modalités dans lesquelles les esprits sont bien plus présents ; ce qui signifie que la possession par les esprits, lesquels parlent et donnent des conseils aux personnes présentes lors du rituel, est couramment plus demandée. D'ailleurs, de nombreux chefs de culte et *ogans* – hommes initiés ne tombant pas en transe et occupant des charges rituelles distinctives dans les *terreiros* de candomblé –, pensent que les Portugais (clients et initiés) s'intéressent beaucoup plus aux esprits d'umbanda qu'aux *orixás*, les dieux du candomblé. Ceci s'explique selon eux par le fait que les esprits ont une efficacité plus perceptible par les clients : par exemple, le succès des *exus* – entités dites « de gauche » pouvant agir pour le « bien » comme pour le « mal » – serait lié à leur rapidité à résoudre les problèmes et à la séduction que génèrent leurs performances (danses, franc-parler, attitudes subversives). Les initiés ayant ce genre d'analyse comparent donc la pratique brésilienne et la pratique portugaise, mais non sans jugement vis-à-vis de cette soi-disant préférence des Portugais pour les esprits plutôt que pour les *orixás*. Cela amène souvent les chefs de culte d'umbanda à ne pas rendre publiques les cérémonies en l'honneur des *exus* et à les réserver seulement aux initiés ; ou bien à soumettre, le même jour, la consultation des entités « de gauche » à une consultation, au préalable, des entités « de droite » (*caboclos* ou *preto-velhos*). Selon un *pai-de-santo* d'umbanda, « les Portugais sont bien plus attachés aux entités qu'aux *orixás* ; mais ils ne savent pas que les esprits travaillent toujours sous l'ordre de l'*orixá* ».

Pour conclure : adaptations et légitimités religieuses

Retracer les parcours individuels ainsi que les adaptations des religions afro-brésiliennes permet de montrer ce qui fait sens, au sein du champ religieux portugais, dans la pratique de l'umbanda et du candomblé. Nous avons vu de quelles façons le paysage religieux portugais permet l'insertion des religions afro-brésiliennes, qui sont également amalgamées aux pratiques de la « sorcellerie » portugaise lorsqu'elles sont stigmatisées. Les pratiques religieuses portugaises, aux côtés des religions d'origine africaine et du spiritisme kardéciste,

par an aussi dans les *terreiros* de candomblé les plus « traditionnels », en tant que maîtres originels de la terre brésilienne.

ont joué dès la période coloniale un rôle fondamental dans la constitution des religions afro-brésiliennes et aujourd'hui, la diffusion du candomblé et de l'umbanda au Portugal mobilise et dynamise des pratiques et croyances locales, dont la matrice de représentations du « monde spirituel » est, sur plusieurs aspects, analogue à celle des religions afro-brésiliennes.

Cependant, dans les processus de transnationalisation des religions afro-brésiliennes, la tension entre attachement à la tradition et adaptation au paysage local reste un élément essentiel et intrinsèque, et renvoie plus largement à la tension entre « tradition » et « modernité ». Bien que la plupart des chefs de culte portugais revendique évidemment une légitimité en matière de tradition, certains d'entre eux pensent que quelques-unes des pratiques du candomblé et de l'umbanda doivent s'adapter aux changements de la société moderne. C'est le cas pour le rasage du crâne lors de l'initiation du novice dans le candomblé. Pour Mãe Tina, cette pratique est injustifiée au XXI^e^ siècle et il conviendrait de l'éliminer, puisqu'une personne à la tête rasée « ne pourrait pas aller travailler ». Ce discours prend des allures d'accusation envers un attachement à la tradition qui serait parfois « arriérée ». S'adapter à la modernité ne serait donc pas le signe d'une dégradation de la tradition mais bien plutôt celui d'une évolution positive des religions afro-brésiliennes. Cette adaptation concerne également les sacrifices d'animaux, dont le sang transmet l'*axé*, l'énergie vitale. Le sang est utilisé comme substance permettant la manipulation des forces spirituelles, à des fins rituelles et magiques. Mãe Tina dit préférer remplacer, dans certains cas, les offrandes animales par des « nourritures sèches » (offrandes de mets rituels), et justifie ce changement en le pensant notamment comme une nécessaire adaptation : « Le candomblé en Afrique[21] est un peu différent du candomblé au Brésil, qui est lui-même un peu différent du candomblé du Portugal. Il est à chaque fois un peu plus moderne. » Ces transformations sont aussi assumées par Pai Pedro, selon qui un *terreiro* doit avoir autant de traditions et fondements

21. En parlant de « candomblé en Afrique », Mãe Tina fait ici référence à une Afrique mythifiée, puisqu'il n'existe pas de candomblé à proprement parler en Afrique.

religieux « africains » qu'une part de modernité, afin d'être adapté au Portugal, et plus largement, à l'Europe.

Pai Pedro a d'ailleurs fondé la Fédération européenne de l'umbanda et cultes afro (FEUCA), ainsi que son corollaire virtuel sur Internet, le Réseau européen de l'umbanda et cultes afro (REUCA), créé en 2008[22]. La FEUCA se positionne comme « le grand *étendard* des religions afro-brésiliennes en Europe [et] le grand pont entre le Nouveau et l'Ancien Monde[23] », tandis que le REUCA a été institué « pour la reconnaissance des religions afro-brésiliennes en Europe », le réseau comptant aujourd'hui plus de 700 membres, principalement portugais mais aussi espagnols, français, italiens, anglais, ainsi que brésiliens, argentins et uruguayens. La FEUCA cristallise la volonté, d'une part, de légitimer des religions afro-brésiliennes dans le contexte spécifiquement portugais en se soustrayant à la tutelle des fédérations brésiliennes de plus en plus présentes dans le pays, et d'autre part, de placer le Portugal comme porte d'entrée des religions afro-brésiliennes en Europe. Par ailleurs, selon Pai Pedro et d'autres initiés portugais, cette initiative serait *a priori* nécessaire pour fédérer les *terreiros* selon une adéquation aux réglementations constitutionnelles de l'Europe en matière de religion. En réalité, la création d'une fédération portugaise se révèle une entreprise fondamentalement politique puisque, dans les faits, une fédération brésilienne telle que la FENACAB (Fédération nationale du culte afro-brésilien) a pu se transnationaliser au Portugal en devenant l'ANACAB (Association nationale du culte afro-brésilien). Aussi, les débats passionnés concernant les fédérations brésiliennes et portugaises dévoilent des enjeux qui sont souvent d'ordre religieux. Si de nombreux Portugais pensent indispensable la création d'un organe portugais qui « aille à la rencontre des réelles nécessités se faisant ressentir sur le territoire national […] et qui ait un poids devant les gouvernants, [leur] donnant les mêmes droits que les autres religions », certains Brésiliens pensent au contraire que « le Brésil a beaucoup à enseigner au Portugal sur cette question

22. Voir aussi Saraiva (à paraître) sur les fédérations et associations de religions afro-brésiliennes au Portugal.

23. http://feuca.com.sapo.pt/hist_AETUC.html, consulté le 31 janvier 2011.

[religieuse] […] sans compter que l'on ne trouve pas au Portugal tous les éléments nécessaires au culte, et que de nombreux *orixás* ont cessé d'exister du simple fait qu'il n'y a pas de fondement religieux [au Portugal][24] ». Ainsi pour ces derniers, l'*axé*, c'est-à-dire la force sacrée et le fondement spirituel d'une maison de culte, doit être « importé » du Brésil. En fait, en langue yoruba, *axé* (*às̩e*) signifie aussi « un ordre » (Abraham, 1958 : 71, cité par Capone, 1999 : 234) et équivaut à un instrument de commande. L'idée qu'il existe une chaîne de l'autorité de l'*axé*, ayant son principe au Brésil, est donc un argument des Brésiliens dans ce débat. Pour les Portugais en revanche, les particularités de leurs besoins religieux confèrent toute son autorité à une fédération portugaise des cultes afro-brésiliens. L'adaptation du candomblé et de l'umbanda au champ religieux portugais est ainsi un processus de relocalisation en cours d'élaboration et qui passe par une légitimation religieuse à la fois rituelle et institutionnelle.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abraham (Roy Clive), *Dictionary of Modern Yoruba*, London, University of London Press, 1958.

Appadurai (Arjun), *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization,* Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1996.

Azam-Lafont (Anne-Marie), *La liberté religieuse au Portugal*, Grenoble, Service de reproduction des thèses de l'université de sciences sociales de Grenoble, 1976.

Bastos (Cristiana), « Omulú em Lisboa : etnografias para uma teoria da globalização », *Etnográfica*, vol. V, n° 2, 2001, p. 303-324.

24. http://reuca-europa.ning.com/forum/topics/criação-de-uma-federação, consulté le 13 septembre 2010.

Bastos (Susana Pereira) et Bastos (José Gabriel Pereira), *Filhos diferentes de deuses diferentes*, Lisbonne, Acime, 2006.

Cabral (Manuel Villaverde), « Prática religiosa e atitudes sociais dos portugueses numa perspectiva comparada », dans Pais (J.), Cabral (M. V.), Vala (J.) (éds.), *Attitudes Sociais dos Portugueses 2* : *Religião e Bioética*, Lisbonne, Ics, 2001, p. 21-71.

Capone (Stefania), « La notion de santé et les représentations de la maladie dans le candomblé », *Psychopathologie africaine*, vol. XXIX, n° 3, 1998-1999, p. 287-306.

– *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999.

– « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n° 1, 2001-2002, p. 3-16.

Capone (Stefania) et Teisenhoffer (Viola), « Devenir médium à Paris. Apprentissage et adaptation dans l'implantation d'un *terreiro* de candomblé à Paris », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, nº 1, 2001-2002, p. 127-156.

Carozzi (María Julia) et Frigerio (Alejandro), « Mamãe Oxum y la Madre María : Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Argentina », *Afro-Asia*, n° 15, 1992, p. 71-85.

Dix (Steffen), « Roman Catholicism and religious pluralities in Portuguese (Iberian) History », *Journal of Religion in Europe*, vol. 1, n° 1, 2008, p. 60-84.

– « Religious plurality within a Catholic tradition : a study of the Portuguese capital, Lisbon, and a brief comparison with Mainland Portugal », *Religion*, vol. 39, n° 2, 2009, p. 182-193.

– « As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa », *Análise Social*, vol. XLV, n° 194, 2010, p. 5-17.

Frigerio (Alejandro), « Estabelecendo pontes : articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul », dans Oro (A. P.) et Steil (C. A.) (éds.), *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 153-177.

– « Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion », *Civilisations*, vol. LI, nº 1-2, numéro spécial

« Religions transnationales », Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2004, p. 39-60.

Guillot (Maïa), *Les religions afro-brésiliennes au Portugal. Ethnographie de trois lieux de culte* à *Lisbonne*, Mémoire de maîtrise, Université Paris X-Nanterre, 2006.

– « Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne : le candomblé et l'umbanda au Portugal », *Lusotopie*, vol. XVI, n° 2, novembre, Paris, Brill, 2009, p. 205-219.

– « "*Axé Ilê Portugal*": parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal », *Autrepart*, n° 56, 2010, p. 57-74.

Halloy (Arnaud), « Un candomblé en Belgique. Traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, nº 1, 2001-2002, p. 93-125.

Lewgoy (Bernardo), « A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro : uma discussão inicial », *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 28, n° 1, 2008, p. 84-104.

Lowy (Michael), « Revue française de sociologie, *"Lire Max Weber' »*, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 136, document 136-92, 2006. http://assr.revues.org/4032

Machado (Igor), « Reflexões sobre a imigração brasileira em Portugal », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos,* Debates, 2007. http://nuevomundo.revues.org/index5889.html

Mafra (Clara), « Sobre a qualidade da mediação intitucional da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) com foco no caso de Portugal », comunication présentée à la *Conférence de la SISR* à *Ixtapan de la Sal* (Mexique), 2001 (20-24 août).

Mapril (José), « O lugar do sacrificio : *qurbani* e circuitos transnacionais entre bangladeshis em Lisboa », *Análise Social*, vol. XLIV, n° 1, 2009, p. 71-103.

Montenegro (Miguel), *Le corps ouvert. Une ethnologie du complexe sorcellerie-spiritisme au nord du Portugal*, Publications de l'Université Paris 7, coll. Ethnologie(s) en herbe, 1995.

– *Les bruxos* : *des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*, Paris, L'Harmattan, 2005.

– *Un culte thérapeutique au Portugal. Entre Moïse et Pharaon*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Oro (Ari Pedro), « A desterritorialização das religiões afro-americanas », *Horizontes antropológicos*, Ano 1, n° 3, 1995, p. 69-79.
– *Axé mercosul, as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Petrópolis, Vozes, 1999.

Pais (José Machado), *Sousa Martins e suas memórias sociais* : *sociologia de uma crença popular*, Lisbonne, Gradiva, 1994.

Pina-Cabral (João de), *Filhos de Adão, Filhas de Eva*, Lisbonne, Dom Quixote, 1989.

Pordeus (Ismael Jr), *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza* : *emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*, São Paulo, Terceira Margem, 2000.
– *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras* : *conversão e performances*, Lisbonne, Ics, 2009.

Sanchis (Pierre), « Les Romarias portugaises », *Archives de Sciences Sociales des Religions,* vol. 43, n° 1, 1977, p. 53-76.

Saraiva (Clara), « Afro-Brazilian religions in Portugal : bruxos, priests and pais de santo », *Etnográfica*, vol. 14, n° 2, 2010, p. 265-288.
– « Blood, sacrifices and religious freedom : Afro-Brazilian associations in Portugal, between Africa and the European Union », dans Mapril (J.) et Blanes (R.) (éds.), *The Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*, Leiden, Brill (à paraître).

Sef (Serviço de Estrangeiros e Fronteiras), *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo 2008*, 2009.
http://www.sef.pt/documentos/59/RIFA%202008%20III.pdf#1

Sequeira Torres (Fernando Helder), *Contribuição para o estudo dos cultos de possessão*, Thèse de Doctorat, Universidade Nova de Lisboa, 1995.

Teisenhoffer (Viola), « Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris », *Ateliers*, 31, « Religions afro-américaines : nouveaux terrains, nouveaux enjeux », 2007. http://ateliers.revues.org/document872.html.
– « De la "nebulosa místico-esotérica" al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos », dans

Aguilar (A.), Argyriadis (K.), de la Torre (R.) et Gutierrez (C.) (éds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Ird/Cemca/Ciesas/Iteso, 2008, p. 45-72.

Vilaça (Helena), « Identidades, práticas e crenças religiosas », dans Pais (J.), Cabral, (M.V.) et Vala (J.) (éds.), *Attitudes Sociais dos Portugueses 2* : *Religião e Bioética*, Lisbonne, Ics, 2001, p. 75-128.

Weber (Max), « Einleitung. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche », dans Kaesler (D.) (éd.), *Max Weber – Schriften 1894-1922*, Estugarda, Kröner, p. 573-608, 2002.

York (Michael), « Le supermarché religieux : ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial », *Social Compass*, vol. 46, n° 2, 1999, p. 173-179.



© Stefania Capone

Les processus de relocalisation de la santería au Mexique : narcosataniques, sorciers et santecas

Nahayeilli B. Juárez Huet

Les processus de relocalisation de la santería au Mexique : narcosataniques, sorciers et *santecas*[1]

Nahayeilli B. Juárez Huet

Au Mexique, la santería s'est implantée dans les dernières décennies, en complément d'autres pratiques ou d'autres systèmes de croyances. Parmi ces pratiques, on peut identifier principalement la médecine « traditionnelle indienne » (également appelée « métisse »), terme qui peut être compris comme une « appellation générique pour désigner la combinaison résultant d'une pluralité de croyances, de concepts, de techniques et de pratiques en rapport avec la santé, la maladie, la vie, la mort, et qui, depuis cinq cent ans, se réfère toujours à un lointain passé indien » (Gallardo, 2002 : 14 ; voir aussi Aguirre Beltrán, 1980 [1963]). Le spiritualisme trinitaire marial, credo millénariste appartenant à la religiosité populaire, prônant la guérison à travers la possession et l'exercice de la médecine traditionnelle, fait également partie de ces pratiques (Lagarriga Attias, 2008), tout comme les techniques ésotériques et néo-ésotériques, occidentales et orientales, et les modes de guérison alternatifs réunis sous le label « New Age » – Gfu, Rose-Croix, numérologie, reiki, tarot, runes, astrologie (cf. Gutiérrez Zúñiga, 1999) – et leur attirail respectif – « objets de guérison, amulettes protectrices, canalisations d'énergie, médiateurs de forces invisibles, émanation de pouvoirs curatifs » (Hernández, 2005 : 25).

1. Cet article a été traduit de l'espagnol par Lorraine Karnoouh et Kali Argyriadis.

À Cuba, la santería a également incorporé, durant sa formation, des éléments du catholicisme et du spiritisme kardéciste, développant une articulation rituelle à d'autres modalités de cultes d'origine africaine. Comme l'analyse K. Argyriadis (1999), cette complémentarité originelle est connue à La Havane sous le terme générique de « *religión* ». Bien qu'il existe aujourd'hui au Mexique un débat autour de la « dénomination la plus correcte » concernant cette religion, nous utiliserons dans cet article le terme « santería » pour faire référence à cet ensemble de modalités complémentaires qui la composent. Ce terme est d'ailleurs employé dans le langage courant au Mexique. Dans ce nouveau contexte, la santería enrichit sa complémentarité originelle, ou plutôt complète d'autres pratiques religieuses et ésotériques présentes dans le pays. Durant les deux dernières décennies, cette complémentarité s'est manifestée par une intensification de la circulation de symboles et de pratiques qui, malgré leur « altérité » mutuelle, s'entrecroisent et s'articulent, produisant ainsi de « nouveaux usages » ou modes de resémantisation. Il s'agit de formes de relocalisation ou, selon les termes d'Appadurai (1996 : 67), d' « indigénisation » à différentes échelles et significations. Ici nous illustrerons ce phénomène à partir de quelques exemples issus d'un travail ethnographique sur certaines des formes les plus courantes des processus de relocalisation de la santería au Mexique, en particulier dans la capitale.

SANTERÍA

La santería (ou Regla de Ocha), généralement décrite comme étant d'origine yoruba, est profondément liée à Cuba au système divinatoire d'Ifá, au palo monte dans ses différents aspects, au spiritisme et au culte des vierges et des saints catholiques. Le centre de vénération de cette religion est l'ensemble des *orichas*, divinités souvent représentées de façon anthropomorphique qui symbolisent les forces et les attributs de la nature. Les *orichas* sont aussi appelés *santos* (saints) puisque certains saints catholiques correspondent à différents avatars de ces divinités. Ils sont matériellement représentés par les *otanes* (pierres) contenues dans des réceptacles divers (soupières, plats en bois et en terre,

chaudrons), et « nourris » avec des substances diverses qui contiennent de l'*aché*, par exemple le sang d'animaux sacrifiés. L'*aché* est la force et le pouvoir avec lesquels le dieu créateur a fabriqué l'univers ; il est contenu dans tous les éléments du cosmos.

Pour les *santeros*, chaque personne est l'enfant d'un *oricha* principal appelé aussi « ange gardien », dont l'énergie est fixée dans la tête du novice durant la cérémonie d'initiation appelée *asiento* (on dit aussi « faire son saint ») ou *kariocha*. Durant l'année qui suit l'initiation, les nouveaux initiés (*iyawós*) doivent respecter des interdits rituels et obéir à certaines règles personnelles déterminées pendant une cérémonie divinatoire appelée *itá*.

Il existe différentes façons de communiquer avec les *orichas* : à travers la capacité à entrer en transe (une capacité qui n'est pas partagée par tous) ou en utilisant des techniques divinatoires. Le type et la complexité des oracles manipulés dépendent de leur position dans la hiérarchie *santera* : la noix de coco est utilisée par tous, les cauris (ou *dilogún*) sont manipulés par des spécialistes rituels appelés *oriatés* et la chaîne de divination d'Ifá est réservée exclusivement aux *babalaos*. Tous ces systèmes divinatoires sont basés sur un principe général qui consiste à obtenir des « lettres » ou des signes à partir de combinaisons issues du jet des objets sus-cités. Ces signes (*odun* ou *odù*) possèdent chacun un nom propre et correspondent à des histoires (*patakines*), des prédictions et des offrandes diverses (*ebó* et *addimú*) proposées pour apporter une solution au problème de celui qui consulte l'oracle.

L'organisation sociale de base de la santería à Cuba est la maison ou *ilé*, formée par l'ensemble des personnes qui, à travers la parenté rituelle, compose une « famille de religion ». Le « parrain » ou la « marraine » (*babaloricha* ou *iyaloricha*) deviennent alors les pères ou les mères symboliques des « filleuls » qu'ils initient, et l'ensemble formé par leurs ascendants, descendants et collatéraux rituels constitue un lignage ou *rama*. Par l'intermédiaire de la parenté rituelle, un même individu peut s'insérer dans un réseau de relations qui le met en lien avec plusieurs « parrains » et « marraines » (chacun correspondant à un niveau initiatique spécifique), eux-mêmes en lien avec d'autres, et par extension, en théorie, avec tous les *santeros*.

Les critères qui organisent les relations et déterminent la hiérarchie au sein des « familles de religion » sont l'âge rituel (compté à partir de la date d'initiation) et le genre. Les aînés sont censés enseigner

aux plus jeunes tout ce qui concerne les différents rituels auxquels ils peuvent accéder, car à chaque niveau initiatique correspondent une compétence et des charges rituelles spécifiques. Cependant, la structure qui organise la répartition de ces compétences ne permet pas qu'un même individu les acquière dans leur totalité. Par conséquent, il n'y a pas de chef ou de guide suprême dans la santería, et tout rituel implique une collaboration entre spécialistes rituels complémentaires. Cette particularité n'empêche cependant pas les conflits de pouvoirs et les tentatives de disqualification entre *santeros* rivaux.

L'arrivée de la santería cubaine au Mexique[2]

Les références à l'univers symbolique de la santería (musique, danse et divinités) sont présentes au Mexique depuis la fin du XIX^e^ et le début du XX^e^ siècle, sans pour autant que cette pratique devienne une option religieuse courante dans ce pays. En effet, la santería s'est d'abord diffusée et a été mise en valeur à travers une représentation esthétique exotisée, en particulier grâce aux performances des « déesses-*rumberas* » (les actrices sculpturales des films de cabarets), aux réseaux d'artistes (musiciens, chanteurs et danseurs) et, plus tard, à l'industrie de la musique, du spectacle et du cinéma. Ce phénomène est particulièrement emblématique de l'essor de la rumba à la fin des années 1940 et au début des années 1950. Cette période peut être considérée comme la première étape de transnationalisation de la santería au Mexique.

La Révolution cubaine (1959) et les vagues migratoires qui lui ont succédées, en particulier vers les États-Unis, ont ouvert de nouvelles voies pour les Mexicains désireux de s'initier à cette religion. Dans cette deuxième étape du processus de transnationalisation, la santería ne circule plus au Mexique de manière fragmentée, comme un élément de mise en scène « tropicale ». Elle devient une véritable option religieuse qui se propage depuis d'autres pays que Cuba.

2. Dans un travail précédent (Juárez Huet, 2007), j'ai analysé la présence et la diffusion de la santería au Mexique comme un processus religieux qui met en relation des espaces et des individus dans un champ social transnational (Basch, Glick-Schiller et Szanton Blanc, 1994 ; Glick-Schiller et Fouron, 1999).

Les données recueillies lors de mes enquêtes de terrain montrent que les premiers *santeros* mexicains ont été initiés dans la seconde moitié des années 1970, d'une part à Mexico par des Cubains venus majoritairement de Miami, d'autre part aux États-Unis par des Cubains exilés dans ce pays (à Miami et, dans une moindre mesure, Los Angeles). Durant cette période, le nombre d'adeptes de la santería a augmenté jusqu'à ce qu'éclate le scandale des « narcosataniques » de Matamoros dans l'État de Tamaulipas, au Nord du Mexique. Dans cette ville frontalière, des *santeros* supposés être liés au trafic de drogue ont été accusés de pratiquer des sacrifices humains. Ces accusations ont donné lieu à la diffusion dans les médias d'une série de représentations fantasmatiques des rituels de la santería et d'autres religions afro-américaines, réduites alors à des cultes licencieux et sataniques liés désormais, de façon ambiguë, à la délinquance et au trafic de drogue. Cependant, cet événement, qui clôt la seconde étape de transnationalisation de la santería au Mexique, a également mis en relief l'augmentation des initiés et des « clients » de cette religion.

À partir de la moitié des années 1990 commence la troisième étape de ce processus. Auparavant, l'appartenance sociale des initiés était restreinte aux classes moyennes et supérieures, tandis qu'aujourd'hui elle s'est nettement diversifiée. Parallèlement, la circulation de la santería s'est intensifiée et opère dans des espaces de plus en plus hétérogènes. Cette ultime période constitue le cadre des processus de relocalisation que nous allons analyser ici.

On observe au Mexique trois tendances et niveaux d'interaction et de complémentarité principaux. Tout d'abord, au niveau de la *praxis* religieuse, une forme d'appropriation complémentaire qui constituera ici le centre de l'analyse[3]. Ensuite, au niveau des symboles (divinités, appareil rituel, concepts), la tendance s'oriente vers une resémantisation à partir d'autres matrices de sens[4]. Enfin, il existe une troisième tendance, issue de mouvements qui se revendiquent comme « traditionalistes », marquée par une confrontation

3. Cette tendance inclut l'appropriation d'autres variantes des religions afro-américaines comme le candomblé brésilien. Faute d'espace, cet aspect du phénomène ne sera pas abordé dans ce texte.

4. Voir par exemple dans ce livre le cas de Yemayá et de la Santa Muerte, analysé par Kali Argyriadis, ainsi que M. Guillot et N. Juárez Huet (à paraître).

entre la tradition de la « diaspora » (en l'occurrence cubaine) et la tradition nigériane, entre lesquelles se forment néanmoins là aussi des espaces de complémentarité (Juárez Huet, 2010). Dans ce dernier cadre, les luttes pour l'autorité rituelle et religieuse « légitime » au sein de ces deux courants sont elles-mêmes la conséquence d'un mouvement de « réafricanisation » qui débute dans les années 1980 et qui se déplace de l'arène internationale aux arènes locales (Capone, 1999 ; Frigerio, 2004).

Au Mexique, ce mouvement a été impulsé au début des années 2000 par Eli Torres qui en est encore aujourd'hui l'un des principaux activistes. Comme cela a été illustré dans d'autres contextes (*idem*), se « réafricaniser » ou « s'africaniser » (Prandi, 1998 : 162) implique avant tout un travail intellectuel, en particulier d'apprentissage de la culture yoruba, considérée comme la matrice de diverses modalités des religions afro-américaines telles que la santería et le candomblé. Le discours des adeptes de ce mouvement insiste sur la « sauvegarde » de ce qui aurait été perdu après des siècles de transmission orale du savoir religieux en contexte hostile (esclavage, colonialisme, campagne contre les sectes). Sur le plan de la *praxis*, cette récupération d'un savoir perdu consiste à apprendre la signification, la prononciation et l'écriture « correcte » des invocations, des chants et des rituels ainsi qu'à apporter un « complément » aux « fondements » religieux (connaissances rituelles et représentations matérielles des divinités appelées *orisha*). Ce « complément » consiste, en outre, en l'incorporation d'éléments considérés comme « essentiels » (graines, outils, symboles, reposoirs, techniques de guérison) dans la tradition religieuse yoruba, mais qui ne sont pas usuels dans la santería cubaine, ce qui donne lieu à des accusations régulières d'imposture de la part des adeptes de cette modalité religieuse. La réafricanisation, tout du moins à partir d'une rhétorique du sens commun, implique également de purifier ou de désyncrétiser le culte (Capone, 1999 ; Frigerio, 2004). Cependant, dans la pratique de la plupart des initiés, il ne s'agit ni de rejeter ni de substituer nécessairement une tradition à une autre. Certains initiés issus de la tradition cubaine, et qui défendent aujourd'hui un « traditionalisme » yoruba à outrance, font même référence à leurs premiers « fondements » (parfois liés au spiritisme et au catholicisme) comme à un « ami cher qu'on n'oublie jamais ».

Statuts de la santería et de ses adeptes au Mexique

Aujourd'hui, le Mexique constitue un espace important de réception et de diffusion de la santería. La majorité des initiés, des consultants et des personnes qui entretiennent une relation avec cette religion (commerçants, musiciens, danseurs, journalistes, etc.) se concentre dans la capitale et dans la zone métropolitaine en général. Par rapport aux décennies précédentes, on peut observer non seulement une multiplication mais également une diversification des moyens et canaux de diffusion de cette religion et, par conséquent, du nombre de villes mexicaines où il est possible d'en repérer la présence croissante, en particulier depuis les quinze dernières années (Guadalajara, Monterrey, Morelos, Acapulco, Morelia, Mérida, Cancún, Campeche, Villahermosa, Veracruz[5]).

Malgré cette croissance notoire et les changements qui se sont produits au Mexique en matière de religion à partir des années 1990, notamment la reconnaissance de l'expression de la foi collective dans la figure juridique de l'Association religieuse (Blancarte, 1999), la santería n'est pas officiellement reconnue comme religion et ne possède donc pas de registre d'affiliés. Le matériel ethnographique dont je dispose me permet néanmoins d'affirmer que, à Mexico au moins, environ quatre mille initiations (de différents niveaux) sont réalisées chaque année.

MEXIQUE

Le Mexique vit un paradoxe : si sa constitution en fait un État laïc – l'un des plus rigides du monde moderne –, la culture mexicaine a été tout au long de son histoire imprégnée de catholicisme. Même si depuis le XIXe siècle la liberté de culte est reconnue par la loi, le champ religieux ne se caractérise pas par un pluralisme confessionnel mais par le monopole de l'Église catholique et la supériorité numérique de ses adeptes. Nombre de Mexicains considèrent que patrie et culture

5. Pour le cas de Guadalajara, voir Esparza (2002) ; pour le cas de Veracruz, voir Argyriadis et Juárez Huet (2008), ainsi que l'article de Kali Argyriadis dans cet ouvrage.

catholique vont de pair, car celle-ci est liée aux racines historiques de la fondation de la Nation. Le catholicisme mexicain est caractérisé par une profonde ritualisation autour des vierges, des saints et des christs. C'est aussi une pratique baroque et syncrétique qui peut se combiner avec les cultes indigènes ou, plus récemment, avec de nouvelles pratiques urbaines (comme le spiritisme ou le culte à la Santa Muerte) et/ou importées (comme la santería). Pour leur part, les cultes indigènes ont été préservés grâce à une série de pratiques appelées « coutumes », dans des zones marginales par rapport à l'articulation territoriale mise en place depuis la colonisation.

Le symbole dominant du catholicisme populaire mexicain est la Vierge de Guadalupe, qui mêle les aspirations d'évangélisation des Espagnols et les croyances indigènes en une image catholique aux traits indigènes. Elle reste un symbole dominant dans lequel se reconnaissent les différents habitants du pays (créoles, métis, Amérindiens) et a condensé les revendications des plus pauvres à travers différents mouvements politiques. Ainsi, aujourd'hui, les *chicanos* pratiquent ce culte aux États-Unis, créant de nouvelles manières de définir la « mexicanité ».

Dans les dernières décennies, on a observé une baisse du pourcentage de catholiques dans le pays : alors que, en 1950, 98 % de la population se déclarait catholique, en 2000 ce chiffre est passé à 88 %. Cette baisse est parallèle à la hausse des religions non catholiques qui, dans l'ensemble, sont à prédominance chrétienne. Bien que la population mexicaine s'affirme en majorité croyante et pratiquante, ces dernières années ont vu l'augmentation du nombre de personnes qui s'affirment « sans religion » dans le recensement. Pour autant, il serait erroné de conclure, comme l'ont souvent fait certains analystes, que 3,5 % des Mexicains sont athées. Après une analyse à la loupe des profils des populations recensées et de certaines études ethnographiques, force est de constater que cette réponse concerne également, au-delà des athées, les populations indigènes qui pratiquent les cultes autochtones et syncrétiques, les individus qui rejettent l'appartenance à une religion mais qui se reconnaissent dans la « spiritualité New Age », ainsi que les chrétiens non catholiques qui, suite à des conflits entre les courants religieux ou par peur de la stigmatisation sociale, craignent de déclarer leur religion (cf. De la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2007).

Dans ce contexte socioculturel encore majoritairement catholique, la santería est régulièrement associée à une secte, à une pratique sorcière ou encore à une « fausse religion ». Elle est reliée de façon stigmatisante à l'imaginaire démoniaque et, de façon ambiguë, à la drogue et à la délinquance. Paradoxalement, l'attraction qu'elle exerce ne semble pas diminuer, bien au contraire. Les initiés mexicains et étrangers (Cubains, Nigérians, États-uniens, Vénézuéliens, Portoricains, etc.) reconnaissent le « potentiel » du Mexique pour le développement de cette religion. En parallèle à cette diffusion à grande échelle de la santería, on peut également observer une diversification de ses espaces de relocalisation, souvent critiqués par leurs détracteurs « traditionnels » ou « orthodoxes », c'est-à-dire les initiés qui défendent le respect de la « tradition » africaine ou cubaine (cf. Capone, 2005 ; Argyriadis et Capone, 2004 ; Juárez Huet 2007 ; Argyriadis et Juárez Huet, 2008).

Au Mexique, les *santeros* pratiquants sont issus de couches sociales diverses et possèdent des niveaux d'études hétérogènes (du cursus primaire, terminé ou non, au troisième cycle universitaire). Les professions des initiés se situent dans des domaines divers : enseignants, techniciens, commerçants, entrepreneurs, femmes au foyer, fonctionnaires, avocats, ingénieurs, architectes, vendeurs d'assurance, artistes, étudiants, mais aussi artisans ou couturières. Par ailleurs, certains pratiquants utilisent les activités liées à la pratique religieuse comme source principale de revenus ou, tout du moins, comme complément de ressources. Il peut s'agir ici de l'exercice, à temps complet ou partiel, de pratiques légitimées par leur position hiérarchique et leur savoir rituel, en particulier les consultations et le paiement d'une rémunération (« droit ») lors des cérémonies d'initiation auxquelles ils participent ou qu'ils dirigent. D'autres, de façon indépendante ou via un commerce établi, fabriquent, commercialisent ou distribuent des matières premières et des produits utilisés dans différents rituels. Signalons cependant que tous les commerçants ne sont pas nécessairement initiés ou pratiquants.

Une partie importante des adeptes est entrée en contact avec la santería à l'âge adulte. Pour la majorité d'entre eux, la santería n'a jamais fait partie de l'environnement familial ou quotidien ; au contraire, la plupart des personnes interrogées ont grandi dans un milieu catholique et en ont reçu quelques-uns des sacrements

principaux (baptême, première communion, confirmation). Bien que beaucoup d'entre eux se considèrent encore comme catholiques, leurs croyances et leurs pratiques religieuses ne suivent pas nécessairement la doctrine établie par l'institution ecclésiastique et leur quête spirituelle et transcendantale ne s'y limite pas. En effet, on pourrait plutôt dire qu'elle la traverse en incorporant et expérimentant des interprétations et des signifiants issus d'autres traditions religieuses et/ou néo-ésotériques ou philosophiques orientales. Il est en effet courant que les *santeros* mexicains, tout comme les *santeros* cubains, n'adoptent pas un système de croyances exclusif et que la santería s'ajoute à un ensemble de pratiques préexistantes. Ainsi, certains *santeros* mexicains sont aussi *paleros* et spiritualistes trinitaires mariaux. Ils manient des systèmes divinatoires, sont guérisseurs et possèdent le don de médiumnité ou de voyance. Il existe donc une grande variété de pratiques, puisque la santería ne se situe pas toujours au même niveau des trajectoires spirituelles et de la *praxis* accumulative des adeptes. Dans certains cas, elle est centrale, dans d'autres elle occupe une position marginale.

Terrains fertiles à l'appropriation : points d'interaction et de complémentarité

Lorsque l'on s'attache à comprendre comment les *santeros* mexicains construisent et opèrent l'appropriation complémentaire de la santería avec des « traditions étrangères », trois questions se posent : comment s'organise l'articulation de systèmes de croyances qui à première vue semblent étrangers ? Quels sont les éléments charnières qui les articulent ? À quel niveau peuvent-ils être ou non complémentaires ?

Comme le souligne A. Frigerio (1999, voir aussi son texte dans cet ouvrage), il est essentiel de tenir compte du milieu sociocultu-rel dans lequel l'offre religieuse exogène fait sens. Cette opération se réalise à travers la construction de ponts cognitifs qui rendent possible la connexion entre des orientations et des cadres interprétatifs apparemment étrangers pour donner ensuite lieu à différentes articulations, correspondances et resémantisations. Le champ des techniques divinatoires et de la communication avec des entités spirituelles constitue un espace d'observation privilégié dans la mesure

où l'on peut y appréhender avec précision les modes d'articulation et de complémentarité qui prennent forme dans la *praxis* religieuse.

Techniques divinatoires et communication avec les entités du monde spirituel

Malgré la multiplication des opportunités de contact avec la santería (presse, radio, Internet, TV, marchés, centres ésotériques, événements divers), la consultation (séance de divination) reste, parmi mes informateurs, la forme la plus fréquente d'entrée en matière. En ce sens, il faut donc distinguer l'initié du consultant. Le premier est passé par un rite d'initiation où un *orisha*, divinité anthropomorphique appelée aussi « saint » ou « ange gardien », est installé symboliquement dans sa tête. Le second est une personne dont l'intérêt initial pour la santería se limite au recours ponctuel aux services offerts par les initiés, c'est-à-dire certaines méthodes divinatoires ou de communication avec des entités qui appartiennent au monde spirituel et au monde des morts, dont l'accès n'est pas ouvert à tout un chacun. L'intérêt premier qui conduit les personnes à consulter un *santero* réside généralement dans l'espoir de pouvoir « résoudre » une situation d'infortune. Les premières consultations et l'impact qu'elles peuvent produire sur le consultant peuvent être considérés comme les facteurs déterminants d'une future initiation. La confiance que peuvent susciter les « prêtres » *santeros* ainsi que leur efficacité et leur habilité à interpréter l'oracle sont également déterminantes.

La consultation ne se réduit pas à une simple prédiction du futur : l'interaction et le dialogue qui se développe entre le consultant et l'initié-spécialiste permettent une réflexion sur soi à travers laquelle la personne est confrontée à la complexité de sa propre image (Argyriadis, 1999 : 103). Cependant, la divination est également un espace où il est possible de réduire son anxiété et de construire les fondements d'une action sur celle-ci (Atwood Mason, 1993). En ce sens, la consultation possède un effet thérapeutique car certaines personnes y trouvent des explications et des solutions à leurs problèmes quotidiens ou bien à des expériences qui ne peuvent pas toujours être expliquées ouvertement sans que leur « véracité » soit remise en question (en raison de leurs liens avec le monde des esprits et la « sorcellerie »). Certains consultants trouvent ainsi en

ces spécialistes des interlocuteurs qui les écoutent, les comprennent et ne les considèrent pas comme mentalement dérangés. Un *santero* mentionnait à ce sujet : « Ici, tu dois te faire psychologue et ce qu'on fait avec les cauris (oracle utilisé par les *santeros*), c'est toucher les fibres de la personne pour qu'elle puisse s'épanouir et laisser sortir tout ce qu'elle porte en elle […].[6] »

Dans ces consultations ou « fouilles (*registros*) », différentes méthodes divinatoires sont employées. Ces méthodes constituent l'un des piliers fondamentaux de la santería car elles sont l'un des moyens primordiaux de communication avec les *orisha* et les autres entités spirituelles. Les oracles se fondent sur l'interprétation de signes dont la finalité est, d'une part, l'élaboration d'un « diagnostic » de la situation du consultant et, d'autre part, la détermination des actions à mettre en œuvre, si nécessaire, pour la « stabiliser » et éloigner « l'infortune ».

Mantique et médiumnité

En général, les *santeros* utilisent le lancer de cauris ou *dilogún* comme technique divinatoire. Ils lancent seize cauris qui en tombant « à l'endroit » ou « à l'envers » permettent d'obtenir des combinaisons ou « signes » (*odun*, *odù* ou *ordun*). La compétence rituelle du *santero* est limitée à la lecture de certains signes. Si, lors de la consultation, il obtient un signe qui sort de sa compétence, il doit diriger le consultant vers un *babalao*, un initié qui occupe une position élevée dans la hiérarchie religieuse, dont l'oracle de compétence est distinct (Ifá) et souvent considéré comme plus complexe[7]. En général, ces signes sont associés à un *orisha* spécifique qui se « manifeste » à travers les oracles bien qu'il soit possible aussi que plusieurs *orisha* parlent dans un même signe et que, à travers eux, interviennent également les morts. Chaque signe est accompagné d'un refrain et de son *patakí* (pl. *patakines*) respectif : un récit sur l'origine du monde, à l'époque où les *orisha* descendirent sur terre. Ces récits décrivent leurs attributs et leurs « chemins » (c'est-à-dire la diversité de leurs manifestations), la nature de leurs relations, les situations et les difficultés qu'ils ont rencontrées ainsi que les actions qu'ils ont

6. Entretien avec Manolo Rodríguez, México, D.F., 4 mai 2001.

7. Sur Ifá, voir l'article de Stefania Capone dans cet ouvrage.

mises en œuvre pour les résoudre (Cabrera, 1980 : 102 ; Robaina, 1997). Les offrandes (*ebó*), les sacrifices ou les actions spécifiques à accomplir afin de « stabiliser » une situation, se réalisent en fonction de ces attributs et de ces chemins.

Les *santeros* qui sont également spirites (souvent avant d'entrer dans la santería) et qui possèdent la faculté de médiumnité ou de voyance peuvent rechercher les causes du problème du consultant à l'aide d'une « messe spirituelle » lors de laquelle sont invoqués les esprits. Ces « morts », à la fois guides et protecteurs des spirites, sont découverts et accumulés au fil des messes spirituelles, formant une « cour », aussi appelée « cadre spirituel ». Ce n'est parfois que lorsqu'ils entrent dans la santería que de nombreux spirites ou spiritualistes[8] mexicains découvrent finalement qui est leur « mort » principal (gitan, indien, médecin, noir, etc.) ainsi que ses attributs. Certains voyants reçoivent cependant des messages des esprits en rêve ou dans des situations où aucune cérémonie n'est nécessaire, comme par exemple lorsqu'ils tirent les cartes ou les cauris. Ainsi, lorsque ces *santeros* utilisent différentes formes divinatoires et possèdent le don de la médiumnité, ils s'aident des conseils et de l'aide des esprits pour résoudre leurs problèmes.

Pour posséder la compétence rituelle qui permet la lecture des cauris, il est nécessaire d'occuper une place spécifique dans la hiérarchie initiatique et d'obéir à certaines restrictions imposées par le *corpus* rituel de la santería (par exemple, les femmes ne peuvent pas lire les coquillages durant leurs menstruations). Cependant, l'obtention de la charge rituelle correspondante n'implique pas automatiquement l'habilitation à utiliser cet oracle dans la mesure où sa lecture requiert des connaissances et une certaine dextérité qui s'acquièrent à travers l'étude et la pratique.

Les facteurs qui déterminent le fait qu'un initié choisisse les cauris plutôt que d'autres systèmes divinatoires ou de communication avec les divinités sont évidemment liés à sa propre trajectoire spirituelle. Ainsi, certains spirites n'ont nul recours aux oracles de la santería et évitent les restrictions (hiérarchie de genre et d'âge initiatique) en utilisant la médiumnité pour résoudre les problèmes de

8. Je fais ici en particulier référence aux spiritualistes trinitaires mariaux dont je parlerai plus loin.

leurs consultants. Il est également courant que ces *santeros* ou *santeras* utilisent le jeu de cartes espagnoles ou le tarot qui constituent pour nombre d'entre eux un moyen d'interprétation central dans leur trajectoire et leur pratique complémentaire à la santería. C'est le cas de Rosalinda, une *santera* de plus de cinquante ans, couturière de profession qui, malgré son initiation dans la santería et une position hiérarchique *ad hoc* pour la lecture des cauris, n'a jamais souhaité apprendre à les manipuler car elle préfère le tarot. Cette pratique lui a été enseignée très jeune par un professeur universitaire de philosophie, membre de « la Loge maçonnique de Quetzalcóatl » dont, en tant que femme, elle ne pouvait pas faire partie. L'intérêt de Rosalinda pour les « sciences occultes » est né de son besoin de se sortir d'une situation économique précaire. Elle raconte que le jour où elle trouva par hasard le livre *El santo*, un ouvrage sur la santería de Julio García Cortéz (1983), elle fut fortement impressionnée. Elle a d'ailleurs repris de ce texte de « nombreuses recettes pour faire des *limpias* (purifications) ». En suivant les indications du livre, elle a également appris à lancer les morceaux de noix de coco, l'un des oracles de la santería qu'elle considère plus « simple » et qui consiste à jeter quatre morceaux de noix de coco sur le sol pour obtenir une combinaison, « lettre » ou « signe », répondant par « oui » ou par « non » à des questions concrètes. Grâce à ce texte, Rosalinda a commencé à mettre en relation les arcanes majeurs et mineurs du tarot avec les *odun* (les signes divinatoires) résultants du lancer des cauris. Elle a également commencé à utiliser des herbes, des fruits et des œufs pour pratiquer des purifications en fonction de ce qu'elle obtenait avec les cartes du tarot et de ce qui fonctionnait bien pour ses clients[9]. Elle complète aussi sa méthode de lecture du tarot par l'utilisation de certains éléments propres à la technique divinatoire de la santería comme les *ebós* ou « travaux » (offrandes, purifications, bains, etc.) qui sont effectués pour « stabiliser » ou résoudre la situation particulière du consultant.

On rencontre souvent des cas de *santeros* et de *santeras* qui lisent les cartes espagnoles en étant guidés par « leurs morts » grâce à leur faculté de médiumnité. En effet, ces esprits font partie de leur « cadre spirituel » et les accompagnent à tout moment. C'est

9. Reconstruction ethnographique, entretien avec Rosalinda S., Mexico, D.F., 24 avril 2004.

le cas de Rubí par exemple, originaire de la ville de Mexico, qui possède le « don » de voyance et de médiumnité. Elle est *santera*, soigne par les mains et se présente à ses consultants comme « servante de Dieu ». Outre les cauris, elle tire les cartes espagnoles, technique qu'elle avait apprise antérieurement. Lorsqu'elle donne une consultation, elle explique au consultant les différentes techniques qu'elle maîtrise, en lui donnant le choix de l'usage de l'une ou de l'autre. Elle affirme que, dans la lecture des cartes, ce sont ses morts qui « parlent ». Ainsi, ses esprits, tels que la « Noire Tomasa » et la « Gitane » qu'elle qualifie de « commères », viennent souvent compléter les informations données par les cartes :

> Je ne te tire pas les cartes juste comme ça, les morts me les font tirer de certaines façons mais j'ai quand même une mécanique […]. Mon mort vit dans le monde de la vérité, mon travail, c'est de te dire ce qu'il y a ici. Quand je « monte » [j'entre en transe] et mes morts parlent, ils savent toucher le tendon d'Achille [du consultant] et les gens peuvent même éclater en sanglots […][10].

Pendant le processus divinatoire, on peut observer une complémentarité entre ces deux techniques. Rubí allume par exemple une bougie pour son esprit Tomasa, comme on le fait dans le spiritisme, le spiritualisme et la santería, afin de lui « donner de la lumière » (la faire progresser spirituellement) et recevoir en échange son aide dans l'exercice divinatoire. Elle réalise les libations d'eau d'usage chez les *santeros* « pour rafraîchir [nettoyer] la maison et les cartes » et récite l'invocation *santera* utilisée pour rendre hommage aux ancêtres au début de la lecture des oracles. Même quand il s'agit des cartes espagnoles, l'univers de la santería (et tout son arsenal complémentaire d'origine) a beaucoup de poids chez Rubí : « Ton ange gardien[11] et ton cadre spirituel disent que tu vas faire des choses intéressantes […]. Le mort

10. Entretien avec Rubí Alba, Cancún, Q. Roo, 16 juin 2006.

11. Dans le catholicisme, l'ange-gardien est « celui qui t'accompagne et veille sur tes rêves », mais dans la santería, il s'agit du saint [*orisha*] qui est fixé dans la tête lors des cérémonies d'initiation. Rubí lui accorde encore plus d'importance, en le considérant comme « un archange ».

dit que […] tu dois demander l'aide d'un esprit […]. Pour que tu ne prennes pas ce qu'il y a de mauvais chez les gens, tu dois mettre sur toi de la *cascarilla* [coquille d'œuf en poudre très importante dans la pratique de la santería]. » Rubí suggère également, si le cas le requiert, de réaliser des messes spirituelles, c'est-à-dire des cérémonies spirites qui recherchent la manifestation des esprits[12].

Pour Rubí, la rencontre avec la santería, à l'âge adulte a donné de l'ampleur à certaines de ses orientations interprétatives (cf. Frigerio, 1999) qu'elle avait construites jusque-là à partir de fondements « spirituels et ésotériques ». Dans sa famille, le contact avec les esprits et la voyance est en effet courant et, chez elle, on tirait aussi les cartes. Son grand-père était franc-maçon et sa mère était médium contemplative, c'est-à-dire qu'elle aidait les gens, non pas à travers la communication directe avec une entité spirituelle, mais à travers la prière et la contemplation, apprises, selon Rubí, des sœurs capucines. Rubí a commencé à s'intéresser à l'hindouisme et au bouddhisme puis, grâce à ses relations avec les spiritualistes trinitaires mariaux, « les petits frères » comme elle les appelle, elle a pu « reconnaître et accepter » son don de médiumnité. C'est donc avec les trinitaires mariaux qu'elle est entrée en contact avec des *santeros* et que s'est manifesté pour la première fois son esprit Tomasa, qui, avait été, selon elle, *santera* dans sa vie terrestre. Lorsqu'elle a découvert la santería, la référence à des oracles, des esprits et des guides protecteurs ne lui a donc pas semblé complètement étrange. Au fil du temps, elle a rencontré et accumulé toute cette « cour spirituelle », qui la guide pour aider les autres mais aussi pour s'aider elle-même.

Rubí assure que lorsqu'elle lit les cartes, elle ne fait que « concentrer toutes ses connaissances ». En effet, en plus des éléments déjà mentionnés, pendant ses consultations elle parle de « champ énergétique » (qui, lorsqu'il « s'ouvre » chez le consultant, permet aux morts et aux « saints » de communiquer plus facilement) ; de *chakras* qui, pour elle, sont les points énergétiques dans le corps du consultant – tels que la tête et la poitrine – que l'on « marque » lorsque l'on commence la lecture des cartes ou des

12. Reconstruction ethnographique de consultation, Rubí Alba, Cancún, Q. Roo, 17 juin 2006.

cauris ; de *karma*, en tant que loi de cause à effet ; de cadre spirituel (notion qui provient du spiritisme) ; de médiumnité des consultants, qui peuvent « voir » grâce à leur propre don de voyance. Ainsi, l'accumulation devient une sorte de synergie spirituelle où l'union fait la force. Les éléments charnières qui donnent une cohérence à cette union se situent cependant à des niveaux et au sein d'axes différents.

Bad Karma et sorcellerie : aux marges de la complémentarité

Bien qu'en contact depuis longtemps avec le bouddhisme et l'hindouisme, Rubí n'a jamais été aussi attirée par ces religions que par la santería et le spiritualisme. Elle affirme que le bouddhisme ne correspond pas à sa philosophie : « car je suis matérialiste, j'aime bien vivre… » (attitude contraire au principe d'austérité bouddhiste). L'hindouisme, en revanche, possède d'après elle des points communs avec la santería : il est en effet possible d'établir des correspondances entre les divinités hindoues et les *orisha*, à partir de leurs aspects et de leurs attributs physiques et symboliques : « Si tu l'associes à la santería, Ganesh [vénéré pour sa capacité à vaincre les obstacles], c'est Eleguá, [un *orisha*] qui ouvre les portes et les chemins. J'ai une connexion avec Ganesh depuis que je l'ai vu en Inde […]. Lakshmi [selon l'image qu'elle possède chez elle] fluctue sur la mer, possède quatre bras et est assise sur une fleur de lotus ; c'est Yemayá [la déesse de la mer, car] la fleur de lotus, c'est la vie et Yemayá est la mère de tous. C'est Lakshmi qui te donne la vie […], ce sont les mêmes […].[13] »

Mais en réalité, pour Rubí, ce sont ses morts et ses « saints » (*orisha*) qui constituent les axes centraux de sa dévotion et qui priment dans sa pratique religieuse. La mise en œuvre de la négociation, de la réciprocité et de l'entraide entre vivants et entités spirituelles constitue l'un des éléments charnières qui articulent, au Mexique, le spiritualisme trinitaire marial, la santería, le palo monte, le spiritisme, ainsi que les autres moyens complémentaires

13. Entretien avec Rubí Alba, *idem*.

pour établir une communication avec les entités spirituelles. À la médiumnité et la voyance s'ajoute ainsi l'usage de formes divinatoires telles que les cartes, les cauris et les noix de coco.



© Nahayeilli Juárez Huet

Photo 10. Autels pour les *orisha*. Au centre, Oyá, l'*orisha* des tempêtes et du cimetière. À droite, Ochún, la déesse des eaux douces et de l'amour. À gauche, Changó, l'*orisha* du tonnerre et du feu. En bas, les *guerreros* (« guerriers »), *orisha* protecteurs qui « ouvrent les chemins » de l'adepte. Progreso, Yucatán, 2009.

Il s'agit là d'un mouvement contraire au processus d'intégration des notions issues de pratiques de type New Age, telles que « *chakras* », « *karma* », « énergie » ou « astral », qui se sont diffusées de manière massive grâce aux « circuits de consommation spirituelle et de médecine alternative » (Gutiérrez Zúñiga, 2008 : 365). Ces notions semblent rester à un niveau analogique

et symbolique : serions-nous ici arrivés aux marges de la complémentarité ? Dans le cas du Mexique, il semble possible de jeter quelques ponts cognitifs entre la santería et ces notions d'usage fréquent et de plus en plus « global[14] ». Leurs structures sémantiques ne sont cependant pas les mêmes que celles des notions issues du monde du culte des esprits, des saints et des morts, entités présentes dans de nombreuses pratiques endogènes au Mexique et qui jouent un rôle central dans l'appropriation complémentaire des pratiques religieuses.

Certains *santeros*, par exemple, prétendent que la notion de *karma*, sans être dominante, constitue toutefois l'un des éléments qui influencent leur choix du type de « travail » à réaliser pour leurs consultants. Cette notion de *karma* part du principe que, dans l'univers, tout est en interrelation et que chaque acte a une cause et un effet, lequel peut se manifester dans d'autres réincarnations. Aujourd'hui, au Mexique, il est fréquent d'entendre dire que tous les actes, pensées et paroles engendrent du *karma*, que telle ou telle chose produit plus de *karma* qu'une autre, et qu'une des choses qui produit le plus de *karma* est justement, selon certains *santeros*, le fait de « faire du mal » à travers la sorcellerie. En effet, parmi mes informateurs, la sorcellerie est souvent associée aux effets négatifs que d'autres peuvent provoquer dans la vie d'une personne : maladies, accidents, tragédies, ruptures amoureuses. On insiste sur l'opposition entre la « magie noire » (pour nuire) et la « magie blanche » (pour faire le bien). Ces *santeros* ont donc recours à leurs guides ou à d'autres êtres spirituels non seulement pour identifier la sorcellerie mais aussi pour la contrecarrer et parfois la pratiquer. À partir d'une conception du *karma* comme « loi du boomerang » (« tout ce que tu fais, tout ce que tu donnes, tu le recevras en retour »), certains *santeros* affirment qu'ils n'utilisent pas leurs saints (*orisha*) pour aider ou servir des personnes qui cherchent à séparer une famille, à avorter ou à rendre quelqu'un malade. Cela engendrerait en effet un « *karma* fort [négatif] » pour lequel ils devront payer lors de la justice rémunératrice. Pour cette raison, on peut avoir recours à des actes de compensation qui amendent les « dus ». Par exemple, une

14. À ce sujet, voir Argyriadis et Juárez Huet (2007).

santera peut déclarer ne pas aider les « briseuses de foyers », alors qu'elle pratique la sorcellerie contre des personnes « qui ont fait de mauvaises actions », même si cela implique de briser un foyer et engendrer un « *bad karma* ». Comme le résume Rubí, « […] chaque action implique une conséquence et celui qui tue une vache est aussi coupable que celui qui lui tient la patte… ».

Un autre exemple d'acte ou « travail » compensatoire du « *bad karma* » est représenté par le discours d'une *santera* lors d'une émission de radio très populaire, *La mano peluda* (« La main poilue »), transmise depuis la ville de Mexico. Parmi les autres *santeras* invitées, cette femme, qui se présentait comme « sorcière et *palera* », déclara ouvertement qu'elle « faisait le mal » mais que, si quelqu'un venait la consulter sans avoir beaucoup d'argent, « elle adaptait son tarif ». Cela constituait, selon elle, une « bonne action » qui pouvait l'aider à rééquilibrer une situation qui aurait pu lui causer un dommage[15]. Par ailleurs, bien que la notion de *karma* ait été incorporée au langage de nombreux *santeros*, elle ne se rapporte pas à une réelle pratique religieuse hindoue ou bouddhiste, comme nous l'avons clairement vu pour le cas de Rubí. On ne peut pas dire non plus que le sens du mot *karma* soit complètement nouveau pour les *santeros* mexicains. En effet, bien avant que cette notion ne passe dans le langage courant, il existait, dans de nombreuses croyances et pratiques, des procédés pour essayer d'éviter ou d'amoindrir l'effet négatif entraîné par la pratique de la sorcellerie, notamment à travers des bains, des nettoyages ou « des bonnes actions ». L'usage de la notion de *karma* dans le contexte de la santería mexicaine semble ainsi correspondre, selon l'un de mes interlocuteurs, à « mettre du vin nouveau dans de vieilles bouteilles ».

Au Mexique, les ponts cognitifs entre la santería et certains aspects des pratiques New Age se cantonnent souvent au niveau des correspondances sémantiques ou symboliques, sans atteindre une véritable relation de complémentarité pratique[16]. Ces ponts se révèlent parfois improbables, lorsque les correspondances sont négatives et réduisent les possibilités d'interaction complémentaire.

15. *La mano peluda*, émission de radio, 16 janvier 2006, 10 h 00-12 h 00.

16. Voir pour le cas cubain, l'article de Lorraine Karnoouh dans cet ouvrage.

C'est le cas, par exemple, de personnes qui ont consulté pendant un temps des *santeros* mais dont l'axe spirituel central est ancré dans les enseignements de la tradition hindoue (*Brahma Kumaris*, *Ashrams*, bouddhisme zen), qui empêchent une implication personnelle plus profonde dans la santería. Le sacrifice animal, en particulier, va à l'encontre du principe hindou de non-violence (*Kahimsa*). De même, le travail des *santeros* avec des « énergies à faible vibration » (sorcellerie) et des « esprits de faible astral » (les « morts obscurs », peu évolués), qui sont encore attachés au monde matériel, est en contradiction totale avec le principe bouddhiste de détachement.

Appropriations complémentaires à partir du monde des esprits et des morts

Dans les paragraphes antérieurs, il a été fait mention du spiritualisme trinitaire marial comme d'une pratique courante chez les Mexicains qui entrent en contact avec la santería. Le cas de Rubí, loin d'être une exception, montre à quel point les temples spiritualistes trinitaires mariaux ont aidé, depuis déjà plusieurs années, la diffusion de la santería au Mexique, jusqu'à constituer à Mexico l'espace le plus emblématique de sa relocalisation complémentaire.

SPIRITISME

La théorie spirite a été fondée et développée en France au milieu du XIX^e^ siècle par Léon Hippolyte Dénizart Rivail, plus connu sous le nom d'Allan Kardec. La particularité de son propos repose sur la combinaison entre scientisme, idéologie progressiste, enseignements moraux du christianisme et mysticisme personnel. Ses livres lui auraient été dictés par des esprits qui avaient réinterprété le Nouveau Testament. Kardec a essayé de démontrer « scientifiquement », à l'aide des « tables tournantes », l'existence et l'influence des esprits sur la vie terrestre, ainsi que l'existence réelle et immortelle de l'âme et la possibilité de son développement spirituel. Kardec et ses successeurs présentaient le spiritisme comme une branche de la philosophie spiritualiste englobant de façon générale des aspects de la vie spirituelle des personnes. Il

affirmait en outre que les êtres humains aspiraient à la morale, souhaitant réparer les erreurs commises par leurs semblables durant l'existence « terrestre », accéder à une vie meilleure après la mort et progresser dans le monde des esprits.

Le spiritisme kardéciste s'inscrit dans un mouvement plus large, développé à la même époque en Europe et aux États-Unis, qui s'est diffusé rapidement dans le reste des Amériques, produisant des variantes locales très diverses comme la *mesa branca* et l'umbanda au Brésil, le culte de María Lionza au Venezuela, le spiritualisme à Porto Rico, le spiritisme *de cordón*, le spiritisme « croisé » et la kimbisa à Cuba, le spiritualisme trinitaire marial au Mexique, entre autres. Dès ses débuts, son organisation et sa diffusion se sont fondées sur des réseaux transnationaux d'adeptes, organisés en fédérations et réunis régulièrement en congrès. Le premier congrès international spirite a eu lieu à Barcelone en 1888.

À Cuba, les livres d'Allan Kardec se sont diffusés au départ de façon illégale, par le biais des exilés résidents aux États-Unis. Pendant la Première guerre d'indépendance (1868-1878), le spiritisme est devenu une doctrine religieuse libéraliste opposée au pouvoir colonial espagnol et catholique. Plus tard, il est devenu très populaire dans toute l'île. La santería et le palo monte, tout comme l'umbanda au Brésil, l'ont intégré dans leur cadre rituel et religieux. Aujourd'hui, le spiritisme permet aux pratiquants de ces religions d'entrer en contact, au travers des médiums, avec les morts, « guides » et « protecteurs » qui, en tant que « morts de lumière », c'est-à-dire plus évolués, n'ont pas besoin d'offrandes « matérielles » (sacrifices). Au Mexique, le spiritisme kardéciste a contribué à former le spiritualisme trinitaire marial, aujourd'hui l'une des expressions religieuses les plus importantes de la religiosité populaire mexicaine.

Le spiritualisme trinitaire marial possède comme antécédent immédiat l'Église Mexicaine Patriarcale d'Elie, fondée en 1886 à Mexico par Roque Rojas Esparza (Ortíz Echániz, 1999 : 80), de père juif espagnol et de mère indigène otomi : « À travers les desseins divins et les révélations, il s'autoproclama Véritable Messie Mexicain, Roche Puissante d'Israël, Réincarnation d'Elie sur Terre […] » (Ortiz Echániz, 1977 : 6, cité par Lagarriga Attias, 1991

[1975] : 16). La dénomination « trinitaire marial » fait référence à la croyance en la Vierge Marie et ses avatars, ainsi qu'en une trilogie divine, composée du Grand Jehova, de Jésus et d'Elie (Lagarriga Attias, 2008 : 54). Les trinitaires mariaux, dont la doctrine est fondée sur le Livre de l'Apocalypse selon saint Jean (Ortíz Echániz, 1977 : 6), sont organisés en temples ou maisons de prière où ils pratiquent la guérison à travers la possession par des esprits (de défunts, de médecins, de héros préhispaniques)[17], ainsi qu'à travers des pratiques issues de la « médecine traditionnelle mexicaine, l'un des systèmes les plus sollicités du pays » (Lagarriga Attias, 2008).

Santeros et *santecas*

Le Temple spiritualiste trinitaire marial « Le chemin de la Vérité[18] », situé dans un quartier populaire au centre-est de la ville de Mexico, a été fondé par Armando Alba Luna. Il constitue un exemple emblématique de cette complémentarité religieuse. Le protecteur de ce Temple est Cuauhtémoc, dernier empereur aztèque. Sur la façade du temple, une statue d'environ trois mètres de hauteur a été érigée en son honneur. Cette même image est présente dans différents numéros de la revue qu'Armando Alba a éditée pendant un temps. Cette revue, appelée *Réflexions universelles de santería*, présentait ce temple en tant que premier « temple yoruba du Mexique ». En effet, la santería est souvent revendiquée par ses pratiquants comme étant d'origine yoruba. Pour cette raison, certains adeptes de la santería appellent les pratiquants de ce temple « *santecas* », combinaison des termes *santero* et *azteca* (aztèque).

Armando Alba, né dans la ville de Mexico en 1944, est entré en contact avec le spiritualisme trinitaire marial au début des années 1970. L'espoir de pouvoir soigner sa mère atteinte d'une longue maladie fut déterminant dans sa décision de continuer sur cette voie. Il y entrevit également la possibilité de développer les facultés

17. Ils « descendent » également (sont possédés par) l'esprit de Jésus, ainsi que par la Santa Muerte, appelée « l'Enfant Blanche ». À ce sujet, voir l'article de Kali Argyriadis dans cet ouvrage.

18. Ortiz Echániz et Lagarriga Attias (2007) l'ont étudié à partir d'une perspective plus centrée sur le spiritualisme.

et les dons qui s'étaient manifestés pendant son adolescence afin d'accomplir sa « mission de guérison », comme le lui avait prédit la chef (*guía*) du premier temple qu'il fréquenta. Avant de fonder son propre temple, il raconte avoir visité, dans sa quête spirituelle, divers lieux du pays pour y rencontrer des guérisseurs et des chamanes renommés qui lui enseignèrent quelques-unes des techniques qu'il utilise aujourd'hui. Une des guérisseuses à laquelle il fait souvent référence est Bárbara Guerrero, connue sous le nom de Pachita. Originaire de la capitale, elle est réputée dans tout le pays pour ses dons de médiumnité et ses opérations chirurgicales spirituelles[19]. Selon Grinberg Zylberbaum (1994 : 17), cette femme aurait été abandonnée quand elle était enfant et aurait été adoptée par un Africain appelé Charles qui lui apprit à soigner. Pachita, également spiritualiste, était possédée par Cuauhtémoc qui « descendait dans sa matière ».

Les spiritualistes trinitaires mariaux croient en la possibilité d'invoquer et de « faire descendre », à travers la transe de possession, les esprits de héros guerriers préhispaniques (Lagarriga Attias, 2008). Selon Ortiz Echániz et Lagarriga Attias (2007 : 215), la mère d'Armando Alba possédait des dons de voyance innés et entrait en communication avec des êtres surnaturels tels que Huitzilopochtli, un homme de foi qui guida les Aztèques dans leur pérégrination vers Tenochtitlán, la terre promise, devenant ensuite leur dieu de la guerre (Mexitli) en l'honneur duquel ils adoptèrent le nom de *Mexicas*.

En 1988, Armando se rendit à Cuba où, à l'instar de nombreux Mexicains, il rencontra un *santero* qui aurait pu devenir son « parrain[20] » et dont la pertinence des interprétations divinatoires l'impressionna vivement. Ce premier contact avec la santería le conduisit à explorer les possibilités de s'initier non seulement à Cuba mais

19. Entretien avec Armando Alba, Mexico, 9 octobre 2003.

20. Dans la santería comme dans le palo monte, l'organisation sociale de base est la « famille de religion », fondée sur la parenté rituelle. Le « parrain » ou la « marraine » deviennent les pères et mères symboliques des « filleuls » qu'ils initient. Ces liens de parenté rituelle sont étendus aux générations précédentes et forment un lignage généalogique (Brown, 2003 : 74).



© Nahayeilli Juárez Huet

Photo 11. Façade du Templo espiritualista trinitario mariano de A. Alba. La statue d'Amérindien de presque trois mètres de haut représente Cuauhtémoc, l'empereur aztèque, esprit-guide d'Alba. Le lion, à gauche, symbolise la force. Mexico, D. F., 2008.

aussi à Mexico et à Miami[21]. Plusieurs mois après sa première visite, il s'initia finalement à Cuba, en tant que fils d'Obatalá, l'*orisha* qui a donné forme aux êtres humains. Rappelons ici que chaque *santero* est fils d'un *orisha*, qui est installé symboliquement dans sa tête lors des cérémonies d'initiation appelées « couronnement du saint ». Selon Lagarriga Attias et Ortiz, lors de son initiation, l'oracle révéla à Armando « qu'il était accompagné d'un Amérindien (*indio*) qui l'avait conduit à Cuba, lieu où il devait aller chercher son sceptre et sa couronne de roi », ce qu'Armando interpréta comme la permission de s'initier dans la santería, accordée par son guide et protecteur spirituel, Cuauhtémoc (2007 : 217). Cette affirmation montre l'importance de cet esprit-guide dans sa trajectoire spirituelle.

Dès lors, la santería a été incorporée à son temple, de même que le palo monte auquel il s'est également initié. Avant d'être initiés ou « couronnés » dans la santería, nombreux sont en effet les *santeros* qui sont « rayés [initiés] dans le palo[22] ». Les pratiquants du

21. C'est en effet dans cette ville qu'il a reçu ses premières consécrations dans la santería.

22. Sur le palo monte, voir l'encart à la p. 182.

palo monte, connus sous le nom de *paleros*, sont initiés à travers la cérémonie du « *rayamiento* » où est conclu un pacte avec un mort (« esprit de lumière » ou « mort obscur », selon son niveau d'évolution spirituelle). Ce mort peut entrer en communication avec les consultants à travers la possession ou le lancer des *chamalongos* (oracle *palero*). Il y a seize ans, Alba a également commencé à pratiquer la méditation, certaines techniques de respiration et le chant de mantras dans la lignée de ses deux gourous : Baba Muttananda et Gurumayi, qui appartiennent au lignage des maîtres du Siddha Yoga (discipline d'origine hindoue qui met l'accent sur la méditation, le chant, la contemplation et le service désintéressé). Une partie de ces pratiques a été intégrée aux séances consacrées au développement spirituel lors desquelles sont récités des mantras de dix à quinze minutes afin d'atteindre « l'harmonisation et la paix intérieure ». Les pratiques et les grades rituels qu'Armando a accumulés durant toute sa trajectoire spirituelle se reflètent dans l'organisation même du temple. Ces pratiques constituent des outils spirituels complémentaires, dans la mesure où elles permettent un spectre d'action plus étendu dans le traitement des afflictions des consultants qui se rendent au temple. Il convient de souligner le fait que les aides du temple – des *santeros*, *paleros* et un *babalawo* (spécialiste de la divination selon le système d'Ifá) – sont des parents consanguins et rituels d'Armando Alba qui travaillent avec lui depuis plus de quinze ans. Les spécialités rituelles sont ainsi réparties et les différents « travaux spirituels » se complètent. Comme Armando Alba l'affirme : « J'y mets de tout […], parce que tout n'est pas pour tout le monde, ni le spiritualisme, ni la santería, ni le palo ; il y a même des gens qui ont peur de la santería, alors on cherche autre chose.[23] »

Mécanique du temple : articulations complémentaires

La pratique complémentaire du spiritualisme, de la santería, du palo monte et de la médecine traditionnelle mexicaine se reflète dans la distribution de l'espace et la division du travail au sein du

23. Entretien avec Armando Alba, *idem*.

temple. Dans l'entrée du rez-de-chaussée, les consultants attendent leur tour. On s'occupe en moyenne de vingt à trente-cinq personnes par jour. En se fondant sur la nature de son « problème », ou partant d'un intérêt ou désir explicite, le client est ainsi envoyé chez les différents « spécialistes » du temple. Les consultants peuvent opter pour une divination avec les cartes espagnoles, avec les cauris ou avec l'*ekuelé* (chaîne divinatoire du système d'Ifá), se soumettre à des purifications ou bien assister au développement ou au traitement spirituel des « frères » trinitaires mariaux qui travaillent au premier étage. Le rez-de-chaussée constitue l'espace rituel où travaille la majorité des « frères matériels », c'est-à-dire les *santeros*, *paleros* et le *babalawo* du temple. Une fois terminée la consultation, le client est envoyé au bureau d'Armando afin qu'il en vérifie les résultats car, comme ce dernier l'affirme, « souvent, les gens ne sont pas d'accord ». Ainsi, les interprétations que ses aides font des oracles et les « œuvres » ou « travaux » (offrandes ou autres actes rituels) qu'ils jugent nécessaires pour aider les consultants peuvent être complétés par les spécialités que maîtrise Armando (cauris, numérologie, cartes espagnoles, voyance, médiumnité et *chamalongos*).



© Nahayeilli Juárez Huet

Photo 12.
« Sœur spirituelle » exécutant une cure grâce à sa médiumnité. Sur la gauche, la « gardienne spirituelle » qui préside la séance de guérison. Mexico, D. F., 2008.

En général, lorsqu'un consultant présente un problème très grave en lien avec un « mort qui lui a été envoyé », de la malchance ou de la sorcellerie, on réalise pour lui un travail de palo. Au Mexique, le palo s'est diffusé puisqu'il est considéré comme une technique plus efficace et plus rapide que la santería pour

contrecarrer « le mal » et les « sorts » (Cabrera, 1979 : 120 ; Barnet, 1995 : 99). Dans certains cas, le consultant est « envoyé au saint », c'est-à-dire qu'il doit réaliser un « travail » à l'intention des *orisha* de la santería. Dans les cas de dommages entraînés par des attaques de sorcellerie, les *santeros* et *paleros* du temple réalisent également des nettoyages « à la mexicaine » (par le feu, avec un œuf, un encensoir, des herbes pour le mauvais œil ou la « frayeur[24] »). Ces purifications sont accompagnées de prières utilisées dans la santería, désormais partie intégrante de la pratique complémentaire du temple.

Selon Armando, lorsque la personne ne trouve pas de solution, on réalise une « investigation spirituelle » profonde, de nuit, en utilisant les techniques du spiritisme afin de favoriser la présence et l'aide d'esprits qui, contrairement aux esprits trinitaires mariaux, sont des « esprits de faible astral ». En effet, on ne verra jamais les « frères » spiritualistes fumer ou boire lorsqu'ils sont en transe, comme cela arrive chez les spirites, les *santeros* et les *paleros*.

Lorsque la personne a une « mission », c'est-à-dire qu'elle a des prémonitions ou la faculté de soigner, on lui conseille de se rapprocher de la « partie spirituelle » du temple pour développer ses dons. La « partie spirituelle » est travaillée au premier étage du temple où, en plus des orientations spirituelles, se pratique la guérison à travers l'exercice de la médiumnité. Y sont également données des « conférences » pendant lesquelles les « essences » d'êtres évolués, comme Jésus ou Elie, se manifestent à travers les médiums. Parfois, les « frères » (médiums spiritualistes) reçoivent des conseils de leurs entités ou esprits de lumière et suggèrent à leurs consultants la réalisation de « travaux » de santería ou de palo, dits « matériels ». Ces « travaux » (actes magiques) sont souvent considérés comme plus rapides et plus efficaces que les travaux spirituels pour résoudre les problèmes.

En termes généraux, on peut affirmer que, dans le spiritualisme trinitaire marial, les « travaux » impliquent les esprits de lumière ou « évolués ». On négocie avec eux par « la force de la prière, de la lumière et de l'eau bénite ». Ce sont des esprits qui

24. L'*espanto* ou frayeur est une catégorie nosologique typique de la médecine traditionnelle mexicaine.



© Nahayeilli Juárez Huet

Photo 13.
Babalawo dirigeant le rituel pour les *orisha* afin d'attirer leur protection sur la femme présente, adepte du temple depuis quatorze ans. Mexico, D. F. 2008.

n'ont pas besoin d'offrandes matérielles, par opposition aux esprits ou « morts » du palo qui, en termes spiritualistes trinitaires, sont des esprits « de faible astral », attachés au monde matériel, qui ont besoin d'alcool, de tabac et de sang d'animaux sacrifiés. Bien que les *orisha* ne soient pas des esprits « de faible astral », ils relèvent néanmoins de la compétence exclusive des « frères matériels », à l'exception d'Armando qui possède les deux compétences, la « matérielle » et la « spirituelle ». Ni l'esprit « de faible astral » ni le « frère matériel », le médium qui lui cède sa « matière » (son corps), ne sont pour autant stigmatisés. Chacun est à sa place et utilise ses « facultés » en fonction de sa compétence pour « résoudre » des situations spécifiques. Ainsi, esprits et morts, avec leur matière respective (initiés et dévots), se complètent et s'articulent.

Les cérémonies *santeras* et en particulier l'initiation sont considérées par Armando comme un complément pour l'adepte, à qui l'on offre une philosophie de vie qui apportera une certaine stabilité dans son existence, puisque les saints (*orisha*) « comprennent nos faiblesses et nos joies ». Armando considère que, contrairement à la santería, la partie spiritualiste n'implique pas de réciprocité matérielle. En effet, il s'agit de prier, de se développer spirituellement,

d'aider les autres et d'accomplir ses devoirs envers le temple alors que dans la santería, on rémunère les esprits et les *orisha* avec des sacrifices d'animaux et des offrandes matérielles. La méditation et la pratique de mantras conduisent à « la rencontre avec toi-même, avec ta sagesse intérieure, avec ton Moi intérieur ». En d'autres termes, la pratique spiritualiste est plus introspective et ne fait intervenir aucun être surnaturel alors que les autres pratiques qui s'effectuent dans le temple ne mettent pas en avant « la divinité de l'Être intérieur ». Cette complémentarité des spécialistes du temple montre qu'il s'agit d'une continuité qui est refonctionnalisée et complétée, rendant possible une appropriation cohérente au-delà d'un simple mélange disparate.

Conclusions

À travers cette analyse, on peut voir que la santería n'efface ni les « vieux modes de compréhension » du monde transcendant, ni le devenir quotidien de ses adeptes et de ses consultants mexicains. Au contraire, ces modes de compréhension fondent une partie de la logique de son articulation et de sa force de diffusion dans un contexte étranger. Ainsi, bien que des ponts soient tendus pour construire des parallélismes entre des « traditions » distinctes, la santería permet également de renforcer des conceptions et des éléments déjà présents chez les adeptes. Ce double processus donne lieu à différentes formes de réappropriation et de complémentarité qui opèrent à différents niveaux où la santería ne constitue pas nécessairement l'axe central. Une situation analogue se présente dans le cas étudié par De la Torre et Mora, où « les anciennes traditions herboristes et de guérisons traditionnelles ainsi que les cultures préhispaniques [se combinent] avec les nouvelles offres ésotériques » (2001 : 230), organisant de cette manière un nouvel ordre reliant le nouveau à l'ancien.

La santería est une pratique qui semble offrir, dans la *praxis*, une alternative thérapeutique, au sens anthropologique du terme, c'est-à-dire une possibilité efficace de diminution ou de résolution de certains troubles, compris comme l'expression subjective de la souffrance ou de l'affliction (émotionnelle, physique, spirituelle…) causées par les contraintes de la vie quotidienne. Ainsi, les

« orientations interprétatives » (Frigerio, 1999) et l'interaction avec des spécialistes du monde spirituel permettent souvent d'enrichir les expériences des consultants, articulant et construisant des explications plausibles pour comprendre les troubles à partir de ces « nouveaux » angles ou perspectives resémantisés. Au Mexique, en zone rurale comme en zone urbaine, on compte différents spécialistes de la médecine traditionnelle qui traitent aussi des problématiques liées à des troubles très variés au travers de facultés et techniques psychothérapeutiques dans lesquelles « le mental, le corps et l'esprit » ne sont pas dissociés, mais considérés comme des domaines à équilibrer pour que l'individu soit en mesure d'atteindre un « état subjectif de tranquillité ». L'origine de l'altération de cet état peut être de différents ordres, notamment divins[25]. Comme on l'a vu dans le cas du temple trinitaire marial, la pratique du chant des mantras vise cet état de bien-être dans la mesure où il s'agit de chercher une paix intérieure en calmant le mental à travers un son répétitif. Dans le spiritualisme trinitaire marial, il existe aussi des techniques thérapeutiques (herboristerie, préparations, conjurations, prières, impositions des mains) dont l'objectif est de soigner ou de diminuer des troubles qui, bien qu'ils s'expriment matériellement ou physiquement, sont toujours en lien avec le monde spirituel (cf. Ortiz, 1977 : 2).

Le spiritualisme trinitaire marial partage cette conception avec la santería car, parmi ses pratiquants, est fréquente la référence implicite ou explicite à un état de bien-être général atteint par la mise en œuvre de « travaux » ou offrandes à l'intention des *orisha* et des esprits. Il en est de même à Cuba, où la santería prend souvent un caractère thérapeutique (Martínez, 2002 : 142) et où la notion de santé est un « terme générique qui implique une harmonie aussi bien psychique que physique » (Argyriadis, 1999 : 81 ; voir aussi Espinosa, 1996). Ainsi, les *santeros* mexicains n'abandonnent pas totalement les croyances antérieures pour les remplacer par des nouvelles. On ne peut pas non plus parler d'une véritable transformation de leurs croyances. L'individu ne part pas d'une tabula rasa,

25. À ce sujet, voir Gallardo (2002), Ruiz (2000), Berenzon Gorn, Hernández Hernández et Saavedra Lozano (2001), Berenzon Gorn, Ito Sugiyama et Vargas Guadarrama (2006) et Eroza (1996).

mais met plutôt en œuvre la construction de ponts sémantiques en accord avec sa trajectoire et son expérience spirituelle. Ces ponts donnent lieu à des processus d'appropriation et de réinterprétation des pratiques religieuses et des éléments issus de systèmes de croyances distincts. Ils rendent alors possible la coexistence de ces différentes croyances qui opèrent dans une continuité, toute refonctionnalisée ou resémantisée qu'elle soit.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Aguirre Beltrán (Gonzalo), *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Ini/Sep, 1980 [1963].

Appadurai (Arjun), *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1996.

Argyriadis (Kali), *La* religión *à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*. Paris, Éditions des archives contemporaines, Ehess, 1999.

– « Les *batá* deux fois sacrés : la construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine », *Civilisations*, vol. LII, n° 1-2, 2006, p. 45-74.

Argyriadis (Kali) et Capone (Stefania), « Cubanía et santería : les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse », *Civilisations*, vol. LI, n° 1-2, 2004, p. 81-137.

Argyriadis (Kali) et Juárez Huet (Nahayeilli), « Las redes transnacionales de la santería cubana : una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México », dans Pisani (F.), Saltalamacchia (N.), Tickner (A.) et Barnes (N.) (éds.), *Redes Transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, Mexico, Miguel Ángel Porrúa-Itam, 2007, p. 329-356.

Atwood Mason (Michael), « The blood that runs through the veins: The creation of identity and a client's experience of Cuban-American

santería dilogún divination », *The Drama Review*, 37, n°. 2 (T. 138), 1993, p. 119-130.

Barnet (Miguel), *Cultos afrocubanos. La Regla de Ocha, La Regla Palo Monte*, La Havane, Ediciones Unión, 1995.

Basch (Linda), Glick-Schiller (Nina) et Szanton Blanc (Cristina), *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-State*, Amsterdam, Gordon and Breach Publishers, 1994.

Berenzon-Gorn (Shoshana), Hernández Hernández (Fair) et saavedra lozano (Nayeli), « Percepciones y creencias en torno a la salud-enfermedad mental, narradas por curanderos urbanos de la ciudad de México », *Gazeta de Antropología*, n° 17, 2001, www.ugr.es.

Berenzon-Gorn (Shoshana), Ito-Sugiyama (Emily) et Vargas Guadarrama (Luis Alberto), « Enfermedades y padeceres por los que se recurre a terapeutas tradicionales de la Ciudad de México », *Salud Pública de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, 2006, www.scielosp.org.

Blancarte (Roberto), « El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa », dans Galeana (P.) (éd.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, Mexico, Archivo General de la Nación, 1999, p. 249-258.

Brandon (George), « Sacrificial Practice in Santería, an African-Cuban Religion in the United States » dans Holloway (J.-E.) (éd.), *Africanisms in American Culture*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990, p. 119-147.

Brown (David H.), *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

Cabrera (Lydia), *Koeko Iyawó: Aprende Novicia, pequeño tratado de la Regla Lucumí*, Miami, Colección del Chicherikú, 1980.

– *Reglas de Congo: Palo Monte/Palo Mayombe*, Miami, Ediciones Universal, 1986 [1979].

Capone (Stefania), « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, vol. LI, n° 1-2, 2004, p. 9-21.

– *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala, 2005.

De La Torre (Renée) et Gutiérrez Zúñiga (Cristina), (éds.) *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Mexico, Ciesas/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Segob/Conacyt, 2007.

Eroza Solana (Enrique), « Tres procedimientos diagnósticos de la medicina tradicional indígena », *Alteridades*, an 6, n° 12, 1996, p. 19-26.

Esparza (Juan Carlos), « El sistema Ocha-Ifá, producto de importación garantizado », dans Covarrubias (K.-Y.) et de la Mora (R.) (éds.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Colima, Mexico, Altexto, 2002, p. 41-75.

Espinosa (Eduardo), « En compañía de los espíritus », *Alteridades*, an 6, n° 12, 1996, p. 77-97.

Fernández Robaina (Tomás), *Hablen paleros y santeros,* colección Echú Bi, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 1997.

Frigerio (Alejandro), « Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur », *Alteridades*, an 9, n° 18, juillet-décembre, 1999, p. 5-17.
– « Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion », *Civilisations*, vol. LI, n° 1-2, 2004, p. 39-60.

Gallardo Ruiz (Juan), *Medicina tradicional p'urhépecha*, Mexico, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 2002.

García Cortéz (Julio), *El Santo: secretos de la religión lucumí*, Miami, Ediciones Universal, 1983.

Glick-Schiller (Nina) et Fouron (Georges), « Terrains of blood and nation: Haitian transnational social fields », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, 1999, p. 341-366.

Gobin (Emma), « La iniciación de extranjeros en la santería y en el culto de Ifá cubanos. Transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana », dans Argyriadis, (K.), de la Torre (R.), Gutiérrez Zúñiga (C.) et Aguilar Ros (A.) (éds.), *Raíces en*

Movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales, Guadalajara, Coljal/Cemca/Ird/Ciesas/Iteso, 2008, p. 255-278.

Grinberg-Zylberbaum (Jacobo), *Pachita*. Mexico, D. F., Colofón, 1994.

Gutiérrez Zúñiga (Cristina), *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*, Zapopan, Jalisco, Mexico, El Colegio de Jalisco, 1999.

– « La danza neo-tradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica new-age », dans Argyriadis (K.), de la Torre (R.), Gutiérrez Zúñiga (C.) et Aguilar Ros (A.) (éds.), *Raíces en Movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, Coljal/Cemca/Ird/Ciesas/Iteso, 2008, p. 363-392

Guillot (Maïa) et Juárez Huet (Nahayeilli), « Dynamiques religieuses et logiques marchande des religions afro-américaines au Mexique et au Portugal », dans Argyriadis (K.), Capone (S.), de la Torre (R.) et Mary (A.) (éds.), *Transnationalisation des religions américaines, amérindiennes et afro-américaines*, Louvain, Academia Bruylant/Ciesas (à paraître).

Hernández Madrid (Miguel J.), « Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación », *Desacatos*, n° 18, mai-août, 2005, p. 15-28.

Juárez Huet (Nahayeilli B.), « La santería dans la ville de Mexico: ébauche ethnographique », *Civilisations*, vol. LI, n° 1-2, 2004, p. 61-79.

– *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*, Thèse de Doctorat, El Colegio de Michoacán, Mexique, 2007.

– « Redes transnacionales y reafricanización de la santería en la ciudad de México », dans Cunin (E.) (éd.), *Mestizaje, diferencia y Nación. Lo negro en América Central y el Caribe*, Mexico, Inah/Cemca/Unam/Ird 2010, p. 299-329.

Lagarriga Attias (Isabel), *Espiritualismo Trinitario Mariano, Nuevas Perspectivas de Análisis*, Xalapa, Universidad Veracruzana, coll. « SEP/SETENTAS », 1991 [1975].

– « Reseña de libro: Silvia Ortiz Echániz, Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano, México, Inah, coll. « Científica », n° 220, 2003 », *Dimensión Antropológica*, Inah, février 2008, http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=771.

Lagarriga Attias (Isabel) et Ortíz Echaniz (Silvia), « Santería y espiritualismo trinitario mariano. Interrelación e imaginario ideológico en la ciudad de México », dans Ramirez Torrez (J.-L.) (éd.), *Enfermedad y religión: un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*, Toluca, Mexico, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, p. 211-226.

Matory (Lorand J.), « Transatlântica, 1830-1950 », *Horizontes Antropológicos*, an IV, n° 9, octobre, 1998, p. 263-292.

– « El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí », dans Hernández (R.) et Coastworth (J.-H.) (éds.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Havane, Cidcc Juan Marinelo/Drclas, Universidad de Harvard, 2001, p. 167-188.

Martínez Casanova (Manuel), « Religiosidad afrocubana y cultura terapéutica », *Islas*, vol. 44, n° 133, juillet-septembre, 2002, p. 140-149.

Menéndez (Lazara), *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 2002.

Mora (José Manuel) et de la Torre (Renée), « Itinerario creyentes del consumo neo-esotérico », *Imaginário*, n° 7, 2001, p. 211-239.

Ortíz Echaniz (Silvia), *Espiritualismo en México. ¿Quiénes y cuáles son los espiritualistas?*, Mexico, Inah, Cahier n° 20, 1977.

– « Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano », *Alteridades*, n° 12, juillet-décembre, Mexico, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, UAM-Iztapalapa, División de Ciencias y Humanidades, Departamento de Antropología, 1999, p. 79-84.

Prandi (Reginaldo), « Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização », *Horizontes Antropológicos*, an IV, n° 8, juin, 1998, p. 151-167.

Ruiz Méndez (Teresita de Jesús), *Ser curandero en Uruapan*, Mexico, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 2000.



© Stefania Capone

Relocalisation de la santería dans le port de Veracruz : le marché, espace restreint de légitimité

Kali Argyriadis

Relocalisation de la santería dans le port de Veracruz : le marché, espace restreint de légitimité

Kali Argyriadis

Les pratiques religieuses cubaines sont connues généralement au Mexique sous le terme générique de santería. En réalité, ce terme recouvre un système de représentations plus large qui, comme à Cuba, est fondé sur une complémentarité entre plusieurs modalités de culte (Argyriadis, 1999). Comme nous avons vu, ces dernières ne sont pas uniquement d'origine africaine : la santería et son corollaire, la divination par Ifá, le palo monte, le spiritisme (dans ses variantes cubaines et mexicaines) et les cultes locaux des saints et des vierges. Certes, un mouvement de retour aux « racines africaines », se développant depuis les États-Unis (Capone, 2005) et se connectant avec certains acteurs cubains et nigérians, a vu le jour dans la ville de Mexico au début des années 2000 (Juárez Huet, 2007 : 345-389). Dans ce cadre, les appellations telles que religion yoruba, religion lucumí ou Regla de Ocha-Ifá sont alors préférées, et les pratiques rituelles issues du spiritisme ou du catholicisme fermement écartées. Mais ce mouvement, très visible sur Internet, reste assez confidentiel à l'échelle de la pratique effective au Mexique.

C'est le cas, *a fortiori*, dans la ville de Veracruz qui, avec sa voisine Boca del Río, constitue une agglomération de taille moyenne pour ce pays, avec un peu plus de 654 000 habitants[1]. Le port de

1. Sources : Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2005). æhttp://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/geografia/publicaciones/delimex05/DZMM-2005_47.pdf

Veracruz a joué durant plusieurs siècles un rôle majeur de « porte d'entrée du Mexique » pour le reste du monde, et notamment de lieu de transit de migrants, artistes, idées, objets et pratiques nouvelles (García Díaz, 2011). En étroite relation, La Havane et Veracruz, « les deux rives d'une même Méditerranée » (García Díaz, 2002 : 9 ; Sorhegui, 2002), ont longtemps été considérés comme des villes sœurs, entretenant d'intenses échanges culturels, politiques et migratoires (García Díaz et Guerra Villaboy, 2002). C'est aussi par Veracruz qu'est entrée au Mexique la majorité des esclaves africains, jusqu'au remplacement de la main d'œuvre esclave par la main d'œuvre métisse et l'arrêt de la traite en 1829 (Aguirre Beltrán, 1989 [1946] : 85). Toutefois, la création d'autres grands centres portuaires et le développement du trafic aérien et routier ont contribué au déclin de cette ville qui, tout en conservant une première place nationale en termes de flux maritimes de marchandises, n'accueille plus guère de voyageurs et reste relativement écartée des trajets du tourisme international. Par ailleurs, l'avènement de la révolution cubaine a freiné considérablement les échanges entre La Havane et Veracruz, l'île se tournant pendant près de trente ans vers le bloc soviétique pour ses importations et ses exportations.

Les pratiques religieuses cubaines, de ce fait, sont arrivées à Veracruz il y a seulement une vingtaine d'années (et elles restent encore aujourd'hui très minoritaires), à travers les réseaux de parenté rituelle *santera*[2] se déployant depuis la ville de Mexico. C'est en effet dans cette capitale que ces pratiques se sont d'abord implantées dans les années 1970, comme résultat des contacts établis antérieurement entre migrants cubains et mexicains aux États-Unis, suivis ultérieurement par des initiations (Juárez Huet, 2007 : 121-125). L'arrivée de nouvelles vagues migratoires dans les années 1990 (cubaines en général pour le Mexique, issues de la capitale pour Veracruz), la circulation accrue des acteurs, le développement des nouvelles technologies de communication et l'ouverture du Mexique à de

2. La parenté rituelle *santera* se structure à partir d'un réseau polycentré d'adeptes gravitant chacun autour de plusieurs « parrains » et « marraines » (parents rituels) et susceptibles à tout moment de fonder à leur tour une descendance rituelle et de nouvelles alliances.

nouvelles pratiques religieuses[3] ont accentué ce phénomène. Enfin, l'ouverture de Cuba au tourisme a permis assez rapidement aux initiés *veracruzanos* de contourner l'autorité rituelle de leurs « parrains » *chilangos*[4], en réalisant des initiations directement dans l'île.

Toutefois, c'est avant tout comme univers symbolique familier que ces pratiques s'insèrent dans le quotidien des habitants de Veracruz. Depuis les années 1940, à la grande époque de l'apogée du cinéma mexicain et des films de *rumberas exóticas* où les artistes cubains interprétaient des pièces dites « afro-cubaines » (Juárez Huet, 2011), puis plus tard à travers les chansons populaires s'y rapportant (*son*, salsa, mais aussi plus récemment rap et *reggaetón*), les noms des *orichas*, de leurs avatars catholiques et des plantes utilisées dans les cérémonies *santeras* et *paleras*, les rythmes de tambours *batá* et la gestuelle des chorégraphies rituelles, l'évocation des transes, des sacrifices d'animaux et de la « sorcellerie » sont connus de la plupart des Mexicains. Cette circulation de signifiants potentiellement globalisables[5] reste cependant circonscrite à des représentations assez vagues, associant Cuba, sorcellerie et noirceur de

3. Malgré la prédominance historique de l'Église catholique au Mexique, il convient de rappeler que, pour nombre de Mexicains, l'affirmation d'une culture catholique est d'abord liée à la construction identitaire nationale. Elle se caractérise par la prédominance du culte des vierges, saints et christs, souvent syncrétisés avec les cultes indigènes ou, plus récemment, avec de nouvelles pratiques urbaines, comme le culte à la Santa Muerte ou l'*Espiritualismo Trinitario Mariano* (voir Juárez Huet dans cet ouvrage) et/ou avec des pratiques importées, comme le New Age. Ainsi, par exemple, 45 % des Mexicains croient en la réincarnation, sans pour autant se démarquer du catholicisme. La connexion avec le New Age est analysée par certains auteurs comme De la Torre et Mora (2001 : 114-115) non pas comme une dilution, mais comme une re-sacralisation des traditions préexistantes. Pour une analyse détaillée de la diversité religieuse du Mexique contemporain, voir aussi De le Torre et Gutiérrez (2007).

4. Les habitants de Veracruz appellent *chilangos* les habitants de Mexico, et ce terme prend dans leur bouche une connotation méprisante dans un contexte de rivalité classique entre une métropole et un port de province, lieu de villégiature des vacanciers de la capitale.

5. Bien que ces signifiants soient résignifiés plus précisément à l'échelle de l'Amérique hispanophone, il s'agit bien ici de « se demander en quoi l'apparition et la diffusion de certains signifiants à vocation planétaire ont fourni une structure d'accueil à l'expression de signifiés particularistes » (Amselle, 2001 : 49).

peau. Plus récemment, ce sont les objets et les images évoquant la santería et le palo monte qui ont diversifié l'offre des échoppes d'herboristes (*yerberos*) ou « boutiques ésotériques » dans les marchés mexicains : cartes, bougies, lotions et sprays étiquetés au nom et à l'image des *orichas*, des « sept puissances africaines » ou des plantes rituelles, colliers rituels *santeros* et *paleros* vendus comme talismans, livres expliquant comment pratiquer la divination par les coquillages : une grande variété d'artefacts, provenant aussi bien de Cuba et de Miami que du Brésil, du Mexique ou du Venezuela, viennent s'ajouter à l'abondance de produits « magiques » ou « sorciers » en vente dans ces commerces très fréquentés à Veracruz comme dans le reste du pays.

Les pratiques religieuses cubaines font ainsi partie du paysage mercantile du Port. Elles circulent sur le marché, au sens propre comme au sens figuré. C'est donc à partir d'une ethnographie du marché Hidalgo (le plus important du centre-ville) que je vais interroger ici les modalités de la relocalisation de la santería à Veracruz. Un exemple, en particulier, a retenu mon attention : celui de l'assimilation locale de l'*oricha* de la mer Yemayá avec l'un des avatars de la Santa Muerte, « la Jeune Mort Incarnée ». Représentée le plus souvent sous la forme d'un squelette armé d'une faux, la Santa Muerte est identifiée par ses adeptes à la fois comme une entité préhispanique duelle (vie/mort) et comme une sainte catholique au même titre que la Vierge de Guadalupe. Son culte s'est popularisé à partir du quartier marginal de Tepito à Mexico dans les années 1990 (Hernández Hernández, 2005) et c'est pourquoi elle est souvent associée au monde de la délinquance, bien que ses fidèles soient aujourd'hui issus de toutes les classes sociales. Ces derniers, dans les villes de province comme dans la capitale mexicaine, militent aujourd'hui pour l'inscription du culte au Registre national des associations religieuses.

J'essayerai ici de comprendre d'abord les ressorts de l'irruption et de la réappropriation de cette image, transformée récemment en signe particulier des dévots de la Santa Muerte de Veracruz, et de décrire cette pratique singulière. Puis je montrerai de quelle manière le poids de l'hégémonie catholique, en tant que modèle ecclésial et religieux absolu, contraint le développement de la pratique *santera* et conditionne ses modes de réinterprétation dans le Port, en ne lui laissant pour unique espace de légitimité que l'échange marchand,

comme c'est le cas pour les pratiques dites de « sorcellerie », issues du New Age ou encore du culte de la Santa Muerte.

À la recherche des *santeros* : le marché

Lorsque je débutai ma recherche à Veracruz en 2004, je pris tout naturellement contact avec les *santeros* résidents dans cette ville, membres des familles rituelles que je connaissais déjà depuis La Havane où j'avais effectué au préalable plusieurs années de terrain. Prise d'emblée dans cet espace de relations particulier qu'est le réseau de parenté rituelle *santera*, je fus reconnue et accueillie sans problème par ces premiers informateurs, et devins même vite, en raison de mes voyages réguliers à Cuba, leur postière personnelle – et partie prenante de la circulation d'ingrédients rituels divers entre La Havane et Veracruz. Je fis ensuite la connaissance d'autres *santeros* parmi les Cubains habitant la ville, ou dans le petit cercle intellectuel et artistique des promoteurs locaux des cultures cubaine et afro-caribéennes, tous liés de près ou de loin au jeune *Instituto Veracruzano de Cultura*, créé en 1987 à l'initiative, entre autres, de l'anthropologue Luz Maria Martinez Montiel, militante de la reconnaissance de l'apport africain à la culture mexicaine et fondatrice du mouvement « *Nuestra Tercera Raiz*[6] ».

Gravitant tous autour d'un nombre très restreint de « parrains » (initiateurs et chefs du culte) en rivalité les uns avec les autres, et préférant faire venir de Cuba, de Mexico ou de Cancún les aînés et collatéraux rituels indispensables au déroulement des cérémonies, voire se rendre directement dans l'île pour effectuer ces dernières, plutôt que de faire appel à leurs coreligionnaires voisins, ces quelques *santeros* du Port reproduisaient à première vue

6. Mouvement visant à faire reconnaître, à étudier et à mettre en valeur l'apport africain à la culture mexicaine, ou plus spécifiquement l'identité « afrométisse » de certains lieux-clés, parmi lesquels l'État de Veracruz. Ce mouvement trouve ses origines dans les travaux pionniers de Gonzalo Aguirre Beltrán (1989[1946]), qui avait lui-même été stimulé et orienté par A. Métraux et M. Herskovits (*ibid.* : 10). Il s'est prolongé dans le cadre d'échanges permanents au sein du programme démarré en 1992 par l'Unesco, la Route de l'esclave. Pour une analyse des enjeux de l'émergence des études afro-mexicaines, voir Hoffmann (2005). Sur les enjeux locaux de la création de l'Ivec, voir Rinaudo (2011).

fidèlement les rituels sur le modèle cubain, et en avaient intégré la cosmologie ainsi que la notion de personne pluri-facétique et en constante évolution (Argyriadis, 1999 : 244-249). Ils pratiquaient de façon complémentaire la santería, le palo monte, le spiritisme et le culte des saints et des vierges avec, pour les femmes mexicaines, une nette prédilection pour le spiritisme, modalité développée préalablement dans les centres spirites locaux et qui leur permettait, grâce à une expérience déjà ancienne de la médiumnité, d'acquérir un certain prestige et de se faire respecter de leurs parents rituels cubains (voir à ce sujet Argyriadis et Juárez Huet, 2008).

PALO MONTE

Le palo monte (et ses variantes, le palo mayombe, la briyumba et la kimbisa) est décrit communément comme étant d'origine « bantoue ». Il est fondé sur l'adoration de puissances non anthropomorphiques appelées *mpungus*, qui représentent les forces et les attributs de la nature. Celles-ci sont représentées par des esprits de défunts, les *nfumbis* ou « morts » (*muertos*) qui ont été abandonnés et ont besoin de l'attention des vivants. Matérialisés sous forme d'ossements, de pierres et/ou de poupées, ils sont « nourris » de façon régulière avec différentes substances (sang d'animaux sacrifiés, lumière, eau, alcool, miel…) pour les maintenir « forts ». En effet, dans le palo, chaque élément de la nature est susceptible d'action et de réaction. Toute élaboration rituelle consiste à manier, assembler, équilibrer et transmettre ces forces à des fins protectrices et/ou destructrices.

Pour se protéger des mauvais sorts, des actes de sorcellerie et, le cas échéant, en réaliser soi-même, on recommande à Cuba de s'initier au palo. L'initiation ou *rayamiento* consiste en l'acquisition et l'incorporation de plusieurs *nfumbis* personnels, dont le caractère et le comportement peuvent correspondre à ceux de l'initié. Les *paleros* communiquent avec les esprits de défunts par l'intermédiaire de la possession (ceux qui n'ont pas cette faculté utilisent les services de leurs « parents » rituels) ou bien à travers les *chamalongos* : quatre morceaux de coque de noix de coco qui, en tombant à l'endroit ou à l'envers, forment cinq combinaisons dont sont déduites les réponses des « morts ». Un autre outil de divination est parfois utilisé : une corne

appelée *mpaka mensú*, garnie d'éléments divers, fermée par un miroir et devant laquelle on souffle de la fumée de cigare.

Le novice conclut un pacte avec ses *nfumbis* : ceux-ci travaillent pour lui en échange d'une attention quotidienne. Il existe différents types de « morts » : certains d'entre eux, décédés de façon particulièrement violente, sont utilisés littéralement comme « esclaves » ou « chiens ». D'autres, « plus évolués », ne sont pas considérés comme facilement manipulables. Après le *rayamiento*, on peut atteindre des niveaux supérieurs d'initiation en acquérant des *nfumbis* complémentaires. Le niveau ultime, indispensable pour devenir « parrain » ou « marraine » (*tata* ou *yaya*, chefs de culte) consiste en la fabrication d'une *nganga*, un réceptacle (chaudron, pot ou sac) qui contient une somme d'éléments naturels fonctionnant comme une synthèse symbolique du cosmos et des relations entre les êtres : bâtons, pierres, métaux, terre et eau de différentes provenances, végétaux, sang d'animaux, chaînes, machettes, salive, sang de chaque nouvel initié, crâne ou os du « mort » principal du *palero*, crucifix lorsque l'on veut démontrer que l'on agit « pour le bien » (« *nganga* chrétienne ») et non « pour le mal » (« *nganga* juive »). De la *nganga* naissent les *prendas* (réceptacles simples) des « filleuls », lesquelles intègrent un peu de l'ensemble des substances accumulées.

Ces échanges de substances matérialisent le lien, théoriquement indestructible, qui unit le *palero* à son « parrain », à ses « frères » rituels, à ses « morts » et, de façon générale, à l'ensemble du réseau de parenté rituelle, lequel comprend les vivants et les morts. Les hiérarchies internes à une famille rituelle ou *rama* (« branche »), se fondent sur les niveaux d'initiation et l'âge rituel. En théorie, les parents rituels doivent s'aider mutuellement : cette aide, médiatisée par le « parrain » ou la « marraine », est matérialisée lors des cérémonies collectives où chaque membre a pour devoir minimal d'être présent pour unir sa « force » à celle des autres.

À la différence du spiritisme qui était déjà très populaire, la pratique *santera* semblait avoir du mal, à Veracruz, à devenir durablement collective, c'est-à-dire à se reproduire en créant de nouveaux lignages rituels, alors qu'à Mexico ces derniers existaient déjà sur trois ou quatre générations (Juárez Huet, 2007). Dans leur

grande majorité, les *santeros* « à la cubaine » du Port restaient circonscrits à une pratique localement individuelle, se sentaient perdus et isolés et manifestaient un malaise du fait de l'éloignement de leurs « parrains » et « marraines », tout en refusant de s'allier aux *santeros* voisins. Certains consultaient et remettaient des charges rituelles mineures, comme les colliers ou les « guerriers[7] », mais n'arrivaient pas à fidéliser leurs « filleuls » (initiés).

Pourtant, les artefacts *santeros* vendus sur le marché remportaient un grand succès et lorsque je demandais aux commerçants qui étaient les consommateurs, ceux-ci me répondaient invariablement, comme s'il s'agissait d'une évidence et d'un public abondant : « les *santeros* ». Récupérant çà et là quelques adresses, je découvris une configuration très différente de celle que j'avais d'abord explorée : un monde de « sorciers », « guérisseurs », « psychiques », « guides », médiums spirites et dévots de la Santa Muerte (*brujos*, *curanderos*, *síquicos*, *guías*, *muerteros*, *santeros* – ici dans le sens d'adepte de la Santa Muerte), qui utilisaient les images, les objets, les noms et les symboles issus de la santería et du palo monte de façon totalement ou partiellement décontextualisée, en les resémantisant dans le cadre d'un système de représentations où la cosmologie catholique était la seule valide. Les pratiquants, organisés en groupes de prière, centres ou temples fortement hiérarchisés sur le modèle de l'organisation cléricale pyramidale, exprimaient clairement leur sentiment de faire partie de la marge et de ne s'adonner qu'à une forme pragmatique de religiosité non légitime, avec des affirmations réitérées telles que : « Ceci n'est pas une religion, c'est juste une croyance.[8] »

---

7. La remise de ces deux charges/objets rituels, qui vont souvent de pair, marque une sorte de première étape avant l'initiation proprement dite. Les colliers (*collares*) en perles aux couleurs de chaque *oricha*, sont lavés avec un mélange d'eau et d'herbes spécifiques mâchées par la « marraine », et servent de protection. Les « guerriers » (*guerreros*) sont constitués des réceptacles des trois *orichas* « guerriers » (Eleguá, Ogún, Ochosi) et de l'*oricha* gardien Osun. Ils sont également lavés et alimentés avec du sang sacrificiel. Ils servent à « ouvrir les chemins » et à « vaincre » (les problèmes en général).

8. Aida, médium du temple Flor Universal Yemayá qui sera décrit plus loin, expliquait ainsi lors d'un entretien le 9 novembre 2006 : « *Antes que nada está Dios, está Dios, y esta no es una religión. No es una religión, es una creencia nada más* »


© Nahayeilli Juárez Huet

Photo 14. Mercado Hidalgo, Veracruz, novembre 2010.

La localisation du centre névralgique de ces pratiques n'est elle-même pas un hasard : le marché Hidalgo et ses extensions plus ou moins anarchiques dans les ruelles avoisinantes jusqu'au « Vieux marché » constituent déjà à eux seuls, dans l'imaginaire urbain, le paradigme de la marginalité sociale[9] par opposition au centre commercial moderne, impersonnel et climatisé de Plaza Américas (et à ses équivalents répartis dans les quartiers neufs de la ville, sur les artères principales accessibles en automobile). Dédale de galeries étroites parfois fendues d'un caniveau toujours fangeux, véritable labyrinthe étouffant et inquiétant où il faut jouer des coudes pour réussir à avancer et où l'on croise les personnages les plus excentriques de la ville (mendiants, éclopés, clowns, gitanes, indigènes originaires du Chiapas en costume traditionnel[10], vendeurs à la sauvette, musiciens de rue et malades mentaux aux accoutrements fantaisistes), ce lieu sale et malodorant est

(« Avant tout il y a Dieu, il y a Dieu, et ceci n'est pas une religion. Ce n'est pas une religion, c'est une croyance, rien de plus »).

9. Outre ce centre névralgique, les lieux évoqués comme riches en *brujos* (sorciers) sont ces autres espaces de marginalité que sont les *ranchos*, les villages environnant le port où vivraient encore, également, dans l'imaginaire local, des *negros* (terme employé ici pour désigner les « vraiment noirs », par opposition aux *morenos*, « bruns »). L'enquête ethnographique montre que ces spécialistes rituels sont en fait principalement installés dans les quartiers pauvres, périphériques, de la ville (La Pochota, Dos Caminos, 21 de abril, Carranza…).

10. C'est la condition requise par les autorités municipales pour obtenir l'autorisation de vendre leur artisanat.

censé n'être fréquenté que par les classes pauvres qui arrivent en bus des bidonvilles et des quartiers périphériques[11]. Ses commerçants, qui parfois dorment, mangent et élèvent leurs enfants sur place, sont décrits comme la lie de l'humanité (« *lo más bajo que hay* ») et craints car ils sont réputés pour colporter les ragots, être sournois, amateurs de conflits et pratiquer la sorcellerie (« *chismosos, maniosos, conflictivos y brujeros* »).

Les marchés de Veracruz sont organisés en zones de ventes regroupant le même type de marchandises, à l'exception des échoppes d'herboristes que l'on trouve aussi bien jouxtant les vendeurs de sandwichs que les primeurs, les cordonniers ou les fleuristes. Cette disposition spatiale permet aux acheteurs de passer discrètement, comme par hasard, de leurs courses du jour à l'achat d'ingrédients pour un *trabajo* (travail magique, sort), soigneusement dissimulés dans des sacs en plastique opaques prévus à cet effet, ou à une rapide *limpia*[12]. En effet, les arrière-boutiques de ces échoppes sont aussi des lieux de consultation où officient les *brujos*, tirant les cartes, s'appuyant sur les conseils que sont censés leur donner les esprits qui les accompagnent ou encore communiquant directement avec la Santa Muerte, pour laquelle un autel est érigé bien en vue à côté de l'enseigne du magasin. Les premier novembre de chaque année, des sessions de prière et des concerts de mariachis sont organisés en l'honneur de la statue de chaque local, et certains groupes en font le point de départ de leurs processions ou d'affichage de leurs activités hors-marché.

11. En réalité la clientèle des deux types de marché (centres commerciaux et vieux marchés) est très diversifiée.

12. Nettoyage/purification pour enlever par contact les mauvais sorts ou l'infortune. Les ingrédients utilisés sont, entre autres, les herbes fraîches comme le basilic ou le romarin, les œufs, l'encens ou le copal, les « lotions » à base d'éther ou d'ammoniaque dont les couleurs symbolisent les problèmes que l'on souhaite traiter (jaune pour l'argent, vert pour la santé, rouge pour l'amour). À Cuba comme au Mexique, cela évoque un grand nombre de pratiques équivalentes présentes en Afrique et dans les Amériques, ainsi que le rituel catholique local, lorsque le prêtre purifie l'assistance et l'église avec des bouquets de basilic (des vendeurs fournissent aussi les bouquets de basilic aux fidèles pour qu'ils procèdent à des auto-*limpias* dans les églises, devant l'autel ou la statue du saint qu'ils sollicitent), un rituel qui est aussi présent dans le culte orthodoxe.

La thérapie proposée, qu'elle soit défensive (*limpias*) ou offensive (*trabajos*), inclut toujours des éléments qui peuvent être achetés rapidement sur place. Dans ce cadre commercial, être le premier à proposer un produit nouveau ou à s'affirmer comme le point de vente le mieux achalandé joue un rôle essentiel pour attirer la clientèle. Les objets s'inspirant de l'univers symbolique de la santería et du palo monte sont donc proposés à côté d'une vaste gamme de produits : herbes médicinales et magiques locales, fers à cheval, talismans à l'effigie de la Santa Muerte, poupées de cire « vodou », pyramides « égyptiennes », « bouddhas de la chance »… Un client ne verra jamais sa demande refusée : le vendeur, s'il n'a pas le produit, prétend toujours l'avoir en réserve et envoie un coursier le chercher chez un concurrent, pour ensuite s'empresser de se le procurer.

Mais la cubanité de ces objets leur confère, à Veracruz, une aura particulière, une véritable valeur ajoutée : outre la familiarité des noms et des images déjà évoquée ici, la santería a été traitée depuis une quinzaine d'années de façon ambiguë dans les spectacles et festivals artistiques de la région, d'une part, dans un registre culturel valorisant, à travers le répertoire chorégraphique et musical « afro-cubain » porté par un mouvement artistique « afro » naissant (Argyriadis, 2009) et, d'autre part, dans un registre sensationnaliste[13], du fait de l'inclusion dans certains de ces spectacles de mises en scène particulièrement sanglantes de sacrifices de coqs et de chèvres[14], condamnées ultérieurement par l'Église catholique et

13. Lui-même relais de la façon dont le thème de la santería (comme celui de la Santa Muerte) est traité dans les médias : faits divers et scandale de la presse locale, accusations de « narcosatanisme » (Juárez Huet, 2007 : 188-199), reportages mis en scène sur le modèle des films d'horreurs dans des émissions grand public telles que *La mano peluda* (diffusée sur Radio Formula) ou *Dificil de creer* (diffusé sur TV Azteca).

14. Notamment lors des premiers Festivals internationaux afro-caribéens. Entre 1995 et 1998, le directeur de l'IVEC a eu à cœur d'organiser à cette occasion un forum intitulé *Rites, magie et sorcellerie* dont l'objectif était de montrer la dimension religieuse de la « Troisième racine ». Pour ce faire, il envoya des promoteurs culturels de l'IVEC dans divers pays caribéens, à la recherche de troupes pouvant présenter des mises en scènes de cérémonies. Cuba fut bien entendu privilégié, d'une part en tant que « pays frère » de Veracruz et, d'autre part, pour ses prix très compétitifs sur le marché international. L'objectif de cette démarche, portée par des promoteurs culturels qui étaient devenus

la Société Protectrice des Animaux. L'impact de ces spectacles sur l'imaginaire local a été considérable, confortant d'une part la santería dans une position « sorcière » attirante et terrifiante, tout en l'auréolant du prestige d'une tradition ancestrale digne de respect. C'est ainsi que les discours des militants de la « Troisième racine », *a priori* peu assimilés par une population ayant encore le plus grand mal à admettre la possibilité d'une ancestralité africaine (Argyriadis, 2010 ; Rinaudo, 2011), servent d'une façon assez inattendue ceux des *brujos* du marché, qui mettent en rapport les accusations dont ils sont l'objet, eux, les *morenos*, avec les persécutions de l'Inquisition espagnole dans la période coloniale et du gouvernement actuel contre les « cultes ancestraux » des Aztèques… et des Africains.

Les *yerberos* de Veracruz se présentent donc tous comme des *santeros*, en jouant sur l'ambivalence locale du terme (adepte de la santería/dévot de la Santa Muerte), ou du moins comme les fournisseurs des *santeros* de la ville. En réalité ces deux mondes (santería et Santa Muerte) communiquent très peu et achètent tous deux leurs produits de préférence au marché de Sonora, à Mexico ou, pour les *santeros* mexicains qui ont besoin de plantes spécifiques, directement à Cuba. C'est ainsi que, paradoxalement, les noms des *orichas* et des herbes rituelles cubaines[15] fleurissent sur les étiquettes et les emballages de savons, lotions, sprays, poudres, pommades, huiles, bougies, cartons d'invocations ou kits prêts à l'emploi de factures variées qui sont tous utilisés par les *brujos* du marché et par leurs clients, sans qu'aucune corrélation soit établie entre les noms de ces produits et les plantes dont ils sont issus, pourtant vendues et utilisées, fraîches, par les *yerberos*, mais sous leur nom local. Rares

entre-temps *santeros*, était de jeter les bases d'une mise en relation étroite des pratiques « sorcières » locales avec les religions « sœurs » afro-américaines. Le programme de 1998 expliquait par exemple que « les maladies de l'âme ou de l'esprit, les jalousies ou le mauvais œil, sont soignés de manière similaire par les *hougans*, les *mambos* [prêtres et prêtresses du vodou haïtien], les *santeros* ou les guérisseurs de San Andrés Tuxtla » (*Carpeta*…, 1998 : 61).

15. Dont les noms mêmes précisent d'emblée le mode d'emploi : *abre camino* (« ouvre-chemin »), *vence batalla* (vainc-bataille), *ven a mi* (« viens à moi »), etc.

sont ceux qui savent[16] que le *pochote* et la *ceiba* (Ceiba petandra, L) ne sont qu'une et même plante, de même que le *palo de siete costillas* et le *palo vencedor* (Zanthoxylum pistacifolium, Gris.). C'est donc bien la dimension symbolique de ces noms qui est investie ici, resémantisée pour s'intégrer de façon logique dans l'offre locale de pratiques thérapeutico-religieuses non institutionnelles, réunies dans un même ensemble malgré leur grande hétérogénéité, d'une part par une clientèle qui les consomme de façon cumulative et, d'autre part, comme on le verra, par une Église catholique qui les combat et les rejette explicitement dans le champ de la superstition et du satanisme.

Yemayá, la Santa Muerte et l'Église catholique

Outre les noms des plantes et des *orichas*, une image se détache de façon significative de cet ensemble de produits d'évocation *santera* et marque en quelque sorte la spécificité de Veracruz par rapport au reste du pays. Il s'agit d'une représentation de l'*oricha* de la mer et de la maternité, Yemayá, présentée comme l'un des avatars de la Santa Muerte (représentée de la façon la plus courante sous la forme d'un squelette) : la « Jeune Mort Incarnée » (*Joven Muerte Encarnada*).

L'image de la déesse employée à Veracruz est issue de l'umbanda brésilienne : il s'agit d'une jeune femme blanche au visage paisible, drapée dans une longue robe bleue, couronnée d'une étoile et marchant sur la mer, la nuit. De ses mains s'échappent des étoiles et des perles. Elle semble être arrivée au Port, il y a une trentaine d'années, à travers des réseaux spirites mexicano-brésiliens. Selon plusieurs informateurs, aujourd'hui *santeros*, spirites et/ou dévots de la Santa Muerte, elle aurait été intégrée au départ dans quelques centres spirites de Veracruz sous le nom de *Lucero de la mañana* (« Étoile du matin », associée à la mort), puis sous celui de *Flor*

16. Je n'ai observé que quelques *santeros* cubains, vivant depuis plusieurs années à Veracruz, qui avaient repéré ces équivalences : ils se fournissaient donc directement dans les terrains vagues ou dans les champs, ou auprès de « filleuls » possédant des terrains dans les campagnes environnantes.

Universal ou *Flor Blanca del universo*, noms tous deux couramment donnés à la Santa Muerte.

En 1993, une médium maîtresse d'école appelée « La Maestra », adepte de la Santa Muerte et se réclamant également de l'enseignement d'un *chamán* de Mexico, l'a érigée en guide spirituel de son Temple nouvellement créé (*Templo Flor Universal Yemayá*). Elle s'est par la suite rendue célèbre à Veracruz en réalisant un rituel d'offrandes à la mer tous les premier novembre, à la veille de la très traditionnelle fête des morts mexicaine, également jour où l'on célèbre la Santa Muerte dans tout le pays. Pour créer cette cérémonie, elle s'était alors inspirée des performances présentées par les artistes-*santeros* invités du *Festival Internacional Afrocaribeño* : en 1995 notamment, une offrande symbolique à la mer avait été organisée, sous l'égide et en hommage à la célèbre actrice d'origine cubaine Ninon Séville, l'une des figures phares de l'Âge d'or du cinéma mexicain, et sans doute l'une des premières *santeras* notoires résidant au Mexique (Juárez Huet, 2007 : 85).

Déclinée par « La Maestra » en produits estampillés « Yemayá, la fleur de l'univers » (lotions, savons, bougies, t-shirts, amulettes), l'image a très vite été copiée sous le nom de « Yemayá, la Jeune Mort Incarnée » par tous les *yerberos* du Port. Juste avant sa mort, en 2007, « La Maestra » entendait asseoir sa légitimité en s'appuyant, d'une part, sur sa pratique de la transe de possession (les deux entités qu'elle développait étant censées être Yemayá et, depuis 1999, l'esprit d'une cubaine défunte) et, d'autre part, sur des connaissances et des charges/objets rituels acquis *a posteriori* auprès d'un *santero* de Veracruz initié à La Havane et résidant à Cancún, mais qui fréquentait plusieurs années auparavant le même centre spirite qu'elle. Ce dernier lui avait remis en 2003 les colliers sacrés et les « guerriers » à Veracruz, puis l'avait emmenée avec lui à La Havane en 2006 pour lui faire remettre le *kofá*[17]. Elle envisageait un nouveau voyage pour s'initier à Yemayá, tandis que des médiums commençaient à

17. Réceptacle de l'*oricha* de la divination Orula (Orunmilá) et bracelet aux couleurs de cette divinité, dans la version féminine de la charge rituelle, qui consiste en la première étape d'initiation au système divinatoire Ifá. Le bracelet est censé permettre à Ikú, la mort, de reconnaître les protégés d'Orula et de ne pas les emporter avec elle.

leur tour à recevoir de sa main les « guerriers » et les colliers, ce qui constituait d'emblée une hérésie au regard de la liturgie cubaine, car n'étant pas initiée elle ne pouvait pas devenir « marraine » (chef de culte). Dans sa propre logique, en effet, il n'était pas concevable que ses médiums subordonnés deviennent des quasi-égaux (des « frères » et « sœurs de religion », même cadets), en s'initiant avec d'autres *santeros*. Sa mort, survenue précisément un 31 octobre, veille de son rituel à la mer, a été interprétée par tous ses détracteurs comme un châtiment : elle aurait été trop loin dans une pratique qu'elle ne maîtrisait pas.

C'est sur cette question de la connaissance que portent les accusations de ses concurrents opérant directement sur le marché ou dans les quartiers avoisinants. Ces derniers entendent démontrer qu'ils sont les uniques détenteurs d'un véritable savoir exotérique : l'un souligne que l'*oricha* lié à la mort et au cimetière n'est pas Yemayá mais Oyá, et exhibe des attributs rituels remis par ses amis *santeros* cubains de Mexico ; une autre s'est spécialisée dans la création d'objets hybrides : des colliers d'Olokun, l'*oricha* du fond de l'océan, parsemés de têtes de mort, ou encore des statuettes de Yemayá de sept couleurs comme celles de la Santa Muerte. Cette commerçante et leader de l'un des plus importants groupes de prière à la Santa Muerte du Port propose l'assortiment de produits *santeros* le plus fourni du marché, grâce à ses contacts au marché de Sonora à Mexico et avec une amie brésilienne *santera* vivant en Argentine avec laquelle elle entretient une correspondance électronique. Un autre leader de groupes de prière affirme, quant à lui, pratiquer le culte de la Santa Muerte « original », « c'est-à-dire tel qu'il se pratique à Cuba », d'où il prétend recevoir chaque mois l'eau rituelle gardée dans son autel. Or, à ce jour, aucun culte à la Santa Muerte ou à une figure squelettique équivalente n'a été répertorié dans l'île. En réponse à ses détracteurs, « La Maestra », pour justifier la correspondance entre Yemayá et la Santa Muerte, s'appuyait sur un mythe qu'elle aurait recueilli lors de sa cérémonie de *kofá* auprès du *babalao* havanais qui avait initié son « parrain », expliquant que Yemayá et Oyá avaient un jour échangé leurs royaumes.

À travers l'expression de ces rivalités, on voit que, à l'instar du spiritisme kardéciste au siècle dernier ou de certaines pratiques New Age utilisant un vocabulaire méta-scientifique également très prisé



© Kali Argyriadis

Photo 15. Autel de « La Maestra », dédié à Yemayá la *Joven Muerte Encarnada* et à ses avatars. Au premier plan, une statuette du dieu aztèque de la mort, Mitlantecuhtli, présentée du côté incarné (l'envers représente un squelette). Veracruz, décembre 2005.

des *brujos* et des *santeros* du Port (les « vibrations », les « énergies », les « opérations invisibles », la « médecine holistique »), la santería jouit actuellement au Mexique d'un statut savant et que la référence à sa cubanité confère un certain prestige dans les milieux populaires du moins[18], permettant de s'extraire de l'accusation de

18. Dans les milieux artistiques liés au mouvement « afro » dans le Veracruz, cette cubanité se révèle finalement problématique car trop proche. Les percussionnistes et les danseurs refusent dans leur grande majorité toute implication (et initiation) dans la santería ou autre pratique religieuse d'origine cubaine, exprimant clairement une volonté de trouver un style propre et de se démarquer du répertoire « afro-cubain ». Voir à ce sujet Argyriadis (2009).

sorcellerie et de charlatanisme dont les *yerberos*, *curanderos* et dévots de la Santa Muerte de Veracruz sont régulièrement l'objet. Mais ces stratégies d'accommodation ou « d'alignement de cadres interprétatifs » (notion développée pour le cas des religions afro-brésiliennes en Argentine par A. Frigerio, 1999, s'inspirant lui-même de Snow *et al.*, 1986), restent moins efficaces que celle qui les supplante toutes : la volonté d'assimilation au modèle catholique.

Si l'on observe le déroulement des cérémonies liées au culte à la Santa Muerte, on se rend compte en effet que ce modèle reste prégnant, surpassant les modèles spirites[19], *santeros* ou autres. La pratique rituelle reste fondamentalement organisée autour de processions et de réunions de prière hebdomadaires (*rosarios*, *rezos*) au domicile des fidèles, qui prennent en charge, à tour de rôle, la statue ou l'image principale de la sainte, exactement comme le font les groupes de laïcs avec les statues de saints ou de vierges dans le reste du Mexique, à cette différence près que dans le dernier cas, le rituel se fait avec l'assentiment et l'encouragement de l'Église (voir par exemple à ce sujet Suárez, 2008). Lorsque ses dévots réussissent à financer un point d'ancrage à la statue, celui-ci est invariablement construit, décoré et organisé sur le modèle d'une chapelle, en porte le nom (*capilla*, ou encore *iglesia*) et des messes y sont célébrées tous les dimanches.

L'Église catholique mexicaine n'autorise en aucun cas le culte à la Santa Muerte et le combat très fortement tout comme elle combat la santería, les protestantismes et les pratiques dites « de sorcellerie ». Elle a entrepris en ce sens depuis quelques années une grande campagne de « ré-évangélisation », n'hésitant pas à employer officiellement des moyens qui semblaient obsolètes. Ainsi, depuis 2004 ont lieu des Rencontre Internationales d'Exorcistes et Auxiliaires pour la Libération, convoquées par l'archevêché de Mexico, préoccupé par la prolifération de pratiques telles que « la sorcellerie, le spiritisme, les pratiques de guérison magique, la santería, l'ésotérisme, l'horoscope, la divination, le tarot, les prétendues sciences occultes, la maçonnerie, les Rose-Croix […] » et tout ce qu'il appelle des

19. Modèles spirites qui sont eux-mêmes issus du christianisme, et dont les séances commencent invariablement à Veracruz par cette phrase : « Je déclare cette session officiellement ouverte pour le Bien et fermée pour le Mal. »

« sectes, sataniques ou protestantes », ainsi que le rock et les jeux vidéo, exhortant les fidèles à joindre leurs efforts pour faire leur la « victoire définitive du Christ sur Satan[20] ».

Un prêtre en particulier, le père Casto Simón, issu du Renouveau charismatique, a anticipé le mouvement en organisant chaque vendredi depuis trente ans, avec l'autorisation officielle du diocèse de Veracruz, une messe exorciste publique dans sa paroisse de Puente Jula, un petit village à l'Ouest du Port, où accourent des familles venues de tout le pays, dans l'espoir de guérir leur parent qu'ils supposent possédé par un démon. La violence inouïe des scènes qui s'y déroulent[21] contraste, et ce n'est probablement pas un hasard, avec les transes très calmes et posées des spirites de la région. Quant aux *santeros*, il est remarquable de constater que, bien que plusieurs cérémonies avec des tambours *batá* (fondamentaux dans les rituels de santería) aient été réalisées dans la ville, ils n'aient jamais autorisé la moindre possession à s'y dérouler normalement.

À Veracruz, les prêtres sont également très stricts sur les questions morales et n'autorisent pas, par exemple, les filles-mères, les personnes vivant maritalement sans le sacrement du mariage religieux ou les homosexuels à communier. Une discrimination indirecte subtile s'opère également lors de la quête, où les fidèles les plus pauvres avouent avoir honte en déposant des sommes jugées trop modestes. Les dévots de la Santa Muerte trouvent un véritable réconfort dans ce culte, où ils peuvent s'affirmer comme « catholiques, apostoliques et non sataniques » – ce sont leurs revendications, celles

20. « Mexicanos enfrentan satanismo con Encuentro Nacional de Exorcistas », ACIPrensa, Mexico, 1er septembre 2004, http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=5684

21. Les possédés hurlent à leurs proches des insultes, en anglais et en espagnol le plus souvent : « *Fuck you, son of a bitch!* » ou encore « ¡ *Suéltame perro* ! » (« Lâche-moi, chien ! »). Ils vomissent et se tordent, tandis que des membres de leur famille les attachent à des bancs de bois, les rouent de coup, les étranglent ou les pincent brutalement, et que les aides de camp du prêtre, tout en scandant « ¡ *Señor, ten piedad* ! » (« Seigneur, aie pitié ! »), leur enfoncent des crucifix dans l'abdomen. Comme dans le film *L'exorciste*, qui semble être une source d'inspiration majeure pour les jeunes possédés, le prêtre les oint d'eau bénite et ils rugissent alors de plus belle en se tordant comme sous l'effet d'une brûlure intolérable.

qu'ils brandissent sur des banderoles lorsqu'ils font des processions publiques – face à une sainte qui ne fait aucune différence entre ses fidèles puisqu'elle « finit par les emporter tous sans distinction », et qu'ils présentent comme leur « avocate » auprès de Dieu. Les réunions de prière sont d'ailleurs entièrement calquées sur la messe catholique : les chants pour la Vierge sont adaptés et dédiés à la Santa Muerte, le Notre Père et l'Ave Maria abondamment psalmodiés, les prières reprises des livrets distribués chaque semaine par les curés. Comme dans le Renouveau charismatique, chacun est convié à témoigner des miracles concédés et de la force de sa foi, à grands renforts d'émotion et de larmes.

Enfin, certains groupes de prières entreprennent aujourd'hui de célébrer des communions et des mariages, imitant en cela une organisation basée à Mexico, l'Église Catholique Traditionnelle Mexicaine, qui milite pour la reconnaissance du culte à la Santa Muerte en tant que pratique religieuse légitime et dont le leader tente de rallier tous les petits groupes du pays. Ce prêtre, le « père David », se réclame officiellement d'un lignage chrétien orthodoxe russe, ce qui ne l'empêche pas de posséder lui aussi quelques charges/objets rituels *santeros* comme les colliers et les « guerriers ». C'est à travers cette connexion récemment constituée entre Veracruz et la ville de Mexico que la figure de Yemayá/*Joven Muerte Encarnada*, dans sa représentation umbandiste, poursuivant son processus de relocalisation, commence à être intégrée dans les marchés de la capitale en tant que « la Santa Muerte de Veracruz » (Juárez Huet, communication personnelle).

Cette hégémonie du catholicisme est observable également chez les personnes qui ont recours aux *santeros* de la ville pour résoudre leurs problèmes. En situation de consultation, ils ne cessent de rappeler qu'ils sont catholiques, se signent abondamment, tandis que le *santero* consacre un temps considérable, en introduction à la consultation proprement dite, à expliquer les équivalences entre saints et *orichas* et leur simple rôle d'intermédiaires, Dieu restant la référence première. « *La santería no es mala* » (« La santería n'est pas mauvaise »), répètent-ils à l'envi. Malgré ces précautions, ils éprouvent les plus grandes difficultés, lorsque l'un de leurs « filleuls » rencontre des problèmes, à les convaincre qu'ils n'ont pas commis un péché mortel en accueillant un *oricha* (un démon ?)

dans leur maison et dans leur corps. Parmi ces derniers, certains, paniqués, se font alors exorciser à Puente Jula.

La logique de marché, une contrainte contextuelle

Cette position dominante très forte du modèle catholique, qui freine considérablement le développement de la pratique *santera* en tant que religion à part entière à Veracruz (ou alors seulement au niveau intime, individuel), en conditionne les modes de réinterprétation, d'une part en « re-catholisant » la pratique rituelle *santera*, et d'autre part en la plaçant dans le champ des pratiques non-chrétiennes, champ dont le seul espace de liberté possible se révèle être le marché, dans tous les sens du terme.

Au-delà de l'idée que la santería – ou plutôt la référence à la santería par des spécialistes qui n'en ont souvent qu'une connaissance parcellaire, acquise au hasard des rencontres et des contacts rituels ponctuels avec des *santeros* résidant toujours à l'extérieur de la ville – est utilisée comme un outil rituel supplémentaire qui vient s'ajouter à l'offre préexistante, il convient donc d'étudier la façon même dont cette offre se constitue et ses effets sur la pratique *santera* à proprement parler.

Le fait que la plupart des spécialistes rituels locaux soient aussi les propriétaires des magasins d'herboristes des marchés du centre-ville constitue un élément important de l'analyse. Ces échoppes sont, on l'a vu, des espaces de culte, de consultations et de thérapies, ainsi que le lieu de toutes les attaques en sorcellerie qui rythment la concurrence entre *yerberos*. Quant aux *brujos* non propriétaires d'une échoppe au marché, ils prévoient toujours, dans leurs autels, un espace de vente des objets, qu'ils ont commandés au marché de Sonora à Mexico – jamais chez leurs rivaux de Veracruz –, puis spécialement resémantisés, c'est-à-dire transformés et préparés rituellement par eux-mêmes, comme dans le cas des « *elekés*[22] ». Il en va

22. L'utilisation des colliers de santería par l'une des commerçantes/leaders des groupes de prière du marché, déjà mentionnée, est un bon exemple de ce processus. Celle-ci les fabrique et les « charge » à sa façon (comme « La Maestra », elle n'est pas initiée et n'a donc pas le droit, du point de vue *santero*, de se livrer à une telle activité) et les fait porter par ses aides subordonnés, qu'elle a

de même des *santeros* qui proposent sur place les ingrédients rituels qu'ils ramènent de chacun de leurs voyages à La Havane, en les revendant avec une marge de bénéfice non négligeable[23].

Le paradigme de l'échange marchand sous-tend également les relations entre les spécialistes et les personnes qui font appel à eux. Certes, les lieux de cultes et de consultation hors marché (en règle générale le domicile du *brujo* ou du *santero*) sont officiellement appelés temples, centres ou *ilés* (maisons). Toutefois, dans la conversation entre pairs, c'est le terme *negocio* (négoce, commerce) qui est privilégié. Ainsi, on entend souvent les *brujos* ou les *santeros* du Port se plaindre que les affaires ne vont pas bien à cause de la crise économique, ou bien envisager de « diversifier leur offre » pour attirer plus de clientèle, ou encore miser sur une publicité adéquate afin de viser un certain type de public : c'est la stratégie adoptée par une *santera* de Veracruz, qui maintient à dessein un niveau de prix très élevé, arguant du fait qu'elle est initiée et pratiquante depuis plus de dix ans et qu'elle travaille, selon elle, avec les meilleurs *santeros* de La Havane.

Ce type de relations est tellement prégnant que les termes « *hermanos* » (« frères », utilisé dans le contexte spirite) et « *ahijados* » (« filleuls », utilisé dans le contexte *santero*) sont parfois remplacés par le terme « clients », lapsus d'autant plus révélateur qu'il se répète avec une grande régularité. La *santera* suscitée, à l'instar de ses concurrents, se plaint d'ailleurs du fait que, à Veracruz, les gens viennent la voir pour résoudre des problèmes ponctuels, exigeant des résultats rapides et concrets, bref, qu'ils se comportent en clients et non en « filleuls », et ce même s'ils s'initient. Une de ses rivales récentes, Brésilienne initiée à Cuba, ayant exercé un temps comme

---

appelés « les *elekés* » (nom lucumí qui désigne en effet les colliers rituels *santeros*) pour qu'ils servent de « canaux énergétiques » pendant le rituel, où chaque participant est relié physiquement (mains sur l'épaule ou main dans la main) avec au moins un « *eleké* » et un autre participant, l'ensemble tissant un réseau physique hiérarchisé de corps qui aboutit jusqu'à elle et, en dernier lieu, à la statue de la Santa Muerte.

23. On pourra aussi remarquer que les églises catholiques mexicaines procèdent de la même manière, puisqu'elles comportent des espaces de vente propre à l'intérieur de leur enceinte.



© Sandra Rivlin-Rinaudo

Photo 16. Un « *eleké* » redistribuant l'énergie. Chapelle de la Santa Muerte, Grupo Blanca Flor, La Pochota. Veracruz, août 2008.

« marraine » de *religión* à Lisbonne puis à Cancún, exprime ainsi son dépit :

> Les gens viennent acheter une solution à leurs problèmes […] et je ne sais pas pourquoi ils n'ont pas la même croyance que nous, ou alors c'est peut-être qu'ils n'ont pas la même culture ? Ou l'habitude de connaître la *religión*, ou alors c'est juste qu'ils sont disposés à venir ici, demander combien c'est et payer, tu comprends ? Et c'est tout ! Un service, et ce n'est pas comme ça qu'on doit faire, mais à quoi bon[24] !

Ces « clients » vont parfois plus loin dans l'implication religieuse et acquièrent des charges/objets rituels mineurs (« guerriers »,

24. Entretien avec Luciana du 16 novembre 2007.

colliers…), s'initient au premier niveau du palo monte, voire plus rarement « font leur saint » (s'initient dans la santería). À quelques exceptions près, ces rituels et les objets qui leur sont alors remis ne sont vus que comme des « protections », des services magico-thérapeutiques plus puissants, certes, mais en aucun cas comme une entrée en prêtrise permettant de fonder à son tour un lignage rituel. Quelques-uns cependant y voient un débouché intéressant et cumulent les initiations dans une logique d'investissement et de spécialisation : devenir *santero* donne en effet une plus-value à leur offre en général déjà variée (ils sont souvent spirites, *chamanes*, *brujos*, médecins holistiques, voyants, maîtres reiki, etc.) Ils deviennent alors, pour les *santeros* « à la cubaine » qui ne cumulent en aucun cas leur pratique à celle du culte à la Santa Muerte, des concurrents redoutables car bien plus en phase avec la demande de la clientèle du Port.

Dans les quelques *ilés* (maisons de culte) du Port, à l'exception des membres de la famille biologique du « parrain » ou de la « marraine », les « filleuls » ne sont jamais les mêmes d'une année sur l'autre aux anniversaires d'initiation de leurs initiateurs. Ils fluctuent entre les modalités en présence et ne sont fidèles à la santería (ou plutôt au *santero* ou à la *santera*) que s'ils estiment qu'elle « fonctionne », en se cantonnant toujours scrupuleusement à une position d'inférieur. La rivalité elle-même se construit essentiellement autour de l'accusation de « *robo de ahijados* » (« vol de filleuls »), comme si ces derniers étaient des biens appartenant en propre au « parrain ». Sur ce point encore, les *santeros* de Veracruz font évoluer leur pratique locale sur le modèle fortement hiérarchisé des *brujos* du Port, qui concentrent autorité, connaissances rituelles et pouvoirs en un seul personnage, dont dépend un groupe non fixé de « clients » ou de « frères » qui ne sont pas censés acquérir un quelconque savoir rituel, et qui sont assortis éventuellement de quelques assistants, maintenus dans un statut de subordonnés.

Ces derniers n'ont de cesse de donner tous les signes de soumission à leur leader, rivalisant d'empressement à le servir, s'extasiant devant les nouveaux venus sur ses qualités humaines et spirituelles, voire acceptant toutes les humiliations (sarcasmes, insultes, réalisation de tâches subalternes considérées à Veracruz comme dégradantes car propres aux domestiques, telles que le nettoyage,

le service à table, etc.), admises comme faisant partie du processus naturel d'apprentissage. Pas question, d'ailleurs, de prétendre à un enseignement organisé. Par bribes, au hasard du bon vouloir de leur chef, ils récupèrent çà et là des morceaux de connaissance rituelle. Lorsque l'un d'eux estime qu'il en a assez accumulé, le conflit surgit, toujours très violent : une scission s'opère et le nouveau leader emporte avec lui quelques membres du groupe antérieur. Il s'autoaffirme comme indépendant et rompt totalement ses liens avec son ancien leader, en interdisant à ses fidèles de se rendre dans le temple ou centre du ou des rivaux honnis ou de parler avec leurs disciples. C'est souvent *a posteriori* qu'il complète à son tour son savoir, au gré de ses investigations sur Internet et de ses contacts avec divers spécialistes, comme dans le cas préalablement décrit de « La Maestra ».



© Kali Argyriadis

Photo 17. Autel dressé pour l'anniversaire d'initiation de Luciana. Au premier plan, recouverts de fausses pièces en or, les *Eleguás* de ses clients présents à la cérémonie. Boca del Rio, janvier 2009.

On comprend donc qu'entre les différents spécialistes rituels en situation d'autorité (qu'ils soient *santeros*, spirites, chamanes, adeptes de la Santa Muerte…), la concurrence est totale, acharnée[25],

25. Au marché, cet état de fait se traduit matériellement par la présence réitérée de résidus de sorcellerie trouvés au petit matin devant les échoppes et balayés avec résignation par les petits employés du propriétaire. Il n'est pas rare d'assister en outre à des règlements de compte à l'ammoniaque ou au pistolet.

et la collaboration exceptionnelle. Nous sommes bien loin dès lors du modèle cubain qui implique, pour sa part, une obligation de complémentarité (sans pour cela annihiler les conflits, loin s'en faut) et par conséquent une collaboration entre les parties, incluant un changement de position selon les contextes rituels. Or sans cette collaboration minimale, il n'est pas possible, de fait, de créer une famille rituelle *santera* ou de déployer son propre réseau de relations.

Les *santeros* du Port de Veracruz sont par conséquent à l'intersection de deux systèmes : ils utilisent, capitalisent et puisent aux ressources du réseau *santero* à chaque fois qu'ils ont à faire avec des collatéraux ou des aînés rituels, mais ils se gardent bien d'insérer leurs « filleuls » dans ce système, leur bloquant l'accès au réseau et se réservant le privilège du contact avec les membres de ce dernier. Localement, ils ne sont plus comme leurs homologues de La Havane des « axes », par lesquels transitent les relations entre pratiquants (Argyriadis, 2005b), mais ils deviennent au contraire les sommets d'une pyramide qui ne redistribuent que très partiellement le savoir et les compétences à leur base. On pourrait dire, en quelque sorte, qu'ils monopolisent le « capital social rituel » offert théoriquement à tous par l'initiation. En bons commerçants, ils acquièrent au gros les biens et services (matériels, spirituels et relationnels) qu'ils revendent ensuite au détail sans permettre à leurs clients de se passer de leur médiation.

Conclusions

L'analyse du rôle de la logique de marché dans le processus de relocalisation de la santería à Veracruz n'a pas, bien entendu, pour objectif de dénoncer une quelconque dérive ou dégénérescence de la pratique. La dimension commerciale, de fait, est bien présente également à La Havane et constitue l'un des enjeux de pouvoir dans

Ces altercations font les délices des pages de faits divers des journaux locaux : « Quelle mobilisation pour la bagarre entre deux locataires du marché Hidalgo de cette ville, spécialisées dans la vente d'herbes, de lotions et de remèdes de santería, qui ont fini par se hurler des malédictions gitanes et se lancer de l'ammoniaque ! » (Alberto Ayala Rojas, *Se pelean las brujas del mercado*, « Bagarre entre les sorcières du marché », *Notiver*, 15 mars 2008).

les milieux de la *religión*. Elle s'y organise cependant d'une façon complètement différente, dans un contexte politique et social où le rapport à l'argent et au profit est fortement stigmatisé et neutralisé symboliquement par la mise en avant du rapport affectif (voir à ce sujet Argyriadis, 2005a).

L'intérêt de cette réflexion réside surtout dans le fait qu'elle permet de repenser le rôle de l'échange marchand dans les processus de transnationalisation religieuse : certes, ces échanges produisent d'intenses flux de signifiants religieux décontextualisés, lesquels pourraient en théorie être consommés et combinés « à la carte » par n'importe quel individu. Pourtant, au regard de cet exemple, il apparaît que la logique de marché constitue ici le cadre même de la relocalisation d'une pratique, en empêchant dans ce cas son implantation sous sa forme originale et en situant le port de Veracruz en « fin de ligne » des circuits par lesquels transitent les réseaux transnationaux de *santeros*. Le champ religieux local et ses relations de pouvoir internes viennent dans ce cas freiner ou plutôt contraindre la dynamique du champ social transnational (Glick-Schiller & Levitt, 2004). À l'instar de C. Gutiérrez et R. De la Torre (2005), on peut donc dire que la logique marchande produit et, en même temps, découle de l'intense flux de signifiants religieux qui circulent, et de leur décontextualisation.

Dès lors, il convient de reconsidérer sous un nouvel angle le rôle du « simple consommateur » dans le processus de transnationalisation de la santería. En effet, ce dernier, outre qu'il constitue à l'échelle globale une majorité numérique écrasante par rapport aux initiés, peut se transformer ici à son tour en distributeur, après avoir investi dans l'obtention de grades rituels et la consultation d'ouvrages de références, resémantisant au passage, en fonction de la demande de la clientèle locale, non seulement les objets rituels qui vont constituer son offre mais aussi le processus même de la filiation rituelle. Il devient alors l'un des acteurs clés de la transnationalisation religieuse, avec ses caractéristiques spécifiques : le commerçant.

La prise en compte du rôle du commerçant permet également d'observer de façon détaillée deux processus de relocalisation[26] qui

26. Ce terme est ici à bien différencier de ceux de transculturation (Ortiz, 1940) ou d'acculturation (Herskovits, 1941) parce qu'en l'occurrence, aucun des éléments

sont bien distincts mais complémentaires[27] : d'une part le processus de resémantisation de signifiés porteurs, hors de leur contexte original, de précontraintes[28] suffisamment faibles pour permettre de leur accoler un nouveau sens, et d'autre part le processus, toujours postérieur, de réappropriation. Ce dernier s'effectue au fil des recherches personnelles du nouveau pratiquant, des contacts qu'il établit par la suite et donc de la construction progressive d'un discours qui vise à rendre siens, à « indigéniser » (Appadurai, 1996) ou à « cannibaliser » (Flores Martos, 2004) des éléments auparavant étrangers. C'est le cas à Veracruz où s'effectue un double mouvement de réappropriation : de la figure de la Santa Muerte d'une part, et de celle de Yemayá d'autre part, pour aboutir à la création d'une entité propre, totalement locale, porteuse d'une identité forte et reconnue désormais comme telle hors de la ville.

C'est peut-être en cela, d'ailleurs, que réside toute l'originalité du phénomène de transnationalisation religieuse contemporaine. S'il induit, comme dans les cas anciennement documentés de transculturation culturelle et religieuse (pour reprendre à nouveau le concept de F. Ortiz, 1940), des changements profonds de la pratique et la naissance de nouvelles variantes localisées, il le fait désormais aussi en se nourrissant massivement d'éléments totalement désancrés de leur contexte d'émergence. Dans le cas de l'échange marchand, ces éléments deviennent indépendants des acteurs rituels qui les portaient à l'origine. Toutefois, on peut imaginer qu'une négociation sera forcément à l'œuvre entre ces nouveaux « *santeros* »

---

du culte de Yemayá, la Jeune Mort Incarnée, ne peut être considéré comme propre à un groupe, même minoritaire, qui serait constitutif de la société *veracruzana*. Elle n'a aucun lien historiquement établi avec les esclaves africains importés dans la région, avec les indigènes ou encore avec les groupes de migrants.

27. Ce qui va tout à fait dans le sens du commentaire que S. Capone (2001 : 50) fait des conclusions d'A. Mary (2000) : « On pourrait donc penser que "bricolage", africain ou afro-brésilien, et "bris-collage postmoderne" sont deux phases d'un même processus et non deux phénomènes complètement différents. »

28. Comme le rappelle A. Mary dans son analyse du concept de bricolage de C. Lévi-Strauss (1962), cette notion évoque à la fois le fait que les éléments ou matériaux symboliques travaillés par le bricoleur sont déjà usés ou « prémarqués » par le sens donné par l'usage antérieur, et le fait que leur ajustement à un nouveau système modifie forcément le système lui-même (Mary, 2000 : 4).

de Veracruz et leurs rivaux cubains, nigérians ou mexicains, forts d'une légitimité puissante dans le champ social transnational de la religion des *orisha*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Aguilar (A.), Argyriadis (K.), de la Torre (R.) et Gutiérrez (C.) (éds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Ird/Cemca/Ciesas/Iteso, 2008.

Aguirre Beltrán (Gonzalo), *La población negra de México. Estudio ethnohistórico*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1989 [1946].

Amselle (Jean-Loup), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

Appadurai (Arjun), *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis, London, Minnesota University Press, 1996.

Argyriadis (Kali), *La* religión à *la Havane*. *Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1999.

– « El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo », *Desacatos* n° 18, Mexico, mai-août, 2005a, p. 29-52.

– « *Ramas*, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la *santería* cubaine (Cuba-Mexique) », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 2, 2005b, p. 153-183.

– « Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire "afro-cubain" dans le Veracruz », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n° 2, novembre, 2009, p. 119-140.

– « Africanidad cubanocentrada, cubanidad problemática », *Observatorio cultural Veracruz*, 12 avril 2010. http://observatorioculturalveracruz.blogspot.com/2010/04/africanidad-cubanocentrada-cubanidad.html

Argyriadis (Kali) et Juárez Huet (Nahayeilli), « Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano », dans Aguilar (A.), Argyriadis (K.), de la Torre (R.) et Gutiérrez (C.) (éds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Ird/Cemca/Ciesas/Iteso, 2008, p. 281-308.

Bourdieu (Pierre), « Genèse et structures du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. XII, 1971, p. 295-334.

Capone (Stefania), *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala, 2005.

Capone (Stefania), Bernand (Carmen), Champion (Françoise), et Lenoir (Frédéric), « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions,* n° 114, 2001, p. 39-60.

Carpeta de información básica. Festival Internacional Afrocaribeño Veracruz 98, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1998.

de la Torre (Renée) et Gutiérrez Zúñiga (Cristina), « La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas », *Desacatos*, n° 18, mai-août, 2005, p. 53-70.

– (éds.) *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Mexico, Ciesas/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Segob/Conacyt, 2007.

de la Torre (Renée) et Mora (José Manuel), « Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico », *Comunicación y Sociedad* (Universidad de Guadalajara), n° 39, 2001, p. 113-143.

Flores Martos (Juan Antonio), *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2004.

Frigerio (Alejandro), « Estableciendo puentes : articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur », *Alteridades*, vol. 9, n° 18, julliet-décembre, 1999, p. 5-17.

García Díaz (Bernardo), « La migración cubana a Veracruz 1870-1910 », dans García Díaz (Bernardo) et Guerra Vilaboy (Sergio) (éds.), *La Habana/Veracruz, Veracruz/La Habana, las dos orillas*, Mexico, Universidad Veracruzana, 2002, p. 297-319.

– « El Puerto de Veracruz, cabeza de playa de la música cubana en México », dans Ávila Domínguez (Freddy), Pérez Montfort (Ricardo) et Rinaudo (Christian) (éds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, Mexico D.F., Ciesas/Ird/Universidad de Cartagena/Afrodesc, 2011 (sous presse).

García Díaz (Bernardo) et Guerra Vilaboy (Sergio) (éds.), *La Habana/Veracruz, Veracruz/La Habana, las dos orillas*, Mexico, Universidad Veracruzana, 2002.

Glick-Schiller (Nina) et Levitt (Peggy), « Conceptualizing Simultaneity : A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, 2004, p. 1002-1039.

Hernandez Hernandez (Alfonso), « El culto a la Santa Muerte en Tepito y Anexas », intervention au *VIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno religioso en México*, Lagos de Moreno, Jalisco, 26 et 27 mai 2005.

Herskovits (Melville J.), *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon, 1990 [1941].

Hoffmann (Odile), « Renaissance des études afromexicaines et productions de nouvelles identités ethniques », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 2, 2005, p. 123-152.

Juárez Huet (Nahayeilli), *Un pedacito de Dios en casa : transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*, Thèse de Doctorat en anthropologie sociale, Colegio de Michoacán, 2007.

– « Lo “afro” en las industrias de la música y el cine : el caso afrocubano en México », dans Ávila Domínguez (Freddy), Pérez Montfort (Ricardo) et Rinaudo (Christian) (éds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., Ciesas/Ird/Universidad de Cartagena/Afrodesc, 2011 (sous presse).

Levi-Strauss (Claude), *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Mary (André), *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.

Ortiz (Fernando), « El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba », *Revista Bimestre Cubana*, vol. XLVI, n° 2, La Havane, 1940, p. 273-278.

Rinaudo (Christian), « Lo “afro”, lo “popular” y lo “caribeño” en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz », dans Ávila Domínguez (Freddy), Pérez Montfort (Ricardo) et Rinaudo (Christian) (éds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, Mexico D.F., Ciesas/Ird/Universidad de Cartagena/ Afrodesc, 2011 (sous presse).

Snow (David), Rochford (E. Burke), Worden (Steven) et Benford (Robert), « Frame alignement processes, micromobilization, and movement participation », *American Sociological Review*, vol. 51, août, 1986, p. 464-481.

Sorhegui (Arturo), « La Habana-Veracruz. El Mediterráneo americano y el circuito imperial hispano (1519-1821) », dans García Díaz (Bernardo) et Guerra Vilaboy (Sergio) (éds.), *La Habana/Veracruz, Veracruz/La Habana, las dos orillas*, Mexico, Universidad Veracruzana, 2002, p. 23-43.

Suarez (Hugo José), « Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 142, 2008, p. 87-111.



© Stefania Capone

Processus de recomposition religieuse à La Havane : la religión *et le New Age*

Lorraine Karnoouh

Processus de recomposition religieuse à La Havane : la *religión* et le New Age

Lorraine Karnoouh

Depuis vingt ans, on assiste à un processus général de mutation à Cuba où l'on peut observer des transformations majeures à tous les niveaux, ainsi que le passage concomitant d'un système symbolique à un autre. Alors que l'on passe d'une économie socialiste centralisée à une économie mixte, ce sont aussi les références, les catégories et les valeurs propres au projet politique révolutionnaire qui sont remises en cause (la promotion de l'égalité et la production d'une certaine homogénéité sociale, entre autres). Ainsi les nouvelles conditions matérielles d'existence, nées de la Période Spéciale[1], y ont induit des injonctions sociales et sémantiques distinctes d'où ont émergé des valeurs entrant en contradiction tant avec la phraséologie qu'avec les pratiques et les *habitus* égalitaristes révolutionnaires (cf. Karnoouh, 2007).

Le champ religieux est bien sûr marqué par cette transformation. Alors que la religion avait été bannie de la société révolutionnaire en tant qu' « opium du peuple », le processus de réappropriation politique mis en œuvre par le gouvernement cubain participa à sa réintégration comme champ social légitime. La réhabilitation

1. La Période Spéciale en Temps de Paix est le nom donné par Fidel Castro, à partir de 1991, à un moment temporel spécifique défini par l'état de siège économique et de disette, produit par l'action conjuguée de l'intensification du blocus économique sur Cuba et de l'arrêt des relations commerciales avec le camp socialiste, premier partenaire de Cuba jusqu'alors.

de la *religión*[2] comme composante à part entière de l'idiosyncrasie cubaine la consacre comme identité sociale légitime et compatible avec l'appartenance au Parti Communiste. Mais si le catholicisme constitue l'aspect le plus visible de la religiosité cubaine, le système cultuel cubain est aussi composé de différentes modalités d'origine africaine, européenne et spirite, parmi lesquelles des éléments issus d'autres systèmes symboliques sont constamment intégrés. À partir des années 1990, on a donc pu observer un boom des initiations et du recours à ces pratiques religieuses (cf. Argyriadis, 1999a), boom qui s'est accompagné notamment d'une quête d'authenticité passant par une forme d'orthodoxisation africanisante[3], ainsi que d'une diffusion transnationale de ces pratiques religieuses, non seulement à travers l'initiation de non-Cubains à Cuba, mais aussi à travers divers processus de relocalisation dans d'autres contextes nationaux[4].

Si la *religión* cubaine est aujourd'hui marquée par des processus de transnationalisation qui opèrent des mouvements circulatoires de Cuba vers l'extérieur et vice-versa, des pratiques religieuses exogènes de tous types, prises dans ces mêmes processus de mobilité, se sont elles aussi implantées à Cuba (Témoins de Jéhovah, orthodoxes, bouddhistes, pentecôtistes, adventistes, etc.). Ici, nous analyserons la diffusion des pratiques de type New Age[5] à La Havane et leurs modalités de réappropriation par les adeptes cubains. Il s'agira en outre de comprendre les processus cognitifs à l'œuvre dans l'adoption de ces pratiques exogènes et les enjeux de la resémantisation dans le champ religieux cubain.

2. Dans son ouvrage sur *La* religión *à La Havane* (1999), Kali Argyriadis utilise ce terme vernaculaire pour définir les pratiques religieuses afro-cubaines comme un système symbolique et cultuel complémentaire.

3. Voir à ce sujet Argyriadis (1999b).

4. Cf. Capone (2005), Argyriadis (2009), Juárez Huet (2009).

5. Sur le New Age, voir Lewis et Melton (1992) et York (1995). Pour le cas mexicain, voir Gutiérrez Zúñiga (1996) et De la Torre (2006).

NEW AGE

La notion de New Age reste tout d'abord ambiguë en raison d'une indéfinition quant à son leadership et à sa doctrine et parce qu'il s'agit d'un mouvement constitué en réseau de mouvements et non en institution. Le terme « New Age » a été autant utilisé pour désigner un mouvement religieux spécifique que pour nommer un mode souple de consommation religieuse individuelle et itinérante entre diverses traditions spirituelles qui sont aujourd'hui disponibles dans des contextes géographiques distants de ceux de leurs origines. Ces traditions proviennent de lieux « exotiques » ou du passé pré-chrétien et sont, en général, en affinité avec des théories psychologiques nouvelles, conformant un amalgame discursif faisant référence à la légitimité et à la rationalité de la connaissance scientifique ainsi qu'à la sagesse profonde de la connaissance ancestrale.

Ceux qui définissent le New Age comme un mouvement religieux ou spirituel spécifique cherchent une convergence entre croyances, pratiques et modes d'organisation, tâche qui s'avère relativement difficile. Le mouvement New Age constitue une « aire spirituelle » qui se présente souvent comme confuse et amorphe, et qui se réfère à des croyances telles que l'avènement d'une nouvelle ère astrologique où la Terre vivra sous l'influence de la constellation du Verseau, marquée par la quête spirituelle de toutes les traditions culturelles mettant en avant l'harmonie avec la nature. En pensant l'Univers comme un système énergétique où tous les éléments sont en interaction, l'individu acquiert une nouvelle conscience de sa propre énergie, conscience projetée dans des dimensions cosmiques. Le travail personnel d'autoconscience et de guérison, qui lui permettra de parfaire son contrôle énergétique et son harmonisation avec l'Univers, constitue désormais une tâche à la fois personnelle et sociale.

Ceux qui ont tenté de retracer l'histoire de ce courant spirituel s'accordent pour situer ses origines au XIX^e^ siècle dans des mouvements spirituels tels que la théosophie et le New Thought, bien que son amalgame avec des courants psychologiques et sa large diffusion culturelle s'opèrent au sein de la contre-culture nord-américaine à partir des années 1960-1970 et à travers l'action multiplicatrice des médias. D'autres recherches ont montré que l'intérêt pour le New Age constitue un exemple de la crise institutionnelle du religieux exprimée par des formes de construction individualisées de pratiques et de croyances religieuses.

Les pratiques comprises ici sous l'appellation « New Age » sont de multiples sortes. Il s'agit en effet de pratiques méditatives (yoga, reiki, etc.), curatives (chamaniques, magnétiques, chinoises, etc.), prédictives (astrologie, kabbale, communication avec les anges, etc.) et protectrices (végétarisme, énergie pyramidale, wicca, etc.[6]), comportant chacune leur dimension mystique respective. Ce qui unit toutes ces pratiques et justifie leur catégorisation sous le terme « New Age », malgré le fait qu'elles soient elles-mêmes issues de systèmes religieux ou thérapeutiques particuliers, réside dans « […] l'orientation commune [vers] la quête de la transformation individuelle afin de collaborer à l'avènement d'une nouvelle utopie à dimension cosmique » (Gutiérrez Zúñiga, 1996 : 11). Pourtant, force est de constater que la dimension universelle de la représentation cosmique ne constitue pas nécessairement un aspect fondamental lors de la découverte et l'usage de ces pratiques. En effet, dans le contexte cubain, le mode de relation au magico-religieux se caractérise très souvent par le pragmatisme des adeptes dans le choix et l'intensité de leur pratique religieuse.

Le recours aux pratiques de type « New Age » au sein de la population cubaine est récent. Il date du début des années 1990, moment de remise en question du système révolutionnaire cubain. Pourtant l'usage de thérapies alternatives, un des aspects centraux des pratiques New Age, était déjà en vigueur au sein du système de santé cubain, bien qu'à un niveau expérimental et/ou dans des domaines restreints (cancérologie), en particulier la thérapie florale de Bach[7], l'acuponcture[8], l'auriculothérapie[9] ainsi que le

6. La wicca est une pratique occulte d'origine celte fondée sur le culte de la nature, la divination et l'élaboration d'amulettes.

7. Traitement des pathologies par des essences florales préparées selon un procédé conservant les propriétés de la fleur qui agissent sur le corps et l'esprit par un mécanisme de résonance. Cette thérapie a été intégrée officiellement au système sanitaire cubain en 1998.

8. Traitement des maladies d'origine chinoise qui agit à travers la stimulation par un point spécifique de l'ensemble d'un champ énergétique. L'acuponcture est utilisée à Cuba depuis les années 1980.

9. Technique de diagnostic et de traitement des pathologies par l'usage de points d'acuponcture se situant dans l'oreille.

magnétisme[10]. Des cours de tai chi chuan sont également proposés dans les cercles du troisième âge. On peut trouver les origines de l'introduction de ces types de thérapies, en particulier orientales, dans les liens historiques entre Cuba et la Chine. L'immigration de nombreux Chinois à Cuba dans le contexte du passage du système esclavagiste au système du salariat[11] amena avec elle médecins et herboristes qui introduirent leurs pratiques curatives dans l'île. Pendant la période révolutionnaire, les premières conférences sur les thèmes des thérapies alternatives ont été données en 1962 par le médecin argentin Floreal Carballo à la faveur de la reprise des relations diplomatiques entre Cuba et les pays asiatiques communistes. Le premier manuel d'acuponcture cubain a été publié en 1980 à La Havane (Alvarez Díaz, 1980) et, en 1993, plusieurs spécialistes du Ministère des Forces Armées Révolutionnaires (Minfar) se sont diplômés en médecine traditionnelle chinoise. En effet, au sein de ce Ministère, ces techniques dites « alternatives » se pratiquaient non seulement pour la guérison mais aussi en tant que techniques de survie (télékinésie, *rayayoga* et *hathayoga*), en particulier la méditation qui y était utilisée comme exercice de résistance mentale. Enfin, dans la période récente, des pratiques curatives ont été incorporées au système général de santé[12]. En 1995, le Ministère de la Santé Publique (Minsap) a créé un Département de Médecine Naturelle et Traditionnelle dans chaque Municipe du pays (division administrative équivalente aux arrondissements dans la capitale et aux départements, en province). Cette mesure a été prise pour tenter de pallier les problèmes de stocks de médicaments allopathiques, issus des effets conjugués du blocus et de la chute de l'Urss.

L'entrée de maîtres étrangers à Cuba au moment de l' « ouverture » du pays au tourisme de masse, au début des années 1990, a cependant constitué la première étape de diffusion « civile » des pratiques New Age à La Havane. Des maîtres états-uniens, russes ou canadiens, notamment, ont initié des Cubains dans le courant

10. Traitement des pathologies par application d'aimants à des points spécifiques du système énergétique.

11. Voir Moreno Fraginals (1978).

12. Pour la périodisation, voir le mémoire de maîtrise du docteur Enrique Hernández González (2008 : 17-18).

des années 1990 et au début des années 2000. Les premières études cubaines du phénomène considèrent que ces maîtres reiki

> […] ont établi des liens avec les Cubains et ont mis à leur disposition une option spirituelle inconnue, étrangère à toute orthodoxie, libre de contraintes institutionnelles et dont la pratique n'entre pas en conflit avec la profession de quelques croyances religieuses que ce soit et permet l'accès à des niveaux élevés de conscience et de bien-être physique […] (Perera, Jiménez, Perera, Aurora, Falcón et Blanco, 2005 : 22).

Aujourd'hui, on se trouve dans une nouvelle étape du processus de diffusion de ces pratiques car il existe maintenant des maîtres cubains expérimentés réalisant eux-mêmes des initiations et des enseignements. De plus, ces maîtres cubains participent pour certains d'entre eux à des réseaux transnationaux de praticiens, notamment à travers l'inscription dans des associations et le maintien de relations « professionnelles » avec leurs maîtres étrangers. Cette diffusion reste cependant modeste et restreinte, si on la compare au reste du continent latino-américain, en raison des contraintes propres au contexte cubain : restriction des activités mercantiles privées, fort contrôle des pratiques curatives alternatives soit par l'État, soit par les *religiosos*[13], restriction de l'accès à Internet, etc.

Malgré cela, ces pratiques sont en pleine expansion. Il s'agit donc ici d'identifier les enjeux de cette recomposition du champ religieux et spirituel cubain. Cette recomposition se joue tant au niveau sémantique, cognitif, qu'au niveau économique et matériel. En effet, on assiste à la mise en scène de quêtes multiples : curative, spirituelle, économique, de pouvoir ou encore de mobilité. Les acteurs de ces quêtes ou « chercheurs spirituels[14] » sont au centre de

13. Dans le contexte cubain, un « religieux » est une personne qui pratique la *religión*, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques religieuses endogènes afro-cubaines (santería, palo monte, Ifá, spiritisme), ainsi que le culte des saints catholiques.

14. La notion de « chercheur spirituel » est utilisée plus particulièrement dans la littérature nord-américaine et latino-américaine pour se référer aux adeptes des différentes pratiques New Age, en quête de spiritualité.

la recomposition religieuse à La Havane. Nous envisagerons de présenter dans un premier temps trois trajectoires de ces « chercheurs spirituels », très distinctes les unes des autres, afin de comprendre le sens commun de ces quêtes. Ensuite, nous analyserons les enjeux de la resémantisation de ces pratiques exogènes dans le champ religieux cubain, ainsi que l'analyse des processus cognitifs à l'œuvre dans cette resémantisation. Enfin, nous envisagerons les modes de fonctionnement et de mobilités des acteurs impliqués dans ce champ.



© Lorraine Karnoouh

Photo 18. Autel d'un astrologue, initié au reiki et à la santería, où l'on peut voir une pyramide énergétique, un tarot de Marseille, du thé vert et un tarot des *orixás* brésiliens. La Havane, 2010.

Itinéraires de « chercheurs spirituels » : l'athée, le mystique et le religieux

Parmi les adeptes de ces nouvelles pratiques, on peut observer différents types de trajectoires religieuses où se dessinent des modes distincts de relation au champ religieux lui-même et à la pratique spirituelle et/ou magico-religieuse. Cependant, les problématiques qui émergent de ces trajectoires personnelles constituent des exemples symptomatiques des enjeux de cette recomposition. Voyons ici trois

de ces trajectoires religieuses : celle de Rolando, personnage typiquement révolutionnaire, athée, converti au yoga pour son usage personnel mais aussi professionnel, qui est également maître reiki et mêle le spiritisme à sa pratique méditative dévotionnelle ; celle de Juan, la quarantaine, personnage éclectique par excellence, « libre-penseur » ou plutôt « libre-croyant », qui cumule les initiations et les ordinations ; et celle de Lázaro, la trentaine, responsable d'un dépôt de ciment, qui incarne la figure du *religioso* issu du champ religieux afro-cubain traditionnel : à la fois *santero*, *palero* et spirite, il trouve dans les pratiques exogènes de nouvelles sources de puissance magique.

De révolutionnaire à zen

Rolando, qui a entre 55 et 65 ans, est un ancien militaire havanais, ce qui est synonyme, dans le contexte cubain, de révolutionnaire. Athée de surcroît, il a fait son « entrée en religion » à travers la découverte de l'iridologie[15], au milieu des années 1990. Comme c'est souvent le cas, sa « conversion » était la conséquence de l'incapacité de la médecine allopathique à résoudre des problèmes de santé graves. À partir de cette première consultation iridologique, il lui a été indiqué qu'il n'était pas souhaitable qu'il continue à consommer de la viande, jusqu'ici son principal aliment en tant que militaire et sportif de haut niveau. La rencontre avec un commercial russe, dont il était l'interprète, joua un rôle crucial dans sa trajectoire. Initié depuis deux ans, ce maître russe lui « prêcha l'hindouisme ». Rolando avait alors déjà une idée de ce qu'étaient les chakras car il avait suivi différents ateliers consacrés à l' « énergie universelle », alors en vogue à La Havane.

Dans sa trajectoire, le miracle de guérison opère comme principal argument déclencheur de l'entrée en religion. Il s'agit de sa propre guérison mais aussi de celles d'autres dont il a été témoin. La puissance légitimatrice du résultat constitue en effet le fondement de ces pratiques thérapeutico-spirituelles : « […] une dame avait une douleur dans le bras. On lui a passé la main et la douleur est partie. Elle traînait cette douleur depuis 14 ans !

15. Technique de diagnostic par l'observation de l'iris de l'œil.

Il y a eu un résultat immédiat : on pouvait enlever la douleur avec les mains ![16] »

Cette posture de « voir pour croire » est assez typique des anciens athées, positivistes. De fait, l'adhésion à ces pratiques et à leur fondement légitimatoire repose largement sur le raisonnement scientifique et sur la notion de preuve. En outre, les adeptes tels que Rolando décrivent leur pratique spirituelle comme une « étude » conduisant à l'acquisition d'un « savoir » qu'ils deviennent, ensuite, à même de transmettre. Dans cette perspective, le rôle de la littérature et ses modalités de circulation sont essentiels car ces dernières ne passent que rarement par le circuit mercantile. Rolando a reçu la plupart de ses premiers ouvrages de son maître russe. Comme il a été militaire et formé dans l'ex-URSS, il lit et parle couramment le russe. Il a donc réalisé un travail de traduction de ces ouvrages pour lui-même et ses élèves, le cas échéant. L'accès à ce type de littérature passe aussi par Internet et circule au sein du réseau fluide d'adeptes. Les horaires de travail de bureau servent alors largement à télécharger de la documentation sur les différentes pratiques et philosophies New Age[17].

Rolando entre alors dans une autre étape de sa trajectoire spirituelle à travers sa rencontre avec Michael, un maître reiki nord-américain qui le « reconnaît » comme maître et l'autorise à pratiquer lui-même la guérison. J'apprends alors que Rolando n'est pas totalement athée puisqu'il a « des antécédents spirites ». Il a des dons de médiumnité mais ne les exploite pas ou peu. Suite à des visions de son frère mort en Afghanistan, s'opère chez lui une révélation : « […] je me suis rendu compte que je pouvais libérer des entités.[18] »

Il s'engage alors dans un travail d'association entre sa pratique du yoga Krishna et le spiritisme afin de « libérer des entités ». Il part à Matanzas et à Bayamo où, dit-il, il existe un terrain fertile pour ses travaux en raison de la forte adhésion de la population de la région

16. Entretien avec Rolando, La Havane, avril 2010.

17. À Cuba, l'accès à Internet reste restreint à certains espaces professionnels. De plus, une part importante des échanges marchands se réalise de façon illégale (marché noir, vol à l'État, etc.).

18. Il s'agit de permettre aux esprits de personnes défuntes d'accéder à l'autre monde et de cesser d'errer dans le monde des vivants.

au spiritisme kardéciste. Mais l'un des éléments essentiels de la légitimité de Rolando repose sur son pèlerinage en Inde, effectué lors de l'un de ses séjours en Russie : « Je suis allé en Inde parce que j'ai dit : "Je ne peux pas pratiquer le yoga sans être allé en Inde." Sinon, les gens, ils vont me dire : "Tu sais pas de quoi tu parles !" En Inde… je suis allé dans la ville où est né Krishna. J'ai eu la bénédiction d'un maître qui m'a dit : "Va sans craintes."[19] »

En effet, le pourcentage de la population cubaine pouvant s'offrir le luxe et la possibilité d'un voyage d'agrément ou pour des raisons religieuses est fort réduit. Ce pèlerinage constitue donc quelque chose d'exceptionnel dans le contexte cubain. Il n'a été rendu possible que par la sortie de Rolando du territoire cubain, à travers le contact avec son ami et collègue russe. Le travail de Rolando repose ainsi fondamentalement sur la guérison à travers la relaxation et la méditation dévotionnelle. Mais, s'il officiait un temps au sein de groupes de « disciples », ce n'est aujourd'hui plus le cas en raison de scissions survenues dans le groupe et de velléités de contrôle de certains : « Je vais maintenant te parler du mauvais côté : quand je suis parti en Russie, des gens de mon groupe ont provoqué une scission et, maintenant, ils utilisent la même pratique.[20] » Mais ses problèmes ne s'arrêtent pas là : il entre en effet en conflit et en contradiction avec la *religión* que pratiquent certains de ses « clients » (c'est le terme qu'il emploie) :

> Ici, à Cuba, la religion yoruba, païenne, est très ancrée. Ils font de la manipulation d'énergie et donnent des solutions à des problèmes matériels. Le genre de travail que je fais, moi, n'a rien à voir. C'est pour ça que mon travail n'est pas très populaire ici. […] Le problème que j'ai ici c'est que, tu vois, le Cubain moyen, il est au premier niveau de croissance spirituelle. Et j'ai des élèves et des patients *babalaos*[21] ! […] J'ai une élève russe qui me dit : « Tu es vraiment

19. Entretien avec Rolando, La Havane, avril 2010.

20. *Idem*.

21. Spécialistes dans la divination par Ifá qui peuvent jouer un rôle central dans les initiations. Voir à ce sujet le texte de Stefania Capone dans cet ouvrage.

> bête ! Tu pourrais être un super *babalao* ! » Mais pour moi, ce serait un retour à une autre vie. […] Un jour, je me suis rendu compte que j'avais un élève qui consultait sa « marraine[22] » et qu'elle lui disait de ne plus venir [me voir][23].

On voit bien ici le double aspect de cette trajectoire : d'un côté, une revendication de spécificité et d'authenticité d'une pratique exogène, de l'autre, la combinaison avec le spiritisme qui permet l'ancrage de cette nouvelle pratique dans le contexte cubain. On observe également les enjeux de pouvoir qui surgissent lorsqu'une nouvelle pratique entre dans le champ et devient disponible sur le marché religieux, marqué aujourd'hui par l'hégémonie du système appelé *religión*, lequel n'admet pas n'importe quel cumul et, encore moins, la pratique exclusive d'une seule modalité.

Chercher l'essence

L'histoire de Juan est très différente de celle de Rolando car Juan est un vrai mystique. Sa trajectoire est celle d'un véritable « chercheur spirituel », comme il se définit lui-même. Issu d'une famille athée et antirévolutionnaire originaire d'un village du centre de l'île, Juan est en quête d'un sens mystique depuis l'âge de 13 ans. En outre, il est mu par une soif de découverte de nouvelles pratiques magico-religieuses. Juan est l'exemple extrême de l'éclectisme qui règne dans le champ religieux cubain, aujourd'hui ouvert aux pratiques New Age. Il cumule ainsi les initiations et les pratiques. Son parcours religieux commence par un intérêt pour les arts martiaux. Puis, la découverte d'un livre de magie – *Magia blanca, magia roja y magia verde, magia negra. El libro supremo de todas las magias* – le conduit d'abord chez les spirites, puis chez les *santeros*.

Une de ses premières inscriptions religieuses est également le pentecôtisme, chose rare à l'époque (années 1980). Cette insertion religieuse lui permet de parcourir l'île, allant de temple en temple, au gré des voyages missionnaires. Mais ces voyages ne sont pour lui que prétextes pour découvrir les pratiques endogènes du

22. Femme qui initie et enseigne les rudiments de la santería à une personne.

23. Entretien avec Rolando, *ibid.*

champ religieux cubain, en particulier la santería et le spiritisme à la cubaine. En outre, le déménagement de sa famille dans un autre village du centre de l'île, dépourvu d'églises pentecôtistes, le pousse à s'intéresser à l'Église catholique :

> On a déménagé dans un autre village mais, là, il n'y avait que des églises catholiques. Je m'y suis tout de suite présenté car je voulais poursuivre ma carrière chrétienne mais […] j'ai découvert saint Antoine avec l'enfant Jésus dans ses bras, j'ai vu la Vierge dans une barque avec trois « *negritos* » (enfants noirs) qui ramaient, et j'ai donc découvert que c'était un système distinct […] mais les images m'ont plu. Les couleurs des images… La Dolorosa avec six couteaux lui traversant le cœur… et tout ça…[24].

À partir de cette insertion dans le catholicisme populaire cubain, il rencontre des personnes, adeptes de la santería, en particulier une vieille *santera* du village qui l'invite à son premier *tambor*[25] et lui explique le lien entre catholicisme et santería :

> Monga, une Noire très noire, me dit : « Tu aimes les saints ? » et je lui ai répondu : « Oui » et elle m'a dit : « Ici, j'ai les mêmes saints que ceux qui sont à l'église. Regarde, celui-là c'est Olokun, celui-là c'est Eleguá, celui-là c'est Changó… » et moi : « Non, non, mais ils ne s'appellent pas comme ça à l'église ! » et elle m'a dit : « Si, ce sont les mêmes, sauf que nous, on les appelle différemment » et… j'ai découvert la santería[26].

Finalement, sa quête spirituelle le conduit vers le palo monte dans lequel il est initié en 1984 par Natalia Bolivar[27] et Raúl

24. Entretien avec Juan, La Havane, avril 2010.

25. Cérémonie en hommage à un *oricha*.

26. Entretien avec Juan, *ibid*.

27. Natalia Bolívar est une peintre et ethnologue cubaine, initiée aux religions afro-cubaines. À Cuba, elle est considérée comme une référence en matière religieuse.

Montesino, son époux, dont il a fait la connaissance à travers Miguel Barnet, l'auteur de *La fuente viva*, ouvrage qui présente les origines africaines des pratiques religieuses cubaines. À partir de cette initiation, ses « parrains » lui demandent d'aller dans le centre de l'île pour y diffuser cette pratique, mais sa famille biologique, antireligieuse, s'y oppose. À ce moment-là, il est appelé sous les drapeaux où se construit sa réputation de *brujo* (sorcier). En outre, son séjour au service a été l'occasion pour lui d'expérimenter de nouvelles pratiques, en particulier l'hypnose et la transe.

Mais sa quête ne s'arrête pas là. Son chemin croise en effet celui des francs-maçons et de l'ordre de Rose-Croix. Il s'intéresse également aux luciférien, et s'initie au reiki dans l'école de Luis[28] à La Vieille Havane. Pasteur pentecôtiste, il officie également dans l'Église gnostique ainsi qu'à l'Église orthodoxe. Enfin, grâce à une mémoire exceptionnelle, il est au fait de toute la littérature spirituelle, parapsychologique, religieuse, curative alternative, etc. Il est également consacré maître wicca, une pratique magico-religieuse celte, qu'il appelle la « sorcellerie des Blancs ». Il se prépare depuis quelques années à « faire son saint[29] » et souhaite vivement connaître la Santa Muerte[30]. Il a également des notions de chamanisme, d'astrologie, de kabbale, entre autres.

Aujourd'hui, sa pratique et son rôle religieux principal est double. En effet, il procède à des initiations wicca et officie à l'Église universaliste dont il est le fondateur. Cette Église naît d'une scission d'avec la branche de l'Église universaliste unitaire de La Havane[31]. Les réunions et rituels de l'Église universaliste ont lieu chez Abel[32], dans les locaux de son école d'astrologie. Une fois par semaine se

28. Luis, Havanais, la soixantaine, est un des premiers maîtres reiki cubains.

29. S'initier dans la santería.

30. Culte mexicain urbain consacré à un saint représenté sous forme de l'image de la mort, squelette portant une faux. Voir à ce sujet l'article de Kali Argyriadis dans cet ouvrage.

31. Cette Église professe une religion unifiée et universelle au-delà des civilisations. Elle s'est structurée en 1961 autour de la fusion entre l'Association unitarienne américaine et l'Église universaliste en Amérique.

32. Abel, Havanais, la soixantaine, est astrologue et *santero*.

réunissent les membres de l'Église ainsi qu'un petit nombre de participants aux conférences qui précédent le rituel à proprement parler. Les conférences prétendent aborder tous les sujets spirituels – religieux, psychologiques, énergétiques – avec pour objectifs une meilleure conscience de soi, « de ses limitations », « renforcer son auto-estime en vue de la coordination hémisphérique », etc.

Surenchère de pouvoirs magiques

Lázaro, quant à lui, est *santero*, *palero* et spirite comme de nombreux pratiquants de la *religión* afro-cubaine. Mais, loin d'être dans une dynamique de conservation ou de recréation d'une quelconque orthodoxie, l'accès à de nouvelles pratiques magico-religieuses lui sert à accumuler un capital symbolique, et donc économique, supplémentaire : « Aujourd'hui, si la *religión* ne résout pas ton problème, t'as d'autres options et tu peux même les combiner. Parce que finalement tout ça, c'est pour la même chose : résoudre tes problèmes.[33] »

Cette « recherche[34] » de pratiques nouvelles s'inscrit plus directement dans la logique de la pratique cubaine, pragmatique et orientée vers la résolution de problèmes concrets : fondamentalement de santé, matériels, financiers ou affectifs. Ici, il est alors moins question de sens que de pratique. La surenchère de pouvoirs magiques procure à celui qui les possède un capital pertinent et de grande valeur dans ce contexte religieux concurrentiel. En outre, ce capital est validé par le succès remporté dans la mise en œuvre de ces nouvelles pratiques, notamment la fabrication d'amulettes wiccas ou encore l'usage de quartz. Lázaro n'est donc plus seulement *santero* et *palero*, mais aussi maître reiki. Il s'est également initié, il y a peu, à la pratique wicca. À ses dires, il souhaite également suivre le cours d'astrologie d'Abel pour établir des connexions entre le *dilogún*[35] et le mode de prédiction astrale.

Lázaro est entré sur le tard en religion. Comme pour de nombreuses personnes, les années 1990 ont constitué un moment de

33. Entretien avec Lázaro, La Havane, avril 2010.

34. Les interlocuteurs utilisent le terme « *investigar* » (investiguer, enquêter).

35. Système divinatoire composé de dix-sept combinaisons de cauris.

déclic spirituel/religieux dans ce contexte de crise de sens, parfois envisagé comme une posture radicalement opposée à une trajectoire révolutionnaire, parfois comme un retour à une identité « mise en veille » :

> Moi, je n'ai jamais été religieux ni rien de tout ça. Et, avec la Révolution, tu ne pouvais pas être religieux mais, de toute façon, on ne se posait pas la question. Et puis tout ça, c'est tombé, le camp socialiste, l'Union Soviétique, tout ça. Alors tu cherches quelque chose, quelque chose et puis tu te dis : « Ah, c'est ça, c'est ça qui va résoudre mes problèmes. » Mais bon, dans ma famille, il y a toujours eu des *religiosos*. Surtout ma tante… depuis toute petite, tout le monde disait qu'elle parlait avec les esprits. Mais, nous, les jeunes, on n'y faisait pas beaucoup attention. Et puis, après, on s'est rendu compte que oui, c'était vrai […][36].



© Lorraine Karnoouh

Photo 19.
Schéma de correspondances entre le cycle lunaire, le système d'énergie pyramidale, l'astrologie zodiacale, le *dilogún*, l'*ekuelé* et la kabbale. La Havane, 2010.

Mais le religieux est aussi vite devenu une marchandise, comme le reste, la danse, la musique et la culture cubaine en général, et les *religiosos* ne sont pas en reste lorsqu'il s'agit de tirer bénéfice des avantages d'un tourisme attiré par l'africanité des pratiques religieuses cubaines. Cependant, si cet attrait pour un caractère dit « authentique » de la religiosité cubaine est également valide dans le contexte proprement cubain, ce qui est de plus grande valeur

36. Entretien avec Lázaro, *ibid*.

reste le pouvoir, en particulier celui de résoudre les problèmes des pratiquants, consultants, etc. Pour ce faire, l'accès à de nouvelles pratiques constitue un avantage certain pour celui qui réussit à en maîtriser les mécanismes.

Ainsi, l'usage du terme « énergie » et des pratiques associées s'avère parfois pertinent lorsqu'il s'agit de nouvelles consultations : « Maintenant, les gens, ils te parlent tout le temps de l'énergie. Énergie par-ci énergie par-là, et ça, ça a de la valeur. Parce que les gens, si tu leur parles avec leurs mots à eux, ils comprennent. En plus, l'énergie, c'est puissant, c'est comme la foudre, le vent, c'est puissant » (*idem*). En règle générale, la maîtrise de nouveaux registres ésotériques opère comme une valeur ajoutée de la pratique et du prestige religieux. Les discours qui les accompagnent font d'ailleurs sens dans le contexte cubain de remise en question du collectif au profit de l'individuel, en particulier dans le champ religieux.

Sens spirituel et pratiques religieuses entre correspondances et achoppements

Nous avons vu que les processus de relocalisation religieuse sont souvent fondés sur l'élaboration de correspondances sémantiques, de ponts cognitifs qui permettent ce nouvel ancrage.

Pratiques et sens communs

Dans le contexte cubain, on peut identifier deux niveaux d'interactions entre pratiques New Age et *religión* endogène. C'est en effet ainsi qu'Ernesto Valdés, *santero* du quartier de Regla, définit la Regla de Ocha/Ifá[37]. Ces deux niveaux d'interaction sont la correspondance et la complémentarité. D'un côté se trouve un processus d'élaboration de ponts cognitifs entre éléments sémantiques de chacune des pratiques magico-religieuses, de l'autre il s'agit d'un usage complémentaire de ces pratiques dans le but d'obtenir de plus grands bénéfices et de meilleurs résultats.

Si l'on se situe au niveau des correspondances sémantiques, on peut observer que les axes sont les concepts d'énergie et de point, au

37. Entretien avec Ernesto Valdés, La Havane, avril 2010.

sens de l'acuponcture. Du point de vue de la pratique, on observe un usage commun de la notion de travail et de consultation. Le concept de force ou *aché* pour les *santeros* est parfois remplacé par la notion d'énergie[38], chère aux reikistes et aux magnétiseurs et qui, dans le vocabulaire spirite, est souvent associée à l'esprit. Par ailleurs, des correspondances sont recherchées dans la représentation du corps entre les conceptions védique, chinoise et afro-cubaine. Les chakras et les méridiens sont mis en parallèle avec la distribution des *oddun* (*odù*)[39] d'Ifá dans le corps.

La possibilité d'établir ces correspondances est expliquée, dans une des recherches cubaines les plus complètes sur le reiki, par l'existence de traits communs entre croyances de type magico-animiste et pratiques de type oriental :

> Pour un public aux croyances magico-animistes, la possibilité d'une guérison personnalisée et spirituelle, les préceptes éthiques et moraux de respect des ancêtres, les couleurs allégoriques des divinités panthéistes, le claquement de doigts pour conjurer des entités négatives, les expériences psychosomatiques avec une énergie impersonnelle, la délimitation entre le local, le profane et le sacré et l'absence de dogme qui régule la conduite des participants, font sens (Blanco Pérez, 2007 : 96).

Pourtant, il ne s'agit pas seulement de cela, c'est-à-dire de correspondances préexistantes, intrinsèques aux systèmes religieux, sinon de liens établis par les acteurs eux-mêmes soit dans la poursuite d'objectifs précis, soit par des liens inconscients entre éléments interprétés comme similaires. En effet, Mariza, maître reiki, la soixantaine, insiste sur le fait qu'il « […] faut parler aux gens selon leur formation. […] La *religión* n'a rien à voir avec l'énergie, il faut traiter les gens comme ils sont. Si une personne vient parce qu'elle n'a pas accompli sa promesse, elle peut avoir des problèmes parce

38. Cette association entre les notions d'*aché* et d'énergie est également opérée dans le processus de relocalisation des religions afro-américaines en Europe. Voir Capone (2001-2002).

39. Combinaisons obtenues dans le système divinatoire d'Ifá.

qu'elle y croit, parce que c'est dans sa pensée et comme tu penses, tu es […][40] ».

Cette femme a grandi et vit dans une maison-temple, espace où se pratique la *religión*. Sa chambre est mitoyenne de celle où son frère possède son autel, mais elle opère une réelle séparation cognitive entre sa pratique énergétique et la santería : « Nous, on travaille avec les éléments, il n'y a pas de "petits" saints, ni rien de tout ça » (*idem*).

Cependant, cette séparation est moins claire dans la pratique, en particulier à l'heure d'être en relation avec des *religiosos*. Par exemple, lors des réunions qui ont lieu dans la maison-temple de Cachita[41], Mariza y va « préparée ». En effet, Cachita dirige une loge spirite. Elle est, en outre, une *santera* et *palera* à la puissante réputation. Lorsque Mariza apprend que j'ai assisté à quelques réunions chez cette dame, elle s'énerve :

> Quand tu vas dans ce genre d'endroit, tu dois y aller « harmonisée » ! Parce que tu es ouverte à tout l'Univers. Tu dois te protéger ma fille ! [La fois où j'y suis allée] ils m'ont dit : « Mariza, tu es venue avec toutes tes armes ! » J'avais mis tous mes colliers sacrés et mes bracelets [rituels], je me suis assise là et j'ai croisé les jambes[42] et voilà ! (*idem*).

Les autels, en tant qu'espace de représentation de soi, sont également constitués selon ce mode hétéroclite, tout du moins en apparence. Cet éclectisme fait cependant sens pour leurs possesseurs. On trouve des autels dans l'ensemble des pratiques énergétiques, qu'il s'agisse d'un espace de représentation matérielle des principes ou éléments énergétiques ou encore de dévotion à une divinité, comme Buddha, Krishna, etc. En principe, l'autel est composé de figurines de cette même divinité, d'un porte-encens et de différents éléments iconographiques des prophètes et gourous associés à la pratique choisie.

---

40. Entretien avec Mariza, La Havane, avril 2010.

41. Cachita a la soixantaine. C'est une ancienne professeure du secondaire qui est à la fois leader spirite, « marraine » de santería et de palo monte. Sa maison est le lieu de réunion de personnes qui s'intéressent aux pratiques spirituelles et aux nouvelles tendances du champ religieux en général.

42. Technique de fermeture du corps aux mauvaises influences.

On peut également y trouver des pierres, en particulier les quartz, vecteurs fondamentaux d'énergie, mais aussi d'autres pierres selon la problématique de la personne. Cependant, d'autres éléments moins évidents peuvent y être trouvés, comme un collier de l'*oricha* Obatalá, une image de la Vierge de la Charité du Cuivre, sainte patronne de Cuba, des statuettes de style africain, etc. Ici, la complémentarité est le maître mot et l'accumulation d'objets fétiches ou amulettes entend multiplier le potentiel magique et représentationnel de l'autel.



© Lorraine Karnoouh

Photo 20. Autel d'un initié reiki composé d'éléments issus de pratiques diverses (cubes d'énergie, verres spirites, Buddha, saint Lazare). La Havane, 2010.

Perspective New Age et représentation santera : entre holisme et individualisme

Ce qui caractérise les pratiques de type New Age, au-delà de leur extrême diversité, est leur inscription dans une conception holiste du monde, d'une part, et dans une représentation individualiste de la personne, d'autre part. Paul Heelas (1996) qualifie en effet ces pratiques de *Self-religions* ou « religion du Soi », produit s'il en est du processus de modernité[43]. De l'autre côté, le système religieux afro-cubain se fonde sur une représentation du monde multiple où prédominent la complémentarité et la construction d'une identité

43. À ce sujet, voir Giddens (1991).

individuelle à partir d'éléments sémantiques issus des différents cultes qui le composent, reliés ensemble par une trame conceptuelle commune et renforcés par une *praxis* de la complémentarité (Argyriadis, 1999a : 216).

Dans cette conception, existe une notion de personne spécifique qui n'est pas forcément compatible *a priori* avec la notion de Soi présente dans la perspective New Age. En effet, les arrangements du système cultuel afro-cubain avec la personnalité de l'adepte sont apparemment en totale opposition avec le projet libératoire proposé dans le New Age. Alors que le système de la *religión* permet de vivre les différents aspects d'une personnalité multifacétique et parfois en contradiction avec les injonctions de la morale judéo-chrétienne, il s'agit tout au contraire dans la perspective New Age d'opérer un dépassement de l'ego au profit du Soi : « Le Soi doit être libéré, une "désidentification" doit être réalisée, la personne doit lâcher ses attachements égocentriques ou encore ses "jeux". Pour l'ego, le passé est construit depuis la naissance (si ce n'est depuis des vies antérieures), échapper à son emprise rend possible un nouveau futur » (Heelas, 1996 : 20). Cela est donc tout à fait distinct de la notion de personne présente dans le système afro-cubain : « Les "religieux" ne changent […] pas du tout leur nature : au contraire, ils apprennent à agir sur cette dernière de façon à en tirer entièrement parti » (Argyriadis, 1999a : 253).

Cette opposition rend apparemment incompatible l'association de ces deux modes de pensée. Cependant, des biais sont trouvés et élaborés pour construire un sens commun. La quête d'union de l'Église universaliste en est un exemple. Juan, on l'a vu, est, entre autres inscriptions religieuses, prêtre de l'Église universaliste. Cette Église met en scène des rituels auxquels assistent des croyants en « un seul Dieu ». En effet, le projet mystico-religieux de Juan d'union et d'unité constitue le moteur de cette Église. De façon hebdomadaire, les membres de l'Église, une quinzaine, se réunissent pour suivre les enseignements New Age de Juan ainsi qu'un rituel de communion. Ce rituel est constitué de deux parties, l'une publique, l'autre d'accès restreint aux seuls membres de l'Église. La partie publique sert la célébration de l'unité divine et la communion avec l'Univers.

À travers la communion avec les morts de telles ou telles catégories (gitans, juifs, migrants mexicains, etc.)[44], un lien mystique et conçu comme universel est créé avec l'Univers. Un chant rituel d'union est entonné lors de la dernière partie de la cérémonie avec pour leitmotive : « Un seul Dieu et l'amour régnera : Jésus, Krishna, Yahvé, Olodumaré, procurent tout autant. » En 2010, les fêtes de Pâques ont été l'occasion de la mise en œuvre de cette volonté d'union. Durant toute la Semaine sainte, des activités ont été organisées dans cet objectif. Dans la loge spirite et maison-temple de Cachita se sont déroulées des réunions-conférences organisées et animées par Juan avec pour thème central « Un seul Dieu ».

Certains jours se déroulaient également d'autres activités, notamment rituelles : le *toque*[45] et le salut au soleil[46]. Un des moments clefs fut la réunion de nombreux leaders spirites de La Havane, tous mus par cette volonté d'union. À cette occasion, un carnet d'adresses a été élaboré et conservé par Juan qui convoque en général les réunions. L'idée de rendre ces réunions plus régulières a été soulevée et retenue à l'unanimité par les participants. Mais ces réunions/conférences ont également accueilli Bernardo[47], astrologue qui vient de publier des livres sur les correspondances entre la règle d'Ocha/Ifá, l'astrologie occidentale, la kabbale et l'énergie pyramidale. Lors de cette conférence, Bernardo présenta son livre ainsi que son jeu de tarot-*ekuelé*[48] qui permet de réaliser ses propres prédictions sans l'intervention d'un *babalao*. Il enseigna également à

44. En effet, il ne s'agit pas ici d'ancêtres biologiques mais d'ancêtres issus de l'imaginaire et des catégories de l'identité nationale.

45. Ou tambour, cérémonie festive *santera* en hommage aux *orichas*.

46. Rituel, appelé *ñangareo*, réalisé au lever du soleil précédant une cérémonie d'initiation.

47. Bernardo, la soixantaine, a exercé de multiples professions, dont celle de chauffeur de taxi, la dernière avant de prendre sa retraite. Depuis, il se consacre à l' « étude » de l'astrologie et à l'écriture de son livre sur les liens entre les systèmes divinatoires issus de différents espaces culturels et l'élaboration d'un tarot-*ekuelé*, jeu de cartes dont le graphisme et le tirage se fondent sur les configurations issues du tirage de l'*ekuelé* (*opelê*), la chaîne divinatoire d'Ifá.

48. Outil de divination utilisé par le *babalao*, le spécialiste de la divination selon le système d'Ifá. Il s'agit d'un collier fait de huit morceaux de coquille de noix de coco, ici associé à l'utilisation du tarot.

l'assistance comment réaliser un huit magique, ou signe infini « de toutes les couleurs » pour guérir toutes sortes de maux. Rolando, le maître yogi, fut également invité à ces conférences où il conta son expérience mystique et expliqua comment accéder à la croissance spirituelle à travers la méditation.

En dehors de ce cas unificateur, la recomposition du champ religieux cubain constitue un espace où se jouent des conflits de pouvoir avec pour fondement légitimatoire des allégations accusatoires manichéennes ayant pour cible les propositions mystiques et les pouvoirs des différentes pratiques magico-religieuses associées. De fait, il existe à Cuba une représentation hiérarchique des pratiques culturelles. Malgré une volonté politique de promotion des valeurs populaires comme valeurs nationales, le processus révolutionnaire a finalement perpétré une division entre « haute culture » et « culture populaire[49] », trame de fond d'une représentation de la validité des pratiques selon leur degré supposé d'authenticité. Bernardo, l'astrologue, auteur de l'ouvrage mentionné précédemment établissant des correspondances entre différents modes de prédiction et les modalités cubaines (*dilogún* et *ekuelé*, principalement[50]), explique la supériorité du système de divination d'Ifá sur celui de la Regla de Ocha (le *dilogún*) par une représentation hiérarchique du monde. Les Yoruba, auteurs du système de divination d'Ifá, seraient des semi-dieux, descendants d'extraterrestres, arrivés sur la planète Terre à l'aube des temps, comme le soutient Zecharia Sitchin (1976). Ce système est donc considéré par Bernardo comme une « religion de dieux » en opposition à la santería ou Regla de Ocha, considérée comme une « religion d'esclaves[51] », car issue du processus de colonisation et de déportation d'Africains vers Cuba.

De même, l'espace sémantique des reikistes se fonde sur la notion d'énergie. L'énergie, force vitale et équilibre, circule, nourrit. Ce n'est donc pas un hasard si de nombreux maîtres reiki sont également spirites. En effet, pour Elvira, maître reiki de troisième niveau et spirite pratiquante, l'énergie du reiki est pure, comme

49. Pour le cas cubain, voir Karnoouh (2007).

50. Notons que ces deux systèmes divinatoires sont tous deux d'origine yoruba.

51. Entretien avec Bernardo, La Havane, août 2009.

les esprits de lumière avec lesquels travaillent les spirites[52]. Cette équation entre énergie, pureté et esprit est au cœur du lien entre le reiki et le spiritisme. En outre, cette équation est au fondement d'un argument accusatoire où est opposée la manipulation d'énergie pure, positive, « pour le bien », à la manipulation d'énergie négative, noire, « pour le mal ». Cette manipulation négative, déjà attribuée dans l'imaginaire cubain aux *paleros*, est également, dans la bouche de certains reikistes-spirites, l'apanage de tous ceux qui pratiquent la *religión*.

Certains reikistes « puristes » entendent s'opposer à la pratique des *paleros* voire des *santeros*, considérée comme « sale » et « barbare ». Mais nombre d'entre eux assistent pourtant à des cours, conférences et mises en pratique de médecine occulte dans un centre ou école. La pratique de la magie noire est aussi valide, tout comme la pratique celte wicca. *In fine*, tous s'accordent sur le fait que ce qui va déterminer le caractère négatif ou positif de la pratique, quelle qu'elle soit, sera son orientation vers le « Bien » ou vers le « Mal ». Cette représentation téléologique de la pratique religieuse est à la base des jeux et des enjeux de pouvoirs au sein du champ religieux cubain et sert de soubassement à toutes les formes d'accusation possibles ainsi qu'à toute réputation de prestige entre pratiquants, croyants et adeptes.

Mouvement et mobilité

Il existe une représentation très diffuse de Cuba comme d'un espace clos, fermé à l'entrée d'éléments exogènes, du point de vue idéologique comme culturel. L'usage récurrent de l'opposition *afuera*/*adentro* (dehors/dedans), pour se situer par rapport à Cuba, est symptomatique de cet imaginaire de la fermeture. Cette représentation est issue d'une situation sociale, produit de mesures de type protectionniste, prises à Cuba pour éviter le contact de la population avec le « capitalisme sauvage », selon l'expression consacrée. Ce contrôle par l'État des sources d'éléments exogènes, matériels et symboliques est à l'origine de la présence restreinte de ces

52. Entretien avec Elvira, La Havane, août 2009. Elvira, la soixantaine, est fonctionnaire de la culture.

éléments et, dans le cas des pratiques New Age, de leur apparition récente à Cuba. L'étude des mouvements opérés par les éléments matériels et symboliques véhiculés par le New Age à Cuba permet d'observer les modes de relation qui existent entre les pratiquants et les adeptes et de les considérer à l'aune d'une typologie des acteurs afin de rendre compte de leur mobilité.

En outre, cet imaginaire est également lié au contexte idéologico-politique puisque lorsque Cuba passe d'une économie planifiée à une économie mixte, il est alors question d' « ouverture ». La société cubaine est pourtant originellement et intrinsèquement poreuse, ouverte et, de fait, produit d'une rencontre culturelle originelle comme toutes sociétés (cf. Hannerz, 1996). Les mouvements migratoires, d'aller-retour et de circulation, sont en effet constitutifs des sociétés issues des processus de colonisation, d'occupation, etc. Si, pendant la Révolution, Cuba était (relativement) fermée aux influences nord-américaines, elle ne l'était pas à d'autres, venues des pays de l'Est et de l'Asie. Et parmi les premières sources d'introduction de pratiques thérapeutiques et spirituelles se trouvent, on l'a vu, les relations qu'entretenait Cuba avec le dit « camp socialiste », où les pratiques de type énergétique étaient amplement utilisées.

Parenté rituelle versus fraternité spirituelle

Ici, plutôt que de réseaux, il serait sans doute plus pertinent de parler de modes de relations ou d'entrecroisement de réseaux. En effet, dans le système des cultes complémentaires de la *religión* afro-cubaine, le fonctionnement repose sur un entrecroisement de branches, *ramas*, qui dessinent un réseau de parenté rituelle. Pourtant, les liens qui unissent les pratiquants du reiki ou les adeptes de l'astrologie ne semblent pas du même ordre. En effet, ces pratiques, mêmes si elles sont complémentaires (on peut pratiquer le reiki et croire aux messages des anges tout en prenant des fleurs de Bach) n'ont pas la même fonction et ne sont pas toutes d'ordre magico-religieux. Les fleurs de Bach, par exemple, fort appréciées des pratiquants New Age en général, sont une pratique curative avant tout. Et les liens qui unissent ceux qui utilisent les fleurs de Bach pour se soigner sont des liens de praticien à patient.

Par contre, les relations de ceux qui ont une pratique proprement spirituelle, comme le reiki, peuvent être de nature plus fraternelle.

Certes, il existe un rapport d'initiation entre un maître et son élève, mais une fois que l'élève devient maître à son tour, il ne perdure pas, du moins de façon formelle, de lien rituel à proprement parler. Dans une sorte de relation topographique, les pratiquants se connaissent et se reconnaissent à partir de leur lieu de pratique et d'initiation, rituelle ou non, et de la personne ou de l'événement qui les a conduit à la pratique : « je me suis initié au reiki chez Luis », « je suis élève de Luis », « c'est Juan qui m'a présenté Bernardo », « je suis de l'école de La Vieille Havane » ou « je suis de l'école de La Víbora », « je suis de l'école d'Astrologie de la Place de la Révolution ». Les adeptes et les affinités se meuvent ainsi dans la ville au gré des cycles de conférences, de l'ouverture de centres ou d'école, etc. On retrouve ici la notion de « circuit » utilisée par Magnani (1999) et Carozzi (2007) à propos des pratiques New Age à São Paulo et Buenos Aires. En effet, ce mode de faire et d'être, « […] consiste dans la participation interchangeable en tant que guérisseurs ou patients, conférenciers ou auditeurs, maîtres ou disciples […] d'une vaste gamme de techniques et de pratiques d'ordre spirituel, ésotérique, mystique, rituel, nutritionnel, (psycho)-thérapeutique et corporel » (*ibid.* : 342).

Pourtant, l'un n'empêche pas l'autre et parfois les réseaux de parenté rituelle se croisent et s'entrecroisent avec les modes de relations qu'entretiennent les adeptes de telle ou telle pratique. Cela est dû au fait que les adeptes cumulent souvent les initiations comme on l'a vu. Ainsi, un maître reiki peut aussi bien être « parrain » dans la santería et/ou dans le palo. Mais les pratiques telles que le reiki, le yoga, l'astrologie et l'énergie universelle, les plus courantes à La Havane, fonctionnent beaucoup autour d'ateliers, de cours, de conférences. En effet, les adeptes refusent en général le qualificatif de « religion » pour définir leur pratique et préfèrent celui de « technique de guérison[53] » et parfois de « spiritualité ».

Leur fondement réside ainsi sur un « savoir » qu'il faut apprendre et non principalement sur une « foi » à mettre en pratique de façon collective et incluant des relations normées d'échanges. Le rôle de la littérature et de la transmission d'un savoir y est donc essentiel. Les conférences jouent alors un double rôle : celui d'une transmission vulgarisée de cette littérature et celui de lieu de

53. Entretien avec Elvira, La Havane, août 2009.

constitution des liens entre les adeptes et futurs adeptes. Lors de ces conférences ou ateliers sont vendus des feuillets, photocopies reliées de schémas et textes en lien avec le thème de la conférence. On peut y trouver par exemple des schémas du corps humains avec l'indication des chakras ou des méridiens, les postures yoga, des extraits des livres phares de ces disciplines, etc. Les lieux opèrent ainsi comme points de référence des liens qui unissent les adeptes, mais les feuillets agissent également comme de puissants médiateurs de ces liens. Car les adeptes cherchent par tous les moyens à se les procurer et se meuvent ainsi au gré des possibilités d'accès à ces nouvelles sources de savoir.



© Lorraine Karnoouh

Photo 21. Posters de Sai Baba et Jésus Christ dans une école de Reiki. La Havane, 2010.

Typologie d'acteurs

Si l'on se place du point de vue d'une typologie des acteurs de la recomposition du champ religieux cubain, on peut identifier quatre catégories principales : les acteurs « nodaux » locaux, les acteurs « nodaux » transnationaux, les acteurs à potentiel transnational et les pratiquants occasionnels. Par acteur « nodal » local, on entend un type d'acteur qui se situe à la confluence de différentes pratiques

et qui constitue le lien entre d'autres acteurs clefs dans un champ religieux donné. Ici, dans le champ religieux cubain, un exemple type d'acteur « nodal » local est Juan. En effet, il agit comme lien de connexion entre diverses pratiques étant lui-même, on l'a vu, adepte multiple.

Dans le champ religieux cubain, les acteurs « nodaux » transnationaux sont ces maîtres étrangers, venus enseigner leur pratique et faire de nouvelles initiations parmi la population locale. Ces maîtres étrangers opèrent comme vecteur de sens dans la mesure où ils transportent avec eux de nouveaux savoirs et de nouveaux systèmes symboliques. De plus, ils amènent avec eux des objets comme des livres, des quartz, des tarots et autres accessoires ésotériques, qu'ils laissent la plupart du temps sur place à leurs élèves et nouveaux initiés. Parmi eux, on peut mentionner le maître yogi russe de Rolando, la maîtresse wicca mexicaine de Juan ou encore le maître reiki nord-américain de Luis.

Les acteurs à potentiel transnational sont, quant à eux, les maîtres ou nouveaux pratiquants cubains qui s'engagent dans la diffusion de leur nouvelle pratique comme Abel, astrologue qui a ouvert une école d'astrologie à La Havane ; Bernardo, élève d'Abel qui est d'ailleurs aujourd'hui inscrit à l'Association mexicaine d'astrologie et qui a publié un ouvrage de correspondances et commence à distribuer son tarot-*ekuelé* ; Luis, maître reiki, qui a ouvert une école de reiki et initie toutes les semaines une demi-douzaine d'élèves dont des élèves étrangers, etc. Ces acteurs sont d'ailleurs souvent des acteurs « nodaux » locaux mais pas toujours. Juan, bien qu'acteur « nodal » local incontournable et vecteur de la relocalisation de nombreuses pratiques New Age à Cuba, se situe dans une projection proprement cubaine de renouveau du religieux à Cuba.

Enfin, les pratiquants occasionnels, cubains et étrangers, participent à ces nouvelles pratiques, passent parfois par une initiation à un premier voire un second niveau rituel, mais en restent à une pratique individuelle et souvent sporadique. Ces acteurs, les moins visibles, participent pourtant activement et inconsciemment aux processus de relocalisation dans la mesure où, par leur usage complémentaire des pratiques religieuses, spirituelles et curatives, ils construisent tous les jours des associations symboliques, des

inventions rituelles et représentationnelles novatrices. Vladimir[54], pratiquant reiki à ses heures, s'est ainsi confectionné des pyramides qu'il a réparties partout dans son petit appartement afin de récolter amour, argent et santé. Il n'est pas très au fait des symboles. Pourtant, le jaune étant pour lui la couleur de l'*oricha* Ochún, il a projeté sur sa pyramide jaune un potentiel affectif. Celle-ci est en outre accompagnée d'un autel de type spirite, où des verres d'eau, placés près des photos de ses morts, sont censés les aider à faire le voyage vers l'au-delà.

Conclusions

Après avoir ainsi observé les divers processus et enjeux de la recomposition du champ religieux cubain au contact avec des pratiques de type New Age ou thérapeutiques et spirituelles, on peut tout d'abord déterminer que cette recomposition en est à une seconde étape de son développement qui est celle d'expansion à partir de l'initiation de nouveaux adeptes *in situ*, la première étant l'arrivée des maîtres étrangers à Cuba et la découverte de ces pratiques. Ce qui caractérise cette étape réside également dans un double processus : celui d'expansion des pratiques comme telles, nous l'avons dit, mais aussi celui de leur association avec les pratiques endogènes cubaines.

Bien que cette étape n'en soit qu'à son commencement, on peut entrevoir aisément les conflits qui se dessinent autour de la recomposition du champ religieux cubain. Il s'agit en effet d'une reconfiguration du système de sens d'une part, mais aussi des relations de pouvoir et de solidarité. Ces nouvelles pratiques, on l'a vu, sont porteuses d'un complexe symbolique qui n'est transposable que dans une certaine mesure car l'émancipation égocentrée des *santeros* n'est sans doute pas du goût de tous les « parrains » et « marraines ». Si, en effet, le degré de *transposability* (Csordas, 2007 : 261) d'un message religieux dépend « tant de sa plasticité (*transformability*) que de sa capacité de généralisation (*universality*) » (*idem*), il est également produit de la *praxis*. Car le message se transpose aussi et

54. Vladimir, la quarantaine, est gardien de nuit. Il est initié au second niveau de reiki.

peut-être d'abord par l'usage qui en est fait. L'usage qui est fait de l'énergie à La Havane, en tant que concept spirituel et pratique thérapeutique, n'est pas toujours celui pensé dans les pratiques initiales telles que le yoga, le tai chi, le reiki ou le qi gong. Si certains reikistes ou yogis ont une pratique purement méditative et curative, d'autres font usage de l'énergie et de ses attributs comme d'un médiateur magique ou encore comme source de pouvoir.

Mais les pratiques de types New Age, très souvent mal identifiées par les adeptes eux-mêmes, portent en elles une ambigüité : d'un côté, elles trouvent leur fondement dans une transformation personnelle à travers le détachement de l'égo, de l'autre, elles incluent différentes pratiques magiques, de prédiction notamment. Même si dans la perspective New Age, ces pratiques sont plutôt censées opérer « […] comme système symbolique à même de procurer un moyen de compréhension de soi et non comme mécanismes pour prédire l'avenir […] » (Carozzi, 1996 : 21), elles ne sont pas toujours interprétées de la sorte en raison du contexte cubain même, tant religieux que social.

Ainsi, on peut observer l'importance des ponts cognitifs élaborés consciemment ou non par les pratiquants cubains dans la mise en lien des systèmes symboliques de la *religión* cubaine et du New Age, mais aussi le caractère éminemment pratique de ces recompositions, adaptations ou inventions rituelles. Or, cette « rhétorique des pratiques » (De Certeau, 1990 : 63), met en relief la façon dont la pratique, qu'elle soit quotidienne ou religieuse, « […] restaure avec patience et ténacité un espace de jeu, un intervalle de liberté, une résistance à l'imposition (d'un modèle, d'un système ou d'un ordre) : pouvoir faire, c'est prendre des distances, défendre l'autonomie d'un propre » (De Certeau, Giard et Mayol, 1994 : 358).

On peut ainsi analyser la recomposition du champ religieux cubain comme un processus d'appropriation de ces nouvelles pratiques exogènes dans un processus de resémantisation. En effet, tant au niveau du praticien que des enjeux de pouvoir, il s'agit, *in fine*, de faire sens, c'est-à-dire d'articuler de façon cohérente pour soi toutes ces pratiques et, dans ce cas précis, de les rendre pertinentes dans le contexte cubain. Il est donc bien question ici de relocalisation, c'est-à-dire d'un processus de resémantisation des pratiques New Age à partir du système de sens religieux cubain, processus éminemment issu de la *praxis*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Alvarez Díaz (Tomás Armando), *Manual de Acupuntura*, La Havane, Ed. Ciencias Médicas, 1980.

Argyriadis (Kali), *La* religión à *La Havane. Actualités des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1999a.

– « Une religion "vivante" : continuité et complémentarité des pratiques cultuelles havanaises », *L'Homme*, n° 151, 1999b, p. 21-46.

– « Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire "afro-cubain" dans le Veracruz », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 25, n° 2, 2009, http://remi.revues.org/index4955.html. Consulté le 02 août 2010.

Blanco Pérez (Rolando Fabián), *El Reiki en La Habana Vieja: aproximación a los rituales de iniciación del segundo nivel y sus conexiones con prácticas religiosas*, Dissertation de maîtrise en anthropologie, Université de La Havane, 2007.

Capone (Stefania), « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n° 1, 2001-2002, p. 3-16.

– *Les Yoruba du Nouveau Monde* : *religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala, 2005.

Carozzi (Maria Julia), « Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales », *Boletín de lecturas sociales y económicas*, Uca, Fcse, 2, n° 5, 1996, p. 19-24.

– « A Latin-American New Age? », dans Kemp (D.) et Lewis (J. R. R.) (éds.), *Handbook of New Age,* Leiden, Koninjkle Brill, 2007, p. 341-357.

Csordas (Thomas J.), « Introduction: Modalities of Transnational Transcendence », *Anthropological Theory*, vol. 7, n° 3, 2007, p. 259-272.

De Certeau (Michel), *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1990.

De Certeau (Michel), Giard (Luce) et Mayol (Pierre), *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1994.

De la Torre (Renée), « Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: New Age y neomagia popular en Guadalajara », *Alteridades*, n° 32, 2006, p. 29-41.

Frigerio (Alejandro), « Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono sur », *Alteridades*, vol. 9, n° 18, 1999, p. 5-18.

Giddens (Anthony), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Gutiérrez Zúñiga (María Cristina), *Nuevos Movimientos Religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*, Jalisco, Mexico, El Colegio de Jalisco, 1996.

Hannerz (Ulf), *Transnational Connections. Culture, People, Places*, New York, London, Routledge, 1996.

Hernández González (Enrique), *Perfeccionamiento del desempeño profesional en la aplicación de la Medicina natural y tradicional*, Sector Salud, Master de médecine bioénergétique et naturelle, Isla de la Juventud, Cuba, 2008.

Heelas (Paul), *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford, Blackwell, 1996.

Juarez Huet (Nahayeilli), *Un pedacito de Dios en casa* : *transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la Ciudad de México*, Thèse de Doctorat en anthropologie sociale, Zamora, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Antropológicos, México, 2007.

– « Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México », *Stockholm Review of Latin American Studies*, n° 4, 2009, p. 85-94.

Karnoouh (Lorraine), *Un Miroir de Patience*, Thèse de Doctorat en sociologie, Université Paris Diderot, 2007.

Lewis (James R.) et Melton (J. Gordon) (éds.), *Perspectives on the New Age*, Albany, State University of New York Press, coll. « SUNY Series in Religious Studies », 1992.

Magnani (J. G. C.), *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, São Paulo, Studio Nobel, 1999.

Moreno Fraginals (Manuel), *El ingenio: complejo económico-social cubano del azúcar*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 3 vols, 1978.

Perera (Ana C.), Jiménez (S.), Perera (M.), Aurora (A.), Falcón (R.) et Blanco (R. F.), *El Movimiento de la Nueva Era en Ciudad de La Habana: Algunas tendencias y manifestaciones*, La Havane, Informe de investigación, Desr-Cpis, 2005.

Perera Pintado (Ana Celia) et Jiménez Berrios (Sonia), « Corrientes orientales en la actualidad cubana: el Reiki », Informe de investigación, *Algunas manifestaciones y tendencias del New Age en Ciudad de La Habana*, La Havane, Cips, 2005.

Sitchin (Zecharia), *The 12th Planet (Earth Chronicles, No. 1)*, New York, Harper, 1976.

York (Michael), *The Emerging Network. A Sociology of New Age and Neo-Pagan Movements*, Lanham Md., Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 1995.



© Stefania Capone

Entre féerie et macabre, les religions afro-cubaines en Espagne

Caterina Pasqualino

Entre féerie et macabre, les religions afro-cubaines en Espagne

Caterina Pasqualino

En dépit d'un contexte politique peu favorable à la pratique religieuse, ayant privilégié durant plus de trente ans, jusqu'à la fin des années 1980, l'enseignement de la doctrine matérialiste, les Cubains n'ont cessé de pratiquer la santería, le palo monte et le spiritisme. Au début des années 1990, suite à la crise provoquée par la chute du bloc soviétique et l'arrêt des échanges privilégiés avec les pays de cette zone économique, le nombre d'adeptes et l'intensité de l'implication religieuse de ces derniers n'a fait qu'augmenter (Argyriadis, 1999). Le développement postérieur de l'industrie du tourisme, et les grandes vagues d'émigrations de cette décennie, enfin, ont contribué à l'expansion de ces pratiques hors de l'île, à travers l'initiation de visiteurs étrangers. Cet attachement religieux se confirme aujourd'hui puisque les immigrés en Europe continuent à pratiquer leurs cultes hors de Cuba. Non seulement ces derniers ne périclitent pas, mais à Madrid, ville où j'ai mené mes enquêtes, ils rencontrent un succès notable et font de nouveaux adeptes parmi les catholiques.

En Espagne, la religion catholique exerce depuis des siècles un pouvoir considérable. Après avoir perdu pendant quelque temps une part de son influence, au cours du XX^e^ siècle, elle a de nouveau été reconnue comme religion d'État par Franco. L'adhésion populaire à la doctrine catholique est aujourd'hui ambivalente. On trouve par exemple en Andalousie, d'un côté, le taux le plus bas de pratique religieuse et le taux le plus haut d'anticléricalisme et, de l'autre, une participation record aux processions de la Semaine

sainte pendant laquelle la population exhibe d'innombrables images saintes – de vierges ou de christs – dans les centres villes.

En ce début du XXIe siècle, on assiste à un nouvel affaiblissement du catholicisme, tant en termes d'influence politique qu'en termes d'adhésion populaire. En 2005, 76 % de la population se déclarait catholique, mais seulement 40 % affirmait « croire fermement » en l'existence de Dieu. Cette crise de la foi prend des allures de débâcle, comme en témoigne ce slogan diffusé par voie d'affichage dans les églises : « N'aie pas peur de faire ce dont les autres ont peur : va à l'église ! » Les mariages civils ont doublé en dix ans (44 % des unions), de même que les enfants nés hors mariage, tandis que le nombre de nouveau-nés baptisés diminue inexorablement (65 % en 2001, 57 % en 2005). Signe de la laïcisation des mœurs, l'État espagnol a récemment autorisé le mariage homosexuel, l'adoption d'enfants pour les couples de même sexe, ainsi qu'une réforme diminuant l'importance de l'enseignement religieux dans les écoles publiques. Cherchant à contrer ce mouvement de sécularisation, l'Église compte susciter de nouvelles conversions en envoyant des missionnaires sur le terrain. Les minorités défavorisées, parmi lesquelles les Gitans qui tendent à se détourner du catholicisme au profit de l'évangélisme, sont la cible privilégiée de cette reconquête.

Bien que le dialogue entre les pratiques religieuses d'origine africaine et le catholicisme soit à l'origine des religions afro-cubaines, la propagation de ces cultes au cœur du catholicisme espagnol surprend. J'avance ici deux explications. La première est que l'Église catholique se montre incapable de s'adapter au monde contemporain, tandis que les religions afro-cubaines séduisent en ce qu'elles présentent des solutions concrètes répondant aux attentes de la population. Dans la seconde, je montre que la conversion des catholiques espagnols aux cultes de leurs anciens colonisés est, malgré la distance culturelle, facilitée par un faisceau de correspondances existant tant sur le plan mystique qu'iconologique.

L'adéquation au monde contemporain

À Madrid, l'épicentre de l'activité des religions afro-cubaines est constitué par les *tiendas de santería* (aussi appelées *botánicas*), des magasins spécialisés dans les objets de culte. Ils sont tenus par des prêtres cubains nommés *santeros*. Les immigrés restent méfiants vis-à-vis d'eux. Pour « se confier », ils préfèrent en général parler au téléphone avec leurs « parrains » ou « marraines » restés à Cuba. C'est également le cas des Équatoriens, des Vénézuéliens et des Colombiens qui reçoivent leurs recommandations des *padrinos*, des *curanderos* ou des chamanes restés de l'autre côté de l'Atlantique et considérés comme plus authentiques. Les *santeros* cubains installés en Espagne bénéficient cependant d'une réputation grandissante et les *Latinos* commencent à s'adresser à eux.

Ces dernières années, au centre de Madrid, tandis que les boutiques d'articles religieux catholiques mettent la clef sous la porte par faute de clientèle, une dizaine de magasins dédiés au culte de la santería se sont ouverts. Ils sont fréquentés par des Cubains, des Latino-Américains, des Gitans et des Asiatiques. Phénomène récent, les catholiques espagnols de souche viennent, eux aussi, pour y acheter différents produits qui vont de la traditionnelle Vierge du Rocio, à diverses herbes exotiques aux noms prometteurs (*espanta muertos* – pour se débarrasser des morts obscurs et dérangeants –, *rompemaldiciones* – qui aide à chasser les mauvais sorts...)

La nature des démarches religieuses entreprises est très variable. L'amour, le travail et la santé sont les principaux motifs pour lesquels on se rend dans une boutique de santería. Un matin, dans la rue Alberto, dans la boutique nommée *Santería Milagrosa*, j'ai pu par exemple observer une jeune colombienne demander une herbe *rompecamisa*, un ingrédient essentiel pour effectuer le rituel de l'*amarramiento* (sortilège d'amour) : elle allait l'accomplir une nuit de pleine lune à Madrid, au même moment que le guérisseur (*curandero*) qui s'occupait d'elle à Bogota. Ce rituel d'envoûtement devait parvenir à rompre l'indifférence de l'homme qu'elle aimait. Une autre Sud-Américaine entra ensuite pour acheter une série de sachets d'herbes séchées et soigneusement étiquetés : *rompecamisa*, *rompe saraguey*, *espanta muertos*, *ruda*, *quitamaldición*, etc.

Ces herbes permettent de se purifier (*limpiar*) et de se débarrasser des mauvais esprits venus tourmenter les vivants.

Une religion de service

La raison majeure expliquant les rapprochements des Espagnols catholiques à la santería tient à la volonté de vivre leur religiosité de façon « plus moderne ». Les nouveaux convertis déclarent pratiquer les religions afro-cubaines non de manière régulière, mais à l'occasion. Ce dilettantisme est en phase avec un nouveau consumérisme dans lequel la spiritualité est envisagée comme un bien consommable.

Les initiés afro-cubains intègrent cette dimension économique. Certes, certains sont malhonnêtes et avides d'argent. Mais la réputation de ceux-là est vite faite : non seulement ils ne parviendraient pas à résoudre les problèmes de leurs patients, mais ils empireraient leur situation. Les prêtres « honnêtes » considèrent leurs activités comme s'ils géraient un cabinet médical. Ana Maria, la patronne d'une boutique d'objets de culte de santería qui remporte du succès, considère normal que les tarifs de ses consultations soient élevés et affirme sans état d'âme que « le temps c'est de l'argent ». Alors qu'à Cuba elle gagnait à peine de quoi vivre, à Madrid elle parvient non seulement à faire des économies, mais également à aider sa famille restée sur place.

Pendant quelque temps, cette prêtresse a animé un groupe spirite d'une quarantaine de femmes appartenant à la bonne société madrilène. Chacune de ses patientes versait cent euros pour de longues séances commençant à deux heures de l'après-midi pour finir vers deux heures du matin. Les mauvaises langues, auxquelles s'ajoutèrent celles des maris jaloux, mirent fin à ces dialogues inédits entre les épouses des notables et les esprits cubains. Les clients d'Ana Maria sont d'origines très diverses. À côté de Gitans et d'immigrés sud-américains aisés, elle prétend recevoir la visite de « gens importants », allant des juges aux chefs mafieux accompagnés de leurs gardes du corps. La plupart du temps, ces derniers lui demandent, contre une somme d'argent et des sacrifices d'animaux, d'arranger une affaire crapuleuse. Ana Maria exécute elle-même les sacrifices ou les commande à sa mère restée à

Cuba, comme si elle s'adressait à un quelconque fournisseur, par téléphone.

Cette dimension mercantile prend de court l'altruisme affiché de l'Église catholique. L'adhésion nouvelle des catholiques aux cultes afro-cubains annonce l'émergence d'une « religion de service ». En phase avec le monde contemporain, celle-ci n'est pas sans rappeler nos « sociétés de service » ou, plus prosaïquement encore, nos « stations-service » : la comparaison peut paraître choquante, mais elle évoque bien le pragmatisme des religions afro-cubaines, déjà présent dans son contexte d'origine, dont le but avoué est de distribuer de l'énergie à une population déprimée ou de réparer une mécanique cassée découlant de désordres intérieurs[1].

À Madrid, j'ai rencontré deux femmes témoignant de cette efficacité religieuse, Charo et Emilia. Charo, la quarantaine, sujette de longue date à des crises de diabète, est très nerveuse. D'abord persuadée d'être possédée par le démon, elle a eu recours à un prêtre catholique pour des séances d'exorcisme. Cette thérapie s'étant révélée inefficace, elle s'est tournée vers les religions afro-cubaines. Elle a suivi les recommandations de Fidel, un prêtre *santero* – purifiant son corps avec des bains de plantes et l'habillant de vêtements blancs – et a participé régulièrement à des séances spirites pendant cinq ans. Ces rituels, qui lui ont permis de découvrir ses dons de voyance, l'ont convaincue de sa guérison au point de souhaiter effectuer un voyage initiatique à Cuba pour « faire son saint » (*hacerse santo*), s'initier dans la santería.

À la différence d'autres pratiques religieuses, ces conversions sont vécues sans donner l'impression de renier la foi catholique. Elles n'ont rien d'exclusif[2]. Sur recommandation du *santero* cubain qui la guide, Charo va porter des fleurs blanches sur la tombe de sa mère et lui dédie de temps à autre une messe catholique. Elle va

1. Le Dieu suprême, Olodumare (aussi appelé Olorun) personnifie l'énergie spirituelle de l'Univers. Cette énergie (*aché*) bénéfique circule entre les vivants et les morts. Ces derniers en accumulent, aidant ainsi les vivants.

2. Plusieurs auteurs ont montré la coexistence, à Cuba, des croyances et des pratiques catholiques avec le spiritisme et les modalités de culte d'origine africaine. Voir par exemple Cabrera (1954), Bolivar (1990), Argyriadis (1999).

jusqu'à adresser à ses dieux afro-cubains les prières catholiques de son enfance : le Notre Père, l'Ave Maria et le Credo.

Emilia est elle aussi issue d'un milieu catholique pratiquant. Ses problèmes sont d'un autre ordre : pendant de longues années, elle a vécu sa vie de couple comme un enfer. « La religion catholique est restée sans réponses claires vis-à-vis de mes problèmes ! » s'exclame-t-elle. Les prêtres lui demandaient d'endurer sa souffrance par la prière. Rien n'y fit. Elle finit par se croire envoûtée par le « mauvais œil » et par voir les objets de sa maison se déplacer. À l'âge de soixante ans, elle crut devenir folle. C'est à ce moment qu'elle rencontra Fidel, le prêtre *santero* à qui elle se confia. Comme pour Charo, ce dernier lui permit de reprendre pied.

Selon ce prêtre, alors que les Cubains sont confrontés le plus souvent à des drames découlant de leur misère, les citadins européens souffrent principalement de solitude, de persécutions imaginaires et, surtout, de drames conjugaux. Les femmes, notamment, sont aliénées par la rigidité et l'échec de leur mariage. Or, à l'inverse du carcan moral que représente le catholicisme, les religions afro-cubaines font preuve d'une grande écoute vis-à-vis d'un mariage malheureux ou de problèmes de sexualité. Pour les femmes longtemps assignées au domicile conjugal, les conseils donnés sont une véritable révélation en même temps qu'une libération. Fidel a guéri Emilia de sa souffrance conjugale, en l'incitant à se mettre plus à l'écoute de son corps et en l'exonérant de la crainte du péché de chair. En d'autres termes, il l'a autorisée à envisager une aventure extraconjugale, « comme dans les feuilletons télévisés » commente crûment Emilia. En écoutant Fidel qui lui conseillait de se séparer de son mari, elle s'est sentie, la soixantaine passée, enfin « en harmonie avec le monde d'aujourd'hui ».

L'angoisse de la mort

Les religions afro-cubaines se montrent aussi plus performantes que le catholicisme en ce qu'elles affrontent une angoisse de la mort souvent laissée aujourd'hui sans réponse. Autrefois, dans les villages, le souvenir des morts était entretenu par la proximité des cimetières et par les cultes qui leur étaient dédiés (Toussaint, anniversaires, entretien des tombes…). Le mouvement de la population vers les

villes, le phénomène d'urbanisation qui a rejeté les sépultures loin des lieux de résidence, enfin le développement de la crémation faisant disparaître les corps (les cendres sont parfois dispersées), sont autant de phénomènes qui contribuent à se couper des morts. Comme il en est ainsi un peu partout dans le monde occidental, l'Espagne contemporaine accorde toujours moins d'attention à ses disparus. La relation aux morts est devenue distante. Et comme leur présence n'est plus aussi familière, l'idée de la mort n'a jamais été aussi étrangère et l'angoisse de celle-ci revient comme un retour de flammes.

Au contraire, les religions afro-cubaines apprivoisent l'angoisse de la mort en encourageant à renouer avec les défunts abandonnés, supposés errer à la recherche d'un peu d'attention. D'une part, ces derniers revêtent une réalité tangible au travers de diverses représentations. D'autre part, les fidèles sont encouragés à entretenir avec eux une relation de proximité. Paradoxalement, l'effet produit est de donner aux nouveaux convertis espagnols le sentiment de renouer avec leurs racines familiales et avec les sources de leurs propres traditions mystiques.

Pour Charo, ses problèmes de santé sont redevables au « mauvais œil » (*cojo las envidias más*). Elle affirme que le regard malveillant d'un étranger a provoqué en elle un phénomène de faiblesse physique et morale. Les « morts obscurs » (*muertos obscuros*), êtres qui peuvent s'incarner dans des chiens ou des chats, s'introduiraient dans sa voiture pour la frapper et la laisser au bord de l'évanouissement (en réactivant ses crises de diabète). Ils persécutent également sa fille âgée de dix-sept ans en rendant son corps « froid et lumineux », ce qui se traduirait par un état d'épuisement.

La croyance au mauvais œil est encore très répandue dans l'ensemble du monde latin. Carmelo Lison Tolosana (1994 : 238) en a fait une description précise en enquêtant dans les années 1980 dans la campagne galicienne : la *mirada* consiste en un sort jeté par l'intermédiaire d'un regard à une personne enviée pour son pouvoir ou pour ses biens. J'ai également pu constater dans les années 1990, chez les Gitans d'Andalousie, que la jalousie était considérée comme à l'origine du mauvais œil. La vie des victimes est rendue infernale par l'immixtion de présences maléfiques. Pour s'en défaire, la victime commande des messes ou fait appel à des séances d'exorcisme

qui sont dirigées soit par des prêtres catholiques, soit – ce qui est de plus en plus le cas – par des pasteurs évangélistes. Discrètement décriés par l'Église catholique pour leur aspect archaïque, les exorcismes perdurent malgré tout en milieu urbain : ce fond de croyances relatif au mauvais œil constitue un terrain favorable pour la propagation de la santería en Espagne.

À Cuba, certains individus se disent touchés par les mêmes causes (*mal de ojo* ou mauvais œil) et par les mêmes effets, tandis que la santería et le palo monte proposent des séances où les individus sont possédés par les morts. La différence des religions afro-cubaines avec le catholicisme ou l'évangélisme tient à ce que les séances sont publiques et – ce point est essentiel – à ce qu'elles sont placées sous l'égide des dieux et des morts. Ces derniers ne sont pas exorcisés mais, au contraire, « domestiqués » et donc définitivement incorporés par les adeptes. Lors des *bembés* – ces fêtes domestiques dédiées à des *orichas* ou des saints comme saint Lazare et sainte Barbe – les morts sont censés venir proclamer la vérité aux participants. L'exercice n'est pas anodin et peut se transformer en séance d'accusations publiques. Le mort qui habite le corps du possédé révèle aux membres de l'assistance jalousies de collègues de travail, membres de la famille ou voisins.

L'expression la plus éclatante de ces manifestations religieuses prend de fait la forme de transes répétées. Lors des séances religieuses, les participants commencent par suivre le rythme des tambours en frappant des mains et en esquissant des pas de danse. Un rythme obsédant produit sur les corps des changements subits. Plusieurs fois dans l'année, tout spécialement entre la sainte Barbe (le 4 décembre) et la saint-Lazare (le 17 décembre), on organise dans les maisons particulières des fêtes, des *bembés*, qui durent jusqu'à trois jours et dans lesquelles un certain nombre de participants sont possédés soit par les *orichas* (les divinités de la santería), soit par les morts qui « chevauchent » les vivants. Dans ces occasions, la musique polyrythmique des tambours (*tumbadoras*) et la danse des participants facilitent une communion entre les vivants et les morts. Le phénomène de possession devient à ce moment particulièrement spectaculaire. Il arrive que les possédés tombent en transe simultanément ou successivement en pleine rue et au beau milieu de la journée. Les yeux révulsés, et après quelques convulsions, ils

exécutent des danses allégoriques. L'apparent désordre de ces spectacles cache la présence d'une chorégraphie liturgique parfaitement maîtrisée.

Une différence de taille avec les exorcismes européens est qu'à Cuba on ne cherche pas à se débarrasser des puissances de l'au-delà. Au contraire, le but est d'écouter les conseils des morts. Considérés tout à la fois comme des puissances spirituelles, des parents et des alliés, on cherche leur compagnie en les appelant par leurs noms et on les retient en veillant à ce qu'ils ne manquent de rien. Les autels du palo monte concrétisent cette présence des morts par des ossements humains : tibias, rotules ou crânes. Ils restent la plupart du temps invisibles mais sont épisodiquement sortis lors des rituels pour être montrés aux initiés.

Les morts qui se manifestent dans les supports mis à leur disposition, que ce soit une poupée ou un simple caillou, « chevauchent » au cours de la séance plusieurs participants qui tombent en transe. Pour être possédé par un mort, il faut toutefois avoir hérité d'un don. Lorsqu'un enfant subit des troubles physiques tels que des nausées, un malaise, une certaine nervosité, des désordres psychiques tels que des hallucinations auditives et visuelles apparaissant sous forme de flashs, ou encore rapporte des rêves prémonitoires, ces phénomènes sont interprétés comme une prédisposition à recevoir les « êtres de l'au-delà ». À l'âge adulte, l'individu sera alors sujet à des crises.

La quarantaine, cubaine, Ana Maria a ouvert un magasin de santería à Madrid. Elle me raconte qu'elle est tombée en transe dès les premières séances auxquelles elle a assisté. Elle s'est laissée choir en émettant une voix grave qui semblait ne pas lui appartenir. Un *santero* lui a révélé qu'elle avait été choisie par une morte répondant au nom de Francisca Sieterayos (Sept Éclairs, une « puissance » ou principe archétypal classique du palo monte). Elle s'habitua peu à peu à incarner sa voix et à se maîtriser pour devenir son porte-parole. Une fois immigrée à Madrid, elle dut s'adapter aux sciences occultes des Européens en apprenant notamment à lire les cartes[3]. Mais cette pratique resta pour elle un artifice destiné à rassurer ses

3. À Cuba aussi, la pratique de la lecture des cartes (tarot et cartes espagnoles) est ancienne et courante, mais Ana Maria ne la connaissait pas.

clients, au même titre que la divination à base de bougies, d'un verre d'eau ou de coquillages. Pour « interpréter » les problèmes qui lui sont soumis, elle recourt toujours à la transe, restant ainsi fidèle à son *eggun* (mort), Francisca Sieterayos. Cette dernière s'incorpore violemment par les pieds à la manière d'une décharge électrique, ce qui l'oblige à se déchausser brusquement. À Cuba, elle était atteinte de convulsions particulièrement fortes. Pour tenter de se refreiner et de ne pas effrayer un public espagnol plus policé, elle a remplacé, à Madrid, les spiritueux qu'elle buvait pendant ses crises par un vin moins alcoolisé. Ses transes de possession restent toutefois spectaculaires. Elles la laissent épuisée et contusionnée (les coups qu'elle s'inflige sont attribués au mort). Lors de certaines séances, elle bondit hors de la pièce où elle officie pour se faire conduire sur le champ hors de Madrid, à huit kilomètres, dans la montagne du Pardo qu'elle a élu pour exécuter les sacrifices pour ses clients. Elle reste là des heures durant, dans un état de prostration, « habitée par Francisca Sieterayos ».

L'angoisse de la mort se traduit chez de nombreux pratiquants espagnols par le sentiment d'être hanté, voire d'être persécuté par des défunts se manifestant sous la forme de fantômes. Leur « conversion[4] » aux religions afro-cubaines leur permet de s'accoutumer à cette obsession paranoïaque et d'y faire face. Certains finissent par s'adresser sans crainte aux morts qui les harcèlent.

Emilia est une Espagnole modeste, employée dans un petit magasin de chaussures. Elle se sentait menacée par des phénomènes étranges. Comme elle voyait les objets se déplacer chez elle de manière inexplicable, un prêtre cubain lui expliqua que sa mère défunte cherchait à attirer son attention. Dans le village d'où elle vient, chaque année à la même période, du sang était censé couler des plaies de la statue du Christ en croix située sur la place principale. À l'époque, la seule pensée de ce phénomène paranormal l'effrayait. Depuis qu'elle s'est convertie à la santería et à force de fréquenter les rituels et d'assister à l'exécution de sacrifices d'animaux, elle affronte les effusions de sang sans plus aucune appréhension. Les mêmes séances pendant lesquelles les morts viennent posséder

4. Dans le contexte de l'affiliation aux religions afro-américaines, la notion de conversion demeure problématique. Voir à ce propos Capone (2001-2002).

un fidèle pour venir parler aux participants lui ont appris à maîtriser sa peur des revenants. Dirigée par un *santero*, elle a pu « établir des contacts » avec sa mère défunte. Ce succès l'a encouragée. Elle s'est découvert des dons particuliers pour dialoguer avec l'au-delà et, fait exceptionnel, elle est parvenue à s'établir professionnellement comme voyante. Ce cas est exemplaire : si le catholicisme n'avait pas su apporter à Emilia des réponses satisfaisantes à ses angoisses, les religions afro-cubaines lui ont permis de retrouver la sérénité et une certaine joie de vivre.

La domesticité du culte

La modernité des religions afro-cubaines tient aussi à ce qu'elles constituent une religion de proximité. La Sainte Trinité, à laquelle se réfèrent les autorités catholiques, est une entité abstraite difficile à se représenter pour un public populaire, difficile également à s'approprier. En hypertrophiant ce point de théologie, en rendant le dogme en partie incompréhensible et les divinités inaccessibles, un catholicisme d'obédience mystique et universaliste a contribué à vider les églises de leurs fidèles. Tout en cherchant à promouvoir un message universel, la hiérarchie a négligé ou minimisé les cultes locaux dévoués aux saints patrons d'un pays, d'une région, d'une localité, d'une profession ou d'une corporation, aux statues de bois ou de plâtre d'un Christ ou d'une Vierge dotés d'une caractéristique permettant de les individualiser et de se les approprier (en Andalousie, le Cristo de la Expiración de Jerez de la Frontera porte une perruque de vrais cheveux, tandis que la célèbre Virgen de la Macarena de Séville est ornée de larmes de verre coulant sur ses joues). Pis, certains membres du clergé ont combattu ces icônes en invoquant leur archaïsme, voire l'obscurantisme des dévotions dont elles faisaient l'objet.

Jean-Paul II avait aussi promu une politique volontariste de canonisation de personnages locaux afin d'en faire des héros susceptibles d'attirer de nouveaux croyants. Cette stratégie a eu par exemple pour effet la diffusion de la statue de Padre Pio, devenue une icône incontournable dans tous les quartiers populaires de l'Italie méridionale. Mais aussi phénoménal qu'il soit, ce succès italien est resté, à l'échelle de l'immense monde catholique, très limité. En Espagne, malgré certaines vierges ou christs de

la Semaine sainte qui connaissent un véritable engouement, le clergé n'a su ni apprécier l'évolution des comportements, ni les récupérer. Or, dans les grandes villes, les citadins se sentent noyés dans la masse et frappés de solitude. Insensibles au dogme abstrait dispensé par le clergé, ils éprouvent le besoin d'une religion adaptée à leur mode de vie individualiste et réactive à leurs problèmes quotidiens. En ce sens, les religions afro-cubaines sont l'illustration de ce que peut être une religion de proximité réussie. Ils ont réactualisé la possibilité de dialoguer avec des divinités domestiques adaptées à tout un chacun. Le fidèle ne vénère pas une entité abstraite, mais un dieu particulier à qui il s'adresse directement par le biais de figures de culte spécifiques et d'un autel parfois fabriqué par lui-même. Ce panthéon constitué d'innombrables déités donne une tournure très personnelle à la fois. Les immigrés attribuent leurs réussites aux saints et aux morts auxquels ils se dédient et à leurs autels personnels. Pour Charo, ses souffrances ont été « absorbées » par les dieux tutélaires (Eleguás), installés près de sa porte d'entrée.

Les objets de culte sont considérés par les Cubains comme essentiels à leurs dévotions. Les plus encombrants « reposent » à Cuba à l'intérieur de vitrines (*canastillero*) dans des soupières (les *soperas*). Le transport de ces objets de culte est évité afin de les préserver d'un stress qui pourrait affecter leurs forces. Les immigrés n'emportent avec eux que les objets plus petits. Les douaniers, d'habitude si restrictifs sur les exportations, les laissent les emporter dans leurs bagages. Les objets du culte les plus transportés sont la *Mano d'Orula* (symbole du premier niveau d'initiation dans le culte d'Ifá) et Eleguá. Les fréquents transferts de ce dernier ont donné naissance à une rumeur ironique selon laquelle les avions de la compagnie d'État cubaine (la *Cubana de Aviación*), à l'apparence des plus vétustes, se maintiennent par miracle dans les airs grâce à la protection de leur précieux chargement…

Enfant capricieux, dieu des carrefours, Eleguá est invoqué au début et à la fin de toute action rituelle. C'est un objet qui se tient dans la paume d'une main. Il est matérialisé selon les cas et les personnes soit par un simple caillou, soit par un modelage en terre cuite présentant grossièrement les traits d'un visage humain, des cauris faisant office d'yeux et de bouche. Dans ce second cas, une

cavité ménagée à l'intérieur contient des pierres et des herbes bénies par un *santero*.

Les *guerreros* (« guerriers ») constituent une autre protection personnelle pour le *santero*. Les *guerreros* sont quatre : Eleguá, Ogún, Ochosi et Osun. Ce dernier représente la stabilité individuelle et est matérialisé par une coupe en métal fermée et surmontée par un coq. Ogún est matérialisé quant à lui dans un récipient de métal contenant sa pierre-réceptacle et plusieurs petits objets de fer rappelant son statut de dieu guerrier et forgeron (clous provenant d'une voie de chemin de fer désaffectée, couteaux, marteaux, enclumes, pelles, pics…). Ce récipient contient aussi la pierre et les attributs d'Ochosi, un chasseur solitaire protégeant les prisonniers et, d'une manière générale, tout individu attaqué en justice. Le pouvoir de ce dieu ne cesse de s'accroître à Cuba où la population est de plus en plus contrainte à l'illégalité pour assurer sa survie. Il en est de même à Madrid où les problèmes liés aux divorces et aux héritages donnent de nombreuses occasions d'être confronté à la justice. Autant protecteurs que destructeurs, les « guerriers » préviennent également de tout acte violent pouvant survenir à la maison.

À Santiago de Cuba, dans le quartier de Los Hoyos où j'ai conduit mes enquêtes, rien ne se fait sans le consentement des Eleguás et des autres *guerreros*. Disposés sur le seuil des maisons, ils font office de protecteurs et sont « nourris » en les recouvrant de graisse (*manteca de corojo*) et du sang d'un animal sacrifié. Ces pratiques étant rendues difficiles dans les grandes villes européennes, dès qu'ils rentrent à Cuba, les immigrés apportent quelques objets de culte (en général Eleguá) afin qu'un *santero* les imprègne de matières sacrificielles pour réactiver leur force.

Pour ceux qui n'ont pas la chance de pouvoir rentrer au pays, le lien à la terre natale est maintenu par d'autres moyens. Depuis 1998, José Angel gagne bien sa vie à Madrid en donnant des cours de salsa. Sa relative aisance économique lui permet aujourd'hui de dominer, du haut d'une terrasse située au quinzième étage d'un immeuble, une banlieue s'étendant à perte de vue. Mais il reste nostalgique de son île natale. Bien qu'affirmant être devenu athée, il revendique une forme de spiritualité diffuse. Pour me le faire comprendre, il me raconte l'anecdote suivante. Il vit un jour sa fille âgée de deux ans tendre les bras à plusieurs reprises vers l'entrée

– reproduisant ainsi un geste adopté pour la danse en l'honneur d'Eleguá, celle-ci consistant à projeter violemment les bras en avant – juste avant qu'un ami *santero,* initié dans la santería en tant que « fils » d'Eleguá (*tenía hecho Eleguá*), frappe à la porte. Le comportement de sa fille ne pouvait qu'être prémonitoire.

Son enfance cubaine l'a profondément marqué. À l'âge de quatre ans, dans le cadre de son initiation au palo monte, son grand-père *palero* l'obligea à dormir toute une nuit dans la cour familiale, à même le sol et à côté du cercueil d'un mort. À son départ de Santiago, il a emporté un sac de terre ramassée dans cette même cour. Cet amas est aujourd'hui déposé à Madrid sur sa terrasse comme s'il s'agissait d'un peu de terre oubliée après des travaux de jardinage. De temps à autre, il se ressource en allant toucher et sentir cette terre qui garde son *aché*, la force de ses ancêtres (de *raza)*. Celle-ci assure un lien vital attachant son appartement à Madrid à sa maison familiale de Santiago.

À Cuba, montrer les autels domestiques à un étranger ne présente aujourd'hui aucune difficulté. Il n'en est pas de même lorsqu'ils sont transportés à Madrid où on les dissimule le plus possible. Les Cubains craignent que la vision de sang sacrificiel et d'ossements humains choque les Européens. Mais il y a sans doute une autre raison à cette dissimulation : si les autels sont placés loin des regards inopportuns, ils sont aussi entourés d'un mystère que je n'ai jamais ressenti à Cuba. À Madrid, tout se passe comme si chacun cherchait à enfouir sa part d'identité cubaine au plus profond de son intimité pour en garantir l'authenticité.

Javier est danseur de ballet professionnel. La modernité et l'aspect impeccable de son appartement étonnent en ce qu'ils n'ont rien de « typiquement » cubain. Fier de ce dépouillement, le propriétaire des lieux affirme pourtant qu'il en émane une authentique ambiance *palera*. Tout d'abord, cet adepte de la santería et du palo monte me révèle ses lieux de culte : le dieu Changó est représenté par un simple bananier et une noix de coco, tandis que la présence d'Obatalá est dissimulée derrière une sculpture en bois à tête d'éléphant[5].

5. La représentation de l'*oricha* Obatalá dans l'univers *santero* implique une *sopera*, c'est-à-dire une soupière en porcelaine blanche contenant des pierres et dont on fait un certain mystère.

Javier se révèle finalement un authentique *palero*. Il était prédestiné depuis sa plus tendre enfance à devenir prêtre (*Tata Nkisi*) et, en conséquence, à prendre en charge une famille rituelle *palera*. À l'âge de douze ans, il fut sélectionné pour devenir danseur du *Ballet folklórico de Cuba* (le ballet folklorique cubain). Comme il devait quitter sa famille et sa ville natale de Santiago pour rejoindre la compagnie à La Havane, on l'initia dans le *palo* en lui imposant des scarifications rituelles pour le protéger. Jeune homme, lorsqu'il dut se rendre en Europe avec le ballet, on lui prépara une *nganga* (récipient contenant, entre autres, des ossements humains), autel destiné à le fortifier et qu'il emporta dans toutes ses pérégrinations. C'est donc logiquement que le jour où il décida d'émigrer définitivement en Europe (il demanda l'asile politique lors d'une tournée), il confia les objets de son initiation *santera* (les *soperas*) à des prêtres restés à Cuba et emporta avec lui ses *guerreros* et sa *nganga*. Javier me fait entendre qu'il a ainsi pleinement assumé ses responsabilités religieuses. Ce fut aussi une manière de se protéger. Encore aujourd'hui, chaque fois qu'il change de domicile, ses coreligionnaires effectuent les rituels appropriés destinés à fortifier ses autels. Il peut inversement se servir de sa *nganga* pour venir en aide à ces derniers. Javier, qui vit seul, parle quotidiennement à ses *guerreros* et à sa *nganga*, cette dernière disposée sur une terrasse. Il leur raconte le déroulement de ses journées, leur confie ses peines et les nourrit (*les da de comer*) en versant dessus le sang d'animaux sacrifiés. Lorsque je voulus voir sa *nganga* sur sa terrasse, après maintes hésitations, Javier se retira pour lui en demander l'autorisation. De retour, il m'annonça que, dans la mesure où je n'avais pas mes menstruations, la *nganga* acceptait de se présenter à moi. Je ne l'ai cependant jamais vue. En me levant, je renversai un verre qui chuta par terre sans se briser : cet incident minime fut interprété comme un signe négatif et suffit pour m'interdire l'accès à l'autel.

Transposés à Madrid, les objets de culte *guerreros*, et notamment les Eleguás, continuent ainsi à marquer de leur présence plus ou moins secrète les intérieurs de la plupart des immigrés cubains. Les nouveaux convertis espagnols adoptent ce type d'autel domestique dans le même état d'esprit. Leur entretien est tout aussi contraignant, car il faut respecter les exigences des *guerreros* et notamment offrir à Eleguá toutes sortes de friandises : des bonbons,

du miel, des fruits et de l'huile de palme qui ne peut être achetée que dans une boutique de santería. Or, si à Cuba les *soperas* et les poupées, réceptacles de morts, sont exposées et seule la *nganga* est parfois – mais pas toujours – cachée à la vue, l'ensemble des autels des convertis espagnols, en revanche, doivent passer relativement inaperçus. La raison avancée est la même : le mystère dont on les entoure augmenterait leur puissance. Discrets, généralement disposés à même le sol, ces autels domestiques n'en sont pas moins là, à portée de main. Il émane d'eux comme une présence rassurante. Charo et Emilia en ont, toutes deux, placé à côté de leur porte d'entrée. Ils les protègent contre le mal pouvant s'immiscer dans leurs appartements depuis un monde extérieur perçu comme hostile. Cet aspect domestique est frappant mais pas exclusif, puisqu'on retrouve ce même rapport de proximité dans les maisons cubaines. En Espagne, toutefois, en prenant pied dans l'intimité des foyers, les religions afro-cubaines ont pris possession d'un terrain désormais déserté par le catholicisme.

L'art somptuaire

L'autre facteur favorable à la diffusion des religions afro-cubaines est que les catholiques espagnols y retrouvent, paradoxalement, une iconologie qui leur est familière.

Dans un but d'évangélisation, ce sont les prêtres catholiques qui ont établi et proposé des correspondances entre les *orichas* et les saints à travers le synode papal de 1687 (Argyriadis, 1999 : 35), avec un seuil de tolérance très large. Jusqu'au XIX^e^ siècle, en outre, des pans entiers des campagnes cubaines n'étaient que peu ou pas du tout évangélisés (Moreno Fraginals, 1978). Avec la montée de l'abolitionnisme et du séparatisme, les autorités politiques et cléricales commencèrent à s'inquiéter des pratiques religieuses des esclaves et opposèrent des restrictions de plus en plus drastiques aux formes d'association qui jusque-là leur étaient permises (*cabildos de nación*), obligeant notamment ces dernières à se mettre sous l'égide d'un saint catholique. À cette époque, les diverses pierres, ossements et autres objets votifs étaient dissimulés par les esclaves à l'intérieur de sacs, de manière à les faire disparaître promptement dès qu'un maître risquait de s'en approcher. Cette persécution s'accrut encore

au début du xx[e] siècle avec les politiques de blanchissement et les campagnes de « désafricanisation » (Argyriadis, 1999 : 45-52). Ces compromis avec le catholicisme eurent pour résultat de donner aux dieux originaires d'Afrique l'apparence de saints catholiques. Les autels recevant ces derniers ont revêtu l'aspect de l'art somptuaire et baroque des églises hispaniques. Ce syncrétisme explique que les catholiques espagnols soient frappés par la ressemblance de leurs objets d'église avec les objets cultuels vendus dans les boutiques de santería.

À Madrid, alors que je fréquentai ces boutiques, j'ai pu observer deux femmes âgées, visiblement du quartier, tomber en arrêt devant une devanture. Il s'y trouvait une représentation de Changó trônant sur un autel assorti d'un drap rouge décoré de noix de coco et d'un grand collier rouge et blanc. Buveur et grand séducteur, symbole de la force masculine, l'un des *orichas* les plus aimés du panthéon cubain, ce dieu turbulent est l'alter ego de sainte Barbe. Mais les deux femmes étaient attirées par une autre statue, celle représentant un « saint Lazare guérisseur ». La couleur



© Caterina Pasqualino

Photo 22.
La statue de saint Lazare et la représentation de Changó dans un magasin de santería. Madrid, 2009.



© Caterina Pasqualino

Photo 23.
Décor d'église catholique pendant le dimanche des Rameaux. Madrid, 2009.

violette de son manteau leur rappelait les habits liturgiques des prêtres catholiques, tandis que le rouge de l'autel installé à ses côtés évoquait le décor de leurs églises.

Alors qu'elles hésitaient à entrer dans la boutique, l'une lança à l'autre : « Tu vois, c'est saint Lazare ! » Une fois à l'intérieur, elles furent reçues par le propriétaire des lieux, Fidel, un grand Noir au physique intimidant qui les mit à l'aise en leur assurant que beaucoup aimaient se donner rendez-vous dans sa boutique uniquement pour le plaisir de bavarder. Tout en attirant leur attention sur les dizaines de saints en bois ou en plastique exposés sur les étagères, Fidel s'exclama : « Vous voyez, la santería, c'est un peu la même chose que la religion catholique ! » Il enchaîna en leur apprenant que le nom *santero* de saint Lazare était Babalú-Ayé et que la Vierge de Regla, appelée aussi par les Espagnols « Vierge de Chipiona », était Yemayá. Il leur présenta d'autres saints : sainte Rita, la Vierge de Belén, saint Pancrace, el Niño de Atocha… Parmi cet étalage d'objets religieux, il leur montra qu'il vendait aussi une boule de cristal de voyante, tout en précisant qu'à Cuba la voyance se pratiquait à l'aide d'un simple verre d'eau. Puis il leur confia qu'il croyait qu'en ce début du XXIe siècle, l'heure était venue pour les *santeros* de délivrer les catholiques de la pesanteur de leur religion et de leur révéler que leurs saints cachaient des dieux supérieurs : les *orichas*. Les deux dames ressortirent charmées de la boutique. Tout au long de leur visite, son décor leur était apparu, somme toute, familier.

À Cuba comme à Madrid, les mises en scène de la santería sont fastueuses. Elles requièrent deux types d'installations : les unes sont permanentes ; les autres sont éphémères.

Les autels domestiques des *orichas* – les *soperas* et autres réceptacles – sont permanents. Chaque *santero* en possède. Alors qu'en Espagne ils sont généralement dissimulés afin d'éviter de les « soumettre aux énergies négatives », à Cuba, au contraire, ils sont aujourd'hui exposés à la vue de tous dans la pièce principale des habitations. Une vitrine ou une armoire, le *canastillero*, contient l'ensemble des *soperas* qui sont autant de soupières fermées par un couvercle et contenant des pierres sacrées, dans lesquelles ont été « fixées » les divinités.

On a longtemps cru que ces récipients et leurs contenus étaient un héritage primitif de la lointaine Afrique. Travaillant


© Caterina Pasqualino

Photo 24. La vitrine (*canastillero*) avec l'ensemble des récipients contenant des pierres sacrées. Santiago de Cuba, 2009.

sur les objets de santería dans une optique iconologique, David H. Brown (1993 : 46) a montré que les autels que l'on considère comme l'expression d'une Afrique ancestrale, expriment en réalité une esthétique proche de celle de l'aristocratie européenne et des églises catholiques, notamment dans la mise en place de baldaquins et des trônes royaux. Il fait par exemple remarquer que l'utilisation des soupières de porcelaine, de manufacture chinoise, comme réceptacle des *orichas* coïncide, d'une part, avec le charme qu'elles exercent sur les Cubains de toute classe sociale à partir du XVIII^e^ et jusqu'au XIX^e^ siècle et, d'autre part, avec leur large exportation par les Chinois, à partir de la première partie du XIX^e^ siècle (*ibid.* : 59). La diffusion de peaux d'animaux, de cornes, de perles, de tapis dans les univers *santero* et *palero*, serait due, selon cet auteur, à un phénomène comparable : au XIX^e^ siècle, les habitants des Canaries

pillèrent un grand nombre d'ornements des côtes d'Afrique et les échangèrent avec les prêtres *lucumí* (*santeros*) à Cuba[6].

Les autels provisoires appelés « trônes » (*tronos*) sont installés, eux, à l'occasion d'une initiation, de l'anniversaire d'un « saint[7] » ou de la commémoration d'un tambour sacré. Ils consistent en installations assez imposantes, au point d'obliger à réaménager une pièce et à en condamner son utilisation habituelle le temps de la période rituelle. Leur mise en place est longue et spectaculaire. À Cuba, la présentation d'un groupe de *santeros* aux tambours *batá*, cérémonie qui clôture les rituels d'initiation, consiste en un décor fait d'étoffes brodées et de tissus d'apparence précieuse (souvent de pacotille). Les couleurs vives dominent. Le *trono* pour un initié à Changó, syncrétisé avec sainte Barbe, est constitué d'un fond rouge assorti de drapés aux couleurs rose, bleu foncé, bleu ciel, argenté, couleurs qui symbolisent les autres divinités de l'initié, le tout ponctué de tonalités blanches, symbole de pureté. L'aspect flamboyant de ces ensembles est rehaussé au sol par des offrandes multicolores de fleurs, de fruits et de friandises. Les préparatifs, qui requièrent une grande précision et une patience infinie, demandent aux fidèles une bonne journée de travail, voire plusieurs jours. Les voisins y participent et donnent leurs avis en comparant le travail réalisé à celui des années précédentes.

Par la multiplication des couleurs, l'abondance de matériaux clinquants, l'accumulation de drapés décoratifs et le sens du détail minutieux, ces autels produisent un effet de féerie. En cela, ils relèvent du style baroque qui a fini par prévaloir dans les églises catholiques de l'Europe méridionale et d'Amérique latine, les matériaux colorés étant remplacés ici par l'or et l'argent, un luxe hors de portée des Cubains.

---

6. Intéressé par les chaînes d'imitations, d'appropriations, d'emprunts, David Brown recherche des similitudes terme à terme et des explications par figures ou thèmes iconographiques. On peut se demander entre autre si, cherchant l'origine des objets *santeros* dans le milieu aristocratique et royal occidental, David Brown n'est pas en train de nier la force de ces emprunts populaires. Toutefois, cette imitation de l'esthétique du pouvoir est évidement à mettre en rapport avec le contexte de domination de l'époque où commence à se former la santería à Cuba.

7. Cérémonie pour l'anniversaire de l'initiation, destinée à renforcer le lien entre un *oricha* spécifique et une personne qui a l'a « fixé » dans sa tête (*santo cabezero*).


© Caterina Pasqualino

Photo 25. *Trono* pour l'anniversaire d'initiation, avec Changó (sainte Barbe), Yemayá et Ochún. Santiago de Cuba, 2009.

Pratiques occultes

Les religions afro-cubaines jouent sur deux registres visuels totalement opposés : autant les autels de santería, permanents ou éphémères, sont un art d'apparat et de faste, autant les autels du palo monte sont installés loin des regards indiscrets et sont faits de matériaux « pauvres », bruts. À Cuba, ces derniers sont particulièrement rustres. Dans la banlieue de Santiago, chez la prêtresse nommée Caridad, les « chaudrons » (*ngangas*) des *paleros*, faits de bois, de ferrailles, de crânes, de cordages, de clous, de chaînes, de coquillages et de bibelots cassés, sont disposés pêle-mêle à même le sol, dans un coin de la chambre à coucher, laissé dans la pénombre. À Madrid, en revanche, les autels de palo sont moins volumineux et soigneusement rangés sur des nattes.

À l'intérieur des récipients (visibles sur la photo ci-dessus) se trouve une quantité de bâtons de bois enfoncés dans des mottes de terre apportées de Cuba. D'autres autels sont constitués d'objets hétéroclites : une croix, une chaîne, une vieille poupée, une figurine inquiétante, une chaussure ou un avion miniature… Ce dernier bibelot signifie que les esprits franchissent (*se trasladan*) les océans par les airs pour réunir, le temps d'une séance de possession, les expatriés et les Cubains restés au pays[8].

8. À l'instar de l'avion miniature, les innovations en ce qui concerne la composition des autels sont fréquentes. Selon Joel James Figarola (2006 : 133), « le palo monte est le système magico-religieux cubain le plus ouvert aux modifications



© Caterina Pasqualino

Photo 26. Autels de palo monte : à gauche, Sarabanda doté d'une grosse chaîne ; au centre, dans le pot coloré, Sieterayos ; à droite, Madre de Agua. Au premier plan un Eleguá, à droite un crucifix. Madrid, 2009.

L'autel de Fidel a été conçu et fabriqué lorsque ce dernier vivait à Cuba. Il lui a été dicté en rêve par Sarabanda, la puissance spirituelle à laquelle il est lié, qui lui a indiqué jusqu'au moindre détail de la fabrication : la quantité exacte de clous à prélever sur une travée de voie de chemin de fer désaffectée (*clavos de linea*), les essences de bois nécessaires, les différents types de terres (celles-ci provenant du bord de l'eau, d'une montagne ou de lieux emblématiques comme un cimetière, une prison ou un hôpital), les galets (*otán*), etc. L'imminence de son départ à l'étranger a quelque peu écourté ces travaux : tandis qu'il recherchait certains bouts de bois anciens, il dut se contenter de ceux qu'il avait déjà en sa possession.

Une fois à Madrid, ce type d'autel continue d'évoluer, s'enrichissant notamment de « pièces authentiques » expressément rapportées de Cuba et réclamées par le défunt, pour augmenter son aura. Les autels sont des entités vivantes. Les *ngangas,* par exemple, sont entretenues en les « nourrissant » avec le sang des animaux sacrifiés et en les « abreuvant » d'alcool et de café.

---

et innovations des canons liturgiques et rituels, ainsi que des conceptions de la transcendance ».

Connivences avec les sciences occultes

La féerie qui se dégage des autels de santería, outre qu'elle rappelle le décorum populaire des autels catholiques, explique l'attrait qu'ils exercent sur les nouveaux adeptes espagnols. Il est en revanche plus difficile de comprendre, au premier abord, pourquoi les mêmes fidèles adoptent tout aussi facilement les autels de palo monte. Nous avons vu que ces derniers se présentent comme un agglomérat d'objets improbables, hérissés de pointes et laissant apparaître des ossements, le tout recouvert d'une croûte noire de sang sacrificiel séché, ce qui leur confère une apparence repoussante pour un public occidental contemporain.

À Cuba, les fidèles perçoivent la santería comme une sorte de religion officielle dont le palo monte serait la face cachée. Dans la ville de La Havane comme à Santiago de Cuba où j'ai mené mes enquêtes, la plupart des *santeros* sont aussi *paleros* parce que le palo est considéré plus efficace pour régler les problèmes spécifiques des individus (Argyriadis, 1999 : 76). L'intrication entre ces deux cultes est telle que, dans les maisons des particuliers, les objets *santeros* et *paleros* peuvent se côtoyer.

À Madrid, la distinction entre les deux cultes retrouve tous ses droits. Pour la justifier, certains *santeros* n'hésitent pas à la comparer à l'opposition existant entre le culte officiel des catholiques et le recours des mêmes aux sciences occultes (voyance, chiromancie, spiritisme, sorcellerie…). Très largement convertie au catholicisme romain depuis des siècles, la population espagnole n'a de fait jamais totalement renoncé à ces dernières. Elles ont longtemps été le fait des campagnes, mais les milieux urbains, même en marge, les ont perpétuées. Les milieux populaires ont en fin de compte recours à des pratiques religieuses antagonistes rappelant, somme toute, l'opposition entre santería et palo monte. À l'instar de ce dernier, les sciences occultes recourent à de la ferraille, des pierres, des ossements, des fluides comme l'eau et le sang, etc.

Avant de se « convertir » aux religions afro-cubaines, Charo et Emilia avaient connu la sorcellerie. Elles s'étaient familiarisées avec la manipulation du règne animal (cornes…), du règne végétal (feuilles de laurier, branches d'olivier, gousses d'ail accrochées sur les portes…) et du monde souterrain (terre, ossements, métaux…). Plus rustres et d'une apparence plus sauvage, les objets du palo

monte leur sont apparus plus efficaces, de même qu'elles n'ont pas été étonnées par les rituels y afférant.

Certaines pratiques séculaires de la sorcellerie occidentale ont quasiment leur équivalent dans le palo monte. À l'instar des figurines de chiffons que les sorciers européens percent d'épingles, un *palero* peut transpercer de clous une poupée et la déposer sur son autel. Les causes et les effets escomptés sont les mêmes : en piquant la figurine, on cherche à atteindre psychologiquement et/ou physiquement un ennemi. Autre point commun : on cherche à avoir prise sur un individu, en bien ou en mal, en prenant possession d'un effet personnel ou des parties du corps (une mèche de cheveux, des rognures d'ongle). Ainsi, pour tenter d'accélérer la libération d'un client incarcéré à Madrid pour trafic de stupéfiants, un *santero* a demandé à sa famille de lui confier l'une de ses chaussures. Celle-ci a été déposée sur l'autel de manière à faire couler dessus le sang du sacrifice d'un poulet. Le mort pourrait ainsi identifier le prisonnier et agir sur son destin.

Comme pour la sorcellerie, les autels de palo monte et de santería nécessitent un fort engagement individuel. Les objets « actifs », ceux susceptibles d'influer sur une situation donnée, n'ont que peu de valeur économique (pierres, métaux, bouts de bois, cordages, coquillages, ossements…), ce qui les met à portée de tous. Ils sont en revanche contraignants, car jamais totalement achevés, et fonctionnent à la manière d'un *work in progress.* Les clous de Ogún par exemple, doivent être lavés chaque semaine avec des eaux de diverses provenances imprégnées de différentes herbes parfumées, il faut les oindre d'huile de palme (*manteca de corojo*) et, comme il se doit après un bon repas, leur faire déguster un brouillard de rhum craché sur eux et les envelopper de la fumée d'un bon cigare. Les soins portés aux autres *orichas* ne sont pas moins exigeants. Laver, parfumer et sécher leurs pierres, les préserver soigneusement dans des soupières (*soperas*) ne suffit pas. Il faut aussi les « aérer » : lorsqu'un *santero* sort se promener pour « se changer les idées », il lui arrive d'en emporter avec lui. Un *palero* peut lui aussi emporter chez un client un des éléments de son autel (*nganga*), une corne de vache par exemple. Ce changement d'air charge cet élément d'une nouvelle énergie qui irradie, une fois remis en place, l'ensemble de l'autel.

À Madrid, les nouveaux adeptes ont apporté de multiples modifications aux rituels pour Ogún, Eleguá et Ochosi, qui sont associés à la Trinité chrétienne, formée du Père, du Fils et de l'Esprit saint. L'aspersion de rhum et la fumée de cigare sont ainsi remplacées par des prières catholiques. Mais le plus contraignant, à savoir les ablutions à base de décoctions d'herbes parfumées, est maintenu. Il faut aller acheter ces dernières empaquetées dans des sachets en plastique dans les boutiques de santería, puisqu'on ne les trouve nulle part ailleurs.

Conclusions

J'ai montré que la santería et le palo monte rencontrent un terrain favorable en Espagne pour des raisons à la fois mystiques et esthétiques. En ce qui concerne les raisons mystiques, alors que l'Église catholique adopte une attitude dogmatique se basant sur des préceptes moraux à valeur universelle, au contraire, les religions afro-cubaines encouragent les fidèles à entretenir des relations individuelles et intimes avec leurs divinités. Elles préconisent des solutions concrètes à leurs problèmes et offrent une liberté de mœurs plus en phase avec les modes de vie contemporains. Par exemple, elles proposent une toute autre réponse que l'Église catholique à la peur qu'inspire la mort. Tandis que cette dernière tente de repousser les revenants venus se manifester sous une forme sonore ou visuelle obsédante en exorcisant les victimes, les initiés afro-cubains apprennent à leurs fidèles à apprivoiser les forces occultes : ils enseignent la manière de matérialiser les morts *santeros* par des autels domestiques, à prendre soin d'eux quotidiennement et à rester à leur écoute.

Par ailleurs, le transfert des objets cultuels de Cuba à Madrid met en débat la question des identités locales face à la globalisation. La pratique des religions afro-cubaines à Madrid n'implique pas forcément que les nouveaux fidèles abandonnent leurs croyances catholiques. Simplement, à côté de leur tradition religieuse, ils recourent à une sorte de « religion de service ».

L'étonnante conversion des catholiques espagnols aux cultes de leurs anciens colonisés est, malgré la distance culturelle, facilitée par un faisceau de correspondances existant tant sur le plan mystique,

que sur le plan de la tradition iconologique espagnole. Les objets cultuels afro-cubains s'adaptent, en effet, parfaitement aux pratiques ancestrales du catholicisme latin.

Les autels dédiés au culte de la santería sont fastueux. Ils renvoient à une esthétique éclatante faite de poupées et d'objets rutilants au service d'un idéal resplendissant. En cela, ils sont assimilables à l'art somptuaire des autels catholiques espagnols recourant à des matières précieuses (or, argent, marbres) et à une figuration maniériste. Au contraire, les autels dédiés au palo monte relèvent d'une esthétique « pauvre ». Souvent installés dans des endroits retirés de la maison et reposant la plupart du temps à même le sol, ils privilégient les matériaux rustres, voire effrayants. Leur force expressive renvoie à la face cachée du monde catholique : les pratiques occultes de la sorcellerie.

Pratiqués à Cuba sur un mode à la fois opposé et complémentaire, la santería et le palo monte se présentent comme un couple de cultes trouvant une correspondance inattendue dans les pratiques populaires espagnoles de la religion officielle et de la sorcellerie. Contrairement à leurs réputations « exotiques », la faculté des religions afro-cubaines de se relocaliser en Espagne tient par conséquent au fait qu'elles montrent une remarquable capacité, non seulement à combler les lacunes du catholicisme face à l'évolution du monde contemporain, mais à se substituer aux pratiques séculaires du monde latin.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Argyriadis (Kali), *La* religión *à la Havane*. *Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1999.

Bolivar (Natalia), *Les Orishas en Cuba*, La Havane, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1990.

Brown (David H.), « Thrones of the Orichas. Afro-Cuba Altars in New Jersey, New York, and Havana », *African Arts*, University of California, Los Angeles, Ucla, vol. XXVI, n° 4, octobre 1993, p. 44-59, 85-87.

Cabrera (Lydia), *El Monte*, La Havane, Ediciones Ciencias Sociales, 1993 [1954].

Capone (Stefania), « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n° 1, 2001-2002, p. 3-16.

Figarola (Joel James), *Cuba. La gran Nganga*, Santiago de Cuba, Ediciones Caserón, 2006.

Moreno Fraginals (Manuel), *El ingenio: complejo económico-social cubano del azúcar*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 3 vols, 1978.

Tolosana (Carmelo Lison), *Sorcellerie, structure sociale et symbolisme en Galicie*, Paris, Puf, 1994.



© Alejandro Frigerio

L'umbanda et le batuque dans le Cône Sud : du flux religieux transfrontalier au champ social transnational

Alejandro Frigerio

L'umbanda et le batuque dans le Cône Sud : du flux religieux transfrontalier au champ social transnational[1]

Alejandro Frigerio

Si les religions afro-brésiliennes sont aujourd'hui présentes dans de nombreux pays, ce n'est que dans la région du Río de la Plata (Argentine et Uruguay) que leurs temples peuvent être comptés par centaines, ou peut-être même par milliers. À la fin des années 1980, près de cinq cents temples étaient déclarés auprès du *Registro Nacional de Cultos* (Registre national des cultes) d'Argentine – ce qui ne représentait qu'une partie du nombre réel. Depuis lors, incapables d'observer les normes rigoureuses accompagnant le renforcement du contrôle bureaucratique de l'État sur des religions non catholiques (Frigerio et Wynarczyk, 2003), plusieurs d'entre eux ont perdu leur statut légal. La quantité réelle de temples existant dans la ville a cependant grandi de façon conséquente. Bien qu'il n'existe aucun recensement pouvant fournir leur nombre précis, les *templos* (temples) se trouvent maintenant dans tout le secteur du Grand Buenos Aires, ainsi que dans les capitales de la plupart des provinces nationales. Une estimation de trois à quatre mille temples dans le pays – situés principalement autour de la ville de Buenos Aires – n'est probablement pas infondée.

Ces religions sont arrivées en Argentine à la fin des années 1960, ont connu une croissance rapide dans les années 1980 avec le retour de la démocratie dans le pays, et traversent en ce moment une deuxième phase d'expansion. Dans cet article, j'analyserai cette

1. Ce texte a été traduit de l'anglais par Maïa Guillot et Stefania Capone.

expansion en tant qu'exemple de transnationalisation « par le bas » (*from below*, cf. Guarnizo et Smith, 1998) qui, de surcroît, n'est pas principalement causée par l'immigration, puisque ces religions n'ont pas été introduites en Argentine ou en Uruguay par des migrants brésiliens. Les frontières ont bien été traversées, mais seulement lors de courtes visites pour la réalisation des rituels d'initiation, soit par des Argentins allant à Porto Alegre, soit par des chefs de culte *gaúchos*, qui habitent l'État brésilien du Rio Grande do Sul et rendent visite à leurs *filhos-de-santo* (fils-de-saint) en Argentine. S'il faut prendre en compte le rôle joué par l'immigration, ce sont probablement les migrants uruguayens en Argentine, et non les migrants brésiliens, qui ont sensiblement contribué à la diffusion de ces religions.

Malgré, ou peut-être à cause des avancées récentes dans les études transnationales, il n'existe pas d'approche qui, seule, permettrait de comprendre ce phénomène sans équivoque. Je soutiendrai qu'il semble y avoir deux façons principales de conceptualiser le transnationalisme « par le bas » : comme circulation ou flux de personnes et/ou de marchandises d'un pays à un autre, ou comme établissement d'un champ social composé d'une variété de réseaux qui transcendent les frontières nationales. Ces façons de concevoir le transnationalisme ne sont pas mutuellement exclusives, mais divers processus sociaux ainsi que leurs conséquences seront mis en évidence selon l'approche choisie. J'essaierai ici d'employer les deux, pour montrer comment chacune souligne des aspects différents de la transnationalisation des religions afro-brésiliennes.

J'insisterai sur la nécessité d'une conceptualisation plus variée et dynamique des champs sociaux transnationaux, particulièrement dans le contexte latino-américain, en reconnaissant que les réseaux de relations qui les constituent sont multidirectionnels et, loin d'être établis une fois pour toutes, croissent et déclinent, changeant d'intensité, de dimension, de direction ou de centre. Une vision diachronique de la diffusion des religions afro-brésiliennes en Argentine montrera cette diversité et cette variation, lesquelles peuvent être expliquées par l'expansion des nouvelles technologies de communication, par l'évolution des conditions socio-économiques et du coût de déplacement à l'étranger, aussi bien que par la dynamique interne spécifique à ces mouvements religieux.

Le transnationalisme comme flux transfrontalier et comme champ social

Les études qui conçoivent le transnationalisme religieux avant tout comme la circulation d'individus, d'idées et de biens culturels à travers les frontières nationales, s'interrogent généralement sur le désancrage de certaines croyances et pratiques religieuses de leur contexte national et historico-géographique d'origine – dans lequel elles avaient des implications culturelles et politiques, jouant également un rôle dans la définition de l'identité de leurs pratiquants – et s'intéressent à leur déplacement vers, ou leur réapparition dans, un autre contexte national (Argyriadis et De la Torre, 2008). Ces phénomènes peuvent être expliqués par la migration des pratiquants de ces religions (en grand nombre, ou en petit nombre lorsqu'il s'agit par exemple de missionnaires), par les voyages entrepris vers leur lieu d'origine, par des individus issus d'un autre pays et/ou d'une autre culture et désireux de les connaître, ainsi que par une combinaison des deux (Oro, 1999 ; Juárez Huet, 2004). Dans cette perspective, leurs adaptations à de nouveaux contextes sociaux, la réception sociale qu'elles rencontrent et les modifications-resémantisations qu'elles subissent, s'avèrent cruciales (Argyriadis et Juárez Huet, 2008 ; Oro, 2004). Les idées de déterritorialisation et reterritorialisation (Capone, 2004 ; Dianteill, 2002) ou de délocalisation et relocalisation (Vasquez et Marquardt, 2003 ; 35 ; De la Torre, 2009) sont utilisées pour résumer ou décrire ces processus[2]. Afin d'expliquer le succès différentiel de la transnationalisation de certaines religions par rapport à d'autres, les analyses peuvent aussi définir précisément les caractéristiques qui les aident à « bien voyager » (Csordas, 2007).

Tandis que ce point de vue semble être plus populaire parmi les chercheurs européens et latino-américains, une deuxième perspective, privilégiée dans des études nord-américaines sur l'immigration, met l'accent sur l'établissement d' « espaces sociaux » ou de

2. Bien que selon ses usages, le terme « déterritorialisation » n'implique pas nécessairement un mouvement géographique, nous l'employons ici pour signifier « le détachement d'une culture de ses frontières et référents traditionnels et son rattachement à de nouvelles configurations spatio-temporelles » (Vasquez et Marquardt, 2003 : 35).

« champs sociaux » à travers les frontières nationales. Afin d'essayer d'établir « un programme de recherche pour le transnationalisme », Mahler (1998 : 67) définit le transnationalisme « par le bas » comme « la création d'un nouvel espace social – enjambant au moins deux nations – qui est profondément ancré dans les vies quotidiennes, les activités et les rapports sociaux des acteurs quotidiens… ». Les analyses qui mettent l'accent sur le transnationalisme « par le bas », montrent comment les pratiques journalières des gens ordinaires façonnent de nouvelles modalités de culture urbaine plutôt qu'elles ne les reflètent simplement (Guarnizo et Smith, 1998), tandis que le transnationalisme « par le haut » décrit les efforts déployés par les sociétés multinationales, les médias ou autres puissants acteurs sociaux, pour établir une domination politique, économique et sociale sur le monde (Mahler, 1998 : 67).

Levitt et Glick-Schiller (2004 : 1009) préfèrent le terme « champ social » à celui de « espace social ». À partir de Basch, Glick-Schiller et Szanton Blanc (1994), elles définissent le « champ social » comme « un ensemble de réseaux interconnectés de relations sociales à travers lesquels des idées, des pratiques et des ressources sont échangées, organisées et transformées de façon inégale. Les champs sociaux sont multidimensionnels et composés d'interactions structurées qui ont différentes formes, profondeurs et ampleurs… ». Afin d'être transnationaux, ils doivent « relier les acteurs, grâce à des relations directes et indirectes, à travers les frontières » (Levitt et Glick-Schiller, 2004 : 1009).

Glick-Schiller, s'appuyant sur Bourdieu, a déclaré avoir choisi le terme de « champ » afin « d'attirer l'attention sur les façons dont les relations sociales sont structurées par le pouvoir. Les frontières d'un champ sont fluides et le champ lui-même est créé par les participants qui se livrent une lutte pour la position sociale » (2005 : 442). Comme nous le verrons, les idées de « fluidité » et de « lutte » sont très appropriées à la compréhension des champs sociaux établis par la diffusion des religions afro-brésiliennes en Argentine.

Ainsi, ces études n'insistent pas tant sur les processus de disjonction/enracinement ou de déterritorialisation/reterritorialisation, qui ont attiré, dans un premier temps, l'attention des chercheurs dont j'ai décrit la perspective plus haut, mais plutôt sur « les réseaux interconnectés de relations sociales qui traversent les frontières », rendant

possible l'échange d' « idées, pratiques et ressources ». La première perspective semble donner plus d'importance aux processus diachroniques, alors que la seconde met en avant les processus synchroniques, dans la façon dont le champ social est constitué et reproduit. L'étude des champs sociaux peut en effet être orientée vers la façon dont ils ont été créés – c'est-à-dire comment les réseaux de relations ont été établis, dégageant ainsi une perspective plus diachronique ; ou bien se focaliser sur la façon dont ces champs sont maintenus, ce qui implique une perspective plus synchronique.

Les recherches développées au sein du projet ANR auquel nous avons participé essaient de concilier ces deux perspectives, en se focalisant autant sur les processus de relocalisation et de resémantisation, que sur la constitution de réseaux transnationaux (cf. Argyriadis, Capone, De la Torre et Mary, à paraître). Dans les pages suivantes, j'emploierai les deux perspectives pour analyser la transnationalisation des religions afro-brésiliennes en Argentine.

Le transnationalisme comme flux religieux traversant les frontières nationales

Translocalisation – La diffusion des religions afro-brésiliennes en Argentine

Les religions afro-brésiliennes sont arrivées en Argentine dans la deuxième moitié des années 1960, principalement grâce à des pratiquants argentins qui avaient été initiés dans le Sud du Brésil, notamment dans la ville de Porto Alegre et ses alentours, ainsi que des Uruguayens initiés à Montevideo (où ces religions sont présentes depuis les années 1950) (Frigerio, 1998a ; Hugarte, 1998 ; Oro, 1999). Cette double origine en Argentine a donné naissance à ce que j'appelle une « École brésilienne » et une « École uruguayenne » des pratiquants des religions afro-brésiliennes (pour une analyse détaillée, voir Frigerio, 1998a)[3]. Ceux qui sont engagés

3. Celles-ci ne sont pas des catégories émiques. Les pratiquants appartiennent à des lignages religieux qui peuvent être retracés dans une ville ou dans l'autre, et l'histoire concernant l'arrivée de ces religions à Buenos Aires qui leur a été contée (s'il y en a une), fait office de vérité pour eux. Ainsi, la plupart ignore qu'il y a deux manières principales de raconter l'histoire. En plus de la ville et

dans la première considèrent Porto Alegre comme leur Mecque, tandis que pour ceux qui participent à « l'École uruguayenne », c'est Montevideo. Alors que tout le monde convient que la religion provient du Sud du Brésil, les pères fondateurs, les pionniers et les temples considérés comme les principales références contemporaines en matière de pratique religieuse ne sont pas les mêmes selon le lignage religieux revendiqué. Les chefs de culte tels que João de Bará (de Porto Alegre) et *Mãe* Teta (de Livramento), qui ont initié la première génération de *pais* et *mães-de-santo* (pères et mères-de-saint) uruguayens – encore présente de nos jours dans la mémoire des initiés –, sont considérés comme les fondateurs de la religion en Uruguay, mais n'ont pas la même importance pour les individus qui ont été initiés à Porto Alegre. La référence principale de ces derniers est constituée par un autre groupe, plus divers, formé de chefs de culte brésiliens. Le fait que la période d'initiation soit plus courte dans « l'École uruguayenne », ajouté au fait que la situation économique difficile rendait le voyage au Brésil plus cher, a permis à cette « École » d'étendre considérablement son influence dans la dernière décennie. De cette façon, si pour les temples des religions afro-brésiliennes à Buenos Aires, le centre de gravité principal était situé à Porto Alegre dans les années 1980, un autre se situe aujourd'hui à Montevideo.

Par conséquent, la migration n'a pas joué un rôle primordial dans le cas le plus important de transnationalisation des religions afro-brésiliennes, alors que la mobilité à court terme à travers les frontières nationales a été fondamentale. Peu de *pais-de-santo*

---

du pays qu'ils considèrent différemment comme étant la source de leur pratique religieuse, il y a aussi quelques différences rituelles et théologiques parmi les pratiquants, dont les lignages religieux peuvent être associés à une « École » ou à une autre. La principale différence serait qu'à Montevideo s'est développée une version unique de l'umbanda brésilienne, utilisant le sang animal pour les rituels d'initiation (*umbanda cruzada*), une pratique qui n'est pas acceptée par tous dans son pays d'origine. De plus, des entités spirituelles comme les *africanos* (Noirs jeunes et turbulents) semblent s'être développées à Montevideo et sont devenues populaires dans les temples de « l'École uruguayenne », mais n'existent pas dans les autres. Étant donnée l'existence d'une grande diversité des croyances et pratiques, il est toutefois difficile de leur attribuer sans équivoque l'une ou l'autre des origines nationales.

brésiliens ont émigré à Montevideo ou à Buenos Aires, et les personnages les plus importants de ce processus d'expansion sont ceux qui habitent à Porto Alegre et qui avaient l'habitude de faire des allers-retours (voir Frigerio, 1998a ; Oro, 1999). Les recherches sur le développement des religions afro-brésiliennes montrent qu'elles ont été introduites à Montevideo par des Uruguayens qui étaient entrés en contact avec ces religions dans la région frontalière entre le Brésil et l'Uruguay et que les premiers temples à Buenos Aires ont été ouverts par des Argentins ayant été initiés dans le Sud du Brésil (Frigerio 1998a ; Hugarte 1998 ; Oro 1999). Les *pais-de-santo* brésiliens étaient régulièrement invités pour effectuer les rituels d'initiation nécessaires, mais ils ne restaient pas très longtemps. Dans les années 1990, ces visites sont devenues plus fréquentes en raison d'un nombre croissant de croyants, et plus particulièrement parce que le taux de change rendait très avantageux le déplacement à Buenos Aires, lequel impliquait l'initiation de *filhos* et *filhas-de-santo* et la pratique de la divination par les cauris pour une clientèle qui outrepassait les limites des croyants et des fidèles du batuque[4].

BATUQUE

Le batuque est une variante des religions afro-brésiliennes qui a pour particularité d'être peu connue à l'intérieur du Brésil, bien qu'elle soit la plus répandue hors de ses frontières (des milliers de temples en Argentine et des centaines en Uruguay). Dans le batuque, le système de croyance est fondamentalement le même que dans le candomblé. Les *orixás* sont célébrés de la même façon, même si Bará y remplace Exu en tant que messager entre les hommes et les divinités. Une différence importante réside dans le fait que, dans le batuque, il est courant d'initier des individus à Bará qui, lors des fêtes, entrent en transe avec cet *orixá*. Un couple d'*orixás* chasseurs, Odé et Otim, remplace Oxossi. Otim, l'*orixá* féminin, a cependant peu de fils-de-saint.

4. Durant la période 1992-2002, un peso argentin équivalait à un dollar américain, ce qui a permis aux pratiquants de gagner des sommes très élevées pour toute réalisation de services religieux.

Les différences avec le candomblé semblent plus accentuées dans les pratiques rituelles, principalement dans la séquence des rites d'initiation et dans les festivités religieuses publiques. L'initiation débute par un « lavage de tête » (*omiero*), réalisé avec un liquide où ont été placées et ont macéré différentes herbes selon l'*orixá* sollicité, puis par l'attribution d'un collier aux couleurs de l'*orixá*. La deuxième étape est le *borí* qui implique la création d'un réceptacle matériel considéré comme la manifestation terrestre de la tête (spirituelle – *orí*) de l'individu. On sacrifie alors une poule et l'on fait couler son sang sur la tête de l'initié ainsi qu'à l'intérieur du réceptacle appelé, lui aussi, *borí*. La naissance du *borí* insère d'emblée l'individu dans un temple déterminé et dans la religion. Cette liaison peut conduire à une troisième étape initiatique, l'*aprontamento*, qui implique l'*assentamento* des *orixás* « de tête et de corps » de l'initié, avec le Bará qui les accompagne. La majorité des fidèles s'en tient à cette étape mais ceux qui ont un chemin religieux (qui ouvriront leur propre maison de culte) reçoivent tous les *orixás* afin de cumuler leur *axé* et de pouvoir le transmettre. Ils reçoivent de la même façon l'*axé de búzios* (les cauris pour la divination) et l'*axé de faca* (le couteau sacrificiel). Ils possèdent ainsi non seulement les éléments matériels nécessaires mais aussi le pouvoir spirituel (*axé*) qui leur permet de les utiliser ainsi que la connaissance religieuse adéquate. Les *assentamentos* n'impliquent pas de raser ou de couper les cheveux de la tête de l'initié, comme on le fait dans le candomblé.

Les fêtes publiques ont les mêmes objectifs que celles du candomblé – provoquer l'arrivée des *orixás* et leur présence entre les fidèles – mais il y a quelques différences formelles entre elles. Bien qu'elles se réfèrent et invoquent presque les mêmes *orixás*, les chansons, les danses, les tambours et les rythmes sont différents. Les fêtes de batuque ont lieu environ deux à six fois par an, les chansons sont chantées en « africain » et les médiums sont possédés par les *orixás*. Les *orixás* ne viennent pas pour donner des consultations comme le font les entités spirituelles d'umbanda, mais pour danser et partager un espace-temps sacré avec les humains. Des sacrifices d'animaux sont effectués la nuit ou les nuits précédant la fête.

Comme dans d'autres religions afro-brésiliennes, dans le batuque il existe des « nations » qui désignent des particularités rituelles.

La « nation » qui regroupe le plus grand nombre de temples est l'ijexá (jexá), suivie de l'oyó et de la cabinda, et enfin, avec peu ou aucun temple, la nagô et la jeje. Dans la plupart des temples du batuque de Porto Alegre, la kimbanda et l'umbanda sont pratiquées de la même façon, à des heures et à des jours différents. Cette modalité religieuse s'est déplacée vers l'Uruguay (Montevideo), à la fin des années 1950 et vers l'Argentine (Buenos Aires) à la fin des années 1960.

La migration joue un rôle un peu plus important si l'on prend en compte la présence uruguayenne à Buenos Aires. Environ deux douzaines de *pais-de-santo* uruguayens se sont installés dans la ville au fil des ans et ont initié de nombreux Argentins dans les religions afro-brésiliennes. Ils ont participé à toutes les étapes du développement de ces religions dans cette ville, depuis leurs premiers pas à la fin des années 1960. C'est pourquoi de nombreuses familles religieuses transnationales regardent aujourd'hui Montevideo et non le Brésil, comme leur lieu de naissance. Certes, ces individus savent que leurs *pais*, ou plus fréquemment leurs *abuelos-de-santo* (grands-parents de saint), ont été initiés dans le batuque par un légendaire chef de culte brésilien, *Pai* João de Bará, mais puisque ce dernier est mort il y a longtemps, c'est Montevideo qui est considéré comme l'origine de leur *axé* et comme leur Mecque lorsqu'ils entreprennent des voyages religieux.

Ainsi, c'est surtout la mobilité entre les principales villes du sud – Porto Alegre, Montevideo et Buenos Aires –, qui explique l'expansion de ce mouvement religieux[5]. Voyager de Buenos Aires à Porto Alegre (vingt heures en bus ou deux heures en avion) est beaucoup moins cher que d'aller à São Paulo, Rio de Janeiro ou Salvador de Bahia, ce qui explique probablement pourquoi c'est le batuque et non le candomblé qui a traversé les frontières. Ce n'est pas un voyage que quiconque peut se payer, mais il est à la portée des individus de classe

5. Pour « l'École uruguayenne », la ville brésilienne de Livramento est également importante puisque ce fut là, dans la maison de *Mãe* Teta, que de nombreux pionniers ont rencontré pour la première fois la religion. Cependant, c'est *Pai* João de Bará de Porto Alegre qui, dans le sillage de *Mãe* Teta, les a initiés dans le batuque (Frigerio, 1998a).

moyenne (ou moyenne-basse) qui ont été à la tête de ce processus. Le transport vers Montevideo est encore moins cher, puisque le Río de la Plata peut être traversé de plusieurs façons à des prix très différents. Ceci, ajouté au fait que les migrants uruguayens ayant contribué à la diffusion des religions afro-brésiliennes en Argentine vivaient surtout dans la deuxième ceinture (comparativement plus pauvre) du Grand Buenos Aires, explique la prédominance de « l'École uruguayenne » au sein de la classe moyenne-basse et des secteurs plus populaires de la ville. À l'inverse, la première génération de *pais* et *mães-de-santo* initiés dans « l'École brésilienne » venait de la classe moyenne, habitant les secteurs municipaux Nord de la première ceinture (*primer cordón*) du Grand Buenos Aires. La classe sociale s'unit ainsi à la théologie et à l'histoire pour éclairer les différences entre les pratiquants des deux « Écoles » religieuses.

À Buenos Aires, les religions afro-brésiliennes se sont développées lentement pendant les années 1970 et ont connu un boom dans les années 1980, avec le retour de la démocratie en 1983. À la fin des années 1980, à peu près cinq cent temples étaient déclarés légalement au Registre national des cultes non catholiques, ce qui ne représentait qu'une fraction de ceux qui existaient réellement dans le Grand Buenos Aires, surtout dans les secteurs Nord et Est. À l'époque, les pratiquants proclamaient qu'il y avait trois mille temples dans la ville. Bien que ce soit probablement une surestimation, le nombre de temples existant était certainement plus élevé que celui reconnu légalement, sans doute plus de son double. En 2010, en raison d'un échec dans l'application des procédures bureaucratiques, le nombre de temples déclarés légalement a fortement diminué. La religion s'est cependant épanouie et l'on peut maintenant trouver des *templos* dans tout le Grand Buenos Aires. De nos jours, la première estimation de trois mille temples, faite par les pratiquants, est probablement proche de la réalité[6].

Les individus qui vont dans les temples d'umbanda sont des *porteños* (habitants de Buenos Aires) blancs, de classe moyenne et moyenne-basse, qui cherchent des réponses à leurs problèmes de santé, d'emploi et de famille (Carozzi et Frigerio, 1992 et 1997).

6. Bien qu'ils revendiquent à présent un nombre de cinq mille temples religieux.

Les temples pratiquent à la fois l'umbanda et la kimbanda, variantes syncrétiques ayant de fortes influences spirites et catholiques, et le batuque. Le batuque, aussi connu sous les noms de *nación* ou africanismo, est une variante plus africaine – similaire au candomblé de Bahia – qui s'est développée à Porto Alegre et diffusée dans le Rio Grande do Sul (Corrêa, 1992 ; Oro, 1994). Malgré sa forte présence dans cet État brésilien mais aussi aujourd'hui en Uruguay et en Argentine – ce qui le positionne comme la variante religieuse afro-brésilienne s'étant le plus répandue hors du Brésil –, le batuque n'a, de façon surprenante, que peu retenu l'attention des chercheurs et de la société dans laquelle il s'est développé[7]. Cela s'explique par le fait que le Rio Grande do Sul a construit son identité régionale sur la présence de l'immigration européenne et sur la culture des *gaúchos*, tandis que l'existence dans l'État d'une population noire, importante et culturellement dynamique, a toujours été « invisible ».

En Argentine, comme dans le Sud du Brésil et en Uruguay, la plupart des temples pratiquent trois variantes (umbanda, kimbanda et batuque), lesquelles constituent différentes étapes d'un même chemin religieux que les pratiquants appellent « la *religión* » (Frigerio, 1989)[8]. Sur ce chemin religieux, l'umbanda et la kimbanda sont perçues comme les premiers pas menant au batuque, considéré comme le cœur du système religieux[9]. Les individus qui veulent devenir

7. À la suite des travaux brefs mais pionniers d'Herskovits (1943) et de Bastide (1952), les études les plus connues sont celles de Corrêa (1992) et Oro (1994, 1999) pour Porto Alegre, et Hugarte (1998) pour Montevideo.

8. Comme elles sont les étapes d'un même chemin religieux, la vision du monde qui sous-tend ces variantes, dans ce pays, est la même (Frigerio, 1989). Les différences entre elles se trouvent au niveau des pratiques, en particulier des rituels. Voir les encarts sur l'umbanda, la kimbanda et le batuque.

9. Durant la dernière décennie, il y a eu quelques faits nouveaux qui compliquent la donne, tels que l'introduction de la santería et du palo monte (mayombe) cubains. Bien que le nombre de temples de santería soit encore réduit, peut-être une douzaine, ils marquent leur présence de deux façons : premièrement, grâce à des performances de danse et de musique, bien accueillies par le public, lors d'événements organisés pour l'unification des afro-umbandistes ; deuxièmement, à travers Internet. Un des *santeros* locaux, un *obá* ou *oriaté* argentin d'une grande éloquence et faisant parler de lui, a joué un rôle actif dans la divulgation de cette variante, sur les forums virtuels de discussion aujourd'hui très populaires. La santería est ainsi devenue l'une des variantes afro-américaines

membre d'un temple sont d'abord initiés dans l'umbanda (ou, de plus en plus, dans la kimbanda), à travers laquelle ils sont socialisés à la vision du monde et aux pratiques religieuses afro-brésiliennes ; c'est après un an ou deux seulement que commencent leurs rituels d'initiation dans l'africanismo, autre nom donné au batuque dans cette ville (Frigerio, 1989 ; Carozzi et Frigerio, 1992). L'umbanda, qui utilise des images et des concepts catholiques, fonctionne ainsi comme un « pont cognitif » entre le catholicisme populaire et l'ensemble moins accessible de pratiques et croyances de l'africanismo.

KIMBANDA

Le développement de la quimbanda (appelée en Argentine kimbanda) est inexorablement lié, au Brésil, à celui de l'umbanda. Qu'elle soit considérée simplement comme l'aspect de l'umbanda qui traite des *exus* ou qu'elle soit stigmatisée en tant que « ligne de gauche » qui fait le mal, dans sa version bénéfique ou maléfique, la quimbanda est en lien étroit avec la notion de mal. Les *exus*, esprits « peu évolués », amoraux pour certains, malveillants pour d'autres, sont indispensables, tant pour se protéger du mal que pour le provoquer. La quimbanda représente sans aucun doute la distillation de la cosmovision africaine dans l'alambic judéo-chrétien : la rencontre entre une conception religieuse originelle qui ne croit ni au Bien ni au Mal et une autre où il existe deux pôles antagoniques menant une lutte sans fin. De cette rencontre naissent finalement deux variantes, l'umbanda, censée se consacrer uniquement au bien, et la quimbanda, au mal.

À ses débuts, la quimbanda n'était qu'une catégorie accusatoire, utilisée par les umbandistes pour dévier les accusations de sorcellerie dont ils faisaient l'objet. Cependant, avec le temps, elle s'est transformée

les plus prestigieuses dans le pays, avec le candomblé (dont il y a seulement une demi-douzaine de temples). La présence encore plus récente de lignages d'Ifá nigérians, impulsés par des prêtres de batuque ayant été initiés au Nigeria, et qui ont aujourd'hui réalisé des initiations en Argentine, crée par ailleurs une nouvelle forme de « réafricanisation » (Capone, 1999 ; Frigerio, 2004). Sur l'implantation du culte d'Ifá au Brésil, voir l'article de Stefania Capone dans cet ouvrage.

en une variante bien réelle et autonome de l'umbanda, jusqu'à devenir aujourd'hui la branche la plus dynamique des religions afro-brésiliennes en Uruguay et en Argentine. Le nombre de temples de batuque dans ces pays, possédant des *asentamientos* d'*exus* et de *pomba-giras* et réalisant des sessions où ceux-ci « descendent » dans le corps des membres, va croissant. Dans les lieux où la kimbanda (terme utilisé dans ces pays) croît en tant que variante autonome, elle emprunte aux rites et aux pratiques d'autres variantes. Ainsi, les *exus* et les *pomba-giras* sont fixés dans le corps des médiums qui doivent passer par un certain nombre de rituels pour accéder au grade de chefs de kimbanda.

En Argentine, les cérémonies de kimbanda ont lieu deux, trois ou quatre fois par mois et les tambours, les danses et les chansons en portugais invitent les esprits d'Exu et Pomba Gira à se manifester dans le corps des médiums en transe, afin de donner des conseils aux consultants sur leurs problèmes économiques, de santé et d'amour. Le corpus des différentes catégories d'esprits s'est de plus en plus diversifié, avec la multiplication des *exus* et des *pomba-giras*, regroupés en deux types génériques : ceux d'*encruza* (qui vivent dans les carrefours) et ceux de *calunga* (qui vivent dans les cimetières). Le caractère apparemment indéfini du panthéon de la *kimbanda* est aussi dû à l'apparition d'autres lignes d'esprits qui, selon l'aire géographique ou le pays, apparaissent comme intermédiaires entre les *exus* et d'autres « phalanges » (groupes d'esprits) de l'umbanda. On dit des entités qui peuvent « descendre » lors de n'importe quelle session du fait de leur comportement et de leurs pouvoirs, qu'elles possèdent une part d'*exu*. C'est le cas des *baianos*, des *ciganos* et des *africanos*.

En Argentine, il y a à présent plus de sessions de kimbanda que d'umbanda, et les *exus* et *pomba-giras* sont les premiers, les seuls ou les principaux esprits que les médiums incorporent – mis à part leurs *orixás* lorsqu'ils ont été initiés dans le batuque.

Relocalisation – L'expansion des religions afro-brésiliennes en Argentine

Traduction : l'alignement des cadres interprétatifs avec le catholicisme populaire

Dans son analyse des principales caractéristiques des religions qui se transnationalisent, Thomas Csordas (2007 : 261) a souligné que, pour qu'elles « voyagent bien », il est important qu'elles véhiculent un « message transposable », de sorte que « les prémisses et principes religieux trouvent un ancrage dans une diversité de contextes linguistiques et culturels ». Le degré selon lequel un message religieux est « transposable » dépend, selon cet auteur, « soit de sa plasticité (transformabilité), soit de sa capacité à se généraliser (universalité) » (*ibid.* : 260).

En raison de leurs origines ethniques et nationales fortement marquées, les religions afro-brésiliennes sembleraient être davantage « locales » qu' « universelles », et l'on pourrait s'attendre à ce qu'elles subissent des transformations significatives afin de s'étendre au-delà de leur lieu d'origine. J'affirmerai au contraire qu'elles sont certainement propices à la « traduction culturelle », une possibilité souvent négligée dans les études transnationales. Cet argument est particulièrement vrai dans les contextes latino-américains, en raison de la (pré)existence dans ces pays du catholicisme populaire, dont la logique du rapport au sacré est tout à fait semblable à celle de l'umbanda. La similitude principale semble être la croyance fondamentale en une multiplicité d'êtres spirituels qui, par des offrandes appropriées, par la prière ou par la communication directe, peuvent aider les individus à résoudre des problèmes spécifiques dans leurs vies quotidiennes (Carozzi et Frigerio, 1992). Dans le catholicisme populaire, ces êtres spirituels sont les saints (les *santos*, reconnus à la fois par l'Église et/ou objets d'une dévotion populaire, tels Gauchito Gil, Difunta Correa, San La Muerte), censés être plus proches des humains que Dieu ou Jésus. Dans les religions afro-brésiliennes, il existe un large ensemble spirituel qui inclut les *orixás* du batuque (avec lesquels les saints catholiques sont syncrétisés), les guides spirituels de l'umbanda et les esprits d'*exus* et *pomba-giras* de la kimbanda.

Les efforts de traduction des croyances religieuses peuvent être étudiés de façon fructueuse, en utilisant le concept d'alignement des

cadres interprétatifs (*frame alignement*) proposé par Snow, Rochford, Worden et Benford (1986). Ce processus concerne la mise en relation des interprétations du monde spirituel formulées par des individus et des groupes religieux, de telle façon qu'un ensemble de valeurs et croyances individuelles puisse être considéré conforme et complémentaire à celui d'un groupe[10]. Reprenant Goffman (1974 : 21), ces auteurs entendent par « cadres » (*frames*) des « schèmes d'interprétation » permettant aux individus « de localiser, percevoir, identifier et marquer » des événements, dans l'espace où ils évoluent et dans le monde en général. En rendant significatifs des faits ou des événements, ces cadres organisent l'expérience et guident l'action, soient-elles individuelles ou collectives. Ainsi conceptualisé, l'alignement des cadres interprétatifs s'avère être une « condition nécessaire de la participation à un mouvement, quelle que soit sa nature ou son intensité » (Snow, Rochford, Worden et Benford, 1986 : 464). Parmi les quatre techniques d'alignement des cadres interprétatifs décrites par ces auteurs, trois peuvent être identifiées dans les efforts de conversion déployés par les chefs des cultes afro-brésiliens en Argentine (Frigerio, 1999).

La plupart des croyances et pratiques du catholicisme populaire ne sont pas acceptées par les prêtres catholiques, qui insistent sur le fait que les saints sont des modèles de vie chrétienne à suivre et non de simples faiseurs de miracles, comme les considèrent en effet la plupart de leurs dévots. Par ailleurs, les prêtres catholiques sont souvent dérangés par les relations indépendantes et idiosyncratiques que les croyants établissent avec les saints. Ainsi, ils essaient de modifier ces croyances et pratiques ou de feindre qu'elles n'existent pas, ce qui les prive d'une place dans la religion

10. Snow, Rochford, Worden et Benford (1986 : 464) se réfèrent, dans leurs définitions, aux OMS (organisations de mouvement social). Toutefois, deux des quatre auteurs de l'article (Snow et Rochford) ont aussi étudié des groupes religieux et en utilisent les données pour illustrer les processus d'alignement des cadres interprétatifs (1986 : 465). En suivant la pensée de Lofland et Richardson (1984), je crois que de nombreuses organisations religieuses peuvent être considérées comme des OMR (organisations de mouvement religieux) et être étudiées en utilisant les concepts et idées issus de la théorie de la mobilisation de ressources dans les mouvements sociaux (voir aussi Frigerio, 2003).

institutionnalisée. Le catholicisme populaire argentin peut alors être interprété en termes de ce que Snow, Rochford, Worden et Benford (1986), reprenant McCarthy et Zald (1977), appellent un « groupe d'affinité » (*sentiment pool*). L'adaptation de leur définition au cas des mouvements religieux, nous permet de décrire les « groupes d'affinités » comme des groupes d'individus qui partagent des interprétations communes quant aux possibles interactions entre les hommes et les êtres spirituels, mais qui manquent d'une base organisationnelle pour exprimer leurs visions du monde et pour agir dans leurs propres intérêts[11].



© Alejandro Frigerio

Photo 27. Prière avant une fête de batuque. Buenos Aires, 2009.

Lorsque les chefs de culte d'umbanda entrent en contact avec des catholiques – nominaux pour la plupart –, qui possèdent des

11. J'ai argué du fait que l'identité « catholique » que la plupart des Argentins affiche lorsqu'ils sont questionnés sur leur religion, n'est qu'une identité sociale faible qui informe peu sur leurs identités personnelles et leurs croyances religieuses. La plupart des études sociologiques et anthropologiques surestime l'influence religieuse de l'Église catholique dans ce pays (Frigerio, 2007).

schèmes interprétatifs similaires aux leurs, ils opèrent une sorte de connexion des cadres interprétatifs (*frame bridging*), à savoir une « mise en relation de deux ou plusieurs cadres idéologiquement conformes, mais structurellement non connectés, par rapport à une question ou un problème particulier » (Snow, Rochford, Worden et Benford, 1986 : 467). Cette connexion est le plus souvent réalisée par le biais de réseaux relationnels, à travers lesquels les individus se rendent à un temple pour une consultation privée avec un *pai* ou une *mãe-de-santo*. Les procédés de divination varient à Buenos Aires : alors que le *jogo de búzios* (divination par les cauris) est considéré comme la méthode la plus fiable, plusieurs chefs de culte préfèrent la réserver aux questions rituelles et utiliser les cartes espagnoles ou le tarot pour les consultations quotidiennes. Dans les années 1980 et peut-être encore aujourd'hui, cela rendait la consultation plus familière pour les clients. En effet, la plupart d'entre eux avait déjà eu une expérience avec un devin ou un parapsychologue, ou, tout du moins, connaissait quelqu'un ayant eu recours à ce type de spécialistes (Carozzi et Frigerio, 1992)[12].

En général, le déroulement des premières consultations dans les temples est le suivant : la séance de divination sur certains aspects de la vie du client entraîne le diagnostic du problème ayant amené l'individu au temple et la détermination de l'aide spirituelle nécessaire. Cela s'accompagne d'un intérêt vis-à-vis de ses problèmes et de l'assurance que ceux-ci seront résolus grâce à l'intervention du temple. Par cela, le chef de culte confirme au consultant qu'il a raison d'avoir foi en une possible aide magique ou spirituelle pour résoudre ses problèmes quotidiens. Le client est encore peu familiarisé avec les êtres spirituels qui interviendront et aux procédures qui seront employées, mais contrairement à ce qui aurait été le cas lors d'une visite à un

12. Carozzi et Frigerio (1992 : 78) ont montré que 80 % d'un échantillon de 96 clients d'un temple d'umbanda avaient déjà été familiarisés avec une tradition magico-religieuse préexistante. Parmi eux, 38 % avaient déjà consulté un guérisseur ou un devin et étaient dévots d'un saint catholique, 35 % avaient consulté un de ces spécialistes, mais ne déclaraient pas de dévotion pour un saint spécifique et 7 % étaient dévots d'un saint, mais n'avaient jamais rencontré un spécialiste d'une tradition magico-religieuse auparavant. Seulement 20 % de ces clients ont déclaré que c'était la première fois qu'ils rendaient visite à l'un de ces spécialistes et qu'ils n'étaient dévots d'aucun saint.

prêtre catholique ou à un psychologue, sa foi en la possible intervention d'êtres spirituels dans sa vie quotidienne aura été confirmée et non ridiculisée ou stigmatisée. Ainsi, des cadres d'interprétation similaires, quant à l'attribution de causes surnaturelles à des événements, entrent en contact par le biais de la consultation (Carozzi, 1993).

Les *ayudas espirituales*, rituels d' « aide spirituelle » qui suivent habituellement les consultations, sont exécutées devant l'autel d'umbanda, richement orné de saints catholiques. Bien qu'il y ait des tambours et des chants en portugais, cette expérience reste conforme au cadre cognitif de la culture populaire argentine, puisqu'elle est semblable au recours à un devin ou à un guérisseur. C'est seulement plus tard, lorsqu'un rapport de confiance mutuelle avec le chef de culte ou avec les membres du temple aura été établi par la réalisation de *consultas* et *ayudas espirituales*, que le fidèle potentiel sera invité aux sessions de charité (*sesiones de caridad*) d'umbanda, dans lesquelles il verra des médiums possédés par leurs entités spirituelles (*entidades espirituales*). Si cela est nécessaire, il pourra également réaliser des « travaux spirituels » (*trabajos espirituales*) plus complexes, impliquant des sacrifices d'animaux. Par la suite, il pourra aussi se rendre aux fêtes du batuque consacrées aux *orixás*.

Au cours de ce cycle ultérieur de *consultas*, de *trabajos* et de participation aux sessions d'umbanda ou de kimbanda, les chefs de culte accomplissent une amplification des cadres interprétatifs (*frame amplification*), qui consiste à clarifier et revigorer un cadre d'interprétation portant sur une question, un problème ou un ensemble d'événements particuliers. Grâce à l'établissement d'interactions interpersonnelles, le chef de culte et/ou ses *filhos* lui venant en aide, amplifient, renforcent et rendent plus explicites certaines thématiques présentes dans les cadres interprétatifs de leurs clients, lorsqu'il s'agit des infortunes et de leurs solutions, lesquelles n'ont pas pu être employées à cause de leur stigmatisation par l'Église catholique. Les thématiques les plus importantes sont la croyance en l'existence et l'efficacité de la magie, de *daños* ou préjudices spirituels provoqués par un tiers, les effets nocifs de l'envie (*envidia*) et la possibilité de mobiliser la protection d'une entité spirituelle pour quelqu'un – ou de mobiliser une entité maléfique contre quelqu'un. Dans les temples d'umbanda, ces idées sont non seulement acceptées, mais il existe aussi un vaste ensemble de pratiques magico-

religieuses qui définissent et codifient les nombreux rituels, offrandes et êtres spirituels pouvant être bénéfiques aux fidèles. Ainsi, le système de croyance des religions afro-brésiliennes amplifie et renforce des idées déjà présentes chez ceux qui fréquentent les temples : les causes surnaturelles de leurs problèmes, les possibles ennemis qui en sont responsables, et l'efficacité de la guérison spirituelle.



© Alejandro Frigerio

Photo 28. Offrande pour Oxum, la déesse des eaux douces. Ribera de Quilmes, 8 décembre 2010.

Les stratégies de connexion et d'amplification des cadres interprétatifs, bien qu'elles permettent aux chefs religieux d'atteindre ceux qui partagent le même cadre d'attribution de causes surnaturelles aux événements, en renforçant de la sorte leurs convictions, ne suffisent toutefois qu'à établir une relation efficace avec une clientèle qui les consulte pour une variété de problèmes. Mais pour recruter des fidèles, un travail plus profond de transformation des cadres interprétatifs (*frame transformation*) devient alors nécessaire, pour que ceux-ci commencent à interpréter le monde – et leur place en son sein – selon de nouveaux principes théologiques. Ceci implique un processus graduel de « conversion » à la nouvelle vision du monde.

La transformation des anciens cadres interprétatifs, qui peut amener à une véritable « conversion », se fait progressivement en

exposant le futur membre à des situations plus proches de sa vision du monde puis à d'autres plus éloignées, et en utilisant ou en expliquant de nouveaux concepts religieux à partir de ceux qui lui sont déjà familiers. Ainsi, surtout lors des premières étapes de sa relation avec le temple, et même lors de ses premiers mois en tant que membre, on fera constamment référence à des concepts familiers du catholicisme populaire, comme « Dieu », « foi », « religion », « saints », « ange gardien », « retraite spirituelle », « baptême ». C'est seulement après avoir été membre d'un temple depuis un certain moment qu'un individu apprendra l'utilisation correcte des termes afro-brésiliens équivalents, comme *Olodumare*, *orixá*, *terreiro*, *filho-de-santo*, *obrigação*, *borí* ou *assentamento*. Avec le temps, les termes familiers seront lentement redéfinis et de nouvelles relations seront établies entre eux et avec d'autres principes chers à ces religions.

La transformation des cadres interprétatifs est réalisée en utilisant l'umbanda, ainsi que ses images et concepts catholiques, comme une étape intermédiaire, un « pont cognitif » entre le catholicisme populaire et l'ensemble plus exotique de pratiques et croyances du batuque ou africanismo. Dans la plupart des carrières religieuses que j'ai étudiées, les individus ont d'abord été initiés, socialisés et ont développé leurs capacités médiumniques dans l'umbanda, pour être initiés dans le batuque seulement plus tard, lorsqu'ils maîtrisaient les subtilités de la cosmologie afro-brésilienne. Le développement de la capacité à entrer en transe – n'ayant aucun équivalent dans le catholicisme populaire – semble être l'un des indicateurs principaux de la transformation des cadres interprétatifs (pour une analyse détaillée de ce processus, voir Carozzi et Frigerio, 1992 ; Frigerio, 1995).

Si, par la transformation des cadres interprétatifs, de nouvelles identités personnelles telles que « *hijo* [fils] *de religión* », « *hijo de* (tel *orixá* comme Xangô ou Yemanjá) », sont finalement adoptées par les fidèles, les identités sociales comme, entre autres, celle d' « umbandiste » ne sont pas nécessairement revendiquées dans toutes les interactions sociales, étant donné le degré élevé de stigmatisation dont ces religions souffrent encore en Argentine[13].

13. Pour une discussion sur les relations entre identifications personnelle, sociale et collective dans l'umbanda argentine, voir Frigerio (2003).

ARGENTINE

Bien qu'il n'existe pas de religion officielle en Argentine, l'Église catholique jouit sans aucun doute d'un statut à part. L'article 2 de la Constitution nationale déclare que « le gouvernement fédéral soutient le culte catholique apostolique romain ». Cette clause, tirée de la Constitution originale de 1853, a été maintenue après la réforme constitutionnelle de 1994. Selon le Code civil (réformé en 1968), l'Église catholique est une « personne juridique » de « caractère public » – et est la seule à posséder ce statut social privilégié. À ce titre, au Secrétariat du culte de la Nation, il existe une Direction générale du culte catholique, qui s'occupe des relations entre l'État et l'Église catholique, alors que toutes les autres organisations religieuses doivent, pour être reconnues par l'État, s'inscrire au Registre national des cultes et traiter ensuite avec la Direction générale du registre des cultes. Pour s'inscrire, elles doivent remplir toute une série de conditions et nombre d'organisations religieuses populaires (pentecôtistes ou afro-brésiliennes) n'y parviennent pas. Bien que la liberté de culte soit prévue par l'article 14 de la Constitution nationale, la non reconnaissance par l'État d'une organisation religieuse peut entraîner l'intervention de la police, suite à d'éventuelles plaintes de voisins ou à des soupçons d'activités illégales.

Depuis les années 1930, l'Église catholique s'est progressivement rapprochée de l'État argentin et il y a eu une identification croissante entre nation, catholicisme et Forces armées, dont le point d'orgue a été la dictature militaire, de 1976 à 1983. Pendant cette période, être citadin argentin revenait dans la pratique à être catholique. Avec le retour de la démocratie en décembre 1983, la présence de groupes religieux non catholiques, qui s'étaient faits discrets, est devenue plus visible et, avec la progressive libération de la pratique religieuse, le nombre de personnes qui ont commencé à les rejoindre a augmenté. Malgré la nouvelle atmosphère plus permissive qui a entraîné une croissance importante du pentecôtisme et des religions afro-brésiliennes (batuque, umbanda ou quimbanda), la visibilité de ces pratiques, souvent associées à la sorcellerie, semblait aller à l'encontre de l'image idéale d'une Argentine moderne, « européenne » et rationnelle. C'est pourquoi durant la seconde moitié des années 1980 une inquiétude est née face à « l'invasion des sectes » et à leurs conséquences négatives,

tant sur la société que sur les individus et les familles. Dans les dernières décennies, il subsiste quelques inquiétudes face aux activités supposées délictueuses de quelques spécialistes religieux, comme en témoignent les accusations dirigées principalement contre certains leaders des temples des religions afro-brésiliennes. La diversité religieuse croissante n'est pas encore socialement appréciée et, par conséquent, nous ne pouvons pas dire qu'un vrai pluralisme religieux existe en Argentine.

Reconnaissance sociale – L'image des religions afro-brésiliennes en Argentine

Après leur arrivée du Brésil au milieu des années 1960 et pendant environ vingt ans, l'umbanda et le batuque n'ont pas été socialement reconnus comme des mouvements religieux effectivement présents à Buenos Aires. Les conflits entre ces nouvelles religions et la société ont principalement eu lieu au niveau individuel, lorsque les chefs de culte étaient accusés de pratiquer « de façon illégale » la médecine – une accusation qui les plaçait dans la même catégorie que les guérisseurs traditionnels (*curanderos*).

Avec le retour de la démocratie dans le pays en 1983, la pratique des religions afro-brésiliennes faisait partie des nombreuses conduites sociales qui étaient occultées depuis des années et qui commençaient à peine à gagner en visibilité. Dans les revues et magazines du milieu des années 1980, l' « umbanda » (le terme généralement employé en Argentine pour désigner l'ensemble de ces religions) était mentionnée dans un contexte de développement des sectes ou des nouvelles croyances magiques dans le pays (Frigerio, 1991a et 1991b). Elle était habituellement décrite comme « une secte pratiquant la magie noire et blanche, ainsi que des rituels exotiques[14] ». De cette façon, la religion fut doublement stigmatisée : parce qu'elle était une « secte » et parce qu'elle était considérée comme « magique ». Les sacrifices d'animaux étaient déjà devenus

14. Cette définition parut dans un hebdomadaire important (*Somos*, 05/03/86), dans le cadre d'un article intitulé « La croissance des sectes ». Le statut ambivalent, détenu à l'époque par cette nouvelle religion, est illustré par le fait qu'elle fut citée comme exemple de la croissance de la magie et des produits magiques, dans l'article « La mode de la magie », paru dans *Clarín* (13/04/86), le journal destiné à la classe moyenne le plus vendu dans le pays.

le principal stigmate, plus particulièrement à cause des plaintes portées par des associations de protection animale et relayées dans d'importants journaux (Frigerio, 1991b).

Au début des années 1990, l'umbanda, qui jusque-là ne faisait pas partie des groupes les plus stigmatisés, a été impliquée dans la première des trois « paniques morales » (Goode et Ben Yehuda, 1994) sur les sectes, qui secouèrent la société argentine (Frigerio, 1993 et 1998b). Après l'assassinat rituel d'un enfant dans le Sud du Brésil et l'imputation de sa mort à un groupe argentin de culte des Ovnis, un prêtre catholique affirma qu'une jeune fille avait également été assassinée dans un temple d'umbanda à Buenos Aires. En raison de cette accusation, les croyances et pratiques de l'umbanda furent sévèrement critiquées par les médias pendant dix jours. Dans plusieurs émissions de télévision, d'anciens membres décrivirent les cérémonies d'initiation ainsi que les sacrifices d'animaux, le sang et les transes de possession, et conférèrent une crédibilité aux accusations selon lesquelles l'umbanda, comme toutes les « sectes », divisait les familles et pouvait conduire au meurtre (Frigerio, 1998b ; Frigerio et Oro, 1998).

À la suite de ces accusations – plus tard démenties – le sacrifice animal commença à être considéré comme une pratique dangereuse pouvant mener à des sacrifices humains. Le degré d'inquiétude de la société fut exprimé dans un éditorial du prestigieux journal *Clarín* (l'un des deux journaux les plus importants du pays). Intitulé « Superstitions dangereuses », il déclarait :

> Sans même examiner la question des meurtres, *les sacrifices d'animaux offensent déjà notre conscience collective*. L'apparition de groupes ou de personnes admettant ces pratiques est le signe de graves perturbations qui, sans aucun doute, invitent plus à l'analyse psychologique ou sociologique qu'à la critique théologique. La superstition, la magie, les pratiques divinatoires et autres conduites similaires sont rejetées et condamnées par les grandes religions de l'humanité. *Elles n'appartiennent pas à la même dimension, mais à une dimension plus primitive, obscure et irrationnelle*. […] Sources de comportements anormaux et de crimes, elles

> sont sujet de préoccupation et requièrent des réponses adéquates de la part d'une société qui se prétend civilisée (*Clarín* 8/3/92, c'est moi qui souligne).

Avec ce scandale, les activités menaçantes des « sectes » sont devenues un sujet digne de l'attention nationale et des experts locaux du « mouvement antisectes » (Bromley et Shupe, 1995) ont obtenu la prise en charge du problème (Frigerio, 1998b). L'image de l'umbanda s'est vue irrévocablement liée à cette controverse. À partir de ce moment-là, la plupart des articles de presse écrite, portant sur les « sectes », utilisaient aussi des photos de cérémonies d'umbanda pour leur illustration. Dans les programmes de télévision, les nouvelles sur les « sectes » ou sur un groupe particulier, étaient aussi fréquemment illustrées par des vidéos de percussions rituelles et de transes de possession dans l'umbanda, même si cette religion n'avait rien à voir avec le groupe ou l'événement qui était commenté. L'umbanda est ainsi devenue l'exemple visuel d'une « secte », un rôle que les groupes pentecôtistes avaient auparavant joué dans les années 1980 (Frigerio, 1998b).

L'impact de la controverse soulevée par les médias sur l'image de l'umbanda peut être mesuré dans les résultats d'un sondage de l'opinion publique, réalisé à la demande d'une Commission parlementaire pour l'étude des sectes. Dans une question sur les groupes pouvant être considérés comme dangereux, l'umbanda fut classée deuxième – juste après La Famille, le groupe qui avait été impliqué dans la plus récente « panique morale » sur les sectes (Gutiérrez et al., 1995 : 2677).

À la fin des années 1990, la controverse sur les sectes s'essouffla, mais l'image de l'umbanda avait déjà été ternie de façon irrévocable. Régulièrement ces dix dernières années, les journaux et bulletins télévisés accusent les « *pais umbanda* » de meurtres et activités criminelles, et expriment leur préoccupation quant aux « rituels d'umbanda » qui ont conduit à des crimes. La plupart de ces accusations sont infondées, montrant que la police est bien heureuse de tenir cette religion pour responsable de toute activité criminelle associée – souvent de façon arbitraire – à des bougies de couleur ou à certaines images religieuses. Partageant des préjugés semblables, les journalistes sont enclins à divulguer ce point de vue, qui se fraye parfois

aussi un chemin dans les procès judiciaires. Bien qu'en Argentine l'acceptation du multiculturalisme se soit développée lors de la dernière décennie, grâce à la reconnaissance de la diversité culturelle et ethnique, le nombre croissant de pratiquants des religions afro-brésiliennes demeure une minorité stigmatisée et « invisible ».

Relocaliser les religions afro-brésiliennes : développement de récits d'appartenance

Les suspicions sociales soulevées en Argentine par la transnationalisation des religions afro-brésiliennes ne constituent bien sûr ni une nouveauté, ni un fait local unique isolé. Les pratiquants de ces religions au Brésil ou à Cuba ont dû, eux aussi, résister à ce type d'accusations au début du xx^{e} siècle (Argyriadis, 1999 ; Capone, 1999a). Par la suite, les cultures afro-brésiliennes et afro-cubaines ont lentement commencé à être perçues de façon plus positive et ont été considérées comme faisant partie du patrimoine national – et non plus comme symptôme de maladie mentale ou de déviance sociale. Ainsi, les religions noires ont trouvé une place au sein des récits dominants de la Nation ou de certains États au sein de celle-ci (Dantas, 1988)[15]. Cependant, cette place a été plus facilement octroyée en tant qu'expression du « patrimoine culturel » ou du « folklore », plutôt qu'en tant que « religion légitime » ou « quête spirituelle ». Ce fut aussi le cas à Bahia et à Cuba, du moins jusqu'à récemment. Le fait qu'elles aient surtout été considérées comme « folklore » ou comme « culture » (noire) a des conséquences sur leur transnationalisation. Cette position légitime précaire, qui leur a été attribuée au sein de leur nation ou région d'origine, se perd ainsi quand elles se transnationalisent. Leurs adeptes doivent alors essayer de regagner une place dans la nation d'implantation.

15. Au Brésil, le pays d'origine des religions abordées dans cet article, il y a de grandes différences d'acceptation selon l'État et la variante religieuse concernés. Après de nombreuses luttes – et plus tardivement qu'on ne le pense – le candomblé a trouvé une place dans la construction idéologique de l'État de Bahia, tandis que le batuque et les cultures noires demeuraient « invisibles » dans l'État du Rio Grande do Sul. L'umbanda a acquis une certaine légitimité sociale en tant que « religion brésilienne » (Concone, 1987), à condition qu'elle canalise les accusations de « sorcellerie » vers la quimbanda, sa sœur jumelle fantasmatique qui, elle, n'a jamais été reconnue en tant que pratique religieuse légitime.

C'est ce qui se produit notamment lorsque, comme en Argentine et en Uruguay, les religions afro-brésiliennes atteignent un nombre suffisamment conséquent de pratiquants et de temples. De même lorsqu'elles sont pratiquées principalement par des nationaux (et non des migrants), et cela dans des pays dont la construction de la Nation est fondée sur l'homogénéisation des récits, c'est-à-dire où les individus sont censés perdre toute caractéristique ethnique afin de devenir des citoyens. Dans ces circonstances, leurs pratiquants doivent élaborer des stratégies de légitimation sociale et des récits d'appartenance qui trouvent leur place au sein du récit dominant de la Nation[16].

En Argentine, depuis que ces religions sont devenues visibles il y a vingt-cinq ans sous la dénomination générale d' « umbanda », trois grandes stratégies de légitimation se sont développées : religieuse, culturelle, et de droits civiques (Frigerio, 2002 et 2003). La première, plus populaire au milieu des années 1980, mettait en avant le fait que « l'umbanda était une religion » et non une « secte », et insistait sur les qualités formelles qui la rendaient proche



© Babá José Luis de Yemanjá

Photo 29. Pratiquants de l'umbanda défilent en portant des drapeaux argentins. Buenos Aires, 2010.

16. Les récits dominants pourvoient une identité nationale essentialisée : en mettant l'accent sur les frontières externes et la composition interne de la nation, en proposant le classement correct et ordonné de ses éléments constitutifs (ethniques, religieux, de genre) et en maitrisant le présent par la construction d'un passé légitimant. Ni univoques ni incontestés, les récits dominants sont confrontés à des contre-récits ou soumis à des lectures d'opposition (Hall, 1993) ayant des degrés de réussite ou d'acceptation sociale divers, selon le moment historique considéré (Frigerio, 2002).

de la religion catholique. La stratégie culturelle s'est développée dans les années 1980 et est devenue populaire dans les années 1990. Elle revendiquait l'héritage culturel africain et afro-américain de ces religions, et soulignait la présence des Noirs dans le passé de la nation, lors de « congrès » auxquels participaient chefs religieux, anthropologues, historiens et « Afro-Argentins ». La troisième stratégie s'est développée dans les années 1990 et, constatant l'inefficacité des tentatives précédentes, a encouragé les umbandistes à se rapprocher des politiciens locaux et nationaux ainsi que des hauts fonctionnaires, pour revendiquer leurs droits à l'égalité religieuse. Ces stratégies ne sont pas mutuellement exclusives, bien que l'une ou l'autre ait été, à un moment donné, le cadre principal guidant les tentatives de mobilisation collective (Frigerio, 2003).

La stratégie culturelle, qui est toujours employée par de nombreux pratiquants, peut être considérée comme pourvoyant un récit d'appartenance à la nation argentine. Ce récit local d'appartenance nationale justifie la présence de la *religión* dans le pays en la reliant à la population afro-argentine historique, et non à l'influence brésilienne récente. En retrouvant une culture ou religion noire dans le passé du pays, les fidèles acquièrent le droit de la pratiquer dans le présent. Cette stratégie a été renforcée après la visite de l'Oní (roi) d'Ifè (la ville sainte des Yoruba du Nigeria) dans un temple de candomblé de la ville. Cette visite, ainsi que le soutien conséquent de l'ambassade du Nigeria lors de plusieurs événements publics d'umbanda, a amené de nombreux chefs de culte à identifier publiquement leur religion comme étant « africaine ». L'origine brésilienne qui avait toujours été minimisée afin d'éviter les accusations de « secte étrangère », a été ainsi mise encore plus entre parenthèses. Étiquetées religions « africaines », ces religions étaient alors dénationalisées et pouvaient être retrouvées dans le passé national de toutes les sociétés des Amériques marquées par le système esclavagiste. L'argument avancé était donc que ces religions ne constituaient pas seulement le patrimoine des pays où les variantes actuelles étaient nées, mais aussi l'héritage commun des pays d'Amérique latine ayant connu des populations noires. Et ce, même si le récit national dominant d'un pays minimisait cet héritage, comme c'était le cas en Argentine (Frigerio, 2002). Cette stratégie rhétorique avait un double objectif : montrer à la société locale que les umbandistes

pratiquaient une religion qui avait ses propres racines dans le pays et éloigner de la domination brésilienne ce mouvement religieux croissant (Frigerio, 2003).

Les retombées de ces stratégies ont été mitigées. La douzaine de chefs de culte d'umbanda qui les a vigoureusement mobilisées – en organisant plusieurs manifestations publiques pour attirer l'attention sur la véritable nature de leur religion – avait peu de moyens à sa disposition. Les médias ne couvraient pas toujours leurs rencontres et leurs voix n'étaient pas entendues comme ils l'auraient souhaité. Toutefois, ils ont réussi à faire prendre conscience à leurs pairs du fait que la légitimation sociale était un objectif louable, et à convaincre certains responsables gouvernementaux, qui assistaient à leurs réunions, qu'ils pratiquaient une religion méritant autant de respect que toutes les autres.

En résumant, nous pouvons considérer que les efforts des umbandistes argentins pour construire des « ponts cognitifs » entre leurs croyances et celles de leurs fidèles potentiels, trouvent leur correspondance, à un niveau macro, dans les diverses stratégies de légitimation sociale qu'ils ont déployées. Tant aux niveaux micro que macro, il y a eu une utilisation astucieuse des ressources culturelles de la société et un alignement des cadres interprétatifs préexistants à ceux de leur religion. Au niveau individuel, les umbandistes essaient de recruter des fidèles en effectuant des alignements de cadres interprétatifs et en tendant la main au « groupe d'affinité » composé d'individus qui portent en eux des croyances magico-religieuses dont l'Église catholique ne se préoccupe pas, ou seulement à contrecœur. Au niveau de la société, ils s'efforcent de devenir respectables et légitimes : tout d'abord en affirmant que l'umbanda est conforme au modèle de religion socialement défini, puis par la création de récits d'appartenance à la nation argentine. En adoptant des stratégies d'alignement des cadres interprétatifs, micro et macro, ils essaient d'intégrer leurs croyances à la société argentine, sans les modifier ni les changer. Cependant, ils ont eu plus de succès au niveau individuel que social : leur religion se développe mais reste socialement stigmatisée. Au-delà du fait qu'elles se heurtent au récit national dominant, leurs pratiques sont également en contradiction avec certains « thèmes culturels » (Gamson, 1988) chers à la société argentine, tels que l'idée que le pays est non seulement blanc, mais

aussi moderne et rationnel (Frigerio, 1996). Ces thèmes culturels sont forts, même dans les secteurs sociaux qui s'opposent au récit national dominant, et privent ainsi les pratiquants d'alliés potentiels. La communication avec le monde spirituel, grâce aux sacrifices d'animaux, crée encore une dissonance cognitive entre la religion et la plupart des secteurs de la société d'accueil (progressistes ou conservateurs), qu'aucun effort de travail d'interprétation ne semble en mesure de franchir. Les politiques d'identité contemporaines, en Argentine ou ailleurs, n'ont pas de place pour les « magiciens ».

Le transnationalisme comme champ social

Jusqu'ici, j'ai décrit la transnationalisation des religions afro-brésiliennes en analysant les processus qui ont rendu possible leur circulation à travers les frontières nationales et en examinant comment elles se sont propagées et ont été reçues dans le nouveau contexte social. Dans cette partie, je me concentrerai sur les différents champs sociaux transnationaux établis à la suite de cette expansion. Je soutiendrai qu'il n'y a pas un seul champ social mais plusieurs, et de nature différente. Les réseaux constitutifs de ces champs ne pointent pas seulement vers le Brésil, mais aussi de plus en plus vers l'Uruguay. Par ailleurs, ces dernières années, ces réseaux se sont déployés au-delà du Cône Sud, pour inclure d'autres variantes religieuses afro-américaines, comme la santería cubaine ou le culte d'Ifá selon la tradition nigériane. Avec l'utilisation croissante d'Internet, des champs sociaux prenant la forme de sphères publiques transnationales émergent également. Enfin, je montrerai que ces champs se développent et se contractent en fonction de l'évolution des conditions sociales, des innovations théologiques et des technologies de communication, qui deviennent accessibles aux pratiquants des religions afro-brésiliennes.

Les lignages rituels comme réseaux transnationaux

En Argentine, comme au Brésil (Costa Lima, 1977), la *família-de-santo* créée autour d'un *pai* ou d'une *mãe-de-santo* dans un *terreiro*, est l'unité centrale des religions afro-brésiliennes. En tant que porte-parole privilégié de la volonté des *orixás* et responsable principal de leur *axé* ou pouvoir spirituel, tout ce que dicte le *pai-de-santo* doit

être exécuté par ses *hijos-de-santo*[17]. Cette famille est enracinée dans un lignage religieux, appelé *bacia* dans le sud du Brésil : on pourra ainsi identifier un *abuelo-de-santo* (grand-père-de-saint), un *bisabuelo* (arrière-grand-père), etc., aussi loin que le permet la connaissance du chef de culte. Une fois que ses *hijos-de-santo* ont la permission rituelle d'ouvrir leurs propres temples, un *pai* devient lui-même un *abuelo-de-santo* et le chef d'une famille religieuse élargie.

Avec l'expansion du batuque dans d'autres pays, certains lignages religieux sont devenus transnationaux : un chef de culte de Porto Alegre initiera des « fils » à Montevideo ou à Buenos Aires, qui à leur tour prolongeront son lignage dans chacune de ces villes ; les choses peuvent aussi se compliquer si, par exemple, un « fils » habitant Montevideo initie plus tard des « petits-fils » à Buenos Aires. On peut donc dire que les membres de ces familles religieuses forment une communauté transnationale de fidèles, dans la mesure où ils reconnaissent qu'une partie très importante de leur vie – à la fois rituelle et quotidienne – peut être fortement influencée par ce qui se passe dans un autre pays à des centaines de kilomètres, dans la maison de leur *pai-de-santo* ou *abuelo-de-santo*. On considère que chaque temple possède et mobilise l'*axé* ou pouvoir spirituel qui a été transmis au sein du lignage religieux depuis son origine. Tous les temples composant le lignage ont pour responsabilité de le maintenir et, si possible, de l'accroître, mais la « maison mère » sera toujours considérée comme la plus puissante source d'*axé*. Il est donc fréquent que les chefs de culte se tournent vers leur propre *pai* ou *mãe* dans un autre pays, lorsqu'ils rencontrent des problèmes difficiles à résoudre. De même, le bien-être de la « maison mère » est censé se répandre sur les temples qui lui sont affiliés, et les propres problèmes qu'elle endure sont source de préoccupation pour tous.

17. En Argentine et en Uruguay, les pratiquants utilisent les expressions portugaises *pai* et *mãe-de-santo* (en les transformant fréquemment en *pae* ou *mai*), mais lorsqu'ils font référence à leur descendance religieuse, ils utilisent parfois, de façon interchangeable, *filhos-de-santo* ou la forme espagnole *hijos-de-santo*. Pour se référer à leurs grands-parents religieux, ils utilisent l'espagnol *abuelo* ou *abuela-de-santo* ou *en santo*, et appellent de façon similaire leurs petits-enfants dans la famille rituelle, *nietos-de-santo*, probablement à cause de la difficulté à prononcer les formes portugaises.

Pour les lignages transnationaux comme pour les lignages locaux, les fêtes de batuque en l'honneur des *orixás* ayant lieu tous les deux ou trois mois sont les principales occasions de sociabilité. Ici, les alliances sont confirmées – ou rompues – et les rapports de séniorité sont renforcés avec une certaine fréquence, qui dépend de la proximité géographique, des ressources économiques et de la proximité des relations entre un *pai* et ses *filhos* ou *hijos* étrangers. Cependant, plusieurs membres d'une même famille religieuse transnationale se réunissent au moins une ou deux fois par an, pour rendre hommage aux *orixás* ou à l'*exu* du père fondateur. Comme Oro (1999) l'a montré, la présence de *filhos* étrangers dans les festivités pour l'*orixá* ou l'*exu* du *pai-de-santo*, est l'un des moyens principaux de création et d'accumulation de prestige.

Les relations avec le *pai-de-santo* brésilien sont particulièrement proches les premières années, jusqu'à ce que l'individu termine toutes les initiations lui permettant de poursuivre tout seul la pratique religieuse. Une fois qu'il a été « émancipé » et autorisé à « *cortar* » (à réaliser des sacrifices et offrandes d'animaux) pour ses propres *orixás*, la distance géographique – et les lourdes dépenses effectuées pour la franchir –, contribuent à son indépendance progressive. Au Brésil, les relations entre les chefs religieux et leurs fils sont également toujours teintées de conflits ; les tensions ne sont donc pas le produit des seuls processus de transnationalisation. Mais lorsque plusieurs nationalités sont impliquées et qu'elles engagent des individus issus de pays voisins, les possibilités de malentendus augmentent, notamment à cause des idées stéréotypées que ces individus véhiculent (Oro, 1999).

Il est très fréquent, en Argentine, que les chefs de culte soient « passés entre les mains » de plusieurs *pais-de-santo*, parfois cinq ou six, dont la nationalité peut varier. Mais les chefs de culte essaient de rester dans la même « nation » religieuse, ou tout au moins dans la même « École » nationale (brésilienne ou uruguayenne), bien qu'il y ait aussi des croisements de toutes sortes.

Au-delà du lignage, les familles religieuses reconnaissent généralement qu'elles appartiennent à la même « nation » religieuse (jeje, jeje ijexá, oyó, cabinda) au sein du batuque, une reconnaissance

qui crée un champ plus vaste d'identification transnationale[18]. Les « nations » fonctionnent comme des réseaux de réseaux, car elles sont constituées de nombreux lignages religieux. En outre, les champs sociaux transnationaux créés par les « nations » religieuses sont pour la plupart trinationaux, puisqu'ils relient généralement des fidèles au Brésil, en Argentine et en Uruguay – tandis que, comme nous l'avons vu ci-dessus, de nombreux lignages forment des champs binationaux. Toutefois, par rapport à la nature du champ social transnational qu'elles créent, les « nations » religieuses fonctionnent essentiellement comme des « communautés imaginées » (Anderson, 1983), insufflant une conscience d'appartenance à un réseau plus vaste que celui de la lignée religieuse, sans pour autant que soit mobilisé le réseau de relations possibles. Les lignages religieux incitent les individus à voyager par-delà des frontières nationales afin d'accomplir des rituels et être présents lors des fêtes, alors que les « nations » religieuses ne leur inspirent qu'un sentiment d'appartenance à un plus vaste réseau de temples reliés entre eux, sans qu'ils participent nécessairement à celui-ci. La fidélité effective à une « nation » religieuse est vécue probablement de façon plus forte au niveau local que transnational, lorsque les *pais* ou *mães* appartenant à une même « nation » se rendent visite mutuellement pour les fêtes de batuque. L'amitié entre les *pais* et *mães* locaux n'existe pas seulement au sein de leur « nation » – bien que ce soit en général une variable à prendre en considération –, mais existe aussi au sein du lignage religieux, de la tranche d'âge ou de la proximité géographique. La *nación* peut aussi être considérée comme un lignage de lignages, comme dans le cas de la « nation » cabinda, dont l'origine est attribuée à un individu spécifique et toujours présent dans la

18. Les différences réelles existant au sein des « nations » sont un sujet de débat parmi les pratiquants. Ceux qui connaissent bien plusieurs d'entre elles affirment qu'à l'exception de la « nation » cabinda, qui est plus idiosyncrasique et probablement plus récente, il n'y a que quelques différences dans les rythmes des tambours et dans l'ordre dans lequel les *orixás* sont loués dans les fêtes de batuque. Les différences dans la pratique rituelle et la croyance religieuse sont également importantes au sein d'une même « nation », ce qui donne lieu à des accusations croissantes de « pratique religieuse erronée », que les *pais* et *mães* adorent proférer contre leurs pairs.

mémoire des initiés, à Porto Alegre. Cependant, les pères fondateurs d'autres « nations », ne sont pas aussi clairement identifiés.



© Alejandro Frigerio

Photo 30. Séance de kimbanda, avec l'incorporation d'un *exu*. Buenos Aires, 2010.

Dans la pratique des religions afro-brésiliennes en Argentine, les champs sociaux transnationaux créés par les lignages religieux peuvent être décrits comme deux triangles isocèles superposés : l'un ayant son sommet principal dirigé vers Porto Alegre et l'autre, plus petit, ayant son sommet dirigé vers Montevideo. Pour certains lignages religieux, Montevideo est considéré comme le sommet et la Mecque des pratiques religieuses, pour d'autres, c'est Porto Alegre. Au fil du temps, le triangle pointant vers Montevideo est devenu plus grand, égalant (ou peut-être surpassant ?) celui pointant vers Porto Alegre. De plus petits triangles, correspondant à des champs sociaux créés par d'autres variantes religieuses afro-américaines présentes en Argentine, pointent vers Bahia (candomblé), vers Cuba (santería) ou même maintenant vers le Nigeria, à cause du développement du mouvement de réafricanisation. Le nombre de personnes participant à ces champs sociaux transnationaux est beaucoup plus petit que celui correspondant au batuque. Il n'y a pas plus d'une douzaine de temples de candomblé à Buenos Aires, pas plus d'une trentaine de santería, et une douzaine de personnes qui déclarent pratiquer, en plus d'un culte aux *orixás*, la divination par Ifá selon sa version africaine. Nous verrons que les deux derniers

groupes, malgré leur petit nombre, sont devenus symboliquement importants dans la dernière décennie.

Internet et la création de nouveaux espaces religieux transnationaux

Les forums de discussion

Lors de la dernière décennie, l'utilisation généralisée d'Internet en Argentine a rendu possible l'existence de nouveaux espaces sociaux transnationaux où les pratiquants peuvent se rencontrer en ligne et discuter des objectifs et des caractéristiques de leurs pratiques religieuses (cf. Capone, 1999b). Les forums de débat, nés lors de la création des groupes MSN (*Microsoft Network*) durant l'été 1999, furent particulièrement importants à cet égard. La circulation des connaissances religieuses avait déjà été facilitée par les nombreuses pages Web des temples. Avant cela, les connaissances religieuses étaient seulement transmises oralement ou par les livres, qui ont toujours été difficiles à trouver en Argentine et en Uruguay. Cependant, ces pages Web ne permettaient qu'une forme statique de communication et peu d'interaction entre des individus éloignés les uns des autres.

Lorsque les groupes MSN ont été créés, ils ont reçu un accueil chaleureux – mais inégal – de la part des umbandistes du Cône Sud et des pratiquants d'autres variantes religieuses afro-américaines vivant dans d'autres pays. Les groupes ont été facilement gérés par une, deux ou plusieurs personnes, et ont pu accueillir des milliers de membres qui étaient en mesure de proposer des sujets, puis de lancer des débats auxquels participaient plusieurs dizaines ou parfois même des centaines de personnes. Les messages pouvaient être de longueur très variable, d'une ligne à plusieurs paragraphes, permettant ainsi des discussions détaillées sur des thèmes sérieux – l'histoire, les rituels, l'éthique – mais aussi de colporter des ragots sur les comportements individuels. Par la suite, des albums photos purent être additionnés au groupe et des documents Word furent attachés aux messages. Les groupes ont également créé des *chats*, pour ceux qui voulaient un contact plus immédiat. Cette variété des possibilités offertes par un média électronique, ainsi que son caractère convivial et très interactif, a rendu ces groupes extrêmement populaires pendant une période d'environ cinq ans (2003-2008) et

a offert aux umbandistes et *batuqueros* de nouvelles formes de sociabilité. En effet, elles ont permis une interaction beaucoup plus vaste entre pratiquants des religions afro-brésiliennes de toutes les classes sociales. Auparavant, la sociabilité était limitée aux fêtes de batuque ou aux congrès périodiques organisés pour attirer l'attention de la société sur la *religión*. Bien que ces manifestations publiques aient été courantes entre la seconde moitié des années 1980 et la première moitié des années 1990, elles ont été abandonnées vers 1995, en raison de la lourdeur des coûts qu'elles entraînaient.

Les plus petits forums de discussion hébergés par les groupes MSN avaient entre cinquante et deux cents membres, ce qui correspond probablement au nombre maximal de personnes qu'une fête de batuque pouvait rassembler. Les dix plus grands forums avaient entre mille et deux mille membres[19]. Ainsi, ces groupes réunissaient régulièrement non seulement une plus grande quantité de personnes que les lieux de sociabilité habituels ne l'avaient jamais fait, mais ils donnaient aussi la possibilité aux gens de tout le pays d'interagir d'une façon sans précédent.

L'un des résultats les plus importants est que ces groupes ont surpassé le niveau national et sont devenus un espace public hispanophone transnational, qui implique de nombreux participants actifs issus de pays situés hors du Cône Sud. Dans ce nouveau champ social, les participants étrangers sont des individus de langue espagnole qui pratiquent non pas les religions afro-brésiliennes, mais les religions afro-cubaines (en dehors de Cuba principalement). Probablement en raison des problèmes de langue, très peu de *pais-de-santo* brésiliens ont participé ou eu un rôle important dans ces discussions. Sur le champ transnational traditionnel composé par des *pais-de-santo* brésiliens, argentins et uruguayens – et établi par la diffusion du batuque et de l'umbanda hors du Rio Grande do Sul –, un nouveau champ s'est ainsi superposé : il est composé principalement d'Argentins, de Cubains « de la diaspora » vivant en Europe ou aux États-Unis, de Mexicains pratiquant la santería et de quelques Uruguayens qui pratiquent le batuque. Grâce à ce

19. L'un d'entre eux, *Nación Cambinda*, avait un peu plus de 4 000 membres. Le groupe ayant la plus grande participation transnationale (*Sociedad Yoruba II*) avait 2 400 membres, et près de 25 000 messages postés (au 16/2/07).

nouveau champ transnational, de nouvelles alliances ont été forgées, de nouveaux ennemis ont été désignés et de nouvelles connaissances religieuses, auparavant inconnues, ont circulé. Mais les rapports amicaux des participants et leurs intérêts mutuels quant aux spécificités de chaque variante religieuse (principalement le batuque et la santería), ont rapidement cédé la place à des accusations de la part de pratiquants des religions afro-cubaines, selon lesquels le batuque n'est pas assez « pur » ou assez « africain ». Le rôle d'Ifá, le système de divination qui a été perdu au Brésil mais pas à Cuba, a également été très discuté. Ce débat a été mené par des *babalaos* cubains et mexicains (initiés par des Cubains), fortement en désaccord avec les quelques Argentins qui avaient été initiés au Nigeria dans la version africaine d'Ifá, qui permet aux femmes de devenir devins (*iyaonifás*) – ce qui est strictement interdit à Cuba. Ce débat a provoqué une prise de conscience sans précédent de l'existence et de l'importance d'Ifá. Même les partisans « orthodoxes » du batuque ont cumulé des connaissances sur le sujet, sans pour autant s'initier dans cette variante religieuse. Les *santeros* cubains et mexicains ont essayé d'imposer leur point de vue, selon lequel les femmes et les homosexuels n'étaient pas autorisés à pratiquer Ifá ; de nombreuses discussions ont par la suite cherché à établir laquelle des deux versions d'Ifá, la cubaine ou la « traditionaliste africaine » (*Tradicionalista Africana*), pouvait le mieux-être compatible avec la pratique du batuque.

À travers ce nouveau champ social transnational hispanophone, des variantes religieuses afro-américaines, qui s'ignoraient largement jusqu'alors, ont été mises en contact : la santería et le palo monte ou mayombe, nés à Cuba et diffusés aux États-Unis, au Mexique et dans quelques pays sud-américains comme le Venezuela ; l'umbanda/kimbanda et le batuque brésiliens, dans leurs versions argentine et uruguayenne. Dans une certaine mesure, le nouveau champ social a décentré les relations qui prédominaient dans les réseaux traditionnels du batuque : la langue, et non plus la variante religieuse, est devenue le facteur rassembleur dans la communauté transnationale, et le rôle des *pais-de-santo* brésiliens en tant qu'interlocuteurs étrangers principaux a été quelque peu atténué.

L'utilisation grandissante d'Internet a accru l'influence des religions cubaines dans le Cône Sud. Ceci n'a pas nécessairement conduit à une augmentation du nombre d'initiation dans la

santería ou le palo, mais a plutôt encouragé une utilisation plus large des légendes et descriptions des *orixás* dans leurs versions afro-cubaines[20]. La mythologie afro-cubaine des *orixás* est plus riche et quantitativement plus vaste que celle préservée dans le batuque et, étant en espagnol et non en portugais, elle est plus aisément comprise et copiée d'Internet que les histoires et légendes afro-brésiliennes. Ainsi dans la construction de ce champ social, il y a eu influence d'une variante (la santería) sur une autre (le batuque), plutôt qu'un échange réciproque. Les pratiquants cubains et les pratiquants mexicains initiés par les Cubains, grâce à leur participation active dans les forums de discussion, ont aussi eu un rôle important dans ce processus : ils étaient bien plus désireux de montrer et de transmettre leurs connaissances religieuses que les Brésiliens pratiquant le candomblé et le batuque.

En février 2009, les groupes MSN ont été fermés sur décision de Microsoft. De nombreux forums ont essayé de migrer sur d'autres groupes et sites Internet (Multiply, Live, Sonico, Google), mais aucun d'entre eux ne possédait la malléabilité et les capacités d'accueil des anciens médias. Le nouveau champ transnational s'est replié et a été désarticulé. Les forums qui ont réussi à se regrouper (dans Google ou Sonico) avaient un public plus restreint et beaucoup plus local. L'intérêt international semblait avoir été perdu.

Si c'est un truisme de dire qu'Internet constitue un lieu privilégié de création de réseaux transnationaux, une plus grande attention doit cependant être portée sur les diverses caractéristiques des nombreux formats ou supports disponibles sur le Web, car ils semblent favoriser certains types d'expression et d'interaction par rapport à d'autres. Comme nous l'avons vu plus haut, les groupes MSN ont fourni un espace au format convivial et malléable, qui a rendu

20. Le nombre d'initiés dans la santería à Buenos Aires a réellement augmenté cette dernière décennie, mais principalement grâce aux activités d'un petit nombre d'immigrés cubains à Buenos Aires, ou à travers l'initiation à Cuba de quelques Argentins. Le passage à la santería de plusieurs *pais-de-santo* de batuque – bien qu'étant lié à l'utilisation d'Internet – doit plutôt être interprété comme l'un des chemins de la réafricanisation entrepris par des chefs de culte insatisfaits, dans leur recherche d'un pouvoir magique « plus puissant » et d'un savoir religieux « plus profond » (Frigerio, 2004). À ce sujet, voir l'article de Stefania Capone dans cet ouvrage.



© Alejandro Frigerio

Photo 31. Autel d'Ifá. Buenos Aires, 2010.

possible l'interaction ordinaire et relativement courtoise d'un public non négligeable de pratiquants des religions afro-américaines (et pas seulement afro-brésiliennes), sur une période de quatre ou cinq ans. Quand ils ont fermé, cette communauté virtuelle transnationale s'est effondrée. Dans le même temps, cependant, un autre espace était en développement sur le Net. Il a finalement permis la mise en place d'une nouvelle communauté transnationale, mais avec des caractéristiques très différentes.

Les blogs de photos

Si les forums de discussion semblaient être les médias à travers lesquels les pratiquants les plus expérimentés pouvaient s'engager dans des débats animés – et de longues diatribes –, un nouveau type de média a été mis au point ces dernières années et a attiré l'attention de nombreux umbandistes, issus d'une autre tranche d'âge et d'une condition sociale différente : les blogs de photos. Localement connus en Argentine sous le nom de *Metroflogs*, ils sont devenus populaires parmi les umbandistes en 2008[21]. Sur un compte *metro-*

21. L'estimation est basée sur la date donnée par l'onglet « membre depuis » sur plusieurs *flogs* d'umbanda.

flog, un individu peut poster une photographie ou une image par jour et ses amis, ses collègues ou mêmes des inconnus, peuvent lui laisser leurs commentaires. Ces derniers sont en général brefs, entre quatre et cinq lignes, mais peuvent parfois atteindre vingt ou trente lignes. Les pratiquants d'umbanda postent une photo sur leur propre blog, puis « signent » ceux des autres en faisant de brefs commentaires, en espérant qu'ils leur rendent la pareille. L'objectif principal est d'avoir un nombre de « visites » suffisamment élevé sur son propre blog de photos ; la plupart ont un maximum de vingt commentaires visibles, certains en ont plus et d'autres, bien moins.

Toutefois, comme c'est généralement le cas sur Internet et particulièrement lorsque des umbandistes sont impliqués, les visites et commentaires tournent vite au commérage, à la diffamation et aux querelles. Fin 2009, les *flogs escrachadores* devinrent la nouvelle mode[22]. Les photographies postées sur ces *flogs* se moquaient des cérémonies, des vêtements, des offrandes et surtout des médiums possédés par les « entités spirituelles », bref, de tout ce que le propriétaire du blog de photos considérait comme un comportement religieux incorrect. Très fréquemment, les blogueurs postaient aussi des photos de *pais* et *mães-de-santo* en faisant des remarques sarcastiques et grossières sur leur conduite religieuse et quotidienne, ainsi que sur leur option sexuelle : les travestis et les gays étaient en général les cibles favorites. Parfois, les remarques des visiteurs prenaient la défense des individus dont les photographies avaient été postées, mais la plupart du temps, elles ne faisaient que confirmer les accusations en reproduisant le même langage grossier.

22. « *Escrachar* » est un terme de l'argot *porteño* (de Buenos Aires) signifiant « exposer », « dévoiler la vraie face » de quelqu'un, en le montrant tel qu'il est. Le mot a donné son nom à une technique de protestation populaire du mouvement social, mise en œuvre par une organisation des droits humains appelée H.I.J.O.S, composée de fils de « disparus ». Le groupe a réalisé des « *escraches* » – bruyants rassemblements publics – devant les maisons de tortionnaires de la dictature militaire restés impunis, afin que les voisins soient au courant de leur véritable identité. Par la suite, plusieurs autres organisations de mouvement social ont fait des « *escraches* », et la popularité du terme a probablement influencé son adoption par des *floggers* umbandistes qui avaient des comptes à régler.

Ces *flogs escrachadores* semblent être nés à Montevideo – où Internet est devenu plus largement accessible depuis quatre ou cinq ans – et ont vite inspiré les pratiquants argentins appartenant à « l'École uruguayenne ». Lorsque des *pais* et *mães-de-santo* identifiables sont pris pour cible, ce sont toujours des Uruguayens de Montevideo ou ayant immigré à Buenos Aires. La plupart des chefs de culte *porteños* représentés sur les *flogs* appartiennent également à « l'École uruguayenne ». Les dirigeants brésiliens, quant à eux, sont à peine mentionnés, mais les remarques générales du genre : « Ce sont les Brésiliens qui ont commencé le *fiasco* », ne sont pas rares[23].

Bien que moins élaboré que le précédent, il s'agit d'un nouvel espace transnational où sont échangées des informations concernant le comportement des chefs religieux et la façon même de pratiquer la religion. À en juger par les photos postées et le langage utilisé dans les messages et commentaires, le public participant à ce nouveau champ est un peu plus jeune et moins éduqué que celui ayant participé aux forums de discussion. Le format ne permet pas d'analyses élaborées, mais les photos, particulièrement celles des *flogs escrachadores*, constituent à elles seules de puissants commentaires. Ce champ transnational, comme le précédent, est principalement binational, puisque les participants vivent surtout en Argentine et en Uruguay. À cause, peut-être, du caractère critique et des réprimandes colportées par de nombreux *flogs*, cet espace semble également proche de la pratique religieuse quotidienne dans les deux pays. En raison du développement rapide de la kimbanda ces dernières années, la plupart des photos montre des cérémonies de cette variante et commente ironiquement les vêtements et accessoires (couronnes, manteaux, capes, châles, chapeaux) utilisés par ceux qui se disent être possédés par les esprits d'*exus*, de *pombagiras*, de *ciganos* (tziganes, de plus en plus populaires) ou d'*africanos*. Les *flogs* se présentent en tant qu'instrument visant à discipliner ce qui est perçu comme un nombre croissant de personnes pratiquant la religion sans les connaissances appropriées. Mais ils ne peuvent pas éviter d'être surtout une version *online*, plus graphique,

23. *Fiasco*, est un terme d'accusation cher aux umbandistes, par lequel ils accusent les individus, possédés par les entités spirituelles, de simuler l'incorporation et ne pas être dans un réel état de transe (cf. Frigerio, 1995).

plus visible et plus étendue, des commérages omniprésents dans les temples et qui ont toujours caractérisé les nombreuses variantes des religions afro-américaines.

Conclusions

Alors que de nombreux travaux sur la transnationalisation religieuse ont mis l'accent sur les activités de transmigrants ou de missionnaires d'Église, cet article montre comment un vaste processus d'expansion des croyances et pratiques religieuses peut avoir lieu sans une forte présence d'immigrés, sans une intention consciente d'entreprise missionnaire et sans un patronage économique de l'étranger. Il expose la présence effective de réseaux « multiples » et « interconnectés » de relations sociales à travers lesquelles « des idées, des pratiques et des ressources sont inégalement échangées, organisées et transformées », comme le suggère la définition des champs sociaux de Levitt et Glick Schiller (2004). Les religions afro-brésiliennes sont arrivées en Argentine par Porto Alegre mais aussi par Montevideo, ce qui fait que les champs sociaux transnationaux établis par leur pratique vont au moins dans deux directions, et non pas dans une seule comme on l'aurait pensé. Des réseaux plus récents, rendus possibles par les premiers, vont jusqu'à Cuba ou jusqu'au Nigeria, et ont été établis par des individus qui pratiquaient le batuque mais qui recherchaient une version « plus pure » et « plus africaine » de ces religions.

Ce texte a voulu montrer que, quelle que soit la dimension « exotique » ou « étrangère » attribuée à certaines croyances dans un contexte social, celles-ci peuvent être adaptables localement sans modifications importantes, par le biais des processus de traduction. Les idées d'alignement des cadres interprétatifs de Snow, Rochford, Worden et Benford (1986) ont été particulièrement utiles pour comprendre comment les pratiquants traduisent leurs nouvelles croyances à partir de traditions magico-religieuses préexistantes et développent un processus de conversion progressive, qui rend possible l'expansion de la religion sans modifications importantes. À côté des processus d'alignement des cadres interprétatifs au niveau micro, orientés vers la conversion individuelle, les pratiquants ont

aussi procédé à un alignement au niveau macro, en créant des stratégies d'adaptation visant la légitimation sociale.

L'importance des sacrifices d'animaux, qui est au cœur même de ces religions, a toujours été mal comprise en Argentine et demeure leur principal stigmate. Après les scandales injustement relayés par les médias, la police et les journalistes sont devenus soupçonneux de crimes impliquant tout ce qui pourrait ressembler à l'attirail d'un « rituel d'umbanda ». Ces vingt-cinq dernières années, les pratiquants ont déployé plusieurs stratégies d'adaptation, dont celle de l'élaboration de récits d'appartenance à la nation argentine, qui permettraient de dénationaliser et de relocaliser ces religions. En enlevant « Brésil » d' « Afro-Brésilien », et en incluant « Afro » dans « Argentine », ils cherchent à retravailler les interprétations dominantes de la nation argentine de sorte que leurs pratiques puissent être considérées comme faisant partie de l'héritage culturel noir du pays. Les stratégies d'alignement des cadres interprétatifs ont eu plus de succès au niveau micro qu'au niveau macro ; les temples se développent rapidement mais la légitimation sociale n'a pas encore été acquise.

J'ai analysé la transnationalisation des religions afro-brésiliennes en Argentine et en Uruguay en utilisant deux interprétations de cette notion : tout d'abord en tant que circulation d'individus et de croyances à travers les frontières nationales, puis en tant qu'établissement d'un champ social composé d'une variété de réseaux qui transcendent les frontières nationales. Les champs sociaux, comme nous l'avons vu, sont multidirectionnels et changent d'intensité, d'extension et de centre au fil des années. Les « nations » et lignages religieux constituent les réseaux traditionnels à travers lesquels ces champs sociaux se sont établis, allant dans la direction de Porto Alegre mais aussi de Montevideo. L'influence des réseaux uruguayens a grandi au fil du temps, parallèlement à la fluctuation du taux de change des monnaies nationales. Durant les années 1990, la force du peso argentin vis-à-vis du réal brésilien a déclenché une vague de visites de *pais* et *mães* brésiliens qui ont initié beaucoup d'Argentins dans le batuque. La décennie suivante, le taux a changé et de nombreux nouveaux chefs de culte sont tombés sous l'influence de « l'École uruguayenne », vu que le voyage à travers le Rio de la Plata était moins cher que celui vers le Brésil.

Les réseaux religieux traditionnels ont donné naissance à, au moins, deux champs : l'un formé par des lignages rituels qui produisent des interactions transnationales factuelles et répétées, l'autre formé par des « nations » qui donnent lieu à des affiliations plus ténues et plus semblables à des « communautés imaginées ».

L'utilisation croissante d'Internet dans la dernière décennie a rendu possible l'existence de différentes sphères de discours transnational : les forums de discussion couvrant plusieurs pays et différentes variantes religieuses, et les blogs de photos binationaux mettant l'accent sur les cérémonies plus locales de kimbanda et de batuque. Bien que les commérages et échanges agonistiques existent dans les deux, l'un des médias a permis des discussions plus générales et mieux soutenues ; et l'autre, des commentaires plus courts et spécifiques. Dans les deux cas, cependant, le savoir religieux circule de manière inédite, de nouvelles identifications nationales et transnationales sont modelées et affichées, des alliances se nouent et se descellent, et une nouvelle compréhension des croyances, des rituels et de l'histoire est atteinte.

En bref, un regard diachronique sur la transnationalisation des religions afro-brésiliennes en Argentine montre que, même si cette dernière a débuté à la fin des années 1960, nous nous trouvons aujourd'hui face à des processus qui génèrent plusieurs champs sociaux multidirectionnels, dont la densité et l'intensité augmentent et diminuent au fil du temps.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Anderson (Benedict), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London & New York, Verso, 1983.

Argyriadis (Kali), *La* religión à *La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1999.

Argyriadis (K.), Capone (S.), de la Torre (R.) et Mary (A.) (éds.), *Transnationalisation des religions américaines, amérindiennes et afro-américaines*, Louvain, Academia Bruylant/Ciesas (à paraître).

Argyriadis (Kali) et de la Torre (Renée), « Introducción », dans Aguilar (A.), Argyriadis (K.), de la Torre (R.) et Gutierrez (C.) (éds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Ird/Cemca/Ciesas/Iteso, 2008, p. 11-43.

Argyriadis (Kali) et Juarez Huet (Nahayeilli), « Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano », dans Aguilar (A.), Argyriadis (K.), de la Torre (R.) et Gutierrez (C.) (éds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Ird/Cemca/Ciesas/Iteso, 2008, p. 281-308.

Basch (Linda), Glick-Schiller (Nina) et Szanton Blanc (Cristina), *Nations Unbound* : *Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States*, Langhorne, PA, Gordon and Breach, 1994.

Bastide (Roger), « Le Batuque de Porto Alegre », dans Tax (Sol) (éd.), *Acculturation in the Americas*, vol. II, *Proceedings and Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, p. 195-206.

Bromley (David) et Shupe (Anson), « Anti-Cultism in the United States: Origins, Ideology and Organizational Development », *Social Compass*, vol. 42, n° 2, 1995, p. 221-236.

Capone (Stefania), *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Tradition et pouvoir au Brésil*, Paris, Karthala, 1999a.

– « Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme*, n° 151, 1999b, p. 47-74.

– « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, vol. LI, nº 1-2, numéro spécial « Religions transnationales », Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2004, p. 9-22.

Carozzi (María Julia), « Consultando a una mãe de santo : un análisis de la construcción social del efecto mágico », *Revista de Investigaciones Folklóricas*, n° 8, 1993, p. 68-79.

Carozzi (María Julia) et Frigerio (Alejandro), « Mamãe Oxum y la Madre María : Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires », *Afro-Asia*, n° 15, 1992, p. 71-85.

– « Não se nasce batuqueiro : A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires », *Religião e Sociedade*, n° 30, 1997, p. 71-94.

Concone (Maria Helena), *Umbanda, uma religião brasileira*, São Paulo, Usp/Cer, 1987.

Correa (Norton), *O Batuque do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Edufrgs, 1992.

Costa Lima (Vivaldo da), *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia* : *um estudo de relações intragrupais*, Salvador, Ufba, 1977.

Csordas (Thomas), « Modalities of transnational transcendence », *Anthropological Theory*, vol. 7, n° 3, 2007, p. 259-272.

Dantas (Beatriz Góis), *Vovó Nagô e papai branco. Usos e abusos da Africa no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

de la Torre (Renée), « De la globalización a la transrelocalización de lo religioso », *Debates do NER*, n° 16, 2009, p. 9-34.

Dianteill (Erwan), « Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, n° 1, 2002, p. 121-37.

Frigerio (Alejandro), *With the Banner of Oxalá. Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*, Thèse de Doctorat en anthropologie, Université de Californie, Los Angeles, 1989.

– « Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación : la imagen de la Umbanda en Argentina », *Sociedad y Religión*, n° 8, 1991a, p. 69-84.

– « "La Umbanda no es una Religión de Ignorantes y Mediocres": La Estigmatización de las Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires », *Revista de Antropología*, n° 10, 1991b, p. 22-33.

– « “La Invasión de las Sectas”: El Debate sobre los Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina », *Sociedad y Religión*, nº 10/11, 1993, p. 24-51.
– « Política y drama en el trance de posesión », *Horizontes Antropológicos*, n° 3, 1995, p. 39-56.
– « The medicalization of new religious movements in Argentina: Cultural themes and deviance designations », communication présentée au *58th. Annual Meeting of the Association for the Study of Religion*, New York, 1996 (15-17 août).
– « El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afro-brasileñas en Argentina », dans Hugarte (R. P.) (éd.), *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998a, p. 75-98.
– « The great cult scare in Argentina : Power, politics and religion », communication présentée à l'*Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*, Montreal, Canada, 1998b, (6-8 novembre).
– « Estableciendo puentes : Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur », *Alteridades*, n° 18, 1999, p. 5-18.
– « Outside the Nation, outside the Diaspora : Accommodating race and religion in Argentina », *Sociology of Religion*, vol. 63, n° 3, 2002, p. 291-315.
– « “¡Por nuestros derechos ahora o nunca!”: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina », *Civitas Revista de Ciências Sociais*, vol. 3, n° 1, 2003, p. 35-68.
– « Re-Africanization in secondary religious diasporas : Constructing a World Religion », *Civilisations*, vol. LI, nº 1-2, numéro spécial « Religions transnationales », Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2004, p. 39-60.
– « Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina », dans Carozzi (M. J.) et Ceriani (C.) (éds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Buenos Aires, Biblos/Acsrm, 2007, p. 87-118.

Frigerio (Alejandro) et Oro (Ari Pedro), « “Sectas satánicas” en el Mercosur : Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil », *Horizontes Antropológicos*, n° 8, 1998, p. 114-150.

Frigerio (Alejandro) et Wynarczyk (Hilario), « Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina », dans Richardson (J.) (éd.), *Regulating religion: case studies from around the globe*, New York, Plenum Publishers, 2003, p. 453-475.

Gamson (William), « Political discourse and collective action », *International Social Movement Research*, n° 1, 1988, p. 219-244.

Glick-Schiller (Nina), « Transnational social fields and imperialism », *Anthropological Theory*, vol. 5, n° 4, 2005, p. 439-461.

Goffman (Erving), *Frame Analysis*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

Goode (Erich) et Nachmann (Ben-Yehuda), *Moral panics: the social construction of deviance*, Oxford, UK, Blackwell, 1994.

Guarnizo (Luis) et Smith (Michael), « The locations of transnationalism », dans Smith (M.) et Guarnizo (L.) (éds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick, London, Transaction Publishers, 1998, p. 3-33.

Gutierrez (Daniel) et al., *Comisión Especial para el Estudio de los Movimientos Religiosos o Seudo Religiosos Libres Denominados Sectas: Informe Final*, Buenos Aires, Legislatura de la Provincia de Buenos Aires, 1995.

Hall (Stuart), « Encoding, decoding », dans During (S.) (éd.), *The cultural studies reader*, London, Routledge, 1993, p. 90-103.

Herskovits (Melville), « The Southernmost outposts of New World Africanisms », *American Anthropologist*, vol. 45, n° 4, 1943, p. 495-510.

Hugarte (Renzo Pi), *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998.

Juarez Huet (Nahayeilli), « La santería à Mexico : ébauche ethnographique », *Civilisations*, vol. LI, nº 1-2, numéro spécial « Religions transnationales », Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2004, p. 61-79.

Levitt (Peggy) et Glick Schiller (Nina), « Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, 2004, p. 1002-1039.

Lofland (John) et Richardson (James), « Religious movement organizations: Elemental forms and dynamics », *Research in Social Movements, Conflict and Change*, n° 7, 1984, p. 29-51.

Mahler (Sarah), « Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism », dans Smith (M.) et Guarnizo (L.) (éds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick, London, Transactions Publishers, 1998, p. 64-100.

McCarthy (John) et Zald (Mayer), « Resource mobilization and social movements: a partial theory », *American Journal of Sociology*, n° 82, 1977, p. 1212-1 241.

Oro (Ari Pedro) (éd.), *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Edufrgs, 1994.

– *Axé Mercosul : As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Petrópolis, Vozes, 1999.

– « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Église Universelle du Royaume de Dieu », *Civilisations*, vol. LI, nº 1-2, numéro spécial « Religions transnationales », Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2004, p. 155-170.

Snow (D.A.), Rochford (E.B.), Worden, (S.) et Benford (R.D.), « Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation », *American Sociological Review*, vol. 51, n° 4, 1986, p. 464-481.

Vasquez (Manuel) et Marquardt (Marie F.), *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 2003.

Index

A
acculturation 18, 202
aché, voir *axé* 30, 141, 228, 229, 249, 258
africanismo 28, 53, 285, 286, 294
alignement des cadres interprétatifs 30, 84, 288, 289, 302, 315, 316
Allan Kardec 111, 159, 160
ange gardien 108, 141, 149, 153, 294
Aninha (Ana Eugenia dos Santos) 240
anticléricalisme 105, 106, 245
apetebí 67, 78
Argentine 7, 8, 10, 12, 23, 28, 30, 32, 33, 53, 82, 191, 193, 275, 276, 278, 279, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 312, 314, 315, 316, 317
astrologie 122, 139, 215, 224, 225, 226, 227, 233, 237, 238, 239
atabaques 100
autels 73, 76, 196, 231, 253, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270
– de candomblé
– de palo monte 267, 268
– de santería 265, 267
awo fakan 57, 66, 67, 71, 74, 75, 76, 77, 81
axé, voir *aché* 30, 61, 69, 116, 129, 131, 282, 283, 303, 304

B
babalao, *babalaô*, *babalawo* 15, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 64, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 90, 150, 164, 165, 191, 221, 222
babaloricha, voir *padrino* 141
babalorisa, voir *babalorixá*, *pai-de-santo* 55, 60, 63

babalorixá 60, 61, 64, 65
baianos 112, 125, 126, 287
batuque 10, 23, 28, 32, 53, 273, 275, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 290, 292, 294, 295, 296, 299, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 315, 316, 317
blogs de photos 312, 317
botánicas 247
bouddhisme 14, 154, 155, 159
Brahma Kumaris 159
Brésil 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 20, 23, 30, 36, 39, 40, 44, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 68, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 115, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 160, 180, 279, 280, 281, 283, 285, 286, 296, 297, 299, 303, 304, 305, 306, 310, 316, 318
bricolage 39, 91, 203, 205, 206
brujo, voir sorcier 197
bruxaria, voir sorcellerie au Portugal 103, 113, 114, 115, 117
bruxo, voir sorcier 108, 109, 113, 114, 115, 116, 117, 118
Buenos Aires 8, 23, 41, 237, 275, 279, 280, 281, 283, 284, 290, 291, 296, 297, 300, 304, 307, 311, 312, 313, 314, 319, 320, 321

C

caboclos 62, 112, 116, 126, 127, 128
cadre spirituel 151, 152, 153, 155
candomblé 7, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 23, 26, 27, 29, 30, 33, 35, 36, 40, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 99, 100, 101, 103, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 143, 144, 281, 282, 283, 285, 286, 299, 301, 307, 311, 318
catholicisme 17, 29, 30, 32, 33, 97, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 118, 140, 144, 145, 146, 153, 177, 179, 195, 214, 223, 246, 250, 252, 255, 260, 261, 267, 270, 286, 288, 289, 290, 294, 295
– populaire 17, 30, 32, 33, 97, 99, 103, 104, 146, 223, 286, 288, 289, 290, 294
– en Argentine 286, 288, 289, 290, 294
– en Espagne 30, 246, 267, 270
– au Mexique 30, 153, 177, 195, 223

– au Portugal 30, 103, 104, 105, 106, 118
CEAO 59, 60, 64
chakra 154, 156, 219, 229, 238
chamalongos 164, 166, 182
champ religieux 10, 24, 31, 39, 53, 62, 79, 97, 99, 100, 101, 103, 113, 116, 120, 127, 128, 131, 145, 202, 205, 211, 214, 217, 218, 219, 222, 223, 228, 230, 234, 235, 239, 240, 241
– afro-américain 10, 53
– afro-brésilien 62, 99, 100, 120, 127
– portugais 97, 99, 103, 128, 131
champ social transnational 3, 18, 22, 24, 37, 89, 142, 202, 204, 273, 275, 306, 310, 337, 343, 345
circuit 220
client 105, 115, 116, 118, 165, 166, 171, 187, 268, 269, 291
communauté imaginée 15, 16
complémentarité religieuse 161
Comtoc 11, 12, 13, 14, 25, 54, 76, 83
Conférences mondiales sur la tradition et la culture des *orisha* 11, 14
consultant 149, 150, 151, 152, 153, 154, 166, 291
continuum religieux 62, 99, 112, 127
– afro-brésilien 62, 112
conversion 120, 219, 246, 254, 270, 289, 293, 315
corps 61, 70, 112, 116, 117, 118, 133, 154, 168, 169, 196, 197, 215, 229, 230, 238, 248, 249, 250, 251, 252, 268, 282, 287
– fermé
– ouvert 116, 117, 118, 133
corpus de connaissance d'Ifá
cours de langue yoruba 55, 59, 60, 66
Cuauhtémoc 161, 162, 163, 164
Cuba 8, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 20, 26, 28, 30, 38, 41, 53, 54, 55, 56, 57, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 82, 93, 140, 141, 142, 160, 162, 164, 170, 174, 177, 179, 180, 181, 182, 186, 187, 188, 191, 197, 204, 207, 211, 214, 215, 216, 220, 221, 224, 231, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 245, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 271, 299, 307, 309, 310, 311, 315
– chute du bloc soviétique 245
– Révolution cubaine 24, 142
cumul des pratiques 119, 121, 122

curandero, voir guérisseur (se) 108
curandeiro, voir guérisseur (se) 247

D
dilogún, voir divination 57, 65, 73, 74, 141, 150, 171, 225, 227, 234
divination 13, 15, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 65, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 82, 83, 89, 90, 91, 100, 105, 108, 115, 122, 141, 149, 165, 166, 171, 177, 180, 182, 190, 193, 215, 221, 233, 234, 254, 281, 282, 291, 307, 310
divination par d'Ifá 330
– par le *dilogún* 57, 61, 65, 72, 74, 141, 171
– par le *jogo de búzios* 61, 72, 100, 115, 122, 291
– par les *odù*, *odun* 15, 65, 75, 83, 89
– avec l'*opelé/ekuelé*

E
ebó 141, 151
échange 30, 55, 88, 105, 153, 180, 183, 197, 202, 203, 279, 311
– marchand 180, 197, 202, 203
– relation d'échange 105
eggun 254
Église catholique 104, 105, 106, 113, 145, 179, 187, 189, 193, 223, 246, 249, 252, 269, 290, 292, 295, 302
– en Argentine 292, 295, 302
– en Espagne 246, 249, 252, 269
– au Mexique 145, 179, 187, 189, 193, 195, 223
– au Portugal 104, 105, 113
Église Catholique Traditionnelle Mexicaine 195
Église Mexicaine Patriarcale d'Elie 160
ekedi 68
ekuelé 57, 166, 225, 233, 234, 239
Eleguá 80, 155, 184, 223, 256, 257, 258, 259, 266, 269
émigration 102
énergie 30, 116, 129, 139, 141, 156, 198, 213, 215, 219, 221, 225, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 238, 241, 249, 269
« *escrachar* », voir *flogs escrachadores* 327
esprit 32, 108, 110, 112, 115, 116, 123, 124, 126, 153, 154, 161, 163, 164, 168, 169, 188, 190, 215, 229, 235, 259

– de faible astral
– guide
– de mort 115
– d'umbanda
États-Unis 7, 10, 11, 13, 23, 28, 30, 33, 36, 40, 53, 54, 79, 82, 83, 92, 142, 143, 146, 160, 172, 177, 178, 205, 309, 310, 318
études transnationales 276, 288
exus 61, 62, 112, 123, 127, 128, 286, 287, 288, 314
ex-voto 105, 110

F
familles religieuses, *voir* parenté rituelle 283, 304, 305
– dans le candomblé 283
– dans le batuque 304
– dans la santería 305
– transnationales 283
Fédération européenne de l'umbanda et cultes afro 130
Fédération nationale du culte afro-brésilien 130
Felisberto Sowzer 58
Festival international afro-caribéen 327
flogs escrachadores, voir « *escrachar* » 313, 314
fondamento ou *fundamento*, voir fondement 75
fondement 57, 131, 219, 220, 234, 235, 238, 241
forums de discussion 308, 309, 311, 312, 314, 317
« frère matériel » 168
« frère spirituel »

G
Ganesh 155
guérisseur (se), voir *curandero*, *curandeiro* 108, 109, 247, 261, 291, 292
guerreros, guerriers 80, 156, 162, 184, 190, 191, 195, 198, 257, 259
genre 23, 33, 78, 109, 128, 141, 151, 221, 230, 300, 314
– homosexualité 328
– rôle des femmes dans le candomblé
– rôle des femmes dans le culte d'Ifá

H
herboriste, voir *yerbero*

hiérarchie rituelle 55, 67
hindouisme 154, 155, 219
Huitzilopochtli 162

I
Ifá 9, 12, 13, 15, 17, 33, 36, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 140, 141, 150, 165, 166, 172, 173, 177, 190, 217, 221, 228, 229, 233, 234, 256, 286, 303, 307, 310, 312
– culte d' 9, 12, 13, 15, 17, 33, 55, 56, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 90, 256, 286, 303
– divination par d' 15, 62, 65, 80, 115, 122, 177, 180, 229, 281, 291, 308
– corpus de connaissance d' 65
ikin Ifá 57
ilé, voir *terreiro* 28, 141
initiation 23, 28, 32, 56, 57, 61, 63, 65, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 110, 112, 116, 118, 121, 124, 129, 141, 147, 149, 152, 153, 164, 168, 182, 183, 184, 190, 192, 199, 200, 201, 214, 224, 233, 237, 239, 240, 245, 256, 258, 259, 264, 265, 276, 280, 281, 282, 286, 297, 310, 311
– initiation dans le batuque
– initiation dans le candomblé 110, 116
– initiation dans le culte d'Ifá 65, 74, 75, 78, 80, 82, 85, 256
– initiation dans la santería 86, 152, 311
– initiation dans le palo monte 164, 168, 233, 258
Internet 24, 76, 130, 149, 177, 200, 217, 220, 285, 303, 308, 310, 311, 313, 314, 317
iyaloricha, voir *madrina* 141
iyalorixá, voir *mãe-de-santo* 60, 61, 122
iyanifá, voir *iyaonifá* 56
iyaonifá, voir *iyanifá* 56
iyawó 61

J
jogo de búzios, voir divination 61, 73, 94, 100, 115, 122, 291
José Filipe Meffre 58

K
kahimsa 159
kardécisme 9, 99, 111, 113, 126
karma 156, 157, 158
kimbanda en Argentine 32, 283, 285, 286, 287, 288, 292, 307, 310, 314, 317
kofá 57, 67, 77, 78, 81, 190, 191

L
La Havane 7, 10, 13, 27, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 67, 82, 93, 94, 140, 171, 173, 174, 178, 181, 190, 197, 201, 207, 209, 211, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 241, 242, 259, 267, 271, 317
Lakshmi 155
langue nagô 58, 59
« Le chemin de la Vérité » (temple) 161
légitimation religieuse 131
liberté religieuse 102, 104, 106, 119, 131
lignage 10, 15, 26, 28, 29, 68, 141, 162, 164, 195, 199, 280, 304, 305, 306
– lignage religieux 68, 280, 304, 306
– lignage rituel 10, 15, 26, 199
Lisbonne 20, 29, 99, 102, 103, 106, 107, 110, 114, 119, 121, 123, 124, 125, 133, 198
Luz Maria Martinez Montiel 181

M
Madrid 23, 245, 247, 248, 249, 253, 254, 257, 258, 259, 261, 262, 266, 267, 268, 269, 270
madrina, voir *iyaloricha* 80, 81
magie 108, 122, 123, 157, 187, 222, 235, 292, 296, 297
maladie spirituelle 109
mantra 164, 168, 169
marinheiros 112, 116, 126
Martiniano Eliseu do Bonfim 57, 58
médecine traditionnelle mexicaine 161, 165, 166
médium 112, 120, 126, 127, 132, 154, 168, 184, 190

médiumnité 33, 55, 67, 68, 72, 76, 77, 78, 85, 116, 118, 121, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 162, 165, 166, 167, 182, 220
Mexico 11, 27, 32, 35, 38, 39, 42, 143, 145, 152, 153, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 188, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 321
Mexique 7, 8, 10, 29, 32, 38, 53, 83, 133, 137, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 166, 169, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 186, 190, 192, 193, 204, 310
mouvement antisectes 298
migrations 22, 23, 40, 240
– émigration 102
– immigration 102, 119, 216, 276, 277, 285
mãe-de-santo, voir *iyalorixá* 28, 196, 204, 207, 209, 213, 216, 217, 223, 231, 242, 249, 250, 262, 295, 308
malentendus culturels
– malentendus productifs 84, 88, 89
– double malentendu 87
mauvais œil 115, 118, 166, 188, 250, 251, 252
– en Espagne 250, 251, 252
– au Mexique 166, 188
– au Portugal 115, 118
Montevideo 332, 42, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 304, 307, 314, 315, 316, 320, 321
moyuba 73

N
narcosatanisme 187
« nations » religieuses 68, 306
Nigeria 12, 13, 36, 54, 55, 56, 57, 59, 62, 64, 71, 77, 83, 286, 301, 307, 310, 315
New Age 30, 101, 119, 120, 134, 139, 146, 156, 158, 179, 181, 191, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 222, 228, 231, 232, 236, 237, 239, 240, 241, 242
Ninon Seville

O
Odu 55, 56
odù, *odun* 57, 65, 75, 85, 89, 90, 141, 150, 152, 229

– divination par les *odù, odun*
ogan 68, 69, 70, 74, 76
ojugbona 74, 80
olocha ou *olorisha* 79, 80, 81
omolocô, voir umbanda de omolocô 99
opelé, voir divination 57, 78, 82
oriaté 74, 78, 79, 81, 285
oricha, orisha, *orixá* 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 24, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 38, 51, 53, 54, 55, 56, 60, 61, 62, 63, 69, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 87, 90, 91, 92, 107, 121, 125, 128, 144, 149, 150, 153, 155, 156, 157, 164, 166, 167, 168, 170, 204, 281, 282, 285, 294, 305
Orunmilá, Orula 56, 57, 65, 71, 79, 80, 81, 89, 190, 256
Oyá, voir Yansan 121, 122, 125, 156, 191

P

padrino, voir *babaloricha* 74, 80, 81
pai-de-santo, voir *babalorişa*, *babalorixá* 51, 53, 60, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 81, 122, 125, 128, 303, 304, 305
palo monte 9, 140, 155, 160, 162, 164, 165, 177, 180, 182, 184, 187, 199, 217, 224, 230, 245, 253, 258, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 285, 310
palo mayombe 182
parenté rituelle, voir familles religieuses 25, 26, 27, 28, 53, 60, 61, 81, 141, 162, 178, 181, 183, 237, 238
patakí 150
pomba-giras 112, 123, 124, 127, 287, 288, 314
ponts cognitifs 30, 148, 157, 158, 228, 241, 302
Porto Alegre 276, 279, 280, 281, 283, 285, 304, 307, 315, 316, 318, 319, 322
Portugal 8, 10, 29, 32, 64, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 173
– Révolution des Œillets 102
possession, voir transe de possession 8, 30, 33, 40, 61, 62, 85, 86, 99, 105, 108, 114, 115, 116, 118, 120, 124, 127, 128, 139, 161, 162, 164, 182, 190, 194, 252, 254, 260, 266, 267, 268, 297, 298, 335
précontrainte 119
preto-velhos 62, 112, 116, 126, 128

Programme de coopération culturelle entre le Brésil et les pays africains
purifications 152, 166

Q
quête spirituelle 68, 148, 162, 213, 224, 299
quimbanda 112, 285, 286, 295, 299

R
Rafael Zamora Díaz 66
rama 10, 141, 183
Raymundo Nina Rodrigues 58
réafricanisation 7, 12, 14, 62, 70, 144, 286, 307, 311
récit 150, 300, 301, 302, 303
– d'appartenance 301
– dominant de la nation
Réflexions universelles de santería (revue) 161
Regla de Ocha, voir santería, religion lucumí 53, 78, 79, 140, 171, 177, 228, 234
reiki 119, 120, 121, 139, 199, 215, 217, 219, 220, 224, 226, 229, 230, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241
réinterprétation 106, 118, 123, 170, 180, 196
religión 7, 10, 38, 44, 140, 171, 173, 174, 184, 198, 202, 204, 209, 211, 214, 217, 221, 222, 226, 228, 230, 232, 235, 237, 241, 242, 271, 285, 294, 317, 320
religion lucumí, voir Regla de Ocha, santería 53, 54, 79, 90, 177
religion universelle, voir *World Religion* 14, 53
religions afro-brésiliennes 58, 12, 17, 23, 55, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 130, 133, 193, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 293, 295, 296, 299, 300, 303, 307, 309, 315, 316, 317
– image 295
– « nations » 68, 306
religions afro-cubaines 23, 28, 33, 84, 224, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 260, 265, 268, 269, 270, 310
religiosité populaire 104, 108, 118, 139, 160
relocalisation 7, 8, 9, 21, 31, 38, 48, 103, 131, 137, 139, 140, 143, 147, 159, 180, 195, 201, 202, 204, 214, 228, 229, 239, 240, 242, 277, 279
Renouveau charismatique 194, 195

réseaux 12, 14, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 37, 38, 41, 53, 54, 83, 89, 142, 160, 178, 189, 202, 204, 217, 237, 238, 276, 278, 279, 291, 303, 306, 310, 311, 315, 316, 317
– d'initiés 53
– transnationaux 14, 20, 22, 24, 41, 89, 160, 202, 217, 279, 303, 311
resémantisation 29, 103, 140, 143, 203, 214, 218, 242, 279
retornados 102
Rio de Janeiro 13, 23, 58, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 75, 77, 80, 84, 90, 92, 93, 111, 112, 123, 124, 127, 133, 283, 319
rumberas 142, 179

S

sacrifices d'animaux 73, 74, 124, 129, 168, 179, 248, 254, 282, 292, 296, 297, 303, 316
saints 9, 29, 30, 44, 61, 100, 104, 105, 106, 112, 118, 140, 146, 154, 155, 157, 168, 177, 179, 182, 193, 195, 217, 223, 230, 252, 255, 256, 260, 261, 262, 288, 289, 292, 294
– culte des saints 9, 30, 104, 118, 182, 217
Santa Muerte 32, 143, 146, 161, 179, 180, 181, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 203, 206, 224
Santeca
santería, voir Regla de Ocha, religion lucumí 7, 9, 10, 11, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 53, 54, 62, 74, 78, 85, 86, 87, 90, 120, 122, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 180, 182, 184, 187, 188, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 217, 223, 224, 230, 234, 238, 245, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 285, 303, 307, 309, 310, 311, 318, 321
sentiment pool (« groupe d'affinité ») 290
sorcellerie 103, 109, 114, 117, 123, 124, 128, 133, 149, 155, 157, 158, 159, 166, 179, 181, 182, 186, 187, 193, 196, 200, 224, 267, 268, 270, 286, 295, 299
– en Argentine 193, 196, 200, 224
– en Espagne 267, 268, 270
– au Mexique179, 181, 182, 186, 187
– au Portugal, voir *bruxaria* 103, 109, 114, 117, 123, 128, 133

sorcier, voir *brujo*, *bruxo* 108, 109, 224
spiritisme 9, 29, 101, 103, 108, 111, 112, 113, 128, 133, 140, 144, 146, 153, 155, 159, 160, 166, 177, 182, 183, 191, 193, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 235, 245, 249, 267
spiritualisme trinitaire marial 139, 155, 159, 160, 161, 167, 170
syncrétisme 63, 108, 205, 261

T
tambours *batá* 179, 194, 264
terreiros, voir *ilé* 10, 16, 58, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 81, 99, 102, 112, 114, 115, 118, 129, 132, 294, 303
thérapeutique 116, 134, 149, 169, 170, 238, 241
– pratique 241
– technique
tourisme 178, 179, 216, 227, 245
traduction culturelle 29, 32, 34, 82, 288, 335
transculturation 202, 203
transe de possession, voir possession 33, 108, 116, 162, 190
transmigrants 22, 23, 315
transnationalisation 7, 8, 17, 20, 23, 24, 27, 31, 34, 37, 39, 40, 84, 89, 92, 102, 118, 129, 142, 143, 171, 172, 202, 203, 214, 276, 277, 279, 280, 299, 303, 305, 315, 316, 317, 318, 322
– « par le bas »
– « par le haut »
transnationalisme 22, 26, 276, 277, 278, 279, 303
– comme flux 277, 279
travail syncrétique 54
« Troisième racine » 187, 188
trono 264

U
umbanda 9, 10, 23, 30, 32, 62, 68, 90, 97, 99, 100, 103, 105, 108, 109, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 160, 189, 273, 275, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 309, 310, 312, 313, 316
– africaine 99
– blanche 99

– cruzada 32, 280
– de omolocô, *voir* omolocô
Uruguay 8, 10, 23, 33, 42, 53, 275, 276, 280, 281, 283, 285, 287, 300, 303, 304, 306, 308, 314, 316, 320, 321

V
Veracruz 7, 28, 32, 33, 35, 38, 40, 42, 84, 145, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 335
vodou 10, 17, 36, 187, 188
voyages 56, 58, 62, 181, 197, 222, 277, 283
– entre le Brésil et l'Afrique de l'Ouest

W
Wande Abimbola 13, 60, 76
wicca 120, 215, 224, 227, 235, 239
World Religion, voir religion universelle 14, 43, 53, 94, 132, 173

Y
Yansan, voir Oyá 66, 121
Yemanjá, voir Yemayá 107, 112, 294, 300
Yemayá, voir Yemanjá 32, 143, 155, 180, 184, 189, 190, 191, 192, 195, 203, 262, 265
yerbero, voir herboriste 180, 188, 190, 193, 196
yoga 119, 215, 219, 220, 221, 238, 241
Yoruba 7, 11, 12, 13, 14, 40, 83, 91, 92, 94, 95, 131, 172, 205, 234, 301, 309
– culture
– religion
– langue

Z
zelador de santo 70

Table des encarts, cartes et schéma

Encarts :

– Les conférences sur la tradition et la culture des *orisha* (Comtoc) 12
– Ifá 56
– Candomblé 61
– Le champ religieux au Brésil 101
– Umbanda 111
– Santería 140
– Mexique 145
– Spiritisme 159
– Palo Monte 182
– New Age 213
– Batuque 281
– Kimbanda 286
– Argentine 295

Cartes : Le champ social transnational de la religion des *orisha*

– Cartes 1 : Naissance des religions afro-américaines 46
– Carte 2 : Allers et retours entre l'Afrique et les Amériques d'affranchis et Noirs libres (XIX^e^ et XX^e^ siècle) 47
– Carte 3 : Première phase de relocalisation (années 1960-1970) 48
– Carte 4 : Phase d'expansion (années 1990-2000) 49

Schéma : Le champ religieux afro-brésilen 100

Table des illustrations

Photo 1.
Publicité pour le groupe de Rafael Zamora
et son site Web, *Ifá no Brasil* 72

Photo 2.
Cérémonie de la *Letra del año* 75

Photo 3.
Rafael Zamora réalise les sacrifices
pour Olokun et Changó 80

Photo 4.
Présentation du « *dia del medio* » 86

Photo 5.
Derrière la couronne, l' « identité intime » 87

Photo 6.
Statuette de Yemanjá dans sa version umbandiste 107

Photo 7.
Statue de Sousa Martins à Lisbonne 110

Photo 8.
Magasin ésotérique et cumul des pratiques 121

Photo 9.
Mãe Tina possédée par son *orixá* Oyá 125

Photo 10.
Autels pour les *orisha* 156

Photo 11.
Façade du Templo espiritualista trinitario mariano de A. Alba 163

Photo 12.
« Sœur spirituelle » exécutant une cure grâce à sa médiumnité.....165

Photo 13.
Babalawo dirigeant le rituel pour les *orisha*.....167

Photo 14.
Mercado Hidalgo, Veracruz.....185

Photo 15.
Autel de « La Maestra », dédié à Yemayá la *Joven Muerte Encarnada* et à ses avatars.....192

Photo 16.
Un « *eleké* » redistribuant l'énergie.....198

Photo 17.
Autel dressé pour l'anniversaire d'initiation de Luciana.....200

Photo 18.
Autel d'un astrologue, initié au reiki et à la santería.....217

Photo 19.
Schéma de correspondances entre le cycle lunaire, le système d'énergie pyramidale, l'astrologie zodiacale, le *dilogún*, l'*ekuelé* et la kabbale.....225

Photo 20.
Autel d'un initié reiki composé d'éléments issus de pratiques diverses.....229

Photo 21.
Posters de Sai Baba et Jésus Christ dans une école de Reiki.....236

Photo 22.
La statue de saint Lazare et la représentation de Changó dans un magasin de santería.....261

Photo 23.
Décor d'église catholique pendant le dimanche des Rameaux.....261

Photo 24.
La vitrine (*canastillero*) avec l'ensemble des récipients contenant des pierres sacrées.....263

Photo 25.
Trono pour l'anniversaire d'initiation,
avec Changó (sainte Barbe), Yemayá et Ochún 265

Photo 26.
Autels de palo monte 266

Photo 27.
Prière avant une fête de batuque 290

Photo 28.
Offrande pour Oxum, la déesse des eaux douces 293

Photo 29.
Pratiquants de l'umbanda défilent
en portant des drapeaux argentins 300

Photo 30.
Séance de kimbanda, avec l'incorporation d'un *exu* 307

Photo 31.
Autel d'Ifá 312

Table des matières

Remerciements 5

Liste des Contributeurs 7

Adaptations et réappropriations dans la religion des *orisha*. La relocalisation des religions afro-américaines en question 9
– Le champ social transnational de la religion des *orisha* : au-delà des « Amériques noires » 18
– Des transmigrants aux réseaux transnationaux 22
– Adaptations et malentendus, ou le problème de la « traduction culturelle » 29
– Conclusions 37

Le *pai-de-santo* et le *babalawo* : interaction religieuse, malentendus et réarrangements rituels au sein de la religion des *orisha* 53
– Redécouvrir les racines ou la quête d'une tradition africaine 55
– Négociations et resémantisations rituelles 67
– Hiérarchie, médiumnité et conflit 77
– Malentendus rituels et traduction culturelle 82
– Conclusions 89

***Bruxaria*, catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes : réflexions sur l'adaptation du candomblé et de l'umbanda au champ religieux portugais** 99
– Pratiques religieuses populaires, catholicisme et liberté religieuse 104

– Maladies « spirituelles » et spiritisme 108
– Le champ de la *bruxaria* 113
– Le cumul des pratiques : logiques individuelles, collectives et religieuses 119
– Rôle et réinterprétation des esprits des religions afro-brésiliennes 123
– Pour conclure : adaptations et légitimités religieuses 128

Les processus de relocalisation de la santería au Mexique : narcosataniques, sorciers et *santecas* 139
– L'arrivée de la santería cubaine au Mexique 142
– Statuts de la santería et de ses adeptes au Mexique 145
– Terrains fertiles à l'appropriation : points d'interaction et de complémentarité 148
– *Bad Karma* et sorcellerie : aux marges de la complémentarité 155
– Appropriations complémentaires à partir du monde des esprits et des morts 159
– *Santeros* et *santecas* 161
– Mécanique du temple : articulations complémentaires 164
– Conclusions 168

Relocalisation de la santería dans le port de Veracruz : le marché, espace restreint de légitimité 177
– À la recherche des *santeros* : le marché 181
– Yemayá, la Santa Muerte et l'Église catholique 189
– La logique de marché, une contrainte contextuelle 196
– Conclusions 201

Processus de recomposition religieuse à La Havane : la *religión* et le New Age 211
– Itinéraires de « chercheurs spirituels » : l'athée, le mystique et le religieux 217
– Sens spirituel et pratiques religieuses entre correspondances et achoppements 226
– Mouvement et mobilité 233
– Conclusions 238

Entre féerie et macabre, les religions afro-cubaines en Espagne 245
– L'adéquation au monde contemporain 247
– Une religion de service 248
– L'angoisse de la mort 250
– La domesticité du culte 255
– L'art somptuaire 260
– Pratiques occultes 265
– Connivences avec les sciences occultes 267
– Conclusions 269

L'umbanda et le batuque dans le Cône Sud : du flux religieux transfrontalier au champ social transnational 275
– Le transnationalisme comme flux transfrontalier et comme champ social 277
– Le transnationalisme comme flux religieux traversant les frontières nationales 279
– Le transnationalisme comme champ social 303
– Conclusions 315

Index 325

Table des encarts, cartes et schéma 337

Tables des illustrations 339