



THÈSE

En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par
Maxime TOUTAIN

Le 14 octobre 2019

**Santos parados. Ethnohistoire et régimes mémoriels des maisons
de culte du central Méjico (Matanzas, Cuba)**

Ecole doctorale : **TESC - Temps, Espaces, Sociétés, Cultures**

Spécialité : **Anthropologie sociale et historique**

Unité de recherche :

LISST - Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires

Thèse dirigée par
Stéphanie MULOT

Jury

M. Gateano Ciarcia, Rapporteur
Mme Véronique Boyer, Rapporteur
Mme Kali Argyriadis, Examinatrice
M. François Godicheau, Examineur
Mme Stéphanie MULOT, Directrice de thèse

| | |
|--|----|
| Avant-propos | 1 |
| Introduction | 7 |
| La période spéciale. Description du contexte politique et socio-économique cubain contemporain | 12 |
| De l'ethnohistoire aux régimes mémoriels..... | 17 |
| Des santos parados et des « maisons » | 22 |
| Infrapolitique et mémoire tropique de l'esclavage..... | 31 |

PARTIE 1 : CONSTRUCTION DE L'ENQUÊTE. MÉTHODOLOGIE ET RÉFLEXIVITÉ

| | |
|--|----|
| Chapitre 1. Une politique du terrain ? Exploration et tâtonnement méthodologique | 40 |
| 1.1. Un « terrain » pour une recherche : délimitation du champ social étudié | 40 |
| 1.2. Nouvelles focales ethnographiques et naissance d'une réflexion tripartite..... | 55 |
| 1.3. Une ambiguïté à lever : la méthodologie historique au sein d'une anthropologie de la mémoire..... | 59 |
| Chapitre 2. L'intime étranger. Approche réflexive et éthique d'une relation ethnographique | 68 |
| 2.1. Fils et parrain. Participation, intimité et anonymisation | 69 |
| 2.2. El yuma soy yo ! L'ethnographe face aux idéologies dominatrices..... | 80 |

PARTIE 2 : D'ÁLAVA À MÉJICO. ETHNOHISTOIRE DU CHAMP RELIGIEUX LOCAL

| | |
|---|-----|
| Chapitre 3. Les saints du baraquement. Les pratiques religieuses des esclaves et pouvoir dans la dotación. | 93 |
| 3.1. Zulueta et ses esclaves. Ce que peuvent nous dire les archives et l'historiographie..... | 93 |
| 3.1.1. Don Julián de Zulueta y Amondo : portrait d'un esclavagiste « typique » du XIXe siècle cubain | 93 |
| 3.1.1.a. L'essor de la plantation esclavagiste | 93 |
| 3.1.1.b. Don Julián de Zulueta y Amondo, marquis d'Álava..... | 98 |
| 3.1.2. Le baraquement d'Álava : un milieu carcéral multiethnique ? | 102 |

| | |
|--|-----|
| 3.1.2.a. Le baraquement de patio. La réaction architecturale des esclavagistes face aux révoltes..... | 103 |
| 3.1.2.b. Les esclaves de Don Julián..... | 107 |
| 3.2. Ta Jorge et les santos parados. La reconstruction du culte des orichas dans l'ingenio Álava | 113 |
| 3.2.1. Les santos parados : une autre histoire de la santería..... | 113 |
| 3.2.1.a. La multiplicité des santos | 113 |
| 3.2.1.b. Segmentation de la dotación et réclusion | 120 |
| 3.2.1.c. Circulation des savoirs et influence du palo monte | 125 |
| 3.2.2. L'ambiguïté de Ta Jorge. Vers une redéfinition de l'infrapolitique..... | 131 |
| 3.2.2.a. Trois portraits différents de « l'homme de confiance » de Zulueta..... | 131 |
| 3.2.2.b. Elegguá, Babalú Ayé et Osain. Entre affirmation de l'autorité et infrapolitique | 138 |
| Chapitre 4. La pierre retrouvée. République et Lucumisation | 143 |
| 4.1. La République cubaine. Le rêve frustré de l'égalité raciale..... | 145 |
| 4.1.1. Indépendance, centralisation et immigration espagnole | 145 |
| 4.1.1.a. Les guerres d'indépendance..... | 145 |
| 4.1.1.b. Les débuts de la République | 150 |
| 4.1.2. République, nationalisme et les « sorciers noirs » | 156 |
| 4.1.2.a. La « chasse aux sorciers »..... | 156 |
| 4.1.2.b. La ségrégation raciale dans les centrales | 160 |
| 4.2. La lucumisation du champ religieux d'Álava. Changement de locus et appropriation du modèle urbain | 172 |
| 4.2.1. L'émergence de la maison d'Elegguá. Du baraquement au foyer | 172 |
| 4.2.1.a. Une première influence urbaine ?..... | 172 |
| 4.2.1.b. L'Obatalá de Macua..... | 176 |
| 4.2.2. La jalousie d'Elegguá. Le locus du foyer et la matrifocalité..... | 179 |
| 4.2.2.a. Du contexte socio-économique..... | 179 |
| 4.2.2.b. ... à la morale républicaine | 183 |
| 4.2.3. Modalités initiatiques et lucumisation..... | 187 |
| 4.2.3.a. Santo parado, lavado, coronado | 187 |
| 4.2.3.b. Les santos de Juana Campo..... | 190 |
| 4.2.3.c. Catalina Zulueta, ou l'arrivée du kariocha | 194 |

| | |
|--|-----|
| 4.3. Le pouvoir des femmes. La nouvelle donne micropolitique et infrapolitique | 201 |
| 4.3.1. L'autorité de Rafaela Macua Zulueta | 201 |
| 4.3.2. Orula et l'explosion du central | 205 |
| 4.3.3. Oyá et le mari de Juana Campo | 210 |
| Chapitre 5. De la Révolution à la « période spéciale ». Formation de la micropolitique religieuse contemporaine..... | 217 |
| 5.1. Le triomphe de la Révolution ou la victoire de la santería moderne..... | 218 |
| 5.1.1. Quand Álava devient Méjico. Révolution et égalité raciale..... | 218 |
| 5.1.1.a. Julio-Enrique Blázquez et Agripina Hernández. Le rêve d'Oyá..... | 218 |
| 5.1.1.b. Arroz congrí. Fin de la ségrégation à Méjico | 224 |
| 5.1.1.c. Discrimination des pratiques religieuses et répression..... | 229 |
| 5.1.2. Les raisons d'une transmission générationnelle lacunaire | 236 |
| 5.1.2.a. Celos, secretos y becas | 236 |
| 5.1.2.b. Rafael Guerra Juara, l'« élu » | 242 |
| 5.2. La période spéciale et le retour du religieux. La formation d'une société à maisons et de sa micropolitique | 249 |
| 5.2.1. La période spéciale. Nouvelle donne religieuse et crise économique..... | 249 |
| 5.2.1.a. Changements socio-économique | 249 |
| 5.2.1.b. Changements religieux..... | 252 |
| 5.2.2. L'émergence de la micropolitique contemporaine des maisons de culte. La seconde vague d'initiation au central Méjico et particularité du contexte local | 258 |
| 5.2.2.a. Un tissu social complexe | 258 |
| 5.2.2.b. Un antagonisme local | 265 |

PARTIE III : MAISONS DE CULTE. MÉMOIRE NARRATIVE ET MICROPOLITIQUE

| | |
|--|-----|
| Chapitre 6 : Les reliques de la maison d'Elegguá Alagbana, le « patron » du batey..... | 274 |
| 6.1. La matanza. Mémoire narrative performée de la maison d'Elegguá Alagbana. | 278 |
| 6.1.1. La fête d'anniversaire d'Elegguá | 278 |
| 6.1.2. Les vieux saints. Les reliques des fondateurs..... | 285 |
| 6.2. Une maison au centre du batey | 292 |

| | |
|--|-----|
| 6.2.1. Moyugba. Régime mémoriel généalogique au-delà de la parenté | 292 |
| 6.2.2. Discours micropolitiques communautaires. Le batey comme « communauté imaginée » | 301 |
| Chapitre 7 : <i>El arrastre de nosotros</i> . Mémoire narrative partagée et traditionalité au sein des maisons-temples d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé | 309 |
| 7.1. La gémellité d'Oggún. Mémoire narrative partagée et succession transcendante ... | 312 |
| 7.1.1. L'histoire de Carolina, une explication a posteriori de l'origine de la gémellité. | 312 |
| 7.1.2. Penser la continuité sans transmission. La succession transcendante et le modèle de la maison de culte | 318 |
| 7.2. Du temps des lucumís. Mobilisation rituelle des santos parados au sein des maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé | 324 |
| 7.2.1. Les dernières-nées d'Oyá et d'Ochún. Naissances spontanées de pierres et filiation religieuse non-initiatique | 324 |
| 7.2.2. L'esthétique des santos parados. Revendication de la traditionnalité | 333 |
| 7.2.3. Le profil du central. La maison-temple d'Oggún Toayé et le pozo caña | 340 |
| Chapitre 8. Inventos. Éthique religieuse et présentisme | 348 |
| 8.1. L'éthique de l'échange et l'invento | 351 |
| 8.1.1. El santo del campo. Une hiérarchie morale fondée sur l'échange | 351 |
| 8.1.2. L'éloge des visiteurs. La foi et l'éthique | 359 |
| 8.2. Le secret des points vitaux du central. L'innovation rituelle face au domaine de la maison de culte d'Elegguá Alagbana | 365 |
| 8.2.1. Le secret des points vitaux du central. Exclusivité rituelle et domaine des maisons | 365 |
| 8.2.2. La tradition comme négociation avec les entités | 372 |
| | |
| PARTIE IV : MÉMOIRES D'ESCLAVES. RÉGIMES MÉMORIELS ET NIVEAUX POLITIQUES | |
| | |
| Chapitre 9 : Esquisse d'une genèse des régimes mémoriels macropolitiques | 382 |

| | |
|---|-----|
| 9.1. La naissance d'une nation. L'idéologie égalitaire entre présentisme insurrectionnel et futurisme moderne..... | 383 |
| 9.1.1. Le discours indépendantiste et le régime mémoriel patriotique..... | 383 |
| 9.1.2. Le discours anthropologique et le régime mémoriel ethnogénétique..... | 388 |
| 9.2. L'Afrocubanisme et le mouvement ouvrier. Une réinterprétation des régimes mémoriels | 394 |
| 9.2.1. De l'activisme politique « noir » au mouvement ouvrier. Critiques du régime patriotique..... | 394 |
| 9.2.2. L'afrocubanisme ou la nouvelle « cuisson » du régime ethnogénétique | 398 |
| 9.3. La Révolution et le régime mémoriel de la résistance | 406 |
| 9.3.1. Autour du centenaire en 1968. Révisionnisme, internationalisme et cinéma | 406 |
| 9.3.1.a. La continuité des luttes | 406 |
| 9.3.1.b. Cuba, un pays afrolatin..... | 415 |
| 9.3.2. Les régimes mémoriels cubains aujourd'hui. Esquisse d'une schématisation face à un nouveau contexte transatlantique | 422 |
| Chapitre 10 : Appropriation des régimes mémoriels par les membres des maisons de culte. Des dynamiques patrimoniales à l'« essentialisme flexible »..... | 431 |
| 10.1. Praticquants et patrimoine..... | 435 |
| 10.1.1. La place de la religion dans le patrimoine. La « yorubisation patrimoniale » comme appropriation locale des régimes mémoriels macropolitiques | 435 |
| 10.1.1.a. Régime ethnogénétique et la « yorubisation patrimoniale » | 435 |
| 10.1.1.b. La religion comme résistance, un discours tourné vers l'extérieur. | 441 |
| 10.1.2. Continuité entre la micropolitique et la participation des praticquants aux dynamiques patrimoniales..... | 445 |
| 10.1.2.a. Oggún Niké et Oggún Toayé. Des passeurs de tradition aux passeurs de mémoire | 445 |
| 10.1.2.b. Le cas des maisons d'Elegguá Alagbana et d'Omi Tonalde. Spécialisation et évincement | 454 |
| 10.2. Adoption des régimes mémoriels macropolitiques par les praticquants..... | 459 |
| 10.2.1. Thèse de Yudanis Zulueta Montalvo. La mémoire narrative au prisme des régimes mémoriels | 459 |
| 10.2.2. Micropolitique, régime ethnogénétique et essentialisme flexible..... | 467 |

| | |
|---|-----|
| Chapitre 11. L'esprit du sorcier congo Nicolás. Régime mémoriel hagiographique de l'esclave et infrapolitique | 479 |
| 11.1. Cordón espiritual. Entre mémoire narrative et mémoire tropique..... | 485 |
| 11.1.1. Muertos familiaux : mémoire narrative à la frontière de la micropolitique | 485 |
| 11.1.2. Muertos archétypaux : mémoire tropique et (auto)perception des pratiquants.. | 492 |
| 11.2. Deux êtres à la croisée des mondes. Résonance ontologique entre Nicolás et Julio-Enrique Blázquez | 500 |
| 11.2.1. « Je ne tue personne, je tuais ». Entre ethos du palero et moralité du santeros.. | 500 |
| 11.2.1.a. L'Oggún de Julio-Enrique Blázquez : l'oricha sorcier | 503 |
| 11.2.1.b. La clé de Zulueta et le sabre mambi..... | 504 |
| 11.2.1.c. Le mayombe et la liberté du nfumbi | 509 |
| 11.2.2. Le suicide en Afrique. Entre Blancs et Noirs | 514 |
| 11.3. Nicolás et ses proches. Régime hagiographique et infrapolitique | 519 |
| 11.3.1. Régime hagiographique et véridiction prophétique. De la mobilisation des traces locales et des images intermédiaires de l'esclavage | 519 |
| 11.3.2. Le sorcier et la lucha. Quand la résilience adopte le langage de la contestation | 526 |
| Conclusion..... | 532 |
| La fin des santos parados n'aura pas lieu. Une anthropologie de la santería cubaine en milieu rural | 532 |
| El campo et les études cubaines sur le fait religieux..... | 532 |
| Apports de l'étude ethnohistorique du central Méjico à la théorie de la lucumisation.. | 538 |
| Santo parado et maison de culte. L'approche narrative | 542 |
| Le contramayoral et le sorcier. Une anthropologie des régimes mémoriels en contexte religieux..... | 547 |
| Au-delà de la vérification. Retour sur l'aporie entre mémoire et histoire..... | 547 |
| Performance rituelle et régimes mémoriels de l'esclavage | 554 |
| Présentismes et mémoire de l'Afrique | 564 |
| Glossaire..... | 569 |
| Bibliographie..... | 575 |

| | |
|--|-----|
| Ouvrages et articles généraux | 575 |
| Histoire et société cubaine..... | 580 |
| Anthropologie des cultes d'origine africaine | 587 |
| Documents inédits | 594 |
| Articles de presse | 594 |
| Webographie | 595 |
| Archives | 596 |
| Remerciements | 598 |

Avant-propos

Elegguá, l'*oricha*-enfant qui ouvre et ferme les chemins, règne depuis plus d'un siècle et demi sur la plantation Álava, rebaptisée Méjico suite au triomphe de la Révolution. Au cœur de l'ancien baraquement des esclaves se dresse une maison qui abrite son autel. Celui-ci protège une petite statuette de bois et une petite pierre consacrée à la divinité d'origine yoruba. Tous les adeptes des cultes d'origine africaine qui vivent dans ce *batey*¹ connaissent son histoire.

Vers le milieu du XIXe siècle, débarque sur les côtes de Cuba un navire négrier. Dans ses cales, parmi ces hommes et ces femmes soumis à l'horreur esclavagiste, se trouve une personne douée d'autorité et de charisme. On l'appelle Ta Jorge². Aujourd'hui, nul ne se souvient de son nom africain ni ne sait où il est né, mais beaucoup pensent qu'il était en Afrique un individu puissant, un chef de tribu ou un prêtre respecté. C'est lui qui, malgré sa condition d'esclave, réussit à garder avec lui la figurine de bois lors de la traversée de l'océan Atlantique. Déporté jusqu'à la plantation d'Álava, il vit parmi plusieurs centaines d'autres esclaves enfermés dans le baraquement. Au sein de ce grand édifice de maçonnerie, doté d'une seule et unique porte, Ta Jorge fonde d'autres « *santos parados* » [litt. saints dressés], d'autres pierres dédiées au culte des *orichas* tels que Changó, Babalú Ayé ou encore Yemayá. Il enterre ces pierres sacrées afin de les protéger du propriétaire des lieux, l'*hacendado* et trafiquant d'esclaves, Don Julián de Zulueta y Amondo (1814-1878). Celui-ci a remarqué que Jorge est respecté par les autres esclaves et a voulu profiter de son influence, Ta Jorge devient, alors, « l'esclave de confiance » de Julián Zulueta. Cette élévation dans la hiérarchie de la plantation lui fut fatale. Jorge meurt assassiné par d'autres esclaves qui lui versèrent du verre pilé dans sa gourde. Sa fille, Rafaela « Macua » Zulueta, prit alors en charge le culte d'Elegguá, qui, grâce à ses descendants, perdure encore à Álava.

Face au souvenir de l'esclave Ta Jorge, matérialisé dans le bois de la statuette, la mémoire d'un autre esclave subsiste, vivante, inscrite dans la chair. Cette chair est celle de Julio-Enrique Blázquez, un *santero*, *mayombero* et spiritiste, né à Álava en 1941. Julio entre fréquemment en transe, possédé par l'esprit d'un esclave contemporain de Ta Jorge. Alors que ce dernier recrée le culte des *orichas* dans le baraquement, cet esclave travaille et vit dans la maison du maître. Son nom est Nicolás. Certes Nicolás n'est pas *lucumí* comme Ta Jorge, il

¹ Nom donné à Cuba à la zone résidentielle d'une plantation.

² « Ta » est une marque de respect donnée à certains esclaves. Il proviendrait de la contraction du terme bantou « tata » qui signifie père. De manière similaire, les femmes esclaves respectées portaient le titre « Ma » devant leur prénom.

est *congo*³. Mais il n'en est pas moins religieux. Cet esclave domestique pratique le *mayombe*⁴, culte des *nfumbis*, esprits de défunts matérialisés par des chaudrons, remplis d'éléments d'essence diverse, nommés *ngangas* ou *prendas*. Tout au long de sa vie, Nicolás est craint pour sa sorcellerie. Celle-ci montre l'étendue de sa puissance lorsque, accompagné de trois autres esclaves congos, Nicolás réussit à s'envoler pour retourner vers sa terre, l'Afrique. Malheureusement, déçu de ne plus reconnaître sa terre natale, Nicolás décide de mettre fin à ses jours en s'empoisonnant.

Ces deux histoires d'esclaves de la plantation Álava partagent en commun le fait d'être directement liées aux pratiques religieuses locales. Ta Jorge, mais surtout sa fille Macua, sont considérés comme les fondateurs locaux du culte des *orichas*. Leurs descendants organisent les 22, 23 et 24 octobre de chaque année une fête dédiée à l'*oricha* Elegguá où le sang de nombreux animaux est offert à la statuette, le bâton et la pierre. À côté de ces reliques, les autres *santos parados* restent au centre de souvenirs et de pratiques qui semblent remonter au temps de la colonie et de l'esclavage, comme si les esclaves d'Álava et leurs descendants de Méjico partageaient ces mêmes traditions, ces mêmes rites. Nicolás, quant à lui, est devenu depuis sa mort un « esprit de lumière », autrement dit une entité du spiritisme cubain. En tant que telle, Nicolás possède le corps de Julio. Médium spiritiste, celui-ci est également initié au *mayombe* et surtout à la *santería* dont il est l'initiateur, le *padrino* [parrain] de plusieurs des descendants de Macua. Ces personnes sont au cœur de l'ethnographie que je propose ici et qui tente de rendre compte des modalités de construction de la mémoire de l'esclavage à partir des pratiques et des représentations locales associées aux cultes d'origine africaine. Loin de La Havane touristique, perdu dans les *cañaverales* [champs de canne à sucre] qui constituent encore aujourd'hui son principal poumon économique, le *central* Méjico constitue le terrain idéal pour comprendre toute la complexité des relations existant entre cultures dites « afro-cubaines » et passé esclavagiste.

Fin décembre 2012 à La Havane. Voici trois mois que je tente, en vain, d'identifier une mémoire de l'esclavage au sein de quelques *casas-templos*. « Pourquoi parler de cela ?! C'est du passé ». Ce propos lancé par une *santera* appartenant à l'un de ces lieux de culte a été la seule donnée empirique que j'avais alors réussi à recueillir. Bien sûr, j'ai pu avoir de nombreuses discussions historiques avec certains des adeptes, le plus souvent provoquées par

³ Ethnonymes d'origine coloniale servant pour identifier les esclaves à Cuba. Le terme *lucumí* correspondrait aux ethnies yorubaphones alors que le terme *congo* à celles bantouphones.

⁴ Sous-branche du *palo monte*.

mes interrogations. Pourquoi cela ne fonctionne-t-il pas ? Puisque l'histoire des cultes d'origine africaine est intrinsèquement liée à celle de l'esclavage, ne sont-ils pas de fait des « lieux de mémoire », pour reprendre les termes de Pierre Nora (1984)? Ou cela correspond-il aux fantasmes d'un anthropologue qui suit davantage ses prénotions que son terrain ? N'étais-je pas en train de commettre l'erreur d'une posture déductive ? Pourtant, ce projet de recherche était bel et bien né d'observations réalisées, deux ans auparavant, dans le quartier du Centro Habana. Il s'agissait d'un « projet communautaire » dont le but était d'organiser, entre autres, des cours de « philosophie d'Ifaisme » à destination de *babalaos*⁵. Le projet était mené par des adeptes de la réafricanisation du culte. Dans une volonté comparatiste, je rendais visite régulièrement à un autre *babalao* du quartier qui, face aux premiers qu'il nommait « traditionalistes », prônait le maintien de la tradition religieuse « créole ». Parmi l'arsenal d'arguments que déployaient les uns et les autres, se trouvaient ceux à caractère historique. Ainsi, pour les « traditionalistes », l'esclavage a corrompu la tradition authentique qu'ils s'étaient donnés pour mission de reconstruire grâce aux savoirs des pratiquants africains contemporains, alors que pour *babalao* « créole » seuls les esclaves déportés sur l'île ont conservé le culte original alors que l'Afrique subissait une acculturation, résultat du colonialisme et du prosélytisme des monothéismes. D'un côté comme de l'autre, le discours de ces spécialistes religieux était très bien construit, références historiques et anthropologiques à l'appui. Je m'interrogeais alors : la présence d'une mémoire de l'esclavage au sein des cultes se limite-t-elle à l'appropriation d'un discours scientifique, une mémoire née d'un « processus d'intellectualisation » dominée par une « élite » religieuse cultivée (Gobin 2007) ? Existents-ils d'autres espaces de remémoration, d'autres types de mémoire qui traversent ce champ religieux ?

C'est avec ce questionnement que je revins à La Havane deux ans plus tard. Mais le terrain n'attend pas patiemment son ethnographe et, lors de mon retour, il me fut impossible, pour diverses raisons, de continuer à travailler avec ses interlocuteurs. Je tentais alors de réaliser des ethnographies dans d'autres maisons de culte, mais sans succès. Mon salut vint d'une rencontre fortuite avec un voyageur belge dont le vol pour La Havane s'était fait en compagnie d'une « prêtresse ». Celle-ci devait passer le Nouvel An dans une ancienne plantation sucrière avec son frère et d'autres pratiquants. Cela a piqué ma curiosité, et, grâce à mon ami belge – que je remercie encore – je pris contact avec cette *santera* bruxelloise, Myrna. Le lieu du rendez-vous était tout indiqué puisque nous devions tous deux être présents

⁵ Du yoruba *baba-la-awó*, littéralement « père des secrets ». Nom donné aux initiés aux cultes d'Ifá.

au 17^e Atelier d'Anthropologie sociale et culturelle afro-américaine organisé par la *Casa de África* du 6 au 10 janvier 2013. Si, pour ma part, je m'étais inscrit à cet événement comme auditeur, Myrna devait, quant à elle, y accompagner celui qu'elle appelait « *abuelo* » [grand-père], le doyen des *santeros* du *central* Méjico, Julio-Enrique Blásquez. Lui-même accompagnait deux autres personnes à cet atelier, plus précisément deux historiens amateurs, un frère et une sœur aussi originaires de *central* Méjico : Anselmo et Eneida Villegas Zulueta. Tous deux présentaient, lors de cet événement, deux exposés sur l'importance du patrimoine que représente la « *casa-templo* » de Julio. En effet, outre la statuette d'Elegguá et les autres « *santos parados* », Julio conserve dans son *cuarto de santo*⁶ d'autres pierres consacrées aux *orichas*, d'autres *santos*, ayant appartenus à des esclaves. La présentation provoqua l'enthousiasme du modérateur du panel, Nelson Aboy Domingo, anthropologue autodidacte, *babalao* et membre du comité cubain de « La Route de l'Esclave », qui souligna l'importance de faire reconnaître ce patrimoine religieux comme patrimoine national et mondial.

Après la conférence, et une fois présenté à Julio, j'accompagnai Myrna chez son demi-frère, Gustavo, dans le quartier chinois. Alors récemment initié au culte d'Ifá, Gustavo s'était au préalable initié à la *santería*, sous la tutelle de l'*oricha* Obatalá. Il était, rituellement parlant, le petit-fils de Julio⁷, et donc de ce fait, l'hébergeait quand celui-ci était de visite dans la capitale. Avec la permission de Julio, Myrna et Gustavo m'accompagnèrent pour mes premières visites au *central* Méjico, le temps de deux week-ends. Une fois présenté aux proches de Julio et mes intentions clarifiées, j'ai pu y réaliser des séjours plus prolongés. N'arrivant pas à faire le deuil des mois passés à La Havane avant cette rencontre, je pris la décision d'adopter une posture comparatiste grâce à une ethnographie double en suivant d'un côté Gustavo et son *padrino de Ifá* dans la capitale, puis, de l'autre, Julio et ses proches aux *central* Méjico. Deux questions alors motivaient ce choix : premièrement, le silence que j'avais cru observer à La Havane est-il le résultat de l'absence de ruines ou de reliques datant de la période coloniale dans la capitale, à l'inverse de ce qu'on peut trouver au *central* Méjico ? Deuxièmement, comment circulent les savoirs religieux et mémoriels entre la capitale et la plantation ? Cependant, à la fin de mon premier terrain et en suivant les conseils de mon comité de thèse⁸, j'ai abandonné cette posture comparatiste pour me centrer uniquement sur le *central* Méjico dont la richesse ethnographique réclamait une attention

⁶ Littéralement « la chambre du saint », pièce présente chez les initiés à la *santería* dédiée au culte, tant pour la conservation des objets religieux que la réalisation des rituels.

⁷ L'initiation, qu'elle soit dans la *santería*, le culte d'Ifá ou le *palo monte*, produit un lien entre initié et initiateur qui adopte le paradigme de la filiation. Elle crée ainsi de véritables généalogies religieuses qui ont une énorme importance dans les relations entre pratiquants.

⁸ Ce comité était formé par ma directrice de recherche Stéphanie Mulot, Kali Argyriadis et Christine Chivallon.

pleine et entière. J'ai donc organisé deux nouveaux terrains en 2014 et 2016. Au total, j'ai séjourné 15 mois à Cuba, répartis en trois voyages. La moitié s'est déroulée au *central* Méjico, ce qui ne manquait pas d'étonner certains de ses habitants qui se demandaient pourquoi un *yuma* [étranger] passait autant de temps dans cette petite localité d'environ 2700 habitants⁹ si loin des trajets touristiques.

Pour moi au contraire, l'atout majeur de ce lieu était bel et bien sa ruralité. Il s'agissait effectivement de se dégager d'un « havanocentrisme » jusqu'alors très présent dans la littérature scientifique¹⁰ et de pouvoir mettre à jour des dynamiques religieuses locales spécifiques. L'une de ces spécificités concerne directement la nature même du champ religieux étudié. Les études réalisées à La Havane ont largement démontré que les pratiquants font de constants va-et-vient entre différentes modalités de culte : *santería*, Ifá, *palo monte*, spiritisme et catholicisme (Argüelles Mederos et Hodge Limonta 1991; Argyriadis 1999; Dianteill 2000; Palmié 2002; Lachatañeré 2011 [1936 à 1961]; Gobin et Morel 2013). Ce « continuum religieux » (Capone 1999, 2005) était marqué au *central* Méjico par une quasi-absence du culte d'Ifá, à l'inverse de ce qui est observable dans la capitale. Les conditions semblaient alors idéales pour tenter d'identifier d'autres formes de remémoration de l'esclavage autres que celles liées à ce « processus d'intellectualisation » que nous avons évoqué, sans pour autant l'exclure du champ de l'étude. Mais la principale spécificité était bien l'impact du passé esclavagiste local sur les pratiques. Les *santos parados*, le cimetière d'esclaves, la raffinerie à sucre elle-même, tous ces lieux, leurs histoires et leurs rites, provoquent la sensation troublante que la religion est l'écho de l'expérience de l'esclavage.

Ainsi mes premières questions concernaient l'appropriation religieuse de cet espace : comment ces divers lieux et objets étaient-ils intégrés dans les pratiques rituelles ? Comment étaient-ils interprétés par les adeptes locaux ? Mais, au-delà de l'espace physique, le passé servile a marqué l'espace social. Au *central* Méjico, l'esclavage est avant tout une histoire de famille. Elle se personnalise, prenant les noms d'aïeux que l'on énumère lors des prières liminaires nommées *moyugba*. Elle s'incarne littéralement lors des rites de possession où les esprits des défunts aident, conseillent, donnent leur bénédiction aux vivants. Étudier la mémoire de l'esclavage ne peut alors se faire qu'en s'interrogeant plus généralement sur

⁹ *Central Méjico*. [https://www.ecured.cu/Central_Mejico_\(Colón\)](https://www.ecured.cu/Central_Mejico_(Colón)). Dernière consultation le 28 août 2019.

¹⁰ Voir à ce sujet Gobin et Morel (2013). Les deux auteurs précisent cependant qu'actuellement de nombreux chercheurs rompent avec cet « havanocentrisme », comme, par exemple, Katerina Kerestetzi ou Kristina Wirtz qui étudient les phénomènes religieux respectivement à Cienfuegos et Santiago de Cuba. De plus, de nombreuses recherches cubaines ont été réalisées en milieu rural, comme celles liées, entre autres, au projet de l'*Atlas etnogáfico de Cuba* (Collectif d'auteurs 2000). Malgré cela, les études sur les cultes d'origine africaine se basent encore majoritairement sur des données issues de milieux urbains.

l'importance de ces mémoires familiales, généalogiques, dans le quotidien des pratiquants. Quels rôles jouent ces histoires familiales dans le culte ? Interviennent-elles dans la délimitation des différents groupes religieux présents au *central* Méjico et dans les rapports qui les unissent ? Quelle est la place des ancêtres mis en esclavage et de leur expérience dans l'expression religieuse de ces mémoires familiales ? Être possédé par des esprits comme Nicolás est-ce réellement se souvenir de l'esclavage ?

Ce questionnement autour de l'articulation entre mémoire et religion impose de prendre aussi en compte d'autres phénomènes dont les principaux acteurs ne sont pas les adeptes des cultes d'origine africaine, mais les deux historiens locaux, les Villegas Zulueta. Parallèlement à leurs recherches sur l'histoire locale, ils sont les deux principaux acteurs d'un processus de patrimonialisation qui a débuté en 1982 avec la création d'un projet nommé *Tras las huellas de nuestros ancestros* [Sur la trace de nos ancêtres]. Les interventions données à la *Casa de África* s'intègrent effectivement dans un ensemble d'activités dont le but est la valorisation de l'histoire du *central* Méjico au niveau national et international. La présence de Julio à La Havane interroge alors autant sur l'implication des pratiquants des cultes d'origine africaine dans ce processus que sur son influence, en retour, sur les pratiques et les discours de ces derniers.

Cette courte présentation du *central* Méjico montre toute la complexité des phénomènes mémoriels qui y sont présents : diversité des acteurs de la remémoration, entre adeptes du culte et historiens, et de leurs intentions ; diversité des supports par lesquels s'exprime la mémoire – mêlant oralité, scripturalité et corporéité ; diversité des contenus sémantiques qui la compose.

Introduction

Selon les Villegas Zulueta (2013a), 85 à 90% des 3100 habitants que compte le *central* Méjico en 2011 seraient croyants dont 25% catholiques et 60 % pratiquants des « religions d'origine africaine ». Derrière cette désignation, se cache un complexe culturel diversifié où s'entremêlent plusieurs traditions religieuses : la *santería* (ou *regla de Ocha*), la *regla de Ifá*, le *palo-monte* (ou *regla conga*), le spiritisme.

La *santería* et Ifá sont deux cultes corolaires importés par les esclaves dits « *lucumís* », ethnonyme colonial identifié depuis le début du XXe siècle aux actuels Yorubas. Ils se fondent sur une cosmologie qui différencie trois grandes catégories d'entités non humaines : les esprits des ancêtres *eggún*, dont l'obtention de la bénédiction est la condition *sine qua non* à toute ritualité ; un dieu créateur, Olofí/Olodumare/Olorun, éloigné de la condition humaine et ne recevant aucun culte qui lui soit propre ; les *orichas*¹¹, médiateurs entre ce dernier et le monde des humains. Chacun des *orichas* constitue un mélange, à des degrés variables, d'une définition évhémérique¹² et d'une personnalisation d'éléments naturels ou culturels¹³. Ce culte cubain des *orichas* se centre sur des objets culturels nommés *santos*, ou encore *fundamentos* [fondement], *asientos* [assise] ou *otá* [galet]. Il s'agit de pierres consacrées à un *oricha* placées dans une *sopera* [soupière] et qui sont régulièrement « nourries » grâce à des sacrifices. L'entrée dans le culte débute par la réception [*recibir*] des *santos guerreros* (Elegguá, Oggún Ochosí) et d'Osún, *oricha* symbolisant la destinée du pratiquant. Lors de cette cérémonie, une divination est réalisée afin d'identifier son *oricha* tutélaire [*bajar el santo*]. En effet, selon les conceptions de la personne liées à la *santería*, chaque être humain est considéré comme le « fils » ou la « fille » d'un *oricha* en particulier, nommé *Ángel de la guardia* [Ange gardien]. Par la suite, le pratiquant peut s'initier à travers un ensemble liturgique complexe, majoritairement soumis au secret, imposant la réclusion du néophyte durant sept jours. Désignée par les termes de *kariocha*, *asiento* [assise], *coronación* [couronnement] ou encore par la locution verbale de « *hacerse santo* » [se faire saint], cette initiation consiste du point de vue théologique à « asseoir » [*asentar*] l'*aché* [énergie, pouvoir] de l'*oricha* tutélaire dans la tête de l'impétrant. Il reçoit de même les *orichas* majeurs (Obatalá, Changó, Yemayá, Ochún) auxquels peuvent être ajoutés d'autres *santos*

¹¹ Pour plus de simplicité, je me limiterai dans cette thèse à l'orthographe « cubanisée » de la terminologie religieuse d'origine africaine bien que celle-ci varie selon le contexte national dans laquelle on se situe.

¹² L'évhémérisme est une doctrine philosophique fondé par Evhémère selon laquelle les dieux sont des êtres humains divinisés après leur mort.

¹³ Par exemple, l'*oricha* Changó est considéré comme un ancien Aláàfin [roi] d'Oyó tout en étant associé à la foudre, le feu, les tambours, la guerre, etc.

selon l'*oricha* tutélaire. Lors de l'*itá*¹⁴, l'*obá-oriaté*¹⁵ identifie le *camino* [chemin, avatar] de chacun de ces *santos* et promulgue en leur nom un certain nombre de conseils et de tabous personnalisés. Après les sept jours du *kariocha*, l'impétrant acquiert le statut d'*iyawó* [épouse]. Durant une période d'un an, celui-ci doit alors respecter des restrictions vestimentaires, alimentaires, sociales et sexuelles¹⁶. Suite à cette période, le pratiquant devient un *santero* à part entière¹⁷ et pourra, tout au long de sa vie, « recevoir » [*recibir*] d'autres *santos* afin de « résoudre » [*resolver*] les problèmes du quotidien [*situaciones*]¹⁸.

Si le *santero* est un homme et si *Changó* le lui a autorisé durant son *itá*, il peut « faire Ifá » et acquérir le statut de *babalao* [père des secrets] en passant par le rite initiatique nommé *plante*¹⁹. La *Regla de Ifá* est le culte de l'*oricha* Orula [ou Orunmila], le « témoin de la création du monde », centré sur le système divinatoire éponyme. Il se fonde sur l'interprétation de 256 signes, nommés *letras* ou *odú*, formés par un codage binaire obtenu grâce à deux procédés distincts : le *tablero de Ifá*²⁰ et la *cadena de Ifá* ou *ekuelé*²¹. Chaque *odú* est associé à un corpus de *patakí* [mythe/fable], dont l'interprétation permet de répondre à la question posée par le consultant, comme à un ensemble de rituels ponctuels nommés *ebbó*. Le parcours dans le culte d'Ifá débute par la réception de la *mano de Orula*²², cérémonie durant laquelle est défini le « signe directeur » du néophyte, soit un *odú* dont l'interprétation constitue une prophétie personnalisée. Condition préalable à l'initiation à Ifá pour les

¹⁴ Cérémonie divinatoire réalisée suite à la réception de *santos*, notamment lors des rites initiatiques, durant laquelle ceux-ci vont s'exprimer à travers un système divinatoire.

¹⁵ Spécialiste de la *santería* qui dirige les cérémonies et les divinations propres à ce champ rituel.

¹⁶ Plus précisément, cette période d'un an, nommé *iyawoage*, débute par une période de trois mois durant laquelle les restrictions sont plus strictes. Suite à un rite nommé *ebbó de los tres meses* [sacrifice des trois mois], ces restrictions s'allègent. Celles-ci peuvent varier selon l'*itá* mais aussi selon certaines normes propres à chaque initiateurs. La plus visible des obligations qui incombe à l'*iyawó* consiste à être habillé de vêtement blanc et de porter les colliers [*collares*] consacrés aux *orichas*.

¹⁷ Il peut de même se spécialiser afin de devenir *obá-oriaté* et ainsi diriger les cérémonies et réaliser des divinations par le *dilogún*, ou encore « recevoir le couteau » [*recibir cuchillo*], cérémonie nommée aussi *pinaldo* qui l'autorise à sacrifier des animaux. Pour des descriptions ethnographiques des différents rituels initiatiques et « d'autorisation », lire Gobin (2012).

¹⁸ Chaque réception de *santos* est, en règle générale, accompagnée par l'acquisition d'un bracelet [*idé*] et d'un collier [*collar*] composé de perles aux couleurs associées à l'*oricha* concerné : noir et rouge pour Elegguá, jaune et or pour Ochún, vert et noir pour Oggún, etc.

¹⁹ Il existe actuellement un débat entre certains *babalaos* cubains concernant l'initiation des femmes à Ifá, ces dernières obtenant alors le statut d'*iyanífá*, lire à ce sujet Gobin (2016).

²⁰ Plaque circulaire en bois sur laquelle est répartie une poudre spéciale, l'*aché de Orula*. Le *babalao* utilise alors un *mano de ikines*, soit un ensemble de graines de palme consacrées à l'*oricha* Orula. Suite à un lancer exécuté d'une main à l'autre, il trace soit un ou deux traits dans l'*aché de Orula* selon le nombre d'*ikines* obtenus. Il répète l'opération quatre fois jusqu'à l'obtention d'un premier signe parmi les seize combinaisons principales possibles. Puis, il recommence l'opération afin d'obtenir un second signe. Ainsi, le système divinatoire permet l'obtention de 256 [(2⁴)²] signes différents.

²¹ Chaîne composée de huit morceaux d'essence variable dont chaque côté est identifiable et qui, en un lancer, permet d'obtenir un des seize *odú* principaux.

²² Nom donné au *fundamento* dédié à l'*oricha* Orula composé, en plus d'une pierre, d'une « main » de *ikines*, d'où son nom. La *Mano de Orula* peut être aussi nommée *awofakán* pour les hommes et *ikofá* pour les femmes.

hommes, la *mano de Orula* permet aux femmes de devenir *apetebí*, soit assistantes rituelles des *babalaos*.

Le *palo monte* ou *Regla Conga*, considéré comme issu des pratiques importées par les populations africaines bantouphones, se fonde sur une cosmologie structurellement proche de celle du culte des *orichas* : un dieu créateur éloigné de la condition humaine, nommé Sambi ou Nsambi, des divinités médiatrices, les *mpungus*, et enfin les esprits de défunts nommés *nfumbis*²³. Ce sont ces derniers qui sont au centre de ce culte des morts. Durant l'initiation, nommée *rayamiento*, le futur *palero* réalise un « pacte » [*pacto*] avec un *nfumbi* afin que celui-ci agisse sur le monde selon sa volonté. Le *nfumbi* est matérialisé par une *nganga*, nommée aussi *prenda*, objet fondamental du culte. Il prend la forme d'un chaudron de métal dans lequel sont placés divers éléments d'origine minérale, végétale et animale autour des ossements ayant appartenu au *nfumbi*.

Enfin, le dernier culte associé aux « religions d'origine africaine » est l'*espiritismo* [spiritisme] qui dérive de la philosophie religieuse d'Hyppolyte Rivail, mieux connu sous le nom d'Allan Kardec²⁴. Il s'agit d'un culte des esprits de défunt, nommés *muertos* [morts] ou *espíritus* [esprits], divisé en deux sous-catégories : les *muertos oscuros* [morts obscures] responsables des événements négatifs et les « *espíritu de luz* » qui ont un rôle protecteur. Du point de vue cosmologique, chaque personne bénéficie de la protection d'un ensemble de *muertos*, nommé *cordón espiritual* [lien ou attache spirituelle] ou *cuadro espiritual* [cadre spirituel] qui vont s'agréger [*pegarse*] autour du pratiquant, tout au long de sa vie, selon les endroits qu'il visite, les personnes qu'il rencontre, etc. Dans chaque *cordón* se trouve un « *guía protector* » [guide protecteur], c'est-à-dire un *muerto* qui a choisi d'accompagner la personne dès sa naissance et dont le rôle protecteur est prépondérant. Ces esprits sont matérialisés par des autels privés, nommés *bóvedas espirituales* [voûte spirituelle], composés pour l'essentiel de sept verres d'eau disposés sur une table dont l'un contient un crucifix. Les cérémonies collectives dédiées à ce culte sont les *misas espirituales* [messes spirituelles] qui sont organisées pour rendre hommage aux *muertos* d'individus particuliers à travers des chants, des oraisons ou des prières catholiques (*Padre Nuestro* et *Avé María*). Elles permettent aussi la communication avec ces entités grâce à des médiums capables de voyance

²³ Il existe aussi les *ndokis*, soit des esprits de défunt considérés comme étant plus maléfiques et dangereux que les *nfumbis*.

²⁴ En réalité, il existe trois formes de spiritismes cubains différentes : le spiritisme « scientifique » qui suit la doctrine kardécienne, le spiritisme « *de cordón* » présent essentiellement dans la région orientale de l'île, enfin le spiritisme dit « croisé » qui est celui traité ici. Le terme « croisé » [*cruzado*] rappelle la forte interpénétration des représentations et des pratiques entre cette tradition spiritiste et le culte des *orichas*. Ce qualificatif, régulièrement utilisé dans la littérature anthropologique, est absent des discours de mes interlocuteurs. J'emploierai donc le terme générique de spiritisme sans qualificatif pour désigner ce champ rituel.

ou d'êtres possédés par celles-ci. Au fur et à mesure de ces échanges, se construisent les récits hagiographiques des *muertos*, qui définissent les offrandes qui leur correspondent. Au sein de ce culte non initiatique, la spécialisation d'un pratiquant en tant que médium ne connaît comme restriction que la reconnaissance, par les autres et par lui-même, du don de voyance.

Pouvant être désignés par le terme vernaculaire de *religión*, les cultes d'origine africaine forment un système cultuel cohérent doté d'un système commun de représentation (Argyriadis 1999). Le parcours religieux d'un pratiquant oscille entre ces quatre différents « champs rituels » (Matory cité par Brown 2003), auxquels il faudrait ajouter, pour être complet, certaines pratiques répondant du culte des saints catholiques. Répondant à des attentes pragmatiques, la pratique est motivée par une volonté de « résoudre » [*resolver*] des problèmes précis [*situaciones*]²⁵ : médicaux, économiques, juridiques, conjugaux, de voisinage, etc. Le parcours d'un pratiquant au sein de ce « continuum thérapeutico-religieux » (Gobin et Morel 2013) est rythmé par des divinations dont la nature diffère selon le spécialiste religieux consulté²⁶. Elles permettent l'identification des causes de la « situation » et la proposition de solutions rituelles *ad hoc*, celles-ci pouvant appartenir à un autre champ rituel. Fréquemment, ces rites supposent l'obtention d'objets cultuels personnels. C'est le cas notamment des rites initiatiques. Ainsi, au fur et à mesure de sa vie, un pratiquant va accumuler ces « objets-forces », incarnations ou représentations d'entités avec lesquelles il va nouer un rapport intime et unique, se forgeant alors un véritable panthéon personnel (Argyriadis 1999). Chaque divination ou communication intuitive est aussi l'occasion pour le pratiquant d'en apprendre plus sur ses entités et sur la manière dont il doit s'en occuper [*atender*]. Véritable projection des multiples facettes de sa personnalité, la définition de plus en plus précise de ses entités sert de fondement à la construction identitaire du pratiquant (*Ibid.*). Bien qu'étant complémentaires, ces champs rituels restent toujours clairement identifiés, comme le montre l'intérieur des maisons des pratiquants, où coexistent

²⁵ Il s'agit même d'une considération éthique propre à ce système cultuel. Les rituels dits être réalisés « *por gusto* » [pour le plaisir, sans aucune raison] sont considérés comme des fautes morales et peuvent constituer une catégorie d'accusation.

²⁶ Les modalités de communication avec les entités, peuvent être médiatisées par des systèmes divinatoires soient intuitives (Dianteill 2000). Outre le champ spécifique constitué par Ifá, il existe dans la *santería* deux systèmes divinatoires. Le premier se nomme *dilogún* et est utilisé par les spécialistes nommés *obá-oriaté*. Il consiste en un lancer de seize cauris [*Cypraea moneta*], nommé *juego* ou *mano de caracoles* [jeux ou main de coquillage], qui permet l'obtention des seize signes principaux d'Ifá. Le second, plus simple et accessible à tous les *santeros*, est désigné par la locution *tirar el coco* ou *dar el coco*. Il procède par un lancer de quatre bouts de noix de coco permettant de répondre à des questions fermées par l'obtention de cinq signes différents (Alafia, Itawa, Eyeife, Okana, Oyecun). À cela s'ajoute une communication intuitive dans la *santería* à travers les transe de possession et les rêves. Dans le champ rituel du *palo monte* existe un système divinatoire, le *chamalongo*, similaire au *coco* des *santeros*, à la différence que ce sont quatre coquillages qui sont jetés. Les *paleros* mobilise aussi la communication intuitive avec les esprits. Seul ce type de communication est présent dans le spiritisme qui n'est associé à aucune technique divinatoire

ces différentes « espèces » entités, matérialisées par les objets religieux, grâce à divers procédés de séparations rituelle et physique de l'espace domestique, montrant une véritable « écologie des entités » (Kerestetzi 2018).

Ce va-et-vient constant entre ces champs rituels concerne aussi les pratiquants du *central* Méjico. Nombre de *santeros* évoqués dans cette thèse sont aussi initiés au *palo-monte*, plus particulièrement dans l'une de ses branches nommée *mayombe*, ou ont reçu la *mano de Orula*. Pour autant, les pratiques présentes au *central* Méjico correspondent à ce que David Brown nommerait « un champ rituel *ocha*-centré » (Brown 2003, p. 154). Autrement dit, l'essentiel de la ritualité se déroule dans le cadre de la *santería*. Ainsi, je n'ai jamais pu observer le moindre rite *mayombero*. La pratique de ce culte semble être jalousement maintenue dans un niveau d'intimité qui m'est restée inaccessible. De même, les seules personnes initiées à Ifá que j'ai pu rencontrer sont les membres de l'association culturelle canarienne Ilé Ifá Dáhunsi qui organisent chaque année au mois d'octobre un voyage au *central* Méjico dans le but de réaliser des initiations et de participer à la *fiesta de Elegguá*. Ces voyages sont organisés, entre autres, par le seul *babalao* natif du *central* Méjico qui vit actuellement aux Canaries.

Du fait des particularités liées au champ religieux local comme à ma propre position sur le « terrain », cette thèse se fonde sur l'analyse d'un corpus ethnographique qui concerne essentiellement la *santería*²⁷ et dans une moindre mesure le spiritisme. Cela dit, j'étendrai fréquemment mon analyse aux « cultes d'origine africaine » puisque, partageant un système commun de représentations, les imaginaires produits au sein d'un champ rituel se nourrissent de ceux issus des autres champs. C'est notamment le cas avec l'esprit de l'esclave Nicolás dont l'hagiographie fait constamment référence au *palo-monte*, bien qu'il s'agisse d'un « esprit de lumière » qui possède Julio-Enrique Blázquez à chaque messe spirituelle.

Il y a au moins trois désignations possibles pour ce système cultuel : *religión* qui est issu du champ religieux lui-même ; cultes ou religions « afro-cubaine » ou « d'origine africaine », désignations provenant toutes les deux de l'anthropologie cubaine. Outre son caractère émique, le terme générique de *religión* possède l'avantage de ne pas présupposer de limites strictes à champ religieux particulièrement inventif et hétérogène. Le qualificatif « afro-cubain », utilisé pour la première fois en 1847, est repris par Fernando Ortiz en 1906

²⁷ Pour de nombreux auteurs le terme de *santería* désigne le « complexe d'*ocha*-Ifá » dans son ensemble (Gobin et Morel 2013, p. en ligne). Pour ma part, du fait de la quasi-absence du culte d'Ifá dans les pratiques religieuses observables au *central* Méjico, je ne l'utilise que pour désigner la *regla de ocha*. Le champ religieux global d'*ocha*-Ifá est qualifié dans cette thèse par l'expression « culte des *orichas* ».

afin d'« élimin[er] les préjugés et [de] transmet[re] fidèlement la dualité originelle du phénomène social qui nous souhaitons étudier » (Ortiz cité par Fernández Robaina 2009, p. 73 la traduction est mienne). Il est cependant critiqué par certains intellectuels dès 1939 car il s'opposerait à l'idéologie unitaire propre au nationalisme cubain, argument remis en cause des auteurs tels que Tomás Fernández Robaina selon lequel ce terme permet d'apprécier le processus dialectique qui a produit une culture cubaine unique (*Ibid.*, p. 82). Pour ma part, j'utiliserai la désignation « cultes d'origine africaine », fréquemment utilisée dans la littérature spécialisée cubaine, dans le cadre de cette enquête sur la relation entre mémoire et religion. Selon moi, celle-ci permet d'éviter la question problématique de la limite temporelle entre les cultes africains et « afrocubains ».

La période spéciale. Description du contexte politique et socio-économique cubain contemporain

Alors que les discours de mes interlocuteurs, historiens locaux comme pratiquants, font remonter la pratique de la *santería* au XIXe siècle, dès la fondation du *central* Méjico en 1848, nommé alors *ingenio* Álava, la majorité des pratiquants initiés a « fait le saint » après 1990. Cette augmentation locale des initiations est l'écho d'une dynamique nationale qui a vu la pratique des cultes d'origine africaine – ou du moins sa visibilité – augmenter de manière considérable. Cette augmentation trouve son origine dans une réouverture idéologique en faveur des religions. Si l'article 54 de la constitution cubaine de 1976 garantissait la liberté de culte, c'était à condition que celle-ci ne s'oppose pas à la Révolution²⁸. Dans les faits, la pratique des cultes d'origine africaine est soumise à un contrôle de l'État, notamment par l'obtention d'autorisations pour réaliser des cérémonies privées ; elle interdit l'accès aux organisations de masses et donc à certains emplois ou poste à responsabilité ; voire entraîne des sanctions juridiques (Gobin 2008, en ligne). En 1991, suite à une stratégie diplomatique de rapprochement avec les différentes églises chrétiennes, le Parti Communiste Cubain (PCC) autorise, lors de son IVe congrès en 1991, l'adhésion des pratiquants, quelle que soit leur confession et, en 1992, une réforme constitutionnelle interdit la discrimination religieuse (Argyriadis et Capone 2004).

Cette décision s'inscrit dans un ensemble de réformes sociales et économiques qui ont eu lieu durant la « période spéciale en temps de paix ». Décrétée en 1990 par Fidel Castro,

²⁸ *Constitución de 1976*. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/51.pdf>. Dernière consultation le 15 août 2019.

elle trouve son origine dans la crise provoquée par la chute du bloc de l'est dont les échanges commerciaux avaient permis au gouvernement révolutionnaire cubain de maintenir le niveau de vie de ses habitants malgré l'embargo imposé à l'île par les États-Unis depuis 1962. S'en suit une grave crise économique et une paupérisation de la population qui atteignent leur apogée durant les années 1993-1994. La politique économique amorce un tournant pour permettre l'entrée de devises avec notamment le développement du tourisme, la création d'entreprises mixtes et la légalisation du dollar – qui est remplacé par le *peso convertible* (CUC) en 1994. Alors que les salaires sont en *peso nacional*, l'introduction du CUC, 25 fois plus fort, crée un grand nombre d'inégalités économiques favorisant ceux qui ont accès à un emploi, notamment dans le tourisme ou aux *remesas*²⁹. L'accès au « dolares » devient un enjeu majeur pour les Cubains dans leurs stratégies de survie face aux pénuries économiques, pénalisant certaines zones rurales hors des circuits touristiques telles que le *central* Méjico. Il s'agit alors de « lutter » [*luchar*], d'« inventer » [*inventar*] afin de « résoudre » [*resolver*], autant de termes utilisés pour qualifier toutes ces pratiques économiques informelles, plus ou moins légales, qui permettent d'améliorer un quotidien difficile et frustrant, en comparaison du niveau de vie des étrangers et des Cubains de l'extérieur en visite. C'est le cas notamment des habitants du *central* Méjico, isolé des pôles touristiques³⁰. L'UEB est le principal employeur³¹ et impose à l'économie locale son rythme entre les *zafras* [période de récolte de la canne] et les *tiempos muertos* [temps mort], durant lesquels le *central* ne moule pas de cannes. Durant ces dernières périodes, certains ouvriers continuent d'y travailler pour réaliser des réparations, d'autres sont employés dans les champs de cannes à sucre [*cañaverales*], dans les transports routiers et le chemin de fer qui continuent de fonctionner. Ceux qui restent doivent trouver une nouvelle activité, et deviennent notamment des ouvriers agricoles au service de paysans particuliers et les aident à semer le riz ou faire les récoltes saisonnières³². Entre 2005 et 2013, ce cycle imposé par la canne à sucre avait été brisé par le gouvernement cubain qui stoppe l'activité du *central* Méjico pour cause de manque d'« efficacité

²⁹ Envoi d'argent depuis l'extérieur de Cuba réalisé par des membres de la famille et des amis.

³⁰ Le plus proche est l'ensemble hôtelier de Varadero, à quatre heures de transports du *central* Méjico qui *a priori* reste une alternative salariale pour certains habitants, tel qu'Alexander Berrio qui y travailla en tant que cuisinier

³¹ *Unidad Empresarial de Base*, anciennement nommé *Centro Agro-Industrial* (CAI). Nom donné à l'unité de production. L'UEB Méjico dépend du groupe national Azcuba qui a remplacé le Ministère du Sucre (Minaz) en 2011.

³² Discussion avec Carlos González Quintana, le 21 août 2014. En 2008, la loi-décret n°259 cède des terres inutilisées en usufruit (Pérez Villanueva 2008).

économique » [*eficiencia economica*]³³, ce dernier se remettant difficilement des dommages provoqués par l'ouragan Michelle en 2001.

La réorientation de l'économie vers le tourisme implique une mise en valeur des cultes d'origine africaine, répondant ainsi à une demande étrangère en quête d'un exotisme cubain (Gobin 2008, en ligne). Faisant suite à une politique de folklorisation, ces cultes, et plus particulièrement la *santería*, deviennent un patrimoine national à valoriser. En 1991, un groupe de *babalaos* fonde, avec le soutien de l'État, l'*Asociación Cultural Yoruba de Cuba* (ACYC), rattachée au Bureau d'Attention aux Affaires Religieuses du Comité Central du PCC. L'ACYC s'installe en 1992 dans le quartier de la Vieille Havane, au cœur des trajets touristiques de la capitale (*Ibid.*). Organisation à vocation culturelle, l'adhésion à cette « structure officielle » peut être perçue comme « un avantage tactique » : reconnaissance et légitimité, facilitation de certaines démarches administratives, etc. (Argyriadis et Capone 2004). Elle est aussi un lieu de promotion des cultes notamment grâce à un musée dédié aux *orichas* et à l'organisation de cérémonies ouvertes aux publics. Parallèlement, les publications historiques et anthropologiques sur les cultes d'origine africaine se multiplient, redécouvrant un champ de recherche laissé de côté depuis deux décennies (Gobin et Morel 2013). Lorsqu'en 1994, est lancé à Ouidah le programme de l'UNESCO « La Route de l'Esclave », une commission cubaine se forme immédiatement dirigée par Miguel Barnet et Jesús Guanche. Ces deux anthropologues sont d'importants membres de l'Union nationale des écrivains et artistes cubains (UNEAC) et de la fondation Ortiz, institution de recherche connue pour ses travaux sur les cultes d'origine africaine. Le rôle de cette commission consiste tout d'abord à établir une liste de sites patrimoniaux tels que la plantation de café Angerona ou les quartiers havanais de La Regla et Guanabacoa, considérés tous les deux comme des « berceaux » de la *santería*. Le travail effectué par cette commission offre également une large visibilité au patrimoine immatériel issu de l'esclavage, par exemple, l'inscription en 2003 sur les listes du Patrimoine Immatériel de l'UNESCO de la « *tumba francesa* »³⁴. Bien évidemment, le fait religieux y tient une place d'importance. Dans le rapport d'activités imprimé par la commission pour l'année 2013, on peut noter que la plupart des publications réalisées par le groupe de travail dédié à la « recherche scientifique sur la

³³ Discussion avec Carlos González Quintina, le 22 août 2016. Cette fermeture s'inscrit probablement dans le cadre d'une réforme de l'infrastructure agricole cubaine qui a amené la fermeture à partir de 2002 de presque la moitié des *centrales azucareros* afin notamment de diversifier la production agricole (Spadoni 2017, p. 23)

³⁴ <http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php?id=57&lg=fr>

traite » ont pour sujet les cultes d'origine africaine³⁵. Il en va de même au musée de San Severino à Matanzas, associé au programme de l'UNESCO. Le « legs africain » y est représenté par des tambours sacrés issus de divers cultes et des mannequins de taille humaine représentant les principaux *Orichas*. Au pied de chacun a été placée une petite corbeille destinée à recueillir des offrandes en petite monnaie, montrant combien la frontière entre patrimoine et religion est ici ténue, ambiguïté présente aussi dans les dynamiques patrimoniales du *central* Méjico.

De la valorisation patrimoniale des cultes d'origine africaine va émerger un tourisme religieux (Argyriadis 2007). De plus en plus d'étrangers font le voyage à Cuba pour s'initier et deviennent des atouts importants dans l'économie de prestige qui structure la relation entre les pratiquants (Gobin 2013). Ces *ahijados* étrangers vont alors élargir les réseaux religieux des pratiquants cubains qui dépassent les frontières pour s'étendre principalement en Amérique latine et en Europe. Cette « transnationalisation » (Hannerz 1996; Capone 2004) est aussi le résultat d'une « diaspora secondaire »³⁶ (Frigerio 2004) issue des mouvements migratoires au sein des Amériques qui ont permis à ces cultes de se diffuser au-delà des États qui les ont vus apparaître et notamment dans le cas des cultes cubains entre l'île et les États-Unis (Capone 2005b). Les limites des groupes religieux dépassent celles des nations et permettent aux personnes, idées et objets de circuler dans l'espace atlantique. La transnationalisation va alors produire, dans les diverses formes du culte des *orichas*, des changements structurels, notamment avec des tentatives plus ou moins réussies d'institutionnalisation, mais aussi des changements liturgiques opérés par des mouvements de réafricanisation. Depuis 1981, sont organisées des conférences mondiales sur la tradition et la culture des *orichas* (COMTOC) ; elles constituent le point d'orgue de ces processus transnationaux. Ces conférences, bien qu'elles unissent les pratiquants de divers pays en une « communauté imaginée » (Argyriadis et Capone (eds.) 2011, p. 15), montrent l'existence de deux courants : « l'un cherche à se légitimer par rapport à la terre des origines (à savoir le pays yoruba, et notamment Ilé-Ifé, berceau mythique de tous les Yoruba), l'autre vise à perpétuer une suprématie déjà historiquement instaurée dans les pays de la "diaspora" » (*Ibid.*, p. 14). Les discours associés à l'un ou l'autre courant peuvent être par la suite relocalisés et mobilisés dans les relations entre les pratiquants d'un même lieu.

³⁵ Comisión cubana de « La Ruta del Esclavo », *Informe de actividades principales en el 2013 según grupos de trabajos*, 2014, imprimé par l'association Quisicuba, La Habana

³⁶ La première diaspora est celle issue de la traite atlantique qui a vu le culte des *orichas* se transformer en différentes religions selon les contextes nationaux (*santería* à Cuba, *candomblé* à Salvador de Bahia, *Xangô* à Recife, etc.).

L'étude sur les phénomènes religieux transnationaux implique une posture épistémologique particulière dont je m'inspire ici. Elle induit, en effet, non seulement la nécessité de produire des ethnographies « multisituées », afin de rendre compte de la circulation des acteurs, des idées et des biens religieux, mais aussi une posture diachronique. Emma Gobin montre clairement, dans le cas havanais, que les innovations associées à la réafricanisation dépendent de l'agentivité de certains acteurs charismatiques (Gobin 2007; 2014a). En suivant leur parcours personnel, il est alors possible de faire l'histoire des pratiques et des représentations en circulation dans l'espace transnational atlantique et de voir comment certaines ont pu, ou non, être adoptées au niveau local. Dans tous les cas, le choix d'intégrer tels ou tels éléments religieux à sa propre pratique répond de la réflexivité des acteurs qui doutent, comparent, discutent entre eux (*Ibid.*; 2016). Et c'est dans ces discours réflexifs que la mémoire de l'esclavage prend toute son importance. Comme j'avais pu moi-même l'observer à La Havane, ces discours sur la traite et l'esclavage oscillent entre dégradation et sauvegarde d'une « authentique » tradition africaine (lire aussi Argyriadis et Capone 2004; Gobin 2007; Konen 2009; 2013).

L'étude de la transnationalité du culte des *orichas* a permis à Kali Argyriadis et Stefania Capone de mettre à jour toute la complexité des phénomènes observés qui articulent des enjeux politiques sur divers niveaux. Plus précisément, elles identifient trois niveaux particuliers selon la primauté du politique ou du religieux : d'abord le niveau « gouvernemental » ou « macro-politique » où « la religion est utilisée à des fins politiques » ; au niveau régional qui associe la communauté cubaine sur l'île et en exil où « le religieux et le politique fonctionnent ensemble » ; enfin, le niveau local ou « micropolitique » où les réseaux transnationaux luttent pour le prestige et l'hégémonie (Argyriadis et Capone 2004).

Il existe au *central* Méjico une relative transnationalisation des réseaux religieux due à la « seconde diaspora » (notamment des Cubains initiés vivant aux États-Unis et au Venezuela), comme au tourisme religieux (qui, à ma connaissance, concerne seulement le groupe canarien Ilé Ifá Dáhunsi). Pourtant, mon ethnographie montre qu'ils ont peu d'impact sur les modalités de remémoration du passé esclavagiste au sein des dynamiques religieuses. Si je me permettrai par la suite de faire référence à ces pratiquants, et plus particulièrement aux groupes de Canariens, leur présence ponctuelle m'amène à les considérer comme extérieurs au champ religieux étudié ici. Autrement dit, je me place ici dans une étude localisée m'amenant à définir le niveau micropolitique comme l'ensemble des rapports d'alliances et d'oppositions qui existent entre les pratiquants vivant au *central* Méjico.

Néanmoins, les recherches sur la transnationalisation invitent à réfléchir à l'interaction qui existe entre ce niveau micropolitique et le niveau macropolitique. En effet, plusieurs points de contacts entre le champ religieux local et les institutions étatiques se retrouvent : l'école, la télévision, la presse, l'université, mais aussi les dynamiques patrimoniales locales. Ainsi le cœur de la problématique de cette thèse est de comprendre le lien existant entre les phénomènes mémoriels liés à l'esclavage observables au sein du champ religieux local et leurs relations avec les enjeux micropolitiques qui les structurent, comme l'influence que peuvent avoir les discours macropolitiques construits depuis les institutions étatiques.

De l'ethnohistoire aux régimes mémoriels

Comme le dit Stefania Capone (2005b, p. 263), à la suite d'Odile Hoffman, « l'origine » et les « traits culturels » constituent des « outils de positionnement social et politique qui peuvent être manipulés par des individus et par des groupes ».

« Cela montre, précise Stefania Capone, l'importance d'une approche historique de la "généalogie" de ses constructions culturelles, qui permet d'appréhender l'évolution des groupes ethniques et religieux en termes de stratégie de résistance vis-à-vis d'autres groupes et des autres systèmes religieux en présence. Ces processus n'ont de sens que dans un contexte élargi, à la fois historique, social et religieux » (*Ibid.*).

Autrement dit, étudier la « mémoire de l'esclave » suppose une approche dynamique pour comprendre l'évolution de la mobilisation de différents chronotopes de « l'origine » (« Afrique », « baraquement des esclaves », etc.) en fonction des enjeux politiques qui la contextualisent. Cette posture est une solution à l'épistémologie « vérificationniste » de l'anthropologie africaine-américaine mise en lumière par David Scott (Capone 2005a; Routon 2005; Palmié 2008; Chivallon 2012), obsédée par l'« authentification » de l'africanité des cultures caraïbéennes ou de leurs souvenirs de l'esclavage. Ainsi, comme l'affirme Sidney Mintz, « le contenu des cultures afro-américaines dans cet hémisphère prend toute sa signification dans l'usage que les Afro-Américains en font, et non dans le fait que ses origines soient ou ne soient pas africaines » (Mintz cité par Mulot 2013, p. 167). Toute tentative d'évaluer la qualité de la conservation du passé dans les discours et les pratiques contemporaines serait donc un acte vain puisque ce passé est en réalité inaccessible au

chercheur. Le travail d'historicisation doit alors se focaliser sur l'identification et la contextualisation des enjeux de la production et de la mobilisation par les acteurs de discours autour de l'esclavage et de l'Afrique des origines.

Elle implique d'identifier deux corpus de représentations du passé : d'un côté le corpus sur « l'esclavage » et « l'Afrique » qui doit être soumis au regard critique et à une lecture utilitariste ; de l'autre le corpus sur l'histoire religieuse locale, de l'abolition à aujourd'hui, dont on postule une objectivité suffisante pour servir de base empirique à la reconstruction historique. Appliquée au champ religieux du *central* Méjico, cette approche induit un paradoxe méthodologique puisque les seules sources disponibles, pour historiciser les enjeux de la remémoration de l'esclavage pour les acteurs, sont ces acteurs eux-mêmes. De plus, les travaux réalisés par les historiens locaux sur le champ religieux local se fondent eux aussi sur le recueil de la mémoire orale (Anselmo Villegas Zulueta, Villegas Zulueta, Villegas Sheleg, Blázquez et Diviño Puyáns 2013a; Anselmo Villegas Zulueta, Villegas Zulueta, Villegas Sheleg, Blázquez et Diviño Puyáns 2013b). Il n'existe aucune archive qui permette de rendre compte d'une histoire « objective » du champ religieux local et de sa micropolitique. Cela implique alors de considérer l'ensemble des discours sur le passé (toutes périodes confondues) comme un corpus de données empiriques uniques, quel que soit l'acteur-source. Toute la difficulté provient alors du fait que les deux objectifs corolaires, l'analyse mémoire selon les enjeux micropolitiques et l'historiographie du champ religieux, se fondent sur ce même corpus.

Pour dépasser cette difficulté, je propose dans un premier temps de reconstruire une histoire du champ religieux local en croisant l'ensemble des données disponibles, non seulement les discours des acteurs, mais aussi ceux issus des ouvrages sur l'histoire cubaine, afin d'affiner ce récit à la lumière d'une dialectique entre le local et le national.

Cette méthode s'inscrit finalement en continuité avec l'historiographie cubaine telle qu'elle a été promue, entre autres, par Manuel Moreno Fraginal (1999), Miguel Barnet (1983; 2008 [1966]), ou encore Juan Pérez de la Riva (1966) qui proposaient de croiser des « sources vivantes » [*fuentes vivas*] avec des archives, afin de pouvoir raconter l' « histoire des personnes sans histoire » (*Ibid.*; lire aussi à ce sujet Argyriadis sous presse). Dans une ligne proche de l'historiographie postcoloniale (Chakrabarty 2000), cette reconstruction historiographique permet aussi de faire émerger une autre histoire de la *santería*. Ce résultat secondaire, pourrait-on dire, vient compléter une longue lignée de travaux historiques sur les cultes d'origine africaine qui s'était focalisée sur le milieu urbain. Les recherches historiques

sur les cultes d'origine africaine sont guidées, dès la première moitié du XIXe siècle, par deux objectifs : d'un côté, identifier les populations africaines réduites en esclavage sur le sol cubain ; de l'autre, comprendre l'organisation sociale des esclaves et son implication sur la genèse des pratiques des cultes. Au croisement de ces deux problématiques se trouve le *cabildo de nación*. Placés sous le patronage d'un saint catholique, les *cabildos* regroupent les esclaves partageant une même origine, une même « nation » : *lucumí, congo, arará, carabalí*, etc. Ces institutions de « divertissement et d'aide mutuelle » sont des îlots bénéficiant d'une autonomie offerte aux esclaves dans la société coloniale. Elles ont donc été très rapidement interprétées par les anthropologues et historiens comme les berceaux des cultes d'origine africaine où les esclaves et les affranchis ont pu reconstruire les pratiques culturelles africaines. Cette problématique a été reprise plus tard par un courant de recherche ethnohistorique qui a émergé dans les années 1990. Influencées notamment par la créolisation de Sydney Mintz et Richard Price (1992) et l'idée d'Atlantique Noire de Paul Gilroy (2010 [1993]), ces recherches apportent une nuance aux théories culturalistes et fonctionnalistes précédentes³⁷ en mettant en lumière la multitude d'initiatives portées par certains leaders charismatiques, d'échanges transatlantiques et d'interactions entre le milieu religieux et académique, qui constitue la longue formation des cultes. Malgré ces nuances, les *cabildos* urbains restent toujours les « points de départ » privilégiés par les (ethno)historiens (Brown 2003, p. 17). Pour autant, de nombreux historiens cubains ont traité des pratiques religieuses au sein des baraquements des plantations et de leur influence sur l'organisation sociale des *dotaciones* [contingents] d'esclaves (Moreno Friginals 1964; Pérez de la Riva 1975; Barcia Zequeira 2003; Barnet 2008 [1966]; Barcia Zequeira, Rodríguez Reyes et Niebla Delgado 2012 entre autres). Pour l'historienne María del Carmen Barcia Zequeira, il est cependant important de ne pas surestimer l'importance de la plantation dans la « formation [configuración] des nouvelles religions qui se profilent dans la société esclavagiste », non seulement parce que cela peut conduire à laisser de côté « les autres manifestations de l'esclavage et de la population libre « de couleur » ou blanche, mais aussi, parce que la « mémoire orale ou écrite corrobore l'importance des *Cabildos de nación* dans la formation de la *santería* » (citée par Menéndez 2002, p. 180). Finalement, un scénario historique sur les cultes d'origine africaine semble s'être imposé sur les discours académiques de part et d'autre de l'Atlantique qui s'est composé par étape caractérisée par trois *loci* : le *cabildo*, la *sociedad*

³⁷ Je pense ici à la théorie de l'acculturation de Melville Herskovits (1941), mobilisée dans l'étude des cultes cubains d'origine africaine par son élève William Bascom (1950; 1952; 1972) et à la théorie de la transculturation de Fernando Ortiz (2011 [1940]).

puis la *casa-templo*³⁸. Ce scénario historique fait de la reconstruction des cultes d'origine africaine un phénomène essentiellement urbain, puisque les *cabildos* n'existent pas en milieu rural et plus particulièrement dans les plantations où les conditions de vie n'auraient pas pu permettre aux esclaves de reconstruire un système cultuel cohérent (Brandon 1993; Brown 2003). L'étude ethnohistorique permet ici de proposer un autre scénario, rural cette fois-ci, qui complète le précédent. Il est marqué par trois autres *loci* que sont le baraquement, le foyer et la *casa-templo*, ce dernier provenant en effet de la systématisation des cultes qui est importée par les habitants du *central* à la suite d'un long processus d'inscription du champ local au sein d'une communauté religieuse plus vaste, processus que je nomme à la suite de Silvina Testa (2004b; Testa 2005) « lucumisation ».

S'inscrivant dans la posture ethnohistorique qui se focalise sur la succession des initiatives réalisées par les acteurs du champ religieux, il s'agit donc de rendre compte le plus finement possible de l'évolution des pratiques religieuses comme des groupes de pratiquants avec un double objectif : dresser une cartographie dynamique du champ religieux local et de ses propres enjeux ; offrir au lecteur les références sur l'histoire locale nécessaires pour comprendre les stratégies micropolitiques contemporaines qui mobilisent le passé. Comme je le montre dans cette thèse, ces stratégies s'appuient moins sur des références historiographiques sur l'esclavage cubain ou anthropologique sur les civilisations africaines que sur une histoire ultra-localisée peuplée de figures d'autorité telles que Ta Jorge, Rafaela Macua Zulueta, Juana Campo, ce qui implique de les présenter et de les situer chronologiquement.

³⁸ En 1884 et 1885, deux décrets [*bandos*] interdisent les réunions et festivités publiques organisées par les *cabildos* et, en 1887 et 1888, le Gouvernement Général de l'île prend des dispositions afin que ces institutions soient soumises à loi d'association alors en vigueur. Certains *cabildos* coloniaux vont alors progressivement se réorganiser et devenir des *sociedades*, alors que d'autres subsistent dans l'illégalité. Parallèlement, avec la fin des déportations esclavagistes vers les années 1870, le nombre de natifs africains chute et finit par représenter 1% de la population totale en 1899 (Brown 2003, p. 68). Ainsi l'origine des personnes qui intègrent les *cabildos* puis les *sociedades* est de plus en plus diversifiée, dont certaines peuvent être identifiées comme « blanches » et appartenir aux couches les plus hautes de la société cubaine et ce dès la fin du XIXe siècle. Au fur et à mesure, les ethnonymes coloniaux, et plus particulièrement *lucumí* et *congo*, ne désigne plus l'origine ethnique des membres de ces institutions, mais la voie religieuse qu'ils ont choisie. En ce qui concerne plus précisément la *santería*, cette même période qui se situe au tournant du XXe siècle voit la systématisation du rite initiatique nommé *asiento* ou *kariocha* qui est pensé comme un engendrement – du point de vue émique, les *santos* d'initié naissent de ceux de son initiateur. Certains pratiquants, et notamment ceux à la tête des *sociedades*, vont devenir les « *padrinos* » et « *madrinas* » d'un nombre de plus en plus important d'« *ahijados* » [filleuls], qui à leur tour deviendront des initiateurs, et sont aujourd'hui remémorés comme les fondateurs des principales *ramas* et fréquemment cités dans les *moyugbas*. Avec la Révolution de 1959, les *sociedades* disparaissent de l'espace public et la pratique se maintient dans la plus grande privacité. La relation *padrino/ahijado* devient alors prépondérante dans la structure du champ religieux qui est alors constitué de *casas-templos*, terme issu du discours anthropologique puis réapproprié par les pratiquants (Brown 2003; Barcia Zequeira, Rodríguez Reyes et Niebla Delgado 2012).

Afin de pouvoir analyser les phénomènes mémoriels selon les enjeux micropolitiques contemporains, je propose de mettre en perspective le corpus du discours mémoriel avec le « passé fétichisé, celui qui est congelé dans des objets, placés dans des temples, et activé par l'art ésotérique de la possession par les esprits et du sacrifice » (Andrew Apter et Derby 2010, p. xvi la traduction est mienne), soit, dans le cas du *central* Méjico, les *santos parados* et les esprits d'esclaves. Il s'agit donc d'approcher les rites réalisés par les groupes religieux en présence en tant que « performance mémorielle » (Shaw 1997; 2002). Croisées avec les discours sur le passé, elles permettent de comprendre la relation qu'entretient chaque groupe avec celui-ci comme les relations micropolitiques qui existent entre elles. Il y a deux limites à cette démarche. Tout d'abord, elle suppose une approche holistique de la « mémoire » et non seulement celle de l'esclavage. Comme nous le verrons, la relation d'entretien des groupes religieux avec leur propre passé dépasse la question d'une origine africaine ou même esclavagiste pour intégrer la période post-abolitionniste, tout aussi importante.

Ensuite, cette démarche ne permet pas de comprendre les influences que peuvent avoir les discours macropolitiques sur l'esclavage, fondés sur l'historiographie cubaine. Or, selon Christine Chivallon, l'histoire, entendue ici comme le récit produit par les historiens, est « l'expression d'un rapport particulier au passé (...) élaboration située, dépendante de son contexte d'énonciation » (Chivallon 2012, p. 151). Autrement dit, chaque historiographie dépend du « régime d'historicité » caractéristique de la société où elle fut produite. Ainsi, cette notion permettrait, comme l'envisage Christine Chivallon, de « localiser dans un horizon d'équivalence » l'histoire et la mémoire (*Ibid.*, p. 152), chacune étant l'expression particulière d'un rapport au temps. Ainsi, comprendre l'influence des discours macropolitiques sur les discours micropolitiques suppose d'identifier les régimes d'historicité issus respectivement du champ institutionnel cubain et du champ religieux local.

Plus précisément, au sein des régimes d'historicité, se trouvent des « régimes mémoriels » (Michel 2015) qui concernent plus particulièrement le passé. Johann Michel montre que les politiques publiques françaises autour de la question de la mémoire de l'esclavage « sont structurées par des configurations impersonnelles et stabilisées de sens qui prédominent dans une société à une époque donnée » (*Ibid.*, p. 10). Ce sont ces configurations de sens que le politologue nomme « régimes mémoriels ». Il s'agit donc d'identifier des « grammaires », des paradigmes particuliers qui mettent l'accent sur certaines informations sélectionnées par un acteur dans un corpus de représentations du passé diversifié et qui, par la suite, est exprimé, à travers l'oral, l'écrit ou la performance. L'approche en terme de « régimes mémoriels » implique aussi d'« étudier les conditions de productions historiques

des régimes mémoriels (...) d'introduire systématiquement de l'historicité dans les dynamiques de sens » (*Ibid.*, p. 11). Il est malheureusement difficile de rendre compte d'une telle histoire des régimes mémoriels existant dans le champ religieux à cause du caractère dynamique de leur matérialisation, qu'elle soit orale ou performée. Pour le faire, il serait nécessaire de répéter l'ethnographie durant de nombreuses années. Il est cependant possible de reconstruire l'histoire des régimes mémoriels propre au niveau macropolitique, et ce depuis l'abolition même de l'esclavage grâce aux écrits historiographiques cubains, mais aussi la presse, les discours politiques, etc. Cela permet de mettre en lumière avec plus de finesse l'influence du discours mémoriel institutionnel sur les phénomènes produits en milieu religieux. Maintenant que l'objet de cette recherche, les « régimes mémoriels », est défini, il est nécessaire de revenir sur le cadre conceptuel nécessaire pour rendre compte de cette micropolitique et de penser ce que j'ai nommé jusqu'à présent les groupes religieux.

Des santos parados et des « maisons »

Le 24 avril 2013 au matin, une quinzaine de *santeros* et *santeras* se regroupent dans la bibliothèque du *central* Méjico, afin de tenir la première – et la dernière³⁹ – réunion locale de l'*Asociación Cultural Yoruba de Cuba* (ACYC), dont l'organisation fut facilitée par Marina Zulueta. La rencontre est menée par Maye Cardenas, fille du *babalao* Pablo Cardenas président de l'antenne de l'ACYC à Colón qui n'avait alors que six mois⁴⁰. Après une demi-heure de réunion, Marina, qui vient d'être désignée comme représentante des *santeros* et *santeras* du *central* Méjico auprès de l'association, prend la parole pour préciser la manière dont elle souhaite organiser cette médiation : « Nous allons envoyer...faites attention... à chaque fois qu'il y a une consigne, pour qu'on soit clair, je vais envoyer l'instruction à chaque maison : à la *casa-templo* [litt. maison-temple] de Julio, à la *casa-templo* de Nelson, et eux vont travailler avec leurs membres »⁴¹. Un peu plus tard, Marina demande à Julio-Enrique Blázquez de lister les « *casas-templos* et les vieux *santeros* » : « celle d'Elegguá, répond-il, la vôtre, la mienne, celle de Nelson, celle de San Francisco et enfin celle de Kika qui allait être déclaré comme temple ». Kika, de son vrai nom Gladys Zulueta, est initiée à la *santería* depuis une quarantaine d'années. Elle est la tante et la *madrina* de Marina. Celle-ci proteste

³⁹ Cette affirmation vaut, bien évidemment, jusqu'à l'année de mon dernier séjour en 2016.

⁴⁰ Entretien avec Pablo Cardenas, le 27 mars 2013.

⁴¹ « *Nosotros vamos a mandar... fíjense... cada vez que haya una orientación, para que estén claros, vamos a mandar la orientación por casa: a la casa-templo de Julio, a la casa-templo de Nelson, y ellos van a trabajar con su personal* ». Observation du 24 avril 2013.

en réponse à l'intervention de Julio : « Non, non, tout sauf ça. Tu sais que ça ne me plaît pas. Je suis là-dedans [dans la religion depuis] 40 ans, pas vraiment un temple. Laissez-moi comme je suis. Je crois à ma manière. Pour croire, il n'y a pas besoin [d'un temple] »⁴². Faisant peu de cas à cette précision, Julio continue. « Bon, à part celle de San Francisco, il y a aussi celle de Santa Barbara bien que... même s'il n'y a pas là-bas de *santeros*, il y a un *fundamento* [litt. fondement] ». Marina rebondit : « Qu'est-ce que je disais ? Quand Maye est venue la première fois, je lui ai dit que je comprenais qu'ici il fallait nous réunir et que tous les vieux *santeros* devaient être présents, car, même si j'étais une *santera* de 62 ans, je n'avais que 18 ans de saint [...]. Et la maison d'Atanasia, ici il y a l'*asiento* de San Francisco de Asís. Mais, dans la maison de Mercedes, là où vit Martica, il y a l'*asiento* de Santa Bárbara, dont personne ne s'occupe. Personne ne s'en occupe et si l'on va faire une association yoruba, cela doit être établi, être systématisé pour commencer à travailler dans ce sens »⁴³. Après quelques échanges, Marina précise à nouveau son propos : « [...] les *casas-templos* ne sont pas la même chose que les *asientos de santos*. Les *casas-templos* sont des lieux où l'on s'initie [*se consagran*] et les *asientos de santos* sont des lieux où l'on réalise des travaux [religieux], où l'ont fait des choses pour vénérer un saint. On ne peut confondre les termes, non ? Donc, cette réunion nous sert aussi à éclairer des concepts. Chaque fois qu'il y a quelqu'un dans l'erreur, nous allons éclairer ces choses et nous allons voir. Car sinon il y aurait beaucoup de *casas-templos*. Mais une *casa-templo* est là où l'on s'initie, où l'on se « fait saint » et où se réunissent les gens. Si une maison [abrite] un *asiento*, comme celui de San Francisco, comme celui de Changó par exemple... mais avec des *asientos* où l'on vénère et où l'on fait des cérémonies pour ses saints, où l'on peut nous tous y aller et faire, un jour précis, une cérémonie pour Changó ou je ne sais quoi. Mais si dans cette maison de Changó, on ne consacre pas de saint, ce n'est pas une *casa-templo*, c'est un *asiento de santo* »⁴⁴. S'en suivent

⁴² « No, no. Y estoy en toda menos esa. Mira, a mí, no me gusta, tú sabes. Yo estoy en eso, 40 años, templo... no como eso. Déjenme a mí como soy, yo creo a mi manera. Para creer, no hace falta... ». *Idem*.

⁴³ « ¿Qué fue lo que yo hablé? Cuando Maye vino la primera vez, yo le dije a ella que yo entendía que aquí había que reunirnos y tenían que estar todos los *santeros* viejos porque, aunque yo era una *santera* que tenía 62 años, tenía nada más que 18 años de santo, [...]. Y la casa de Atanasia, ahí está el *asiento* de San Francisco de Asís. Pero en la casa de Mercedes donde vive Martica, está el *asiento* de Santa Bárbara, que eso no se atiende. Eso no se atiende y si ya se va a hacer una asociación yoruba, ya eso debe ponerse, sistematizarlo para empezar a trabajar en ese sentido ». *Idem*.

⁴⁴ « (...) las *casas-templos* no son lo mismo que los *asientos de santo*. *Casas-templos* son lugares donde se consagran y los *asientos* son lugares donde se le hacen trabajos, donde se hacen cosas para venerar un santo. ¡Que no se puede confundir los términos, no! Entonces también nos sirve esta reunión para aclarar los conceptos. Cada vez que haya alguien equivocado, vamos aclarando estas cosas y vamos a ver. Porque entonces habría muchas *casas-templos*. Pero *casa-templo* es donde se consagra, donde se hacen santo y donde se reúnen gente. Si una casa es un *asiento*, como el de San Francisco, como el de Changó por ejemplo... pero con *asientos* donde se adoran y se hacen ceremonias para esos santos, que podemos ir todos nosotros allí y hacer ceremonias

quelques réactions avant que Julio-Enrique n'intervienne : « [ces *asientos*] sont des *fundamentos* qui furent établis par les *lucumises* [...] Avant que nous autres nous entrions là-dedans [dans la *santería*] »⁴⁵. La discussion se termine par le référencement des différentes *casas-templos* présentes au *central* Méjico qui sont alors nommées à la demande de Marina. Ainsi, quatre maisons sont identifiées : la maison de Julio, nommée Oggún Niké ; celle d'Ofelia, la mère de Marina, nommée Omi Tonalde ; celle de Nelson, nommée Oggún Toayé ; enfin la maison d'Elegguá, elle aussi « représentée » par Julio.

L'intérêt ethnographique de cette tentative de fédération des pratiquants du *central* Méjico provient de sa mise en lumière de la définition émique du champ religieux local et de sa structure. Comme on peut le voir, l'entité sociale fondamentale à cette dernière est la *casa-templo*, caractérisée par la présence de rites initiatiques. Ceux-ci sont pensés comme un engendrement puisque du point de vue émique, les *santos* d'un *ahijado* [litt. filleul] « naissent » [*nacen*] de ceux de son *padrino* [litt. parrain], ou de sa *madrina* [litt. marraine]. À son tour, l'initié peut devenir initiateur et avoir des *ahijados*. Il peut alors soit fonder sa propre maison-temple, soit continuer à fréquenter celle de son *padrino* ou de sa *madrina*. Il se forme alors de véritables généalogies rituelles dont les lignages sont nommés *ramas* [branches]. Le terme de *casa-templo* désigne donc autant un groupe de pratiquants, une « famille de religion », que le lieu où elle réalise ses principales cérémonies, le plus souvent le lieu de résidence du *padrino* ou de la *madrina* qui en constitue le « point focal » (Argyriadis 1999, p. 171). Parallèlement, il existe des lieux définis par la présence d'« *asiento de santo* », terme générique qui, dans le contexte de la réunion décrite ci-dessus, est utilisé comme synonyme de *santos parados*. Pour Ileana Reyes Herrera et Andrés Rodríguez Reyes (1993)⁴⁶ cette modalité culturelle particulière, propre à la province de Matanzas, est la plus proche du culte des *orichas* africain où chaque déité est liée à un lignage. Selon l'un de leurs informateurs, « les *santos parados* sont la forme la plus ancienne de la *santería*, puisqu'ils ont été faits durant l'époque de l'esclavage. Il n'y a pas d'initiation [*no tenían consecración*], puisqu'ils se passent de génération en génération ». Toujours selon ces auteurs, chaque maison est spécialisée sur un *oricha* particulier et la liturgie est dirigée par les *mayores* de la famille qui ont aussi la charge de conserver et transmettre ces pratiques (*Ibid.*).

un día determinado para Changó, no sé qué. Pero si en esa casa de Changó, no se consagra santo, no es un casa-templo, es un asiento de santo. » *Idem.*

⁴⁵ « *Es que estos son fundamentos que asentaron los lucumises [...] antes de nosotros de entrar en esto.* » *Idem.*

⁴⁶ Je remercie Kali Argyriadis de m'avoir indiqué cette référence et permis de consulter ses notes de lectures.

Le champ religieux du *central* Méjico serait donc constitué de deux entités sociales distinctes : les *casas-templos* et les maisons de culte détenant des *santos parados*, respectivement structurées par la parenté religieuse et la parenté biologique. Selon les récits de la réunion citée ci-dessus, seules les premières seraient les lieux où se déroulent la vie religieuse quotidienne, servant même de support à l'organisation des *santeros* entre eux. Les secondes seraient des lieux presque abandonnés, où seule s'y déroule une ritualité ponctuelle. Cette affirmation rejoindrait l'observation d'Ileana Reyes Herrera et Andrés Rodríguez selon laquelle le culte des *santos parados* serait en train de disparaître puisque les jeunes générations font le choix de s'initier alors que les anciens se meurent. Cette division pose néanmoins deux problèmes.

Tout d'abord, si cette description des *santos parados* semble correspondre aux objets de culte qui sont au cœur de la ritualité de la maison d'Elegguá Alagbana⁴⁷, elle s'accorde mal avec d'autres objets culturels désignés pour autant par ce même terme. Outre les *santos* enterrés dans le sol de maisons tels que ceux de San Francisco de Asís [Orula] ou de Santa Bárbara [Changó] évoqués dans la réunion, les autres objets culturels associés à la période esclavagiste sont en extérieur, enterrés dans divers endroits du baraquement et du *batey*. À ceux-ci doivent être ajoutés d'autres *santos parados* qui ont été confiés à Julio-Enrique Blázquez par les descendants des esclaves qui les ont fondés, rompant *a priori* la transmission lignagère biologique. Ensuite, lorsque l'on regarde de plus près la nature des liens qui articulent les membres des quatre « maisons-temples » définies lors de la réunion, cette division réalisée selon la nature de la parenté et la présence d'initiation ne semble plus tenir. La maison d'Elegguá Alagbana, est en majorité constituée par des descendants de Ta Jorge et de Rafaela Macua Zulueta. Pourtant, certains d'entre eux ont été initiés par Julio-Enrique Blázquez qui est considéré comme le « représentant » de cette maison, même s'il ne partage aucun lien de parenté biologique avec ces derniers. À cela s'ajoute le fait que des initiations ont été réalisées dans cette maison. La maison d'Omi Tonalde porte le *nombre de santo* [nom de saint, soit son nom initiatique dans la *santería*] d'Ofelia Zulueta. Suite à son décès, le Yemayá d'Ofelia est « resté ». Il est aujourd'hui dans la maison de sa fille Argelia Zulueta, la sœur de Marina, où il est toujours vénéré. Selon les deux sœurs, presque tous les membres de cette maison ont été initiés jeunes, voire enfants, par d'autres membres de la famille biologique tous liés à un même ascendant, l'esclave Enrique Pedroso. Enfin, les maisons

⁴⁷ Selon Yudanis Zulueta Montalvo (1994), Elegguá Alagbana est le nom complet du *santo parado* apporté d'Afrique par Ta Jorge. Si mes interlocuteurs n'emploient jamais le terme d'Alagbana, je fais le choix d'utiliser le nom complet afin de pouvoir différencier le concept général de l'*oricha* Elegguá de son expression singulière et unique matérialisée par ce *santo parado*.

Oggún Niké et Oggún Toayé portent les *nombres de santo* respectivement de Julio-Enrique Blázquez et Nelson Pumariega. Leurs maisons sont celles qui correspondent le mieux à la définition de la « *casa-templo* ». Mais ses deux *santeros* se définissent comme « jumeaux dans le saint », particularité religieuse dont l'origine est attribuée à leur arrière-grand-mère commune, Carolina Soto. Ici aussi les liens de parenté biologique et rituelle s'entremêlent. Julio-Enrique est le *padrino* des parents de Nelson et est présent lors des cérémonies organisées par ce dernier. Comme le dit Nerida, la sœur et *ahijada* de Nelson, « indépendamment de tout, la religion et tout, nous sommes une famille »⁴⁸. D'une manière identique à la parenté des esclaves à Cuba qui mêle famille biologique et famille « par affinité » dont font partie les liens de parrainages religieux, pour reprendre le concept proposé par María del Carmen Barcia Zequeira (2003), le champ religieux local est un espace social où les formes d'affiliation sont multiples.

Pour la sociologue Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 119) « une “religion” est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière ». Dans le cas des *casas-templos*, c'est la mémoire des lignées d'initiateurs qui composent sa *rama* qui joue le rôle de marqueur d'une « identité religieuse spécifique » qui sont « construit et reconstruit » au sein d'une « imagination généalogique » (Brown 2003, p. 17). Celle-ci s'exprime notamment dans les *moyugas*. Ces prières déclamées au début de chaque cérémonie demandent la bénédiction et rend hommage à Olofi et aux *orichas*, mais avant cela aux *muertos* de la personne commanditaire du rituel, ceux de son *cordón espiritual*, de sa famille et de sa *rama*. La *moyuga* est l'expression la plus explicite du rapport au temps propre aux pratiquants du culte des *orichas*. Cette relation au passé qui adopte une grammaire généalogique a déjà été étudiée par de nombreux auteurs qui soulignent la souplesse de la perpétuelle recréation de ces lignées permettant d'inclure des noms de pratiquants reconnus et de bénéficiers de leur prestige (Menéndez 2002; 2008; Brown 2003; Wirtz 2004; 2007, entre autres). Étudier la mémoire religieuse de l'esclavage au *central* Méjico suppose en premier lieu de s'intéresser à cette mémoire généalogique qui lie les pratiquants contemporains aux esclaves. Autrement dit, avant de s'intéresser plus spécifiquement à l'objet « mémoire de l'esclavage », il est nécessaire d'avoir une approche

⁴⁸ « *Aparte de todo, de la religión y todo, somos familia* ». Entretien avec Nerida Pumariega, le 20 septembre 2014.

plus globale de la mémoire religieuse présente au *central* Méjico pour comprendre les spécificités de cette « imagination généalogique » et les enjeux sociaux qui lui sont corolaires.

Pour ce faire, et afin de ne pas présumer de la prépondérance d'un type de parenté (biologique, rituelle ou autre parenté « par affinité ») dans la structuration des groupes en présence, je choisis de nommer les quatre entités sociales désignées comme « maisons-temples » par le terme de « maison de culte » en m'inspirant du modèle défini Claude Lévi-Strauss de la société à « maison » (Lamaison et Lévi-Strauss 1987; Godelier 2013)⁴⁹. En s'appuyant non seulement sur l'ethnographie de ces populations Kwakiult, mais aussi sur des données historiographiques sur les maisons nobles de l'Europe médiévale, Lévi-Strauss parvient à construire un modèle de parenté repérable à différents endroits et époques fondé sur la « maison », entité sociale qu'il définit comme :

« une personne morale détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne directe ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté et de l'alliance et le plus souvent des deux ensembles » (Lévi-Strauss in *Ibid.*, p. 205)

Il s'agit pour Lévi-Strauss de créer un outil analytique qui permette « d'identifier le type d'organisation sociale de quelques sociétés et, par-delà, cela nous fournit une grille de lecture, de schème d'interprétation, qui éclaire par référence à des formes plus développées et plus systématisées [...] quelque chose qui serait tout près d'exister, bien qu'on ne puisse pas affirmer que cela existe » (Lamaison et Lévi-Strauss 1987, en ligne). C'est avec cette perspective dynamique, « processuelle » (Haddad 2014), que je souhaite mobiliser l'idée de « maison », et non avec une définition structurelle (comme d'autres concepts anthropologiques tels que le clan, la tribu, etc.). Autrement dit, l'analyse du champ religieux local à travers le prisme de la « maison » lévi-straussienne est une méthode heuristique à condition de l'approcher non pas « comme un phénomène substantiel », mais en tant qu'« opération d'objectivation des relations » (*Ibid.*, en ligne). Cette objectivation est repérable à travers l'analyse de deux caractéristiques fondamentales de la « maison » : être une « personne morale » et avoir « un domaine matériel et immatériel ».

⁴⁹ Je remercie Stéphanie Mulot de m'avoir aiguillé vers cette piste.

L'idée de « personne morale » induit un processus d'individualisation ou de subjectivation de la « maison » et donc une « identité narrative » qui permet de relier l'individu au collectif (Borić 2007, p. 100). Développée par Paul Ricoeur (1991), la notion d'identité narrative renvoie à l'*ipse*, l'identité pensée, et s'oppose à l'*idem*, autrement dit à l'identité substantielle ou formelle. Donner la primauté à l'ipséité permet de sortir de l'impasse d'une définition statutaire de la « maison » en tant que « personne morale » afin de mettre en valeur les processus culturels qui permettent à certains acteurs sociaux de penser le groupe comme tel (*Ibid.*, p. 443). En effet, pour Paul Ricoeur, il existe un rapport circulaire où « un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même ». Autrement dit, l'individu ou la « communauté », pour reprendre les termes du philosophe, produit les faits de culture que lui-même mobilise pour se définir. L'étude de la relation existante entre les pratiquants du *central* Méjico et le passé consiste donc à analyser les diverses narrations qui permettent de définir (diachroniquement) les quatre « maisons », pour *in fine* comprendre la place qu'y occupe le chronotope « esclavage ». De plus, « la notion de narrativité peut être prise en un sens plus large que le genre discursif qui la codifie. On peut parler d'un programme narratif pour désigner un parcours d'action fait d'une suite enchaînée de performances » (*Ibid.*, p. 465). Ce dernier point est important puisqu'il autorise une étude de ces narrations au-delà de la discursivité et permet d'intégrer dans l'analyse la ritualité des maisons de culte et notamment celle qui mobilise les *santos parados*. Pour autant, afin d'éviter toute réification d'un champ social dynamique et complexe que pourrait induire l'idée d'« identité », je nommerai « mémoires narratives » ces récits qui racontent les maisons de culte dans le temps. À travers l'étude de cérémonies publiques, plus précisément la *fiesta d'Elegguá* et les *cumpleaños de santo* de Julio-Enrique Blázquez, je montre que les mémoires narratives des maisons sont performées à travers un régime mémoriel généalogique qui exprime la continuité dans le temps la (re)création de lignages grâce à la mobilisation rituelle des *santos parados* et aux *moyugbas*. De plus, nous verrons que ces mémoires narratives sont corolaires de discours micropolitiques revendiquant une place particulière à chaque maison au sein du champ religieux local.

On comprend donc que les *santos* hérités et les pratiques rituelles qui leur sont associées constituent le domaine des maisons. Dans le cas de la maison d'Elegguá Alagbana, son domaine semble même s'étendre jusqu'au complexe agro-industriel lui-même. En effet, certains de ses membres réalisent des offrandes dans son enceinte au début de chaque *zafra* à des lieux précis nommés les « points vitaux » [*puntos vitales*] dont l'emplacement est

maintenu secret. Or, en 2013, alors que le *central* reprend du service, les membres de la maison Omi Tonalde organisent une cérémonie pour le *central*, initiative qui provoque de nombreux commentaires autour de la notion de « tradition ». Ainsi, si la « mémoire narrative » permet de rendre compte du rapport au passé existant en interne des maisons, cette thèse est aussi l'occasion d'étudier la mobilisation du passé dans les discours réflexifs et les commentaires sur les « autres ».

Ces discours réflexifs, comme les échanges qui ont eu lieu durant la réunion de l'ACYC, amènent à considérer le champ religieux local en tant que « communauté morale » (Wirtz 2007, p. xiii, 169 et 195). Selon Kristina Wirtz, les *santeros* d'un lieu donné peuvent être considérés comme une « communauté religieuse » non pas du fait d'un ensemble de croyances partagées, mais parce qu'ils participent à des échanges, des débats autour des rites et de l'éthique religieuse.

« C'est à travers la participation aux rituels *et* aux évaluations des rituels que les *santeros* entrent dans une communauté religieuse. La communauté religieuse consiste en ce groupe sans frontière [*unbounded*] et poreux, mais toujours reconnaissable, qui se réunissent autour d'un ensemble de pratiques religieuses, dont des pratiques discursives. Mais le consensus n'est pas stable ; il est mieux défini comme un focus interprétatif partagé sur des continuités et des normes qui masquent des luttes et des négociations sous-jacentes à propos de ce qui constitue la tradition religieusement correcte, de ce qui est inclus dans la *Regla de orichas*, et de ce que montre un comportement religieux [*religious propriety*] respectueux » (*Ibid.*, p. 195 -196 la traduction est mi enne)

La communauté est donc l'ensemble des pratiquants qui ont une participation commune à des rites comme à des discours réflexifs sur ces mêmes rites et sur une éthique religieuse. De ces pratiques rituelles et discursives émerge ce que Kristina Wirtz nomme un « point de vue sacré » [*sacred stance*] sur la *santería*. Les commentaires de pratiquants sur leur ritualité induit l'incorporation d'une « conscience historique » propre au champ religieux qui lie les *santeros* à leur lignée d'initiateur, leurs ancêtres et les déités. Cette conscience historique « remonte le temps [*stretches back*] à travers l'esclavage et l'Atlantique vers une patrie africaine presque mythique » et dont « la lutte contre la perte » (de savoirs, de mémoire, de langage, de tradition) est son principal thème (Wirtz 2004, p. 416; Wirtz 2007, p. 51 les traductions sont miennes). Définie comme « le sens donné par une communauté à la manière

dont son passé a formé le présent » (Wirtz 2004, p. 413 la traduction est mienne), la notion de « conscience historique » renvoie directement à celle de « régime d'historicité » en tant que modalités dont se dote une société pour penser l'articulation entre passé, présent et futur (Hartog 2012, p. 37 -42) deux concepts semblent donc être quasiment synonymes, à la différence que le second suppose une approche plus globale en incorporant la notion de futur. L'idée de combat contre la perte de tradition ou de savoir religieux semble *a priori* répondre du principe de l'*historia magistra*, un passéisme, qui fait de l'histoire une « dispensatrice d'exemples » (*Ibid.*, p. 106).

On retrouve une considération similaire chez Emma Gobin (2012, p. 343 -344) qui les critiques proférées entre les pratiquants se développent sur « un fond de passéisme qui remet en scène l'ambiguïté du rapport au passé, les anciens temps étant dans ce cas idéalisés comme un âge d'or où il en allait autrement ». Cependant, là où ce régime passéiste semble être associé à l'ensemble des discours produits au sein de la « communauté religieuse » chez Kristina Wirtz, il ne concerne pour Emma Gobin (2012) que les discours critiques « extra-religieux », ou « critiques quotidiennes », produites par les pratiquants hors contexte rituel. Elles se différencient des « critiques rituelles », produit en contexte rituel, qui sont fondées majoritairement sur des arguments d'ordre mythologique et cosmologique. Alors que ces dernières sont une « activité cohésive » qui répond à une tendance « centripète », les critiques quotidiennes sont « centrifuges, multidirectionnelles et génératrices de nouvelles tensions, susceptibles d'être réinjectées par la suite dans le rituel lui-même » (*Ibid.*, p. 355 -355) À l'inverse, il existe, selon l'auteure, un « glissement » naturel de l'activité critique réalisée en contexte rituel, motivée par des préoccupations « d'efficacité et d'orthopraxie », vers une critique hors rituel qui évalue ses pairs. « Ces discours qui se développent à l'horizon de la performance, ajoute-t-elle, tracent ainsi les contours d'une sorte de micropolitique propre aux spécialistes » (*Ibid.*, p. 340).

Finalement, les débats réflexifs autour du rituel seraient le lieu où s'exprimerait la micropolitique d'un champ religieux déterminé par un régime passéiste qui évalue les pratiques contemporaines au regard de leur conformité aux pratiques passées, du moins aux représentations qu'en ont les acteurs aujourd'hui. Or, à travers l'analyse des discours sur l'initiative de la maison d'Omi Tonalde, mais aussi sur la religion de La Havane, catégorie négative qui s'oppose aux « saint de la campagne » [*el santo del campo*], il apparaît que l'évaluation de la traditionnalité d'une pratique dépend moins de sa conformité perçue à celle du passé qu'à certains principes éthiques. Ainsi, j'argumente que le régime d'historicité

propre au champ religieux n'est pas passéiste, mais présentiste où le passé est activé à travers la médiumnité et la divination pour devenir acteur du présent.

Infrapolitique et mémoire tropique de l'esclavage

Au-delà des discours sur les généalogies, les *santos parados* et la tradition, l'ethnographie des pratiques religieuses du *central* Méjico est ponctuée par de nombreuses évocations d'esprits d'esclaves qui possèdent les corps des vivants ou habitent les maisons construites dans le baraquement. Ces phénomènes de possession se déroulent principalement dans le champ rituel spiritiste et, bien plus qu'une mémoire de l'esclavage en tant qu'institution, ce sont les esclaves en tant qu'individus qui sont ici remémorés. La relation de ces entités avec les pratiquants répond particulièrement aux pragmatismes des cultes, soit l'explication et la résolution des problèmes quotidiens rencontrés par les pratiquants. Le phénomène mémoriel que constitue ces esprits d'esclaves et les actions rituelles qui leur sont liées, induit l'existence d'un autre niveau politique caractérisé par un ensemble de petits rites réalisés en privé et définis lors de cérémonies qui regroupent un petit nombre de personnes dont le lien dépend plus d'un niveau d'intimité que de l'appartenance à une parenté biologique ou rituelle. Localement, le plus important d'entre ces esprits est Nicolás. Il est le guide protecteur de Julio-Enrique Blázquez. Il possède fréquemment le corps de ce dernier afin de prodiguer à ces proches conseils de vie et « *obras* » [travaux religieux], soit des rituels ponctuels censés « résoudre » [*resolver*] un problème précis et conjoncturel. Or, il est attribué à cet esprit un récit de vie empreint de merveilleux, une hagiographie, qui fait de lui un « sorcier » *congo*, soit un *palero*, qui n'hésite pas à utiliser ses compétences rituelles contre d'autres personnes, qu'elles soient esclaves ou *mayoral*.

Si les mémoires narratives des maisons permettent de construire des « lignées de croyants » qui s'enracinent dans le baraquement du *central* Méjico, ces esprits doivent être approchés ici comme des métaphores, c'est-à-dire « comment les personnes contemporaines pensent l'esclavage lorsqu'ils sont à la recherche de la santé, de la richesse, du pouvoir, et de la protection de leur adversaire » (Matory 2007, p. 399 la traduction est mienne). Dans le cas des cultes cubains d'origine africaine, cette métaphore de l'esclavage semble particulièrement visible dans le champ rituel du *palo monte* où la relation entre le *palero* et son *nfumbi* peut être exprimée selon les termes de l'institution servile (Palmié 2002; Matory 2007; Routon 2008; Pichler 2010, entre autres). Selon Katerina Kerestetzi (2016), cette rhétorique a trop souvent été prise au premier degré par les anthropologues. Elle montre en effet que la relation

entre le spécialiste et l'esprit du défunt, matérialisé par la *nganga*, se fonde non pas sur une coercition du premier sur le second, mais sur un échange entraînant au fil du temps une complicité entre le pratiquant et l'entité.

Si l'esclavage ne constitue pas une métaphore de la relation entre le *palero* et son *nfumbi*, l'esprit de Nicolás montre cependant l'existence d'un imaginaire qui croise les paradigmes du *palo monte* à ceux de l'esclavage et de la *brujería* [sorcellerie]. Cette dernière catégorie constitue, selon Kenneth Routon, non seulement un « espace rituel » [*ritual arena*], mais aussi « un discours politique informel qui traite de la circulation du pouvoir dans la société et une chronique sociale de l'infortune, des afflictions et des combats de la vie quotidienne ». Cette idée de « discours politique informel » n'est pas sans rappeler la notion « infrapolitique » proposée par James C. Scott (2009 [1992]). Pour ce dernier, l'infrapolitique correspond à la culture politique des dominés qui émerge dans les « coulisses », hors du regard des dominants. Elle constitue un « texte caché », une « grande variété de formes discrètes de résistance qui n'osent pas dire leur nom », qui répond au « texte public », soit l'expression de la culture hégémonique. Or, selon James C. Scott, le spiritisme et le rite de possession comme la sorcellerie constituent deux modalités possibles d'expression de cette culture politique des dominés. Alors que la possession permet une critique de la domination et créent des liens entre ceux qui subissent la domination, la sorcellerie est « le recours classique de groupes dominés vulnérables qui n'ont que peu ou pas de possibilité ouverte et sans dangers de remettre en cause une forme de domination qu'ils abhorrent » (*Ibid.*, p. 161). Le problème de la notion d'infrapolitique réside dans son « resistocentrisme » (Olivier de Sardan 1996). Premièrement, un tel cadre théorique implique un risque de surinterprétation liée à une idéalisation de la réaction à la domination, toute action menée par les dominés semble pouvoir être interprétée à travers cette notion comme un acte de résistance. Deuxièmement, l'idée même de résistance est un pilier fondamental de la rhétorique d'État ce qui implique d'approcher ce terme du point de vue émique. Selon Kenneth Routon, ces esprits d'« anciens sorciers noirs », tels Nicolás, se sont construits dans un va-et-vient entre une « culture populaire » et l'idéologie et l'iconographie du pouvoir étatique qui réifie un imaginaire associant esclavage, *palo monte* et *brujería* [sorcellerie]. Je montre en effet que personnage de Nicolás est une construction sociale qui mobilise des éléments issus de l'imaginaire de la *santería* autour de la sorcellerie des *paleros* mais aussi des images intermédiaires qui circulent au sein des régimes mémoriels macropolitiques.

Ce régime mémoriel hagiographique nous parle des rapports de domination et constitue des « guides de survie à la réalité de la hiérarchie, de la cruauté et même de

l'exploitation dans un monde nommé "libre" » (Matory 2007, p. 420). La notion d'infrapolitique reste donc, selon moi, pertinente car elle permet de nommer un champ d'action dans lequel intervient l'esclavage, mobilisé comme métaphore de l'expérience vécue par les pratiquants contemporains, ce que je nomme une mémoire tropique de l'esclavage. Afin d'éviter une analyse en termes de résistance, je propose de diviser ce champ d'action en deux catégories. Tout d'abord, les actions infrapolitiques contestataires qui englobent les pratiques et les discours pouvant être interprétés comme un message politique implicite lié à ce qui est vécue (ou perçue) comme une situation de domination. Ensuite, les actions infrapolitiques résilientes, qui regroupent l'ensemble des pratiques et discours liés à la résolution de problème individuel et conjoncturel, ou plus généralement à l'amélioration des conditions de vie d'une personne dans un contexte économique difficile. Je m'inspire ici de la définition de la « résilience sociale » proposée par Peter A. Hall et Michèle Lamont qui font référence à « la capacité d'un groupe de personnes lié ensemble dans une organisation, une classe, un groupe racial, une communauté, ou une nation à maintenir et améliorer leur bien-être malgré les défis » (Hall et Lamont 2013, p. 2 la traduction est mienne).

Cette division du niveau infrapolitique en action contestataire et résiliente possède deux avantages analytiques. Tout d'abord, elle constitue des outils heuristiques pour analyser certains récits, certains « miraculeux », à propos des pratiquants de passé. Ces récits, qui ne sont pas mobilisés dans les régimes mémoriels généalogiques et hagiographiques, renseignent sur la représentation qui associe religion et pouvoir. Ensuite, elle permet de mettre en lumière la contradiction existante entre l'hagiographie de Nicolás et l'action rituelle que l'esprit engage, respectivement situées dans l'infrapolitique contestataire et l'infrapolitique résiliente.

C'est dans ce contexte de difficultés économiques et de valorisation des cultes d'origine africaine que je propose d'étudier les phénomènes mémoriels présents chez les pratiquants du *central* Méjico. Je montre l'existence de deux régimes mémoriels différents, généalogique et hagiographique, qui permettent aux pratiquants d'exprimer la relation à leur passé selon qu'ils se situent dans un contexte rituel public (*cumpleaños de santo*, *fiesta de santo*) ou privé (*misas espirituales*, possession spontanée), que je nomme respectivement niveau micropolitique et infrapolitique et qui subissent l'influence d'autres grammaires, construites au niveau macropolitique.

Après une première partie méthodologique (chapitre I.1 et I.2) qui présente dans une posture dynamique et réflexive la construction de cette enquête, je propose trois chapitres ethnohistoriques qui traitent respectivement de trois périodes distinctes caractérisées par un *locus* différent au culte. Dans le chapitre II.3, je propose une réflexion sur la reconstruction du culte au sein du *locus* que constitue le barquement caractérisé par la fondation des premiers *santos parados*. Après avoir contextualisé la fondation de la plantation Alava et proposé une photographie des esclaves qui y ont vécu, j'apporte une nouvelle définition à cette modalité cultuelle que je mets en parallèle avec le pouvoir ambigu de Ta Jorge, principal fondateur des ces *santos* et « Noir de confiance » de l'esclavagiste Julián Zulueta. Le chapitre II.4, situé durant une période allant de l'abolition à la Révolution, traite de l'évolution des pratiques alors que s'observent des changements structurels au sein de la plantation, transformée *central*, et son *batey* qui continue à être un espace racialement ségrégué. C'est dans ce contexte que le *locus* de culte change pour devenir le foyer. Les pratiques cultuelles, dominées par des femmes, évoluent alors à travers la lucumisation qui s'observe notamment par l'accumulation de *santos parados* et la lente arrivée de la modalité initiatique du *kariocha*. La lucumisation est complète au moment de la Révolution, période où se forment les principales parentés rituelles. La description de leur genèse dans le chapitre II.5 me permet d'exposer la cartographie contemporaine du champ religieux local comme des liens micropolitiques qui unissent les quatre maisons. La complexité de ces liens induit d'interpréter ces quatre entités sociales non pas comme l'expression de la structure du champ, mais comme une fiction sociale, incitant alors à analyser son objectivation à travers l'étude des cérémonies publiques qui est le cœur de la partie suivante.

L'analyse des mémoires narratives performées par ces cérémonies et des discours micropolitiques qui leur sont corolaires, débute, dans le chapitre III.6, avec l'ethnographie de la Fête d'Elegguá. J'argue ici que la mobilisation de ces « reliques » *santeras* comme des *moyugbas* qui y sont récités montrent une volonté de construire une lignée et une circulation des biens spirituels et matériels entre la maison d'Elegguá Alagbana et le *batey*. Elles matérialisent la revendication micropolitique du lien privilégié que la maison entretient avec le second, approché en tant que « communauté imaginée » (Anderson 1983). Dans une démarche similaire je montre dans le chapitre III.7 que les maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé partagent une même mémoire narrative qui permet d'expliquer leur lien micropolitique exprimée en termes de « tradition des jumeaux ». Cette gémellité rituelle, bien qu'émergeant de la construction de leur identité religieuse et de leur expérience cultuelle commune, permet à Julio-Enrique Blázquez et Nelson Pumariega de s'inscrire dans une continuité historique qui

remonte à leur arrière-grand-mère commune, Carolina Soto. Dans ce même chapitre, j'examine leurs relations aux *santos parados* et à leur présence dans leur pratique afin de montrer que leur manipulation rituelle permet de revendiquer la traditionnalité de leur maison. Après l'examen de la relation au passé en interne des maisons, je propose dans le chapitre III.8 d'étudier les discours réflexifs sur l'initiative menée par la maison Omi Tonalde comme les discours sur la différence entre les pratiques de la campagne [*campo*] et de La Havane afin d'y interpréter la relation au passé induit par les termes vernaculaires de « tradition », mais surtout d'« invention » [*invento*]. Je montre alors que le régime d'historicité propre au champ religieux est un présentisme puisque c'est la posture éthique, fondée sur l'échange et la communication avec les entités, qui définit la traditionnalité d'une pratique et non sa conformité avec des représentations du passé.

Après l'étude du rapport au passé dans sa globalité, je peux finalement centrer mon analyse sur le chronotope « esclavage » et la circulation de ses représentations entre les différents niveaux politiques. Ainsi le chapitre IV.9 propose un essai historique sur la formation des régimes mémoriels macropolitiques. Je montre alors que, suite à l'abolition, se sont formés deux régimes distincts, l'un patriotique centré sur la question de la liberté, l'autre ethnogénétique centré sur la cubanité. D'abord racialement exclusifs, ces deux régimes subissent une critique dans les années 1930, les rendant inclusifs. Ils sont finalement réinterprétés conjointement suite à la Révolution afin de produire un troisième régime, centré sur la résistance, pour en faire une caractéristique essentielle de la cubanité. Le chapitre IV.10 propose de comprendre l'influence de ces régimes macropolitiques sur le régime micropolitique généalogique à travers l'analyse de deux points de contact, les dynamiques patrimoniales et la thèse de *licenciatura* de Yudanis Zulueta Montalvo (1994). Alors que le discours patrimonial s'inscrit de préférence dans le régime de la résistance, c'est le régime ethnogénétique qui semble avoir le plus d'influence sur le régime généalogique, ce qui, *in fine*, permet d'expliquer la présence de certains discours (exceptionnel) qui racialise la pratique religieuse. Enfin, dans le dernier chapitre, j'analyse le personnage de Nicolás, expression du régime hagiographique propre au niveau infrapolitique, qui constitue une mémoire tropique tout d'abord de la biographie de Julio-Enrique (résonance ontologique), mais aussi de l'infrapolitique contemporain, exprimé par le terme vernaculaire de *lucha* qui, comme les *obras* dictées par Nicolas, peuvent être interprétées comme des pratiques résilientes qui s'expriment à travers la contestation (résonance politique). Loin d'être une critique de l'État, cette infrapolitique contestataire incarnée par l'hagiographie de Nicolas est le résultat de l'appropriation du régime mémoriel macropolitique de la résistance.

PARTIE I : L'ENQUÊTE DE TERRAIN

Méthodologie et réflexivité



Chapitre 1. Une politique du terrain ? Exploration et tâtonnement méthodologique

La construction de la problématique de cette recherche a été le fruit d'un dialogue permanent entre des réflexions théoriques nourries par la bibliographie et les données empiriques produites par l'enquête. Autrement dit, la temporalité de la thèse ne m'a pas permis de réaliser mon enquête de terrain sur la base d'une problématique arrivée à maturité. La notion programmatique de « politique du terrain » (Olivier de Sardan 1995) semble mal s'accorder avec la réalité de la pratique ethnographique dont la nature exploratoire induit une constante remise en question du projet de recherche à chaque nouvelle « découverte », qu'elle soit issue de la littérature ou du terrain. Je propose donc dans ce chapitre un compte-rendu chronologique de l'enquête afin de pouvoir expliquer le plus honnêtement possible non seulement des conditions du recueil des informations qui vont constituer le corpus de ce travail, mais aussi le processus de (re)construction d'un terrain ethnographique dépendant de mes errances épistémiques et d'une relation ethnographique en perpétuel mouvement.

1.1. Un « terrain » pour une recherche : délimitation du champ social étudié

Janvier 2013, première visite à Álava. Accompagné de Myrna, je suis arrivé vers trois heures de l'après-midi, après un voyage de quatre heures en *guagua* [bus], un vieux *Girón* avec ses sièges en plastique, bondé de personnes et de marchandises qui s'échangèrent allègrement durant tout le trajet. Les voyages entre la capitale et la campagne semblent servir à cela, améliorer plus ou moins légalement la vie matérielle quotidienne. Une fois sur place, nous nous sommes rendus directement dans la maison de Julio-Enrique qui nous a amenés par la suite faire un tour des lieux.

Après un rapide passage par le parc qui borde le *central* – qui était à ce moment-là à l'arrêt pour cause de réparations – nous nous sommes dirigés vers l'entrée de l'ancien baraquement des esclaves, surmontée de son campanile. Là, Julio-Enrique nous a montré les deux poutres placées de chaque côté de l'entrée qui, selon lui, servaient à attacher les esclaves pour les punir. D'un même geste, il a attiré notre attention sur un petit anneau métallique accroché au second étage du campanile qui aurait servi à pendre par les pieds un esclave afin qu'il soit visible de tous. Julio-Enrique a précisé qu'au pied d'une des potences est enterré un *santo parado* consacré à l'*oricha* Osain qui règne sur le monde végétal.

La promenade a continué dans un dédale de maisons construites au début des années 1960. Elles se situent sur l'espace qui constituait auparavant le patio du baraquement. La première étape a été un magnifique *ceiba*⁵⁰, arbre sacré pour les *santeros* puisque vivent dans sa canopée tous les *orichas*. Planté selon Julio-Enrique en 1923, il réfugie entre ses grandes racines une coupelle en terre cuite couverte par un dôme percé fait de la même matière. Elle contient le *santo parado* dédié à l'*oricha* Babalú Ayé, que l'on nomme principalement à Méjico par son nom catholique, San Lázaro (figure 1). Ces deux *santos parados*, ainsi que d'autres, auraient été fondés par Ta Jorge, l'esclave qui a apporté d'Afrique la relique d'Elegguá. Notre visite s'est donc poursuivie vers la maison, une de celles construites par la Révolution, qui abrite la statuette. Une fois dans le *cuarto de santo* (figure 2), nous avons salué l'*oricha* en tapant sur le sol à l'aide un bâton torsadé d'un mètre environ, puis Julio-Enrique a sorti la statuette, habillée d'un petit vêtement blanc. La présence d'Elegguá ne se limite pas à ces deux objets. Caché dans le *cuarto de santo* [la chambre de saint], pièce exclusivement dédiée au culte, se trouve également une pierre, autrement dit le *santo parado* en tant que tel.



Figure 1. Santo parado de San Lázaro (Babalú Ayé). Central Méjico 2013. Maxime Toutain

Après ce bref tour des lieux, nous nous sommes rendus chez Tatiana Duquesne Ariza, une *santera* descendante de Ta Jorge et qui, tout au long de mon enquête, m'a prêté une

⁵⁰ Fromager, *ceiba pentandra* (L.).

chambre dans sa maison située dans l'aile nord du baraquement. La discussion du soir, qui s'est déroulée dans l'obscurité d'un *apagón* [coupure d'électricité], avait pour but de m'apprendre les noms des principaux esclaves ayant vécu ici et étant liés aux pratiques locales, mais aussi d'évoquer d'autres sujets autour des cultes d'origine africaine. Au moment d'aller se coucher, Myrna et Tatiana ont évoqué avec amusement l'esprit de l'esclave qui vit dans cette maison du baraquement. Selon Tatiana, il aurait la fâcheuse tendance à gêner les invités qui viennent passer la nuit ici. Me laisserait-il dormir ? Cette première nuit se présentait comme un test : si l'esprit me laissait tranquille, c'est qu'il acceptait ma présence et me permettait donc de rester. Bien qu'une partie de moi-même soit restée à l'affût de tout événement inexplicable, la nuit s'est passée sans aucun problème. J'étais d'autant plus tranquille que Tatiana m'avait confié avoir demandé la permission à son Elegguá avant d'accepter de m'accueillir.



Figure 2. Autel d'Elegguá Alagbana. Central Méjico 2013. Maxime Toutain

Le lendemain matin, je suis allé dans la maison de Julio-Enrique Blázquez Lavado. Située à deux rues du baraquement, elle est composée de deux chambres, d'une cuisine, d'un salon, d'une salle à manger, d'un patio et d'un *cuarto de santo*. Dans ce dernier, Julio-Enrique m'a présenté en détail les divers objets religieux s'y trouvant (figure 3). À côté des nombreux *santos* accumulés par le vieux *santero* tout au long de son parcours religieux – Julio-Enrique

s'initie en 1964 – se trouvent d'autres *santos* ayant appartenu à certains de ses *ahijados*⁵¹ aujourd'hui décédés, mais surtout des *santos parados* ayant appartenu à des esclaves. Le *cuarto de santo* n'est pas le seul espace sacralisé de la maison. Dans le patio, outre le « *secreto* » enterré à l'endroit où sont réalisés les sacrifices lors de l'anniversaire de l'initiation de Julio-Enrique et l'espace dédié aux offrandes pour les *muertos*, se trouve une armoire métallique fermée à clé qui contient des *prendas*. En effet, Julio-Enrique s'est aussi initié au *mayombe*.



Figure 3. Cuarto de Santo de Julio-Enrique Blázquez Lavado. Central México 2013. Maxime Toutain

L'après-midi a été consacrée à une cérémonie pour Oricha Oko, divinité liée au travail de la terre et aux récoltes. Plus précisément, l'objectif de cette cérémonie était de permettre à Myrna de « recevoir » cette divinité à partir de celle de Julio-Enrique. Outre le fait que cette cérémonie lui avait été conseillée par un *babalao* pour résoudre un problème de santé, elle tenait particulièrement à cœur à Myrna, car elle lui permettait d'intégrer ainsi la lignée religieuse de Julio-Enrique⁵². Nous nous sommes rendus au milieu d'un champ où Julio-Enrique posa son propre Oricha Oko à côté de celui de Myrna afin qu'il soit consacré. Des *viandas* [mélange de divers tubercules, courges et bananes plantains] ont été réparties sur les objets et autour d'eux, avant que soient sacrifiées des *plumas* [litt. plumes, volailles]. La

⁵¹ Filleul – titre donné à un initié depuis le point de vue de l'initiateur.

⁵² Si la filiation rituelle se construit avec l'initiation, ce rituel qui consistait pour Myrna à recevoir San Lázaro suppose que ce « dieu-objet » (Augé 1988) « naisse » de celui de Julio-Enrique, ce qui était suffisant pour la première pour intégrer son lignage rituel.

prière liminaire, la *moyugba*, a attiré mon attention. Suite à la longue litanie des défunts de proches et de religieux de la lignée rituelle respective des deux protagonistes, Julio-Enrique s'est tourné en direction du cimetière des esclaves et a demandé la bénédiction à « vous qui êtes ici ».

À peine de retour chez Julio-Enrique, ce dernier est entré en transe et s'est trouvé possédé par l'esprit de l'esclave Nicolás. Parlant le *bozal*⁵³, langage mélangeant un castillan approximatif et des africanismes, ce corps possédé par l'esprit asservi a raconté qu'« avant » [*antes*] nombreux étaient les esprits de défunts qui « descendaient » [*bajaban*], autrement dit qui possédaient le corps des vivants, lors des « fêtes de saint » [*fiestas de santo*]. Il a précisé qu'on leur donnait alors en offrande un verre d'eau avec des fleurs ou de l'eau avec du sucre. Par la suite, il s'est adressé à chaque personne présente, l'une après l'autre, afin de leur parler de leur vie et de les conseiller. Me concernant, Nicolás⁵⁴ a déclaré que mon problème était spirituel. Beaucoup d'esprits de défunts semblaient m'accompagner et notamment un druide – cette affirmation a provoqué chez Myrna une réaction enthousiaste puisqu'elle aussi avait eu une vision de druides me concernant. Par ailleurs, Nicolás a précisé qu'il y avait sûrement un problème avec les « choses » qu'on m'avait données. J'ai compris qu'il évoquait les *Guerreros* et la *mano de Orula*⁵⁵ que j'avais reçus auparavant à La Havane. Cet esprit incarné a justifié son emploi du mot « chose ». Selon ses dires, n'étant pas *santero*, il ne connaît pas l'utilité de ces objets. En effet, plusieurs personnes m'avaient déjà indiqué que Nicolás était un esclave « *congo-guinea* » et, de ce fait, qu'il pratiquait non pas la *santería*, mais le *palo monte*. D'ailleurs, la petite statuette présente dans la salle à manger de Julio-Enrique qui représente l'ancien esclave domestique est assortie d'une miniature de *prenda*.

Une fois, la possession terminée, Julio-Enrique, enfin maître de son corps, a entamé avec moi une longue discussion sur le passé de ces lieux, plus particulièrement sur le culte d'Elegguá qui est, selon lui, le plus important au *central* Méjico. Il m'a raconté alors l'histoire de ce culte et des personnes qui l'ont fait vivre : Ta Jorge, sa fille Rafaela « Macua »

⁵³ Le terme *bozal* désignait durant la période esclavagiste l'esclave né en Afrique par opposition au *criollo* [créole] né à Cuba. Par extension, le terme désigne la manière dont s'exprimaient les esclaves africains, puis la reconstruction qui en est faite aujourd'hui par les médiums en situation de possession.

⁵⁴ À partir de maintenant, j'utiliserai le nom de Nicolás pour qualifier Julio-Enrique en situation de possession par cet esprit considérant qu'il s'agit d'un acteur social à part entière, puisque les personnes présentes lors de ces possessions le considèrent de même comme un individu à part.

⁵⁵ « Recevoir » [*recibir*] les *Guerreros* et la *mano de Orula* constituent deux étapes préliminaires à l'initiation respectivement à la *santería* et au culte d'Ifá. La première consiste à l'obtention d'objets consacrés aux *orichas* dits « guerriers », à savoir Elegguá, Ochosí et Oggún, auxquels se rajoute Osún, alors que la seconde est l'acquisition d'un « jeu » [*juego*], nommé aussi « main » [*mano*], de *ikines*, c'est-à-dire seize graines de palme consacrées à l'*oricha* Orula.

Zulueta⁵⁶ et ses filles et petites-filles. La discussion s'est terminée avec son propre récit de vie et les affinités, assises dans la religion, qu'il entretient avec les descendants et les descendantes de Macua, et ce, malgré qu'il soit petit-fils d'immigrants espagnols. D'ailleurs, pour Julio-Enrique, c'est grâce à l'esprit de Macua qu'il partage cette « chaleur avec tous ces Noirs » [*candela con todos esos Negros*].

Le compte-rendu de ce premier terrain exploratoire au *central* Méjico constitue un point de départ idéal afin de mettre en lumière le processus de construction du terrain produit par ma pratique ethnographique. Ce que j'ai nommé jusqu'à présent « cultes cubains d'origine africaine » montre toute sa complexité puisque les acteurs n'ont jamais une approche exclusive de la religion et multiplient les pratiques et les initiations. Comment éviter alors la « violence épistémique » qu'induit la construction de ces typologies (Palmié 2013, p. 6) ?

Une première solution, que l'on peut nommer « structurelle », est celle proposée par Erwan Dianteill qui tente de rendre compte de la relation qui articule les divers champs rituels – *santería*, Ifá, *palo monte* et spiritisme – le tout formant un « complexe religieux organisé » (Dianteill 2000, p. 22). Ici, l'expérience religieuse du sociologue, qui s'est initié à la *santería* puis à Ifá, est croisée avec des données issues d'une documentation religieuse (manuel de *santería* et traités d'Ifá), ce qui lui permet de dessiner une « topologie » de « l'espace religieux afro-cubain » selon deux axes : « la différence sexuelle et [les] propriétés cognitives des entités spirituelles » (*Ibid.*, p. 129). À partir d'un terrain similaire, celui des religions brésiliennes d'origine africaine, plus précisément *candomblé* et *umbanda*, Stefania Capone propose quant à elle d'interpréter le champ religieux comme un « continuum » où la divinité Exú serait le « pivot entre les systèmes religieux » (Capone 1999, p. 24). Ainsi, c'est en suivant tout au long de ce continuum les multiples avatars du *trickster* d'origine yoruba que l'anthropologue apporte une réflexion sur la construction de la tradition et les enjeux de pouvoir qu'elle sous-entend. Une autre solution est celle proposée par Kali Argyriadis (1999) qui s'inscrit dans la posture définie par Marc Augé prônant l'étude des phénomènes religieux en tant que systèmes de représentations, ce qui implique de prendre comme point de départ les itinéraires individuels (*Ibid.*, p. 6). Recueillis grâce à des récits de vie, les différents parcours religieux qui oscillent entre ces différentes modalités de culte permettent de mettre en

⁵⁶ Le surnom Macua ne correspond pas ici à l'ethnonyme colonial cubain *macuá*, qui désigne les populations d'esclaves africains natifs de la région de l'actuel Mozambique. Il s'agirait de la contraction du titre honorifique de *Ma* et de l'ethnonyme colonial cubain Takuá qui correspondrait au groupe ethnique Nupe, situé au centre-ouest du Nigéria (à propos de la correspondance entre les ethnonymes coloniaux cubains et les ethnies africaines, lire Guanche 2011).

évidence une « unité idéologique »⁵⁷ à ce champ religieux havanais (*Ibid.*, p. 306). Se plaçant ainsi dans une analyse émique qui interprète le comportement des acteurs à partir de leur point de vue, Kali Argyriadis fait alors le choix de nommer ce champ selon le terme vernaculaire « *religión* ».

Enfin, une dernière solution possible est celle d'une déconstruction réflexive de ces catégories, telle que le propose Stephan Palmié (2013). En effet, en se basant sur sa propre expérience de recherche, l'anthropologue et historien plaide pour une prise en compte des dynamiques de formation de ces objets. Autrement dit, il s'agit d'historiciser la relation d'enquête en tant que processus dialectique entre les savoirs et les interprétations de l'ethnographe et ceux de ses interlocuteurs, ce que l'auteur nomme l'« interface ethnographique » (*Ibid.*, p. 11). S'appuyant sur la métaphore du standard téléphonique, cette interface serait l'espace où se produit une conversion médiatisée d'énoncés basées sur différentes « idéologies sémiotiques », d'où l'émergence d'un objet – la « religion afro-cubaine » – profondément hétérogène (*Ibid.*). Stephan Palmié (*Ibid.*, p. 1 ; 121) souligne la porosité de la frontière entre le champ des discours académiques et celui des pratiquants, rappelle l'artificialité des catégories, dans ce cas celle de « religion afro-cubaine », pour désigner cet ensemble culturel complexe et dynamique. Je partage son avis lorsqu'il rappelle que l'ethnographie ne peut être simplement perçue comme un instrument de mesure d'une réalité sociale extérieure. Elle doit être considérée comme partie intégrante du processus de construction de l'objet. La catégorisation de ce champ religieux réalisée par les anthropologues ne peut alors se comprendre qu'à la lumière de leur posture épistémologique.

Ainsi, m'inspirant de cette notion d'« interface ethnographique », je souhaite par un compte-rendu dynamique de mon approche du terrain définir l'espace social que je catégorise comme le « champ religieux local », soit les cultes d'origine africaine au *central* Méjico. Il s'agit de mettre en avant le processus de confrontation entre, d'un côté, des savoirs anthropologiques acquis le long des lectures, de l'autre, la réalité de la relation ethnographique pour comprendre comment cette dialectique a modifié mon regard et, de là, ma perception de ce qu'est « mon » terrain.

L'expérience d'exploration racontée en début de ce chapitre a été renouvelée une seconde fois, toujours le temps d'un week-end. Cette fois-ci, j'étais accompagné de Gustavo,

⁵⁷ À entendre ici dans le sens de la notion d'« idéo-logique » proposée par Marc Augé, qu'il définit comme « instance même d'un pouvoir originaire et arbitraire (répressif) à partir duquel s'ordonnent pour une société donnée le possible et le pensable, c'est-à-dire s'orchestre pour tous et pour chacun l'imposition du sens » (Colley et Dozon 2008, p. 13).

babalao havanais, demi-frère de Myrna et petit-fils de Julio-Enrique « dans le saint », autrement dit selon le lignage rituel. Sensibilisé à ce nouveau terrain par les communications des historiens locaux, Anselmo et Eneida Villegas Zulueta lors du 17^e Atelier d'anthropologie culturelle afro-américaine à la *Casa de África*, je souhaitais surtout en savoir davantage sur ces reliques, les *santos parados*, et leurs usages tant religieux que patrimoniaux. C'est auprès de Julio-Enrique que j'ai pu satisfaire ma curiosité. Régulièrement, il m'invitait pour de longues promenades où il me montrait toutes les traces laissées par le passé esclavagiste, non seulement à Méjico, mais aussi dans les villages voisins de Banaguïses et de Gertrudis. Les discours du vieux *santero*, mêlant les histoires entendues de la bouche des anciens esclaves et ses propres souvenirs d'enfance, m'évoquaient alors la figure du « passeur de mémoire » (Ciarcia (ed.) 2011). En effet, Julio-Enrique m'était présenté par ses proches comme l'interlocuteur privilégié de toute personne souhaitant en savoir plus sur la *santería* et le passé local. Ceci était vrai pour moi, mais également pour les Villegas Zulueta qui, bien que natifs de ces lieux, avaient recueilli de nombreuses données auprès du vieux *santero*, qui est aussi leur voisin. Mais au-delà des chercheurs, des *santeros*, à l'instar de Myrna, l'interrogeaient pour acquérir une partie de son savoir religieux.

Durant ces deux terrains exploratoires, ce qui a attiré par ailleurs mon attention est la présence de discours sur l'authenticité de la tradition qui explicitement différencient les adeptes du *central* Méjico de ceux de la capitale (cf. chapitre III.8). J'ai pu noter un tel discours chez Myrna, *santera* qui vit depuis le début des années 1990 en Belgique et qui a visité pour la première fois le *central* quelques jours avant notre rencontre. Selon elle, il existe au *central* Méjico « une très forte profondeur de la religion » [*una profundidad [de la religión] muy fuerte*]. Elle se sentait attirée par ce lieu. Pour elle, ici, la religion « est restée bien primitive » [*se ha quedada bien primitiva*], traduisant ainsi sa conviction en une plus grande authenticité des pratiques religieuses locales. Ainsi, elle souhaitait organiser dans un futur proche des voyages religieux entre la Belgique et l'ancienne plantation. Pour Yudanis, l'une des descendantes de Ta Jorge, les cultes d'origine africaine seraient bel et bien plus purs à la campagne du fait de la présence des *ingenios*. Elle m'a expliqué dans une discussion informelle que les pratiques religieuses à La Havane auraient subi un syncrétisme plus prononcé du fait des différentes migrations rurales vers la capitale.

Tout cela m'a guidé vers la piste du rapport entre définition de la tradition et usage du passé. Porté par ma volonté comparatiste, il m'a semblé alors important de faire le lien entre cet usage de la mémoire et les caractéristiques des deux espaces concernés : La Havane et le *central* Méjico. Comme je l'ai déjà précisé, j'avais réalisé à ce moment de l'enquête plusieurs mois d'ethnographie dans des maisons de cultes havanaises où je n'ai pu recueillir des données concernant la relation des pratiquants au passé servile. Tout cela m'a amené à m'interroger sur la question de l'oubli. De plus, j'étais influencé par une bibliographie française sur la mémoire de l'esclavage qui, se fondant sur le cas des Antilles, faisait des notions de l'oubli, du silence ou de l'aliénation, des concepts clés (lire à ce sujet Chivallon 2004). Or, si Silvina Testa (2009) souligne que la particularité de Cuba est d'avoir produit, suite à la Révolution, de nombreuses œuvres historiques et cinématographiques sur le thème de l'esclavage, c'est pour préciser que « malgré l'existence de cette réflexion et production artistique nationales, l'histoire du trafic négrier et de l'esclavage a été peu reflétée dans les manuels scolaires et dans les livres d'histoire destinés à la population en général, en opposition aux livres destinés aux spécialistes. Il est surprenant de constater la faible importance accordée à l'esclavage, en comparaison avec d'autres thématiques » (*Ibid.*, en ligne, la traduction est mienne). Chaque 10 octobre est commémoré le *Grito de Yara*, autrement dit l'appel à la guerre contre l'Espagne lancé le 10 octobre 1868 par Carlos Manuel de Céspedes qui initie la « Guerre des Dix ans ». Propriétaire de la plantation La Demajagua, le « Père de la nation » libère ce même jour tous ses esclaves afin qu'ils puissent se joindre à la lutte pour l'indépendance. Ce jour, « qu'ils nous ont donné à nous autres les Noirs » [*es el día que nos han dado a nosotros los negros*] me dira plus tard Tatiana, concentre le souvenir de la libération des esclaves avec celui de la lutte indépendantiste (*cf.* chapitre IV.9), tel que le montre l'affiche du 10 octobre 2012 (figure 4).



Figure 4. Affiche commémorative du 10 octobre. La Havane 2012. Maxime Toutain

Cette confusion volontaire entre le premier jour de la lutte indépendantiste et l'abolition du système servile m'a conforté dans l'idée d'une tension entre le rappel d'un passé douloureux et l'impératif d'unité nationale. Existe-t-il à Cuba une situation similaire aux Antilles françaises où la mémoire de l'esclavage se subordonne à l'idéologie nationale ? Si oui, les *santos parados* du *central* Méjico peuvent-ils alors constituer des « lieux de mémoire » (Nora (ed.) 1984) en opposition avec le contexte national ? Cela pouvait-il expliquer la différence mémorielle que je pensais observer entre les pratiquants havanais et ceux du *batey* ?

Les nombreuses ballades au *central* Méjico en compagnie de Julio-Enrique m'ont conforté dans cette voie. Ses commentaires sur les lieux me renvoyaient aux travaux de Maurice Halbwachs (1975 [1925]) sur les « cadres sociaux » de la mémoire. Plus particulièrement, je pensais à son étude des lieux saints en Palestine (Halbwachs 2008 [1914]). L'espace même du *central* semblait être le support premier à la remémoration opérée par Julio-Enrique. De plus, il semblait y avoir un lien entre cette capacité à raconter le passé et l'autorité religieuse dont jouissait le vieux *santero*.

Une première piste a émergé alors de ce second terrain exploratoire. Il s'agissait de comprendre les liens entre l'autorité religieuse d'un pratiquant, sa légitimité à pouvoir définir une orthodoxie et sa capacité à mobiliser des représentations du passé permettant de justifier son discours. La différence qui s'observe entre les adeptes havanais et ceux vivant au *central* Méjico trouverait son explication dans les caractéristiques de leur environnement respectif.

Autrement dit, l'ancienne plantation, marquée par son passé esclavagiste, offrirait de nombreux cadres sociaux permettant la perpétuation d'une mémoire collective locale, mobilisée par la suite dans les stratégies de légitimation. Les pratiquants havanais, quant à eux, doivent fonder leur légitimité sur des représentations du passé issues de l'historiographie et de l'anthropologie dont le chronotope central serait l'Afrique et non l'esclavage en tant que tel. C'est avec ces interrogations, encore empreintes de prénotions et d'imprécisions, que j'ai organisé trois voyages au *central* Méjico pour un total de trois mois.

Du point de vue méthodologique, il m'a semblé alors pertinent de m'appuyer sur les travaux traitant de la transnationalisation du culte des *orichas* et de la réafricanisation (Argyriadis et Capone 2004; 2011; Gobin 2007; Gobin 2014a; Konen 2013), et ce pour deux raisons. Tout d'abord, bien qu'inscrit dans un cadre strictement cubain, j'étais bel et bien en train de construire un terrain multisitué. Ensuite, ces auteurs évoquent dans leurs écrits le rapport entre autorité religieuse, définition de la tradition et usage du passé. Parmi ces auteurs, Kali Argyriadis et Stefania Capone soulignent que « les formes d'organisations sociales auxquelles nous sommes confrontés ne sont pas nécessairement groupales, mais bien souvent réticulaires » [Argyriadis et Capone, 2011 : 25]. Elles proposent une analyse en terme de « réseau », défini comme « une configuration basée sur le tissage/maillage de relations interpersonnelles “fortes” ou “faibles”, qui transversalisent les frontières et les institutions » (*Ibid.*, p. 26). L'adoption de cette posture m'a poussé à placer au centre de ce terrain en construction Myrna et son demi-frère Gustavo, puisqu'ils étaient le lien entre les deux sites de l'enquête. La question centrale était alors de savoir si ce lien avec l'ancienne plantation leur permettait l'acquisition de savoirs tant religieux que mémoriels et si ceux-ci étaient mobilisés par la suite dans la gestion des rapports entre religieux havanais. Autrement dit, il s'agissait de savoir comment circulent les représentations sur le passé esclavagiste de Méjico au sein de ces réseaux et quelle était la place de cette mémoire dans les discours sur l'authenticité des pratiques de ceux qui y ont accès.

Une telle démarche impliquait d'identifier et de cartographier ces réseaux. Du côté du *central* Méjico, le plus évident à mes yeux était celui formé par les descendants de Ta Jorge et Julio-Enrique, du fait des conditions mêmes de mon entrée sur le terrain. Par la suite, l'exploration m'a rapidement permis d'identifier deux autres réseaux. Le premier est celui lié à un temple spirite et *santero* situé au lieu-dit du *Pozo Caña*, nom de l'ancien puits qui alimentait l'*ingenio*. Il a été fondé par un cousin éloigné de Julio-Enrique, Nelson Pumariaga González, médium et initié à la *santería* depuis 1980. Quant au second, j'ai appris son existence un peu malgré la volonté de Julio-Enrique. Lors de la première visite, alors que nous

passions tous les deux par l'entrée du baraquement, j'ai remarqué la présence d'un Echú en ciment placé au pied d'un des gibets (figure 5). Lorsque je l'ai interrogé à ce sujet, Julio-Enrique m'a répondu simplement que c'était « *un invento de ellos* » et qu'il n'avait jamais vu quelqu'un faire cela auparavant. Plusieurs fois par la suite, lors de discussions avec ses proches, Julio-Enrique a évoqué de nouveau ces « *ellos* ». J'ai compris alors, grâce à Alexander Berrio, *santero* proche de Julio-Enrique, qu'il existait une autre famille de religion, ayant sa propre *casa-templo* à deux rues de celle de Julio-Enrique, mais avec laquelle il était en conflit depuis quelques années. Alexander m'a introduit alors auprès de Marina et Argelia Zulueta, deux sœurs qui, selon lui, sont à la tête de cette famille. Du côté havanais, mon intérêt s'est tout particulièrement centré sur le réseau constitué par les pratiquants havanais lié à Myrna et Gustavo, dont Pepe, l'initiateur en Ifá de Gustavo et sa femme Franci, initiée à la *santería* par Myrna. Parallèlement, je souhaitais intégrer à mon terrain, tel un échantillon témoin, les membres d'une *casa-templo* située dans la rue San Lázaro avec qui j'avais déjà travaillé et qui ne partageaient aucun lien avec le *central*.



Figure 5. Echú en ciment posé au pied du gibet à l'entrée du baraquement. Central Méjico 2013. Maxime Toutain

Pour des raisons que je préciserai ci-dessous, j'abandonnais par la suite cette posture comparatiste – et de ce fait la notion de réseau – pour recentrer mon ethnographie uniquement sur le *central* Méjico. Bien que mes positions d'alors, tant du point de vue épistémologique que méthodologique, se soient avérées erronées, l'induction est restée au centre de ma

pratique du terrain. Ainsi, malgré la formulation d'hypothèses et mes tâtonnements méthodologiques, je restais conscient de la vanité de toute tentative de conceptualisation ou d'interprétation trop précoce, car rien ne permettait alors de rendre compte des nombreux phénomènes que j'observais – telles que les possessions ou la patrimonialisation.

Ma volonté était alors d'écrire presque quotidiennement l'ensemble des événements dont je pouvais être le témoin, dans une perspective monographique. J'y incluais les nombreux « temps-morts » assis avec deux ou trois personnes devant le porche de la maison de Julio-Enrique ou dans la cuisine de Tatiana, à parler de tout et de rien, qui recelaient leur lot d'informations. Moments privilégiés, caractérisés par l'intimité et la complicité, ils ont été source de nombreuses données concernant la complexité et le dynamisme des relations interpersonnelles qui constituent le champ social étudié. Bien entendu, mon regard ethnographique a été captivé par les éblouissants rituels. Éblouissants, car ma volonté de comprendre ce qui se jouait à travers la multitude de gestes et la complexe *paraphernalia* a guidé mon œil vers les détails cérémoniels au risque de ne plus voir ce qu'il se passait autour. Néanmoins, certaines séquences de ces rites se sont montrées essentielles dans la compréhension de la place de la mémoire au sein de ces cultes comme les prières liminaires *moyugba*, produit d'une « imagination généalogique » (Brown 2003, p. 17), les « *investigaciones espirituales* » qui montrent le processus de personnification, de représentation du passé permettant la production d'esprits.

Les longues ballades avec Julio-Enrique ont continué pendant toute la durée de ces premiers terrains. Systématiquement enregistrés, les commentaires de Julio-Enrique se montrent comme autant d'interprétations du paysage selon les termes du passé. Il faut préciser qu'à ce moment il était important pour moi de m'inscrire dans une complète synchronie. Ayant clairement en tête la critique de « l'épistémologie de la vérification » de David Scott, je souhaitais expliquer les représentations du passé en ne mobilisant que le présent. Il ne s'agissait pas alors de reconstruire le passé grâce aux informations fournies par Julio-Enrique – ce qui pose comme nous le verrons un certain nombre de problèmes méthodologiques –, mais comment ce paysage, tant agro-industriel que religieux, était sémiotiquement chargé par un certain passé. Pourtant, d'une manière un peu paradoxale, j'entamais avec Yudanis un vrai travail de reconstruction du passé : celui de la généalogie de sa famille. Dans le cadre d'une *licencia* réalisée au département de Lettres de l'université de Las Villas (Zulueta Montalvo 1994), elle a écrit un rapport de recherche sur le passé et les traditions religieuses propres à sa famille grâce à des entretiens réalisés auprès de Julio-Enrique, mais aussi de Celida Sánchez Zulueta, sa grande cousine à la tête de la maison de culte d'Elegguá jusqu'à son décès en

2004. Outre ce document, Yudanis m'a confié un brouillon de l'arbre généalogique de sa famille. Je me suis proposé alors de compléter et de mettre au propre cet arbre. Du point de vue déontologique, je souhaitais briser la relation dissymétrique entre enquêteur et enquêté en créant un lien de coopération entre les descendants de Ta Jorge et de Macua vivant au *central* Méjico et moi-même. Du point de vue méthodologique, je voyais dans ce travail de reconstruction un outil pour recueillir des discours sur l'histoire de la famille et de la maison de culte d'Elegguá Alagbana. Par ailleurs, c'était l'occasion de mettre à jour les liens rituels qui unissaient certains membres de cette famille avec Julio-Enrique et d'autres *santeros* et *santeras* vivant dans le *batey*.

Durant cette période, de janvier à juin 2013, j'ai réalisé 18 entretiens semi-directifs, dont 11 avec des pratiquants vivant au *central* Méjico. À côté de la reconstruction généalogique et du recueil des souvenirs associés aux aïeux, j'ai construit mes grilles d'entretiens en suivant une méthodologie inspirée par le travail de Kali Argyriadis (1999) dans le but de rendre visible les parcours religieux de chacun. Ma volonté était alors d'évaluer la place du passé local dans les interprétations des acteurs, de leur engagement religieux face à d'autres facteurs possibles tels qu'une démarche thérapeutique, matérielle, judiciaire ou matrimoniale. De plus, j'ai profité de ces enregistrements pour inventorier le plus systématiquement possible les esprits qui forment les *cordones espirituales* ou *cuadros espirituales* de chacun d'entre eux. Enrichis tout au long de leur parcours religieux, ces *cordones* sont constitués de l'ensemble des esprits de défunts, familiaux ou non, qui accompagnent et protègent l'adepte en échange de « lumière », matérialisée par des offrandes d'eau, d'alcool, de fleurs, de parfums, de tabac ou encore de messes. Pour Kali Argyriadis, « ces personnages se révéleront comme faisant partie intégrante de l'identité de la personne, puisque leurs traits de caractère et leur façon d'agir correspondent (on le découvre peu à peu) aux multiples facettes de la personnalité de leur protégé » (*Ibid.*, p. 126). Cependant, il était évident pour moi que ces esprits représentaient aussi des personnifications de deux mémoires : la mémoire familiale et celle du passé colonial de l'île. Nombre de ces entités (l'esclave congo, la gitane cartomancienne, le moine ou l'intellectuel blanc, etc.) sont en effet des figures stéréotypées, ethnicisées et racialisées qui semblent renvoyer aux diverses populations déplacées, de gré ou de force, sur l'île.

Toujours en lien avec le spiritisme, l'une des entités importantes de cette étude est l'esprit de Nicolás qui possédait fréquemment Julio-Enrique. L'observation de ce phénomène a été compliquée par deux facteurs. Le premier est l'usage du *bozal* qui rendait difficile ma compréhension et m'obligeait à revenir après coup avec les autres témoins des transes sur ce

qu'avait dit l'esprit de l'ancien esclave, provoquant de fait une relative perte d'informations. Le second est l'interdiction rituelle de photographier, filmer ou enregistrer toute personne possédée que ce soit par des esprits ou des *orichas*. Il est intéressant de noter ici que j'ai toujours respecté rigoureusement cet interdit alors que j'ai pu voir plusieurs fois d'autres religieux l'outrepasser (volontairement ?) lors de *bembé* ou de *toques de tambor*, filmant abondamment ses cérémonies avec leur téléphone portable. Au-delà de la question déontologique, j'interprète mon propre comportement comme la volonté de compenser un sentiment d'illégitimité. Respecter rigoureusement tous les interdits semblait garantir la pérennité d'une relation ethnographique que je considérais alors comme précaire. Enfin, suivant les conseils de l'anthropologue cubaine María Ileana Faguaga Iglesias⁵⁸, j'ai pris le parti de ne pas interroger directement Nicolás sur sa vie d'esclave lorsqu'il « montait » (possédait) Julio-Enrique. Si ma présence avait de fait une influence sur ces rituels de possession, il me semblait important de ne pas créer une situation « trop » artificielle. Questionner directement l'esprit crée un cadre d'énonciation exceptionnel et n'aurait pu permettre la compréhension des liens unissant remémoration et contexte social contemporain.

Si j'ai, au fur et à mesure, construit mon terrain en le centrant sur les réseaux de pratiquants, j'ai toujours gardé un intérêt pour les Villegas Zulueta et leur volonté de promouvoir le patrimoine religieux et historique. Ils sont les fondateurs d'un projet nommé *Tras las huellas de nuestros ancestros* (THNA – Sur les traces de nos ancêtres) qui regroupe la communication des résultats de leurs recherches historiques, la gestion d'un musée local nommé « *museo Ma Carlota* », et l'organisation d'une fête patrimoniale et commémorative, *El Día del Alavense Ausente* (Le jour de l'Alavense Absent), qui se déroule tous les 21 août, date anniversaire de la fondation du *central* en 1836. Sous l'impulsion d'Eneida Villegas Zulueta, la Filiale de l'Université de Matanzas (FUM) de Colón a conçu un programme pour le développement du tourisme culturel au *central* Méjico. C'est à ce moment qu'a pris tout son sens mon rattachement institutionnel avec l'*Instituto Cubano de Investigación Cultural* (ICIC) Juan Marinello, mis en place dans le cadre de l'obtention d'un visa recherche. C'est effectivement grâce à leur soutien administratif que j'ai pu prendre contact avec les professeurs Carlos Alberto Sosa Fuentes et Gloria de la Concepción Hernández Pérez, tous deux en charge du projet. Je devais alors participer à certaines réunions autour de ce projet qui

⁵⁸ J'ai rencontré María Ileana Faguaga Iglesias grâce à la fondation Fernando Ortiz lors de mes recherches de Master. Spécialiste des questions religieuses, mais aussi raciales et de genre, elle a toujours été d'une grande aide pour l'appropriation et la compréhension de mes divers terrains. Elle m'a accompagné de même au *central* Méjico durant cinq jours, dont un a été dédié à la visite du musée sur l'esclavage de San Severino à Matanzas. Je la remercie sincèrement pour son aide et nos longs échanges.

ont été toutes annulées pour diverses raisons. Néanmoins, Carlos et Gloria ont eu la gentillesse de me fournir l'ensemble des documents numériques en lien avec le projet – argumentaires, échéanciers, budgets prévisionnels, mais aussi ressources documentaires sur le patrimoine du *central* Méjico et articles sur la question du tourisme.

1.2. Nouvelles focales ethnographiques et naissance d'une réflexion tripartite

Le retour en France au début de l'été 2013 a marqué cette recherche de plusieurs tournants épistémologiques et méthodologiques importants. En effet, le 15 novembre de cette année s'est réuni le comité de thèse en présence de Stéphanie Mulot, Christine Chivallon et, par téléphone, Kali Argyriadis. Cette dernière a souligné le principal biais présent dans mon travail : celui d'une mésinterprétation du contexte mémoriel national cubain en termes d'« oubli » et de « silence ». Elle m'a rappelé à juste titre qu'il n'était pas possible d'appliquer les théories produites par l'anthropologie des Antilles françaises à Cuba où il existe une production historiographique et cinématographique conséquente autour de ces questions. Cette critique m'a tout d'abord conduit à intégrer l'historiographie cubaine dans les limites de l'objet mémoire, autrement dit à repenser du point de vue épistémologique la frontière entre histoire et mémoire. Côté méthodologie, suivant les conseils de ce comité, j'ai abandonné la posture comparatiste pour me concentrer sur l'ethnographie du *central* Méjico. Par effet de ricochet, j'ai redéfini alors mon terrain de manière plus empirique en abandonnant la notion de « réseau » pour celle de « maison » afin de pouvoir rendre compte de la structure du champ religieux local dont la complexité réside dans les liens entre les pratiquants qui mêlent plusieurs types de parentés.

C'est à la même période que j'ai pris connaissance de l'ouvrage de Christine Chivallon *L'esclavage : du souvenir à la mémoire* (2012) qui aurait une double implication, épistémologique et méthodologique, dans la suite de mon travail. Sont présents dans l'ouvrage trois catégories de mémoires qui semblaient correspondre à ce que j'observais sur le terrain (tableau 1). Cependant, une telle division des éléments ethnographiques recueillis serait rapidement mise à l'épreuve par les terrains suivants. Ils montreraient que les phénomènes mémoriels observés chevauchaient ces limites, m'obligeant à repenser ce cadre interprétatif. Néanmoins, la principale avancée apportée par ma lecture de l'ouvrage de Christine Chivallon est la notion de « mémoire incorporée ». Ce concept m'a permis de dépasser une notion de la mémoire limitée au narratif et de pouvoir réintégrer la question des pratiques religieuses.

| Catégorie de mémoire | Définition | Éléments ethnographiques correspondants |
|-----------------------|--|--|
| La mémoire collective | Récits élaborés à partir de souvenirs (cognitifs et imaginaires) transmis au sein du groupe. (<i>Ibid.</i> , p. 147 -168) | Discours sur les généalogies religieuses et familiales <i>Moyugba</i> <i>Santos parados</i> |
| La mémoire historique | « Rapport particulier au passé, de l'ordre de la reconstitution, qui implique l'acte volontaire de traduire des souvenirs, de les fixer » grâce à des « opérations intellectuelles de type historiographique ». C'est une mémoire qui a besoin de « dire qu'elle est mémoire pour exister ». (<i>Ibid.</i> , p. 44) | Relation entre les promoteurs mémoriels et les maisons de culte. Projet touristique de FUM de Colón Projet THNA (Musée Ma Carlota <i>Día del Alavense Ausente</i>) |
| La mémoire incorporée | « Ensemble de pratiques non discursives qui insèrent [<i>incorporate</i>] les mémoires de l'esclavage dans les corps des gens, les mouvements, les gestes et les actions, en conservant par conséquent le passé véritablement vivant dans le présent » (Argenti et Röschenhaler in <i>Ibid.</i> , p. 170) | Rite possessionnel <i>Misa espiritual</i> <i>Investigación espiritual</i> « Synchrétisme » Désignation et auto-désignation raciale |

Tableau 1. Correspondance des catégories de mémoire avec les éléments ethnographiques observés

Par exemple, lors des possessions de Julio-Enrique par l'esprit de Nicolás, l'esclave incarné était toujours dans la séduction, souvent outrancière, face à toute femme qu'il considérait comme blanche ou métisse. Ce comportement m'était alors expliqué par les proches de Julio-Enrique en évoquant un événement particulier de l'hagiographie de Nicolás : la séduction de la femme de Julián de Zulueta. Il me semblait alors que l'idée de Christine Chivallon de souvenirs « agis/agissants » prenait ici toute sa valeur heuristique. Nicolás était bien un souvenir « agi », puisque ces jeux de séduction renvoyaient toujours à une hiérarchie socio-raciale qui avait placé le « blanc » en haut de l'échelle du « beau », mais aussi « agissant » contre ce même ordre par le caractère subversif de ces jeux de séduction.

Au-delà du cas de Nicolás, la notion de mémoire incorporée semblait être une grille interprétative pertinente pour certains faits religieux, tels que la question du synchrétisme. Énigme anthropologique, le synchrétisme a été tantôt analysé comme le résultat d'une acculturation facilitée par des analogies (Cabrera 1954), tantôt comme un acte de résistance face à la domination culturelle (Bolívar Aróstegui et Lopez Cepero 1995), tantôt comme un mécanisme de « bricolage » pour rafistoler une tradition africaine partiellement détruite par la traite (Bastide 1970). Mais ne pouvait-il pas aussi être interprété comme un souvenir « agi/agissant », puisque, produit par les rapports de domination coloniale et esclavagiste, et mobilisant des ressources issues de chacun de ces univers religieux pour « agir » sur le monde social à travers des rites propitiatoires et prophylactiques ?

De plus, l'intégration de la notion de mémoire incorporée dans les limites de l'objet de recherche induisait directement de dépasser la critique de David Scott d'une « épistémologie de la vérification » qui m'avait alors jusque-là poussé à me cantonner dans la plus stricte synchronie. Devais-je alors adopter la même posture que celle présente dans l'ouvrage de Chivallon qui propose une « boucle temporelle », allant du présent, le contexte mémoriel national, « pour aller chercher “l'événement” [dans le passé] puis son souvenir, et sa transmission » (Chivallon 2012, p. 24) ?

C'est avec ces questionnements que je suis retourné au *central* Méjico d'août à octobre 2014, complété par un dernier séjour d'un mois en août 2016. Parmi les principaux objectifs de ce nouveau terrain, l'observation pour chaque maison de culte de ce que je nomme les « fêtes commémoratives ». Il s'agit de cérémonies à date fixe qui célèbrent l'initiation du *santero* ou de la *santera* fondateur de chaque maison de culte : le « *cumpleaños de santo* » de Julio-Enrique du 28 au 30 août ; la « *fiesta de Elegguá* » du 22 au 24 octobre qui célèbre, entre autres, l'initiation de Celida Sánchez Zulueta ; le « *cumpleaños de santo* » de la mère de Marina et d'Argelia le 21 novembre ; et celui de Nelson le 24 juin. J'avais déjà pu réaliser des observations de ce dernier en 2013. Quant à celle de la maison d'Omi Tonalde, je n'ai malheureusement jamais réussi à organiser des séjours de manière à couvrir cette date. L'ethnographie restera donc incomplète. Mais cette absence en soi rejoint la direction prise par la relation ethnographique que mes interlocuteurs et moi avons construite. Plus j'étais connu et reconnu par les habitants du *central* Méjico, plus j'étais associé à Julio-Enrique et aux descendants de Ta Jorge, avec qui je passais la plus grande partie de mon temps, et moins je réussissais à travailler avec les membres de la maison Omi Tonalde. Cette expérience est le parfait exemple des conséquences de l'« enclivage » de l'ethnographe (Olivier de Sardan 1995, en ligne). La différence de données recueillies auprès des uns et des autres m'a contraint encore une fois à resserrer la focale de mon regard ethnographique autour des maisons d'Oggún Niké et d'Elegguá Alagbana. Les maisons Oggún Toaye et Omi Tonalde ne sont pourtant pas exclues du « terrain », mais les informations les concernant serviront de fait davantage à la contextualisation qu'à une analyse comparatiste entre chaque groupe culturel.

Un troisième moment important du terrain réalisé en 2014 et 2016 a été l'observation, chaque 21 août, de la 19^e et 21^e édition de la fête patrimoniale *Día del Alavense Ausente*. Ici l'objectif était double : évaluer la mobilisation du fait religieux dans la construction d'une mémoire historique locale de l'esclavage et comprendre l'agentivité des pratiquants membres de chacune des maisons de culte face à un processus s'appuyant en partie sur leurs savoirs,

mais mené par des acteurs extérieurs. Ces observations directes de la mise en scène conjointe d'un patrimoine historique et religieux ont été complétées par des entretiens avec les Villegas Zulueta, des commentaires d'Eneida sur l'histoire du musée Ma Carlota et des visites chez Carlos Alberto Sosa Fuentes et Gloria de la Concepción Hernández Pérez qui m'informaient sur l'avancement du projet touristique. Parallèlement, 29 entretiens semi-directifs ont été réalisés. Les principaux objectifs de ces derniers étaient de recueillir des informations biographiques des membres de chaque maison – et plus particulièrement celles concernant le parcours religieux dans le but de contextualiser mes observations. Je cherchais aussi d'autres informations : *cordón espiritual* ; savoirs sur le passé familial et religieux en circulation dans chaque maison ; discours de légitimation et délégitimation des « traditions » en présence. D'autres entretiens ont eu lieu auprès d'acteurs de la patrimonialisation, là aussi motivés par le besoin d'historiciser ce processus local.

Suite à mon retour à Toulouse, a débuté la longue période d'analyse des données et de la communication des premiers résultats (Toutain 2016a; 2016b; 2016c; 2017), qui ont été autant d'essais interprétatifs – pas tout le temps heureux, il faut bien l'avouer – amenant à cette thèse. Bien qu'ayant maintenu une approche monographique par l'écriture quasi quotidienne de cahiers de terrain, j'ai logiquement dégagé trois corpus ethnographiques selon leur correspondance à un type de mémoire comme je l'ai signalé dans le tableau 1. Très rapidement est apparu que chacun de ces corpus renvoyait à un type particulier de relations sociales : la mémoire collective était liée aux relations entre pratiquants ; la mémoire historique entre acteurs locaux et acteurs nationaux ; la mémoire incorporée entre l'individu, qu'il soit le possédé ou celui qui le consulte, et son environnement social. Ainsi, en m'inspirant de la notion de « niveau politique » proposée par Kali Argyriadis et Stefania Capone (2004), j'orientais alors mon analyse en mettant en perspective chacune de ces mémoires avec respectivement la micropolitique propre au champ religieux local, la macropolitique en tant qu'influence d'un discours national sur l'esclavage sur les dynamiques patrimoniales et enfin l'« infrapolitique » (James C. Scott 2009 [1992]) – ce dernier concept, qui pose un certain nombre de problèmes épistémologiques sera discuté tout au long de ce travail. De manière évidente, chacune de ces trois parties en construction impliquait une contextualisation la plus précise possible de chacun de ces niveaux politiques et donc leur historicisation : celle du champ religieux local afin de rendre compte de la formation des groupes religieux et de leurs relations ; celle d'une mémoire nationale de l'esclavage et son lien avec les dynamiques patrimoniales ; enfin le récit de vie de Julio-Enrique Blázquez

puisque mon analyse de la mémoire incorporée se voulait centrée sur la figure de Nicolás. C'est donc avec ce projet analytique que j'amorçais la rédaction.

Or, je me suis rapidement confronté à plusieurs problèmes. Tout d'abord, il était impossible de désimbriquer, d'isoler, ces trois moments historiques qui auraient dû ponctuer ma thèse. En effet, le récit de vie de Julio-Enrique est inséparable de l'histoire du champ religieux local comme certaines stratégies discursives liées à sa micropolitique se nourrissent de certaines représentations produites au niveau national. Par ailleurs, le corpus ethnographique concernant les dynamiques patrimoniales n'avait pas la profondeur requise pour prétendre à une historicisation fine, ce qui m'a poussé *in fine* à abandonner l'idée d'une partie les concernant exclusivement. Ce dernier choix était également motivé par une considération d'ordre épistémologique puisque l'analyse de ces dynamiques suppose une problématisation substantiellement différente de celle proposée ici. Enfin, le principal problème qui s'est révélé avec l'écriture a été l'importante quantité de données concernant l'histoire du champ religieux local, ce qui impliquait de lui réserver un espace plus important dans le manuscrit que celui prévu initialement. De plus, j'étais convaincu – et je le suis encore – que ces données constituaient l'un des apports majeurs de cette recherche. S'il existe, grâce aux travaux ethnohistoriques tels que ceux de David Brown (2003), de Silvina Testa (2004b; 2005) ou encore de María del Carmen Barcia Zequeira (2012), une histoire des cultes d'origine africaine – principalement de la *santería* et d'Ifá – très bien documentée, il n'existe pas à ma connaissance de recherche équivalente située dans un espace aussi particulier que l'est une ancienne plantation esclavagiste telle que le *central* Méjico. Ainsi, si les parties III et IV restent dans une certaine continuité avec l'intention initiale d'analyser les phénomènes mémoriels observés dans le champ religieux selon différents niveaux politiques, la seconde partie s'est construite comme un essai d'ethnohistoire religieuse du *central* Méjico, ce qui n'est pas sans poser un réel problème méthodologique.

1.3. Une ambiguïté à lever : la méthodologie historique au sein d'une anthropologie de la mémoire

Ce problème se résume assez facilement : comment réaliser une historiographie des pratiques religieuses du *central* Méjico alors que les principales sources à disposition sont de nature orale et constituent le même corpus de discours mémoriel que l'on prétend déconstruire par la suite ?

La première réponse intuitive à cette question est de croiser ces discours avec des écrits, plus précisément des archives et des recherches historiques préexistantes. Durant le terrain réalisé en 2014, inspiré par l'idée de la « boucle temporelle » de Christine Chivallon, je mettais déjà mis en quête de documents me permettant de reconstruire une image la plus précise possible de l'histoire du *central* Méjico.

D'un côté, je me suis fait généalogiste, l'objectif étant de compléter et de mieux dater l'arbre généalogique des descendants de Ta Jorge. De même, j'ai fait des recherches sur la famille de Julio-Enrique et de Nelson pour mieux identifier le lien de parenté biologique qui les unit. De l'autre, je me suis improvisé historien. Je souhaitais alors pouvoir produire un « instantané » du groupe formé par les esclaves ayant appartenu à Julián de Zulueta y Amondo et plus particulièrement ceux ayant vécu à Álava. Cependant, mes recherches se sont limitées aux archives présentes dans les alentours du *central* Méjico afin d'optimiser le peu de temps qui m'était imparti et de le consacrer en priorité à l'observation participante et aux entretiens. Les recherches archivistiques se sont donc déroulées à Colón et à San José de los Ramos puisque, selon les périodes, le *central* Méjico dépendait administrativement soit de l'une soit de l'autre de ses villes⁵⁹. Concernant la reconstruction des généalogies, j'ai consulté les actes de baptême et de décès de l'église de San José de los Ramos. Cependant, ces recherches ont trouvé leurs limites puisqu'à la suite d'un incendie en 1907 toutes les archives paroissiales ont été détruites. L'enregistrement des baptêmes, mariages et décès n'a repris dans cette paroisse qu'en 1913. Je me suis rendu également au *Registro Civil* de San José et à celui de Colón. Dans aucune de ces administrations, on m'a autorisé à consulter directement les registres. Si, à San José, cela n'a pas été un obstacle ayant été aidé dans mes recherches par l'employée administrative présente, il n'en a pas été de même à Colón où les délais qui m'ont été imposés entre mes demandes et le jour d'une possible consultation ont été trop longs, se soldant ainsi par un échec. Mes tentatives de reconstruction généalogique resteront donc partiellement achevées.

Parallèlement, je me suis rendu à l'église de Colón où les archives remontent jusqu'en 1837. Là, j'ai consulté tous les actes référençant le patronyme de l'esclavagiste basque ou l'une de ces plantations présentes dans la juridiction de Colón, à savoir Álava, España,

⁵⁹ Selon l'historien du *municipio* Colón, Carlos González Quintina, la plantation fondée en 1836 dépendait du *Partido Judicial* de Macagua, qui sera rattachée plus tard au *municipio* de Colón. Le 1^{er} janvier 1879, alors propriété de Julián de Zulueta depuis 1846, la plantation est rattachée au *municipio* San José de los Ramos. Vers 1908-1909, alors que disparaît le *municipio* de San José, le *central* est inclus de nouveau à celui de Colón. En 1910, le *municipio* de San José réapparaît et le *central* y est de nouveau rattaché jusqu'en 1976, année du 1^{er} congrès du PCC où a été décidé un nouveau découpage en *provincia* et *municipio*. Dès lors, le *central* Méjico appartient au *municipio* de Colón. Entretien réalisé avec Carlos Quintina, le 22 août 2016.

Vizcaya et Habana (Marrero Cruz 2006). Parmi les actes de baptêmes, 160 concernent des esclaves de Zulueta. Mais le plus étonnant est que 62 d'entre eux concernent des enfants, dont seule la mère est identifiée, et qui ont été tous baptisés le 13 octobre 1858. Les 98 restants concernent des adultes, tous de « nation Macuá », baptisés le lendemain, le 14 octobre 1858. En dehors de ces jours-là, aucun autre baptême d'esclave de Zulueta n'a été enregistré. Cette faible présence d'actes de baptêmes dans les archives peut avoir deux explications. La première est leur disparition lors de l'incendie de l'église de San José de los Ramos. La seconde est que Julián Zulueta aurait fait baptiser ses esclaves directement sur les côtes africaines (Thomas 2006 [1997], p. VII). Ces 98 « Macuá » seraient alors une exception. Parallèlement, 101 actes de décès ont été consultés, sélectionnés sur la base du patronyme Zulueta ou le lieu de l'inhumation si celui-ci est l'un des *ingenios* de Zulueta.

Par la suite, je me suis rendu aux Archives municipales de Colón pour demander aux archivistes les documents à leur disposition concernant les esclaves ayant vécu dans la zone. On m'a apporté alors les fiches indexées recensant deux sources principales : deux tomes des *Actas de Ayuntamiento* (T.4 allant de 1867 à 1870 et le T.7 de 1874 à 1876 – les autres tomes ont disparu) et deux tomes d'actes notariaux, ceux du Dr Antonio Argengol pour l'année 1874 et ceux du Dr Miguel Barnoso pour l'année 1858. Concernant la première source, il s'agit principalement de notifications de ventes de terrain dans lesquelles sont inclus « esclaves, bœufs et autres animaux ». Parmi elles, les actes de vente à Julián de Zulueta des terrains qui deviendront l'*ingenio* Álava. Les autres documents concernent les différents frais liés au *Deposito de Cimarrones* (nourriture, équipement, etc.). Dans les actes notariaux se trouvent des actes de vente d'esclaves, des cartes de liberté, des certificats de prix et d'esclaves « *no grabados* ». Aucun de ces documents n'évoque Julián de Zulueta ou l'une de ses plantations colombines. Les 43 actes de vente présents dans le tome du Dr Antonio Argengol concernent des esclaves « *criollo* » ou « *criolla* » - sauf trois « *Congo* », deux « *de África* » et deux « *Macuá* ». Aucun de ces actes ne concerne les grands propriétaires de la région, tels que Baró ou Diago – et bien sûr Zulueta – dont les noms étaient omniprésents dans les actes de baptême et de décès de la paroisse de Colón. Mis à part cinq actes de vente pour des compagnies, l'ensemble de ses actes semble concerner exclusivement l'esclavage domestique. J'ai fait cependant une dernière tentative aux Archives municipales avec la consultation d'archives judiciaires. Inspiré non seulement par le travail de Christine Chivallon, mais aussi par l'ouvrage *La esclavitud desde la esclavitud* de Gloria García Rodríguez (2003 [1996]), mon intention était de retrouver des témoignages d'esclaves ayant appartenu à Julián de Zulueta. Les employés des archives municipales m'ont confié alors quatre lots de documents en me

prévenant qu'ils n'étaient pas référencés [*procesados*]. Effectivement, je me suis retrouvé dans un ensemble plus que disparate de documents recouvrant une période allant de 1848 à 1967. Dans ce patchwork documentaire, seuls cinq dossiers d'instructions contenaient des témoignages d'esclaves et seul un concernait « *un negro emancipado, consignado a D. Julián de Zulueta* », accusé d'avoir blessé à la tête le *boyero* [conducteur de char à bœufs] de l'*ingenio* España en 1871. Finalement, aucun de ses documents n'a pu m'aider à éclairer ma vision du passé du *central* Méjico.

La principale faiblesse de cette stratégie d'enquête qui intègre la méthode historique est donc son caractère lacunaire et auraient pu être enrichie par l'exploration des archives provinciales et nationales, situées respectivement à Matanzas et à La Havane. Il m'a été cependant possible de compléter les informations concernant les esclaves de Zulueta présentes dans ces documents avec les sources historiques, telle l'*Historia de Colón* de Pelayo Villanueva (1932a), dont il ne reste qu'un seul exemplaire, consultable à la bibliothèque du musée municipal José Ramón Zulueta de Colón. L'ouvrage de Hugh Thomas (2006 [1997]) recèle de nombreuses informations sur l'esclavagiste basque, acteur important de la traite clandestine du XIXe siècle. Bien évidemment, la biographie qu'Eduardo Marrero Cruz lui consacre est aussi une source historique importante pour ce travail. D'ailleurs, l'auteur fait référence à une autre recherche historique inédite, *Del Álava esclavista al Méjico socialista* de Pedro Díaz del Castillo, qui, selon Marrero Cruz, « sans avoir une grande rigueur scientifique, apporte d'abondantes informations sur la vie du *batey*, à travers des témoignages d'esclaves ou de descendants directs » (Marrero Cruz 2006, p. 14 la traduction est mienne). J'ai pu rencontrer Pedro Díaz del Castillo, ce dernier vivant au *central* Méjico. Malheureusement, le seul manuscrit existant de son travail s'est perdu. Je n'ai donc pu recueillir de son savoir que ce dont il avait gardé en mémoire. À ces sources, il faut ajouter les discussions avec l'historien rattaché au *municipio* Colón, Carlos González Quintina, lui aussi habitant du *central* Méjico et les travaux inédits des Villegas Zulueta qui m'ont été confiés en format informatique par Carlos Sosa Fuentes.

Les travaux des Villegas Zulueta soulèvent cependant un questionnement méthodologique puisqu'ils brouillent les frontières entre sources historiques et données ethnographiques, entre faits qui contextualisent et les représentations du passé à déconstruire. En effet, la méthodologie des Villegas Zulueta repose non seulement sur des données archivistiques, mais surtout sur des témoignages de fils et petit-fils d'esclaves et sur de nombreuses informations fournies par Julio-Enrique. Difficile donc d'utiliser les textes des premiers pour déconstruire le discours du dernier. Bien qu'ils ne le citent jamais, la

méthodologie des Villegas Zulueta rappelle celle de Richard Price dans *Les premiers temps* (1994) où le croisement des sources écrites et orales permet de reconstruire une ethnogenèse Saramaka. De même, certains des sujets qu'ils traitent – usage des plantes médicinales, histoire des pratiques religieuses et des *santos parados*, gastronomie – s'inscrivent dans la volonté déjà présente dans la *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet : celle de restituer le vécu et l'expérience des dominés, éternels absents des archives (Barnet 1983; 2008), qui, suivant une voie déjà ouverte par Manuel Moreno Fragnals (1999 [1966]), légitime l'usage des témoignages directs dans la méthodologie historique. Concernant le *central* Méjico, au vu de la faiblesse du corpus d'archives que j'ai réussi à réunir, la reconstruction d'une photographie du corps des esclaves ayant vécu à Álava bute bel et bien sur un « mur épistémologique » (Price et Giafferi 2013, en ligne). Pour reprendre la métaphore du Big Bang proposée par Price (Price et Giafferi 2013), si les astrophysiciens ne peuvent capter la lumière des tout premiers temps de l'univers, il est impossible pour moi « d'observer » les particularités du vécu quotidien des esclaves de Zulueta. Pour le dire autrement, et si on m'autorise à filer la métaphore cosmologique, là où l'on parle d'« horizon des événements » pour désigner la limite au-delà de laquelle aucune information ne peut s'échapper d'un trou noir, on peut parler dans le cas de cette recherche d'un « horizon historique », limite où toute historicisation devient spéculative. Or cette limite est définie par les souvenirs cognitifs de mes interlocuteurs auxquels s'ajoutent néanmoins les quelques informations qui peuvent être extraites des actes de baptêmes et de décès. Si l'on considère que Julio-Enrique est mon interlocuteur le plus âgé, « l'horizon historique » de ce travail se situe dans les années 1940.

Cela implique-t-il qu'il soit vain de tenter d'aller au-delà de cet « horizon historique » ? Proche de la créolisation de Sydney et Price, et de l'ethnohistoire de Palmié et Routon, je reste persuadé que la compréhension des phénomènes mémoriels implique l'historicisation du champ social dans lequel ils s'accomplissent, autrement dit celui délimité par les quatre maisons de culte présentées ci-dessus. Elle seule peut permettre de saisir les dynamiques sociales et les enjeux qui structurent ce champ et ainsi de contextualiser les phénomènes observés. Or, cette histoire semble, de toute évidence, débiter bien avant la naissance de Julio-Enrique. Si les récits de vie sont la principale source de l'historicisation du *central* Méjico, tant du point de vue religieux que sociopolitique et économique, leur mise en perspective avec d'autres références doit pouvoir permettre d'aller plus loin dans le passé. Par exemple, l'ouvrage *Curamagiüey. Enclave lucumí en Matanzas* de Jorge Brito Santana (2014), fondé sur le recueil d'informations orales, m'a permis de resituer les lignages religieux

présents au *central* Méjico dans un espace-temps bien plus ample que celui défini par les informations recueillies lors des entretiens et de mettre en lumière que les quatre maisons sont, d'une manière ou d'une autre, liées.

De plus, définir l'« horizon historique » de cette recherche aux seuls témoignages directs n'est-ce pas aussi leur attribuer une plus grande « véracité » ? Cette question est importante non seulement parce que les seules sources permettant l'historicisation du champ religieux local sont presque exclusivement les membres des maisons eux-mêmes, mais aussi parce que les récits de vie peuvent être empreints de merveilleux, comme le montre l'épisode raconté par Julio-Enrique de sa rencontre avec son initiatrice Agripina Hernández (cf. chapitre II.5). De même, qu'en est-il pour des témoignages indirects, où il existe une ou deux personnes entre le témoin de l'événement et le locuteur qui en apporte le récit ?

L'ouvrage de Richard Price, déjà cité ici, est marqué lui aussi par cette tension méthodologique produite par l'usage des sources orales dans la reconstruction historique. Richard Price note que la production des discours sur le passé se déroule dans un contexte idéologique particulier, une « idéologie des premiers temps » qui prédit leurs retours et qui impose un contrôle dans la diffusion de ses savoirs (Price (ed.) 1994, p. 31). Afin de ne pas écraser la complexité inhérente à la variété des sources, il adopte une mise en page permettant d'identifier rapidement le locuteur (*Ibid.*, p. 64- 66). Or, il est clair que les discours recueillis autour du passé religieux local dépendent du contexte micropolitique et à l'image de Price, le premier des garde-fous méthodologiques a adopté lors de ma tentative ethnohistorique est d'identifier avec précision la source de l'information, la principale étant de loin Julio-Enrique Blázquez. Ainsi cette ethnohistoire est donc largement fondée sur son point de vue, ce dernier faisant autorité non seulement sur les membres de sa maison, mais aussi sur celle d'Elegguá Alagbana.

Dans son impressionnante monographie sur la *santería* cubaine, David Brown (2003) fait face au même problème. Conscient que « les limites [*edges*] de la production de l'histoire orale sont très probablement liées avec des enjeux géopolitiques et de pouvoir », il reconnaît utiliser les histoires orales de « manière hautement spéculative afin de reconstruire les innovations au sein des pratiques rituelles du 19^e et du début du 20^e siècle » (*Ibid.*, p. 13 la traduction est mienne). Selon lui, les histoires orales gardent une valeur heuristique si elles sont utilisées « tant par le locuteur que par le spécialiste comme des leviers spéculatifs pour étendre, évaluer et débattre des questions historiques » (*Ibid.* la traduction est mienne). Il revendique donc un usage « relativement direct » [*relatively straightforward*] des sources

orales, se limitant à leur « contenu empirique » (*Ibid.*, p. 12 la traduction est mienne). Mais comment identifier ce contenu empirique et l'isoler de son interprétation émiqque qui peut, elle, être orientée ? Pour l'anthropologue et *oriaté* Miguel « Willie » Ramos, la solution semble se trouver dans la réitération. Alors qu'il étudie le conflit entre trois *santeras* au tournant du XXe siècle, il a conscience que les différentes histoires orales sur lesquelles il se fonde :

« peuvent être en désaccord concernant des détails spécifiques, et la perspective et/ou les emphases du narrateur peuvent affecter de nombreux aspects de l'histoire [*story*]. Bien qu'il soit indéniable qu'il y ait des faiblesses dans ces récits, spécialement dans les versions variées et changeantes qui existent à Cuba et dans la Diaspora Lukumí, il existe un consensus presque universel concernant les points importants de l'histoire, lequel accentue sa véracité. » (Miguel Willie Ramos 2003, p. 40 la traduction est mienne).

Mais comment être sûr que la réitération d'une information sur le passé soit bien le résultat de la transmission d'un souvenir cognitif transmis, et donc renvoyant à un événement qui a eu réellement lieu, et non d'une représentation construite plus tardivement ? Il me semble en effet que le croisement et l'identification des différences entre les sources orales et des historiographies locales dont elles dérivent est sûrement plus révélateur des idéologies et des positions sociales des narrateurs que d'une vérité historique cachée derrière l'invariant.

On retrouve ici l'idée que la triangulation des sources permet de dissocier dans les récits l'événement objectif du contexte idéologique qui conditionne la subjectivité de leur narrateur. Autrement dit, il serait possible de séparer, au sein de ses souvenirs transmis, la part sensible, cognitive, de la part imaginaire. Or, Christine Chivallon nous met en garde quant à « la tentative d'expurger l'imaginaire au nom de la récupération d'un "souvenir pur" » qui, selon elle, semble peine perdue (Chivallon 2012, p. 168) :

« À la manière de Micheal Pollack, précise-t-elle, je dirai que le chercheur n'attend pas de ce témoin qu'il restitue "le noyau dur de ce qui s'est réellement passé", mais qu'il s'intéresse à "tout ce que dit le matériel" constitué par le témoignage, parce qu'en son entier, comprenant sa part d'indicible, et même de non crédible, il contient du "sens" » (*Ibid.*).

Au sein des productions discursives et performées par le rite qui dépendent des enjeux micropolitiques, il est possible d'isoler des propositions consensuelles dont le contenu sémantique est indépendant des stratégies mises en place par les acteurs sociaux contemporains. De par leur réitération, certaines propositions concernant le passé, comme les lieux où se trouvent les *santos parados* ou encore l'existence même de l'esclave Ta Jorge, semblent faire consensus chez tous les interlocuteurs que j'ai pu interroger. Il ne s'agit pas, à l'instar de Miguel Ramos, de voir dans ses réitérations la preuve de leur existence « réelle » – d'autant plus que certains *santos parados*, puisqu'ils seraient enterrés, ne laissent paraître aucun signe matériel de leur présence. Mais, par contre, il me semble qu'elles peuvent justifier d'une « neutralité stratégique ». Il en va de même de certaines histoires qui ont été énoncées uniquement dans un contexte produit par le dispositif d'enquête. Je pense tout particulièrement à l'histoire de l'époux de Juana Campo (*cf.* chapitre II.4) que je n'ai entendue qu'une seule fois lors d'un entretien avec Alexander Berrio, alors que je lui demandais explicitement de me raconter des anecdotes sur les principales figures religieuses du passé religieux local. Selon moi, ces récits dont l'énonciation est singulière et décontextualisée par la situation d'entretien répondent aussi d'une « neutralité stratégique », et ce pour deux raisons : ils n'apparaissent jamais dans les explications vernaculaires sur l'origine des rapports sociaux contemporains ; ils ne sont jamais utilisés dans des interprétations émiques des rituels.

En mobilisant ces propositions stratégiquement neutres, il est donc possible de dépasser l'« horizon historique » à la condition de s'affranchir d'un régime de connaissance exclusivement fondé sur la dichotomie réel/imaginaire. Ces histoires qui nous parlent de miracles et de divinités peuvent être approchées comme des mythes, dans le sens où leur contenu sémantique ne permet pas d'atteindre la réalité des pratiques passées, mais reste porteur d'informations sur les représentations qui leur étaient associées. Bien évidemment, leur analyse ne peut dépasser le cadre de l'hypothèse, invitant la reproduction de ce type d'enquête dans d'autres *centrales* afin d'affiner petit à petit notre vision des pratiques culturelles passées en milieu plantationnaire.

Chapitre 2. L'intime étranger. Approche réflexive et éthique d'une relation ethnographique

Si le terrain est construit par l'ethnographe, la qualité des données empiriques qu'il produit dépend directement de la relation d'enquête. Entre son obsession de « participation », mode d'être au monde qui définit son identité de chercheur et la place qui lui est « assignée » par ses interlocuteurs (Favret-Saada 1985; 2009), se trouve un espace de négociation où naissent les énoncés ethnographiques. Sont-elles pour autant « co-savoir », « une sorte de représentation commune, compromis négocié entre un savoir externe et un savoir interne » (Losonczy 2002, p. 92) ? Bien qu'il existe une dialectique entre le chercheur et ses enquêtés dans la construction de l'objet de recherche, la nature liminaire, frontalière, de la relation ethnographique – voire de l'entreprise anthropologique dans son ensemble – semble peu s'accorder avec une telle vision horizontale. La pratique de l'ethnographie, qui répond à des impératifs extérieurs au monde social des enquêtés, implique un acte d'intrusion porteur d'une violence intrinsèque⁶⁰.

Qu'elle se définisse comme la prise en compte des interférences dues à la présence de l'ethnographe afin d'objectiver les données (Bourdieu et Wacquant 2014), ou à l'inverse, qu'elle place ces mêmes interférences au cœur de l'enquête en leur reconnaissant une valeur heuristique (Burawoy 2003), l'approche réflexive en anthropologie est avant tout un éclaircissement des modalités d'une rencontre qui, grâce aux efforts des uns et des autres, adopte les atours de la « normalité » sans jamais pouvoir s'en réclamer. Mais au-delà de la question épistémologique, l'approche réflexive, en éclairant les modalités de production des données, permet de « situer les régimes de vérités dans les économies morales qui les créent et de nourrir le plus grand doute vis-à-vis d'une connaissance toujours capable de redoubler ou même de produire la violence de nos mondes sociaux » (Chivallon 2012, p. 189).

Mon intention dans ce chapitre est donc de montrer que la relation ethnographique est un constant va-et-vient, un mouvement continu de rapprochement et de mise à distance, opéré tant par l'ethnographe que par ses interlocuteurs. L'identification de ce mouvement permet de mettre à jour une négociation idéologique prise entre plusieurs impératifs : l'adaptation de l'ethnographe aux normes de la société étudiée, la réalisation de son enquête, le cadre déontologique qu'il s'impose. En définitive, il s'agit de « pointer des manières de faire se voulant concordantes avec un projet de connaissance et son éthique » (*Ibid.*, p. 193).

⁶⁰ Elle peut aussi répondre, à l'inverse, à des impératifs intérieurs au champ social étudié comme c'est le cas, pour des religions américaines d'origine africaine, des pratiquants qui embrassent une carrière anthropologique afin de promouvoir leur religion ou le groupe religieux.

2.1. Fils et parrain. Participation, intimité et anonymisation

Assis sur le banc du porche de la maison de Julio, autour d'un verre de rhum pour tuer le temps, Alexander, son petit-fils « dans le saint »⁶¹ qui vit chez lui depuis une dizaine d'années, m'a fait part de son explication de ma présence ici. Selon lui, ma pratique ethnographique n'était qu'un prétexte. C'est Elegguá qui m'avait guidé jusqu'au *central* Méjico, où il règne en maître, afin de me permettre de vivre pleinement ma vie religieuse. Car, dès notre première rencontre, Alexander avait senti que j'étais un « fils d'Elegguá ».

En cela, il avait vu juste. Lors de mes terrains de Master, j'ai pu intégrer une maison de culte havanaise tenue par un *babalao*. Là, j'ai reçu *los Guerreros* et *la mano de Orula*, étapes préliminaires respectivement aux initiations dans la *santería* et dans la *regla de Ifá* et durant lesquelles l'*aleyo* [adepte non initié] reçoit les objets consacrés aux *orichas* Echú⁶², Oggún, Ochosí, Osún et Orula. Lors de cette cérémonie se déroule une séance divinatoire, nommée *itá*, où sont identifiés l'*oricha* tutélaire de l'*aleyo* et l'*odú*, l'un des 256 signes qui composent le système d'Ifá, qui dirigera sa vie jusqu'à son initiation. À cette époque, mon objectif était de créer des liens d'obligation entre ce *babalao*, devenu mon *padrino* [parrain] et moi-même, pensant, un peu naïvement, qu'il s'agissait de la seule manière possible pour réaliser une ethnographie suffisamment complète sur ce culte.

Voici comment je suis devenu « fils d'Elegguá » et *Oche Ka*. De retour à La Havane en 2012 pour débiter mes recherches doctorales, la question s'est posée de continuer ou non mon parcours initiatique. Telle Stefania Capone (1999, p. 41) ; ~~44~~ j'en interrogeais alors sur les limites que doit donner le chercheur à son implication dans ces cultes initiatiques et possessionnels. Certes, précise-t-elle, cette implication est de fait induite par l'observation participante. L'entrée sur le terrain est le plus souvent marquée par une séance de divination qui permet l'identification de l'*oricha* tutélaire. « À partir de ce moment-là, l'individu trouve sa place dans l'univers symbolique du candomblé. (...). Le chercheur cesse ainsi d'être un inconnu : il devient parti d'un monde structuré dont le sens est donné par les dieux. » (*Ibid.*, p. 42). Ce qui est décrit ici dans le contexte brésilien correspond parfaitement au contexte

⁶¹ Soit son petit-fils d'initiation. Autrement Julio-Enrique Blázquez est l'initiateur de l'initiateur d'Alexander Berrio.

⁶² Il s'agit d'une statuette de ciment « chargée » par divers éléments et confectionnée par des *babalaos*. Si l'adepte décide de recevoir les *Guerreros* de la main d'un *santero*, il s'agira alors d'une pierre consacrée à Elegguá. Pour plus d'informations sur la relation entre Elegguá et Echú, lire (Bolívar Aróstegui 1990; Chouchan et Dianteill 2011).

cubain, tel que je l'ai vécu, et explique l'interprétation d'Alexander de ma présence au *central Méjico*.

Au fur et à mesure des pérégrinations ethnographiques, mon identité religieuse s'est révélée être un levier efficace pour recueillir des données. Attaché à mon poignet, l'*idé* [bracelet rituel] vert et jaune d'Orula a provoqué la curiosité de certains de mes interlocuteurs et de nombreuses discussions autour du fait religieux, notamment des commentaires autour du caractère supposé des fils d'Elegguá, et des interprétations de mon *odú*. Ce système cultuel étant fortement personnalisé, cela m'a valu aussi d'être le sujet de certains rituels qui m'ont été dictés lors de séance de divination ou lors de possession. Je les ai réalisés de bonne grâce afin de mieux saisir les implications tant émotionnelles que matérielles induites par une pratique quotidienne. De même, il y avait là, selon moi, un impératif déontologique : celui d'accepter l'ensemble des compromis lié à mon propre parcours dans le culte et d'adopter, en toute rigueur, le comportement attendu d'un *aleyo*. Quoi qu'il en soit, l'acquisition de cette identité religieuse m'a surtout permis d'ouvrir des pistes de recherche qui se sont révélées fructueuses. J'ai pu expérimenter notamment ce que Kali Argyriadis nomme « la construction identitaire sans passer d'entités » (Argyriadis 1999, p. 125 - 132).⁶³ L'auteure explique que chaque rencontre avec un médium, chaque séance de divination par Ifá ou par le *dilogún*, est l'occasion d'en apprendre davantage sur ses entités tutélaires, qu'il s'agisse de ses *muertos* ou de son *ángel de guardia*, son *oricha* tutélaire. Petit à petit, ces entités « se révéleront comme faisant partie intégrante de l'identité de la personne » (*Ibid.*, p. 126). Autrement dit, tous les commentaires traitant de mes *muertos* ont été autant d'interprétations de ma personnalité telle que la percevaient mes interlocuteurs. Tout d'abord, c'est ma qualité d'universitaire qui a été personnifiée à travers un mort « intellectuel » que je devais matérialiser par un verre d'eau posé sur une feuille blanche et muni d'une plume. Plus intéressante dans le cadre de cette recherche sur la mémoire a été l'interprétation spiritiste de mon origine européenne. Myrna, qui se définit comme un médium « complet »⁶³, a pu « voir » que m'accompagnaient des esprits de druides, encapuchonnés et rassemblés autour d'un feu dans une forêt. Cette vision serait reprise quelques jours plus tard par Julio alors possédé par l'esprit de Nicolás, ce qui provoquerait une grande satisfaction à Myrna alors présente. Au-delà des cas de possessions par des esprits d'esclaves, mon intérêt pour les *muertos* s'amplifiait au point d'interroger les mécanismes qui autorisent ou non la mobilisation de représentations du passé afin de personnifier des généalogies réelles ou imaginaires.

⁶³ Médium qui peut entendre, voir et être posséder par les esprits.

Devais-je alors persévérer dans cette voie et passer par les différents rites initiatiques ? Après tout, comme le souligne Stefania Capone, l'« appartenance [à un *terreiro*] donne une autorité toute spéciale à la voix de l'ethnologue : elle entraînerait, *ipso facto*, la connaissance de la culture étudiée. L'ethnologue devient alors une sorte d'intellectuel organique du culte. » (Capone, 1999, p. 44). Pourtant, le gain en « autorité ethnographique », pour reprendre les termes de James Clifford (2003 [1983]), se ferait au prix de l'indépendance du chercheur. L'expérience de Stefania Capone lui fait conclure que « l'intérêt constant de la part des chefs de *terreiro* pour une alliance avec le chercheur (...) fait partie d'une stratégie d'affirmation de leur pouvoir religieux, mais aussi politique, dans le milieu complexe des cultes afro-brésiliens » (Capone 1999, p. 47). L'histoire des cultes cubains d'origine africaine et plus particulièrement celle des rapports entre certains adeptes et des universitaires tels que Fernando Ortiz montre qu'à Cuba également l'ethnologue est un objet de pouvoir (lire à ce sujet Argyriadis 2005a; 2005b), prouvant que la question de l'indépendance du chercheur ne se limite pas à celle de l'initiation. De son côté, Kali Argyriadis justifie son choix de ne pas privilégier le recueil d'informations auprès de « spécialistes religieux renommés » puisqu'ils « se ré-approprient systématiquement toute tentative de théorisation » (Argyriadis 1999, p. 5). Pour ma part, cette réappropriation concernait davantage le projet de recherche en lui-même que sa valeur théorique. Pour Myrna, qui projetait à ce moment de faire une page Facebook sur la maison de culte d'Oggún Niké et d'organiser des voyages initiatiques entre la Belgique et le *central* Méjico, cette thèse est devenue « notre projet ». Nelson, alors que je négociais avec lui un entretien formel, parlait quant à lui de « notre livre » - qui aurait été *a priori* sa biographie.

La « bonne distance » dans l'étude des religions américaines d'origine africaine est-elle donc toujours celle caractérisée par une complète extériorité ? Question d'autant plus pertinente dans un champ de l'anthropologie où la frontière entre le milieu des pratiquants et le milieu de ceux qui les étudient est souvent ténue. Si les cas de Pierre Verger, renommé Fatumbi après son initiation à Ifá, ou Roger Bastide, *ogan* du *terreiro* Axé Opô Afonjá, sont les plus connus, l'actualité cubaine montre d'autres exemples tels que celui de Enrique Alemán Gutiérrez, anthropologue et directeur du *cabildo* Quisicuaba, ou celui de Nelson Aboy Domingo, anthropologue, *babalao* et membre du comité cubain de « La Route de l'esclave ». Certains de ces exemples renvoient également à des chercheurs français tels que Alain Konen (2009) ou Erwan Dianteill (2000), tous deux initiés en tant que *babalao*. Ce

dernier rend parfaitement compte des enjeux épistémologiques, oscillant entre subjectivisme et objectivisme, induits par la posture du chercheur face à la question de son initiation :

« Faut-il choisir entre ces deux orientations ? La phénoménologie religieuse n'accorde de valeur de vérité qu'aux expériences subjectives, et le plus souvent émotionnelles, des acteurs. Le chercheur aura fait acte de science quand il aura traduit ces expériences en mots et en phrases. Mais bien souvent, la métaphore poétique prend le pas sur le concept, et la description phénoménologique perd toute universalité. De plus, le sociologue ou l'anthropologue "subjectiviste", obnubilé par l'expérience individuelle du sacré, oublie le plus souvent qu'elle est conditionnée par des facteurs objectifs, par des institutions, par les propriétés spécifiques des agents dans l'espace social. À l'inverse, ceux qui adoptent une attitude parfaitement désintéressée vis-à-vis de la religion ont toutes les chances de manquer ce qui en est un ressort fondamental : la croyance » (*Ibid.*, p. 28).

Le pari que prend Erwan Dianteill est de pouvoir identifier ces facteurs objectifs à travers sa propre expérience initiatique. Ainsi, en suivant son parcours religieux, celui d'un homme universitaire qui devient *babalao*, et l'enseignement qu'il induit, Erwan Dianteill arrive à réaliser une « topologie » des cultes dirigée selon deux axes : l'identité sexuelle et la relation aux entités. Cette dernière oppose la tendance intuitive dans la relation avec les *muertos* à la tendance intellectualisée dans la relation avec les *orichas* et plus particulièrement avec Orula.

Qu'en est-il alors de la croyance ? Quelle est la valeur heuristique de cette notion dans un contexte religieux caractérisé par l'expérimentation sensible du sacré, du transcendant. Les ethnographes de ces cultes cubains le savent bien. Combien de récits de vision d'esprits ? Combien d'histoires de guérisons miraculeuses ? Jusqu'aux frissons et chairs de poule interprétés comme la présence d'un « courant spirituel » annonciateur de possessions. Outre les difficultés liées à sa polysémie, Jean Pouillon (1979) a fort justement souligné l'ethnocentrisme de la catégorie de « croyance » puisque résultant de la distinction chrétienne entre le monde d'ici-bas et celui de Dieu, entre le naturel et le surnaturel. Or, « ce n'est pas tellement le croyant, disions-nous, qui affirme sa croyance comme telle, c'est plutôt l'incroyant qui réduit à une simple croyance ce qui pour le croyant est un savoir » (*Ibid.*, p. 48). Or ces savoirs religieux peuvent s'incorporer grâce à un apprentissage, implicite ou explicite. Comme le montre un très bel article d'Arnaud Halloy (2007) sur sa propre

expérience de la possession dans le *Xangô*, « une approche à la première personne de ce phénomène religieux » permet de mettre en lumière les mécanismes sociaux permettant « la mise en corps de savoirs ». L'approche réflexive qu'il propose va bien au-delà d'une simple contextualisation de la production des données empiriques. Grâce à des outils analytiques tels que la « mise en résonance » ou la « prise » et la « reprise » déjà préconisées par Jeanne Favret-Saada (1985), Arnaud Halloy construit une méthodologie d'enquête qui justifie pleinement la participation pleine et entière au culte étudié.

Néanmoins, l'incorporation de savoirs religieux a eu chez moi de toute évidence certaines limites. Je n'ai fait l'expérience d'aucune transe ni d'aucune vision. L'esprit de l'esclave qui « vit » chez Tatiana m'a désespérément laissé tranquille. Cela s'explique-t-il par l'absence d'un apprentissage tel qu'on le retrouve dans le récit de l'initiation d'Arnaud Halloy ? Rien n'est moins sûr. Aucune spécialisation religieuse ne m'aurait permis d'accéder aux savoirs qui concernent l'objet de cette étude, et encore moins de les incorporer. À la fin de la *matanza* réalisée pour « l'anniversaire de saint » de Julio, Alicia a « monté » l'esprit de Celida. Au sein de cette branche de la famille, constituée par les sœurs Nora, Tamara, Alicia et leurs enfants, Celida m'a toujours été présentée comme celle qui les a élevés. À ce moment-là, l'ambiance festive de l'anniversaire a été comme suspendue. La dizaine de personnes présentes lors de cette transe possessionnelle est restée silencieuse. L'émotion était palpable, certains ont eu les larmes aux yeux. Si l'empathie m'a permis d'évaluer la force de cette émotion et ma connaissance de l'histoire familiale de l'interpréter, en aucun cas il n'aurait été possible pour moi de la ressentir, quel que soit mon niveau d'implication religieuse. D'une manière plus générale, la nature même de l'objet de cette recherche n'implique en rien une ethnographie « à la première personne ». En aucun cas, mon corps n'aurait pu être l'objet de la remémoration d'une mémoire de l'esclavage. Si les discussions autour de ma possible future initiation ont continué tout au long de cette enquête, elles sont à mettre sur le compte de cet entre-deux initiatique. Comme de nombreux *aleyos* dont l'*oricha* tutélaire est identifié, l'initiation à la *santería* fait partie de ces possibles, plus ou moins envisagés sérieusement selon le contexte social et économique actuel de la personne concernée. Et c'est d'ailleurs ce contexte économique qui, pour ma part et en toute honnêteté, a sanctionné définitivement mon choix de ne pas m'initier : je n'en avais pas les moyens⁶⁴.

⁶⁴ J'ai bel et bien évoqué, en décembre 2012, avec mon *padrino* havanais et son épouse *santera* la possibilité de mon initiation, mais lorsque ce dernier m'a indiqué qu'il faudrait que je compte soit 1500 CUC pour « faire Elegguá » soit 3000 CUC pour devenir *babalao* en « passant d'une chambre à l'autre », j'ai compris que je ne pourrais tout simplement pas adopter cette stratégie de recherche.

Malgré tout, ce serait une erreur d'affirmer que ma place sur le terrain est celle d'une extériorité. Durant la *matanza* [cérémonie sacrificielle] dédiée à l'Elegguá de Ta Jorge, ses descendants, comme toutes les personnes qui le souhaitent, peuvent offrir un poulet et poser son propre Elegguá *Guerrero* à côté des reliques de l'esclave afin que tous puissent « manger » ensemble. En 2014, de retour au *central* Méjico, j'ai amené alors mon Elegguá spirituel, reçu à La Havane en 2013, et par l'intermédiaire de Nora, j'ai acheté un poulet pour cette occasion. Plus d'un an et demi avant cette fête, j'avais eu cet échange avec Nora Juara Duquesne :

« Nora : Mais ce qui est fondamental est que tu vois comment nous autres nous faisons la cérémonie du jour d'Elegguá.

Maxime : Oui, je sais. J'aimerais y aller.

Nora : Parce que c'est cela que nous autres maintenons et devons conserver de génération en génération.

Maxime : Pour ta famille, le plus important c'est ça ? C'est la fête d'Elegguá ?

Nora : Oui, c'est cela. Tu comprends ? C'est ce que nous connaissons et ce que nous préparons chaque jour. Celle-ci donne un poulet, presque tout le monde donne son poulet. Celui qui veut offrir un chevreau le lui offre. Tu comprends ? Mais tout le monde, quasi toute la famille se cherche un poulet. Nous sommes... nous organisons à la fête. Tout [cela] avec des représentants, avec Pedrito qui est le plus vieux de la famille, mon oncle Lionel. Regarde, mon oncle Lionel se charge de chercher la poule blanche qui est pour la cérémonie qui se fait pour Obatalá. Tu comprends ? Ceci a toujours été [la] cérémonie de notre maison. Aujourd'hui, on le fait dans d'autres maisons, mais bon, cela a toujours été à nous »⁶⁵.

⁶⁵ « Nora: Pero es que lo fundamental es que tú veas cómo es que nosotros hacemos la ceremonia del día de Elegguá. — Maxime: Sí, yo sé eso. Yo quisiera ir. — Nora: Porque eso es lo que nosotros mantenemos y debemos conservar de generación en generación. — Maxime: ¿En el caso de su familia, la cosa la más importante es esa? ¿Es la fiesta de Elegguá? — Nora: Sí, es eso. ¿Ya me entiendes? Que es lo que nosotros conocemos y es lo que nosotros hacemos diariamente: esta da un pollo, todo el mundo casi siempre da su pollo. Él que quiera ofrecer un chivo, lo ofrece. ¿Ya entiendes? Pero todo el mundo, casi toda la familia, busca un pollo. Nosotros somos... conformamos la fiesta. Todo con representantes, con Pedrito, que es el más viejo de la familia, mi tío Lionel. Mira, mi tío Lionel se encarga siempre de buscar lo que es la gallina blanca, que es para la ceremonia que se le hace a Obatalá. ¿Ya me entiendes? Que esa siempre ha sido ceremonia de la casa de nosotras. Ahora, se hacen en otras casas, pero bueno esa siempre ha sido de nosotros ». Entretien avec Nora Juara Duquesne, Alicia Juara Duquesne et Yudanís Zulueta Montalvo, le 18 mars 2013.

Ma participation à ce rite sacrificiel n'est pas une action de foi, mais bel et bien un acte de commensalité. J'affirmais ici mon intention d'intégrer non pas simplement un groupe religieux défini par des liens initiatiques, mais une entité sociale plus complexe fondée sur une histoire commune matérialisée par les reliques ayant appartenu à Ta Jorge. Ma pratique religieuse correspond donc à une volonté de créer une *familiarité*, volonté liée aux spécificités mêmes de l'objet de cette recherche où les frontières entre la mémoire des groupes religieux et celle des groupes de parenté sont constamment franchies – au point de mettre en question la pertinence d'une telle distinction. Intégrer le terrain signifiait pour moi m'inscrire dans un tissu relationnel restreint, mais à la maille serrée, où tous mes interlocuteurs vivent à quelques mètres les uns des autres, où tous se sont vus grandir et vieillir ici. L'ethnographie, et son interprétation anthropologique, ne peut se permettre la généralisation, mais doit être incarnée. Il ne s'agit pas ici d'étudier les (Afro-)Cubains, mais Julio, Tatiana, Alexander, Nora et quelques autres. L'enjeu est ici épistémologique : si ce travail a la prétention de rendre compte des liens existant entre des dynamiques de remémoration et les niveaux politiques dans lesquels elles sont engagées, leur contextualisation se doit d'être la plus fine possible. Comme le dit Alban Bensa, « il s'agit alors (...) de rendre compte non pas de ce que les individus *sont* et des causes à jamais mystérieuses de leur altérité collective, mais de ce qu'ils *font* un à un en tant que sujets uniques et des raisons de leurs actes au sein d'un espace social déterminé » (Fassin et Bensa 2008, p. 324)

Le niveau d'intimité induit par certaines de mes questions, par ma présence quotidienne, a provoqué en retour un certain investissement matériel et émotionnel de ma part, devenant tour à tour un confident ou un acolyte. Aussi, cette familiarité négociée s'est confirmée en 2014 lorsque Tatiana m'a demandé d'être le parrain de baptême de sa cadette – Nora, sa cousine, en est la marraine. L'obtention de ce statut de *padrino*, pour le moins équivoque, représente bien toute l'ambiguïté de ma position. Si elle reproduisait dans la forme certains des liens constitutifs des maisons de culte, elle en restait cependant décalée, parallèle. Ni dedans ni dehors.

Mon usage ethnographique de l'intimité et de la familiarité, impliquant ainsi de mettre l'expérience des sujets au centre des données empiriques, fait-il de moi un « phénoménologue » ? Mes lacunes philosophiques ne me permettent pas de maîtriser l'ensemble des tenants et aboutissants d'un tel étiquetage. Cependant, je peux affirmer que l'usage de l'intimité comme outil ethnographique recèle des limites. Je partage en effet l'opinion de Christine Chivallon lorsqu'elle évoque, à la suite de Pierre Bourdieu, les travers

du « mythe de la fusion affective » entre l'ethnographe et ses enquêtés (Chivallon 2012, p. 190). La « densité » ethnographique, si chère à Clifford Geertz (1993 [1973]), et l'adoption du point de vue de l'acteur qu'elle suppose nous guident, mais semblent ne pas pouvoir être atteintes.

« Le paradoxe (...), rappelle Christine Chivallon, entre le décentrement du “soi personnel” métamorphosé par une nouvelle histoire et la permanence du “soi de l'anthropologue” qui continue d'écrire pour une audience ancrée dans son histoire sociale première, est bien trop présent pour ne pas inviter à rester conscient de ces empilements d'expériences que nous offre la pratique de notre métier » (Chivallon 2012, p. 190).

Il faut rester conscient de cet empilement d'autant plus que nos interlocuteurs eux le sont. Ainsi, lors de la possession d'Alicia Juara Duquesne par l'esprit de Celida Sánchez Zulueta que j'ai évoquée ci-dessus, malgré l'intensité de cette émotion due au « retour » d'un être aimé, celle-ci a pris le temps de me dire, alors que je l'observais mon cahier à la main : « ne t'inquiète pas, tout va bien se passer »⁶⁶. Si la tirade peut paraître quelque peu sibylline, il m'a paru évident qu'elle faisait référence à mes recherches. Le « point de vue de l'acteur » ici me rappelle que si je suis un intime de la famille, je reste tout de même l'étranger qui est là pour l'étudier. Certes, d'aucuns diront qu'elle avait autre chose que ma thèse en tête lorsqu'elle m'a fait cette prophétie. Mais qu'aurait-elle pu évoquer d'autre ? Si je racontais ma vie quotidienne française à l'occasion, mes récits ne manquaient pas d'« illusion biographique » (Bourdieu 1986). De fait, moi vivant chez eux, et eux ne connaissant rien de chez moi, il existe une dissymétrie dans la relation que ni l'intimité ni l'honnêteté ne peuvent totalement résorber. Comme je le préciserai ci-dessous, je n'hésitais pas à jouer avec la vérité concernant ma situation sentimentale en France, permettant ainsi de mettre un terme à certaines discussions ou requêtes qui me mettaient mal à l'aise. De plus, la limitation à ce « décentrement du soi personnel » n'est pas simplement le fait des difficultés à adopter l'univers de signification de nos enquêtés dans le temps court qui nous est imparti. Elle est aussi la conséquence d'un réflexe de mise à distance opérée par l'ethnographe pour non seulement se protéger ou manœuvrer plus habilement sur le terrain, mais aussi pour une

⁶⁶ « *No te preocupes, que todo va a salir bien* ». Observation du 29 août 2014.

question éthique. Je propose ici un extrait de mon cahier de terrain, au lendemain du décès de l'oncle Lionel.

Jeudi 2 octobre. Ce matin à 10 h se déroule la mise en terre de Lionel. Cet événement a été pour moi à la source d'une réflexion sur la place que je devais occuper dans cette famille. Je dois préciser qu'en début de semaine, Tatiana m'a demandé si je voulais être le parrain de baptême de Yesalia, proposition que je ne pouvais refuser même si cela aussi méritera d'être pensé après coup. Bref, pour revenir à l'enterrement, je ressens un mélange de curiosité et de « conscience professionnelle » qui me pousse à participer. Comment se déroule un enterrement ici ? Y aura-t-il des éléments de religiosité d'origine africaine ? Voilà les questions auxquelles je souhaiterais répondre. D'un autre côté, je me demande si seul le fait d'avoir ces questions me donne le droit d'être à un événement particulièrement chargé d'émotion. Est-ce vraiment la place de l'anthropologue, aussi bien soit-il intégré, d'être là sans qu'il y soit invité ? L'éthique ne suppose-t-elle pas à un moment que le chercheur soit plus discret ?

Ma réaction face à cet événement soudain et dramatique soulève ici la question de l'autocensure qui, sur le terrain, s'exprime par un refus de voir. Or, l'instauration d'une intimité brouille la frontière entre ce qui, pour mener à bien son enquête, doit être vu ou non, et donc entre ce qui peut être dit ou non. L'ethnographe a-t-il les moyens, sur le terrain, de faire un tel tri ? Je pense que non, et l'exemple du décès de Lionel est révélateur, car si j'ai pris la décision de ne pas y participer, c'est en ayant pris la peine de me renseigner sur le déroulement de la mise en terre, avant et après l'événement. Ma curiosité et ma « conscience professionnelle » ont donc pris le pas sur l'autocensure. En fin de compte, ce choix n'est réalisable qu'au moment de l'écriture. Or, *a priori*, la tension entre l'autocensure, contraire à la précision ethnographique, et l'usage d'informations intimes trouve une solution dans l'anonymisation.

Influencé par la *doxa* qui fait de l'anonymisation un des piliers de l'*ethos* du chercheur en sciences sociales, elle était au début de ma pratique de l'ethnographie un allant de soi. Cependant, pendant mes recherches à La Havane, lorsque j'ai interrogé mes interlocuteurs à ce sujet, aucun ne m'a répondu vouloir être anonymisé. Aujourd'hui, avec le recul, il me semble que leur réponse était le résultat de deux incompréhensions : celle de l'application de cette procédure dans le cadre d'une recherche dont le sujet, les religions d'origine africaine,

paraît de prime abord consensuel ; mais surtout celle d'être invisibilisé dans un champ social où la relation avec l'anthropologue et la production de savoir qui en résulte peuvent être des objets de légitimation et de pouvoir important. Questionner aussi brutalement les enquêtés à ce sujet me paraissait être stérile puisqu'il existait un décalage, entre mes interlocuteurs et moi-même, dans la perception des objectifs de la recherche. Autrement dit, en agissant ainsi, j'avais le sentiment non pas de protéger mes interlocuteurs, mais seulement de me protéger de la réprobation de mes pairs, sans pour autant avoir à adopter une posture critique face à ma propre pratique.

Quels choix restent-ils alors ? La première option est celle de l'anonymisation complète, c'est-à-dire changer les noms des interlocuteurs, mais aussi celui du lieu, des villes environnantes, des institutions et des projets patrimoniaux et touristiques. Ce type d'anonymisation aurait été fonctionnel pour un public extérieur à Cuba. Mais, à l'intérieur de l'île, le « voile » aurait été bel et bien « transparent » (Roux 2010). La simple description des lieux aurait donc rendu caduc l'anonymat, d'autant plus que le *central* Méjico est le seul endroit à Cuba où un baraquement en maçonnerie de ce type est dans un si bon état de conservation. Quant aux habitants, ce procédé d'anonymisation n'aurait tout simplement servi à rien. Une autre solution aurait été de garder les noms des lieux, des institutions, des projets et des acteurs sociaux associés. Seuls les membres des maisons de culte auraient alors été anonymisés. Cette différenciation entre types d'acteurs me semble insatisfaisante pour deux raisons : la première est la proximité sociale traversant l'ensemble du terrain étudié qui justifie mal une telle dissociation, la seconde concerne les implications épistémologiques (et déontologiques) d'une séparation artificielle entre deux ordres de discours, celui des anonymes perçu comme discours exemplaire d'un groupe particulier (les pratiquants) et celui d'acteurs de processus sociaux interprétable que par une contextualisation précise. Une troisième méthode est envisageable : Aude Béliard et Jean-Sébastien Eideliman (2008) proposent une technique d'anonymisation inspirée d'une expérimentation de Mary Carol Hopkins. Dans l'un de ses articles, celle-ci expose une vignette ethnographique reconstruite à partir de différents cas. Pour Béliard et Eideliman, cette technique peut être scientifiquement viable à condition d'une restitution divisée avec un texte présentant les cas fictifs pour « la communauté des lecteurs » (y incluent-ils les enquêtés ?) et un autre adressé à la « communauté scientifique », annexé d'un document explicitant les modalités de cette reconstruction à partir des cas réels (*Ibid.*, p. 138). Une telle technique d'anonymisation est inapplicable ici puisque chaque maison de culte constitue un cas unique qui ne peut pas être combiné. Enfin, une dernière solution, qui paraît être la plus satisfaisante tant au plan

scientifique qu'éthique, est celle de procéder à un retour du texte avant sa parution afin d'obtenir l'accord de chaque interlocuteur. Malheureusement, la temporalité et les dispositifs de financement du doctorat ne laissent que peu de possibilités à l'organisation d'un tel voyage de consentement⁶⁷.

Les deux auteurs cités précédemment, dont le terrain est composé lui aussi par des familles, proposent ce qui me semble être un début de solution. En effet, nos terrains partagent la caractéristique d'être des « milieux d'interconnaissance rapprochée » (*Ibid.*, p. 136). Pour eux, tout l'enjeu de la confidentialité dans ce type de terrain se trouve dans la gestion de la circulation des informations. Afin de contrer le flou qui peut naître de la proximité croissante issue de mon intégration dans le terrain et de permettre cette gestion tant de ma part que de celle des interlocuteurs, j'ai fait le choix d'un rappel constant du dispositif d'enquête tant lors des situations d'observation directe (prise de note ostentatoire) que lors des entretiens semi-directifs (prise de rendez-vous formel, enregistreur visible). De fait, de nombreux exemples, dont la possession d'Alicia Juara Duquesne, montrent que la raison de ma présence ici n'a jamais été oubliée. Cela a permis à mes interlocuteurs de garder un relatif contrôle sur les informations qu'ils mettaient à ma disposition. Le meilleur exemple de ce phénomène s'inscrit dans le cadre de mes recherches généalogiques familiales et religieuses dans chacune des maisons. Certains membres de la maison d'Omi Tonalde, après m'avoir facilité l'accès à de nombreuses informations, m'ont expressément demandé de ne divulguer ni les « noms de saint » ni les dates précises d'initiation des membres de ce groupe. La crainte était que certaines personnes puissent les utiliser dans le cadre de pratiques sorcellaires – ce qui tend à montrer que mes interlocuteurs gardaient à l'esprit que travailler avec moi supposait un passage du privé au public des informations données. Malgré tout, il serait naïf de penser qu'un simple rappel du dispositif d'enquête suffise. Il existe des moments où la relation d'enquête reste implicite et suppose une mise en place par le chercheur d'une politique de l'utilisation des données ethnographiques. Que faire alors des informations personnelles recueillies alors ? Comment faire le tri, lors de l'écriture, entre ce qui peut être dit ou non ? Une première réponse serait méthodologique. Il s'agirait de s'interroger continuellement sur la valeur scientifique des données utilisées et d'éliminer toute diffusion d'information qui n'aurait qu'une valeur illustrative ou qu'un « effet de réel » (Dodier cité par

⁶⁷ Cette notion d'accord explicite entre l'enquêteur et les enquêtés se retrouve dans l'appel de Michel Agier (1997) à la mise en place d'une relation contractuelle explicite entre les deux partis qui clarifierait dès le début de l'enquête les attendus de chacun. Le problème est que la construction de l'objet en anthropologie reste dépendante du déroulement même du terrain dont la nature exploratoire permet difficilement de définir de telles attentes dès le début de la recherche.

Ibid., p. 132). La seconde nous est donnée par Sébastien Roux (2010) alors qu'il évoque la séparation entre ce qu'il considère comme « dicible ou non-dicible » selon sa propre posture politique face à son terrain. Or la seule posture politique claire que j'ai adoptée lors de ma pratique du terrain est de minimiser le plus possible la violence produite par l'enquête.

Du côté du non-dicible, il s'agit pour moi de ne pas rajouter de la violence à une relation qui, comme nous allons le voir par la suite, en implique suffisamment. Ainsi, j'appliquerai un droit à l'autocensure lorsque je considérerai que l'information peut nuire physiquement ou moralement à l'un de mes interlocuteurs. L'anonymisation, ne pouvant passer par le changement de prénom pour des questions de cohérence du texte, est alors réalisée grâce à la décontextualisation partielle et suffisante des propos. Au-delà, toute information fait partie, selon moi, du domaine du dicible. En effet, dans le cadre précis de cette étude, outre le fait que les risques encourus par mes interlocuteurs sont minimes, la non-anonymisation répond à deux impératifs que je me suis fixé. Le premier est de me placer dans une posture postcoloniale qui souhaite rompre avec un eurocentrisme qui perçoit l'Autre au travers de catégories (ethnique, raciale), qui le simplifie par un ensemble de quelques traits partagés, afin de nourrir sa prétention à la production d'un savoir universel. Il s'agit au contraire de permettre une perception des identités et des positions des différents acteurs comme multiples, hybrides et dynamiques. Le second est d'offrir un droit de réponse à mes interlocuteurs, l'anonymisation leur empêchant de fait toute possibilité de (ré)appropriation de l'ethnographie.

Bien évidemment, la question de la violence produite par l'enquête ne peut être résolue que par l'anonymisation, quelle que soit la forme qu'elle prend. Elle impose surtout au chercheur de se positionner face à différentes idéologies présentes dans la société qu'il étudie. Et cela est d'autant plus vrai lorsque cette société est à fondement esclavagiste, racialisée et machiste, et que le chercheur est, comme moi, un homme blanc, européen et universitaire.

2.2. El yuma soy yo ! L'ethnographie face aux idéologies dominatrices

Le *yuma*, c'est l'étranger occidental, blanc, économiquement aisé, le plus souvent un touriste. L'interjection qui titre ce sous-chapitre, « le yuma, c'est moi ! » était une blague récurrente entre Tatiana, Alexander et moi-même, écho de mon exaspération à être systématiquement renvoyé à cette condition qui, pour moi, constituait l'antithèse de ce que doit être un ethnographe.

Au-delà de ma fierté d'ethnologue souvent mise à mal par ces renvois réguliers à une condition de touriste, mon ressenti me semble être le résultat de certaines caractéristiques propres de ma relation avec certains Cubains, elles-mêmes issues de ma condition qui concentre, comme je l'ai indiqué, les signes de pouvoir : homme, blanc, européen, universitaire. Je souhaite montrer ici que tant les renvois implicites de mes interlocuteurs à cette catégorisation que mes réactions face à cette désignation montrent la présence de deux mouvements *a priori* contradictoires d'une reconnaissance d'un rapport de domination et d'une tentative de minimisation de la violence qu'elle produit.

Comme le montre Marieke Blondet (2008), la communauté dans laquelle l'ethnologue tente de s'intégrer réagit à cette intrusion par un triple mouvement de « protection », « conformité » et « suspicion ». À partir de sa propre expérience d'enquête dans un village samoan, l'auteure, une jeune femme occidentale célibataire, raconte les injonctions implicites qu'elle a subies à se conformer aux comportements attendus liés à son genre afin de contrer la menace que représentait cette séductrice potentielle. Certes, elle précise – à juste titre, je pense – que pour les hommes ces injonctions sont moins fortes, car ceux-ci « jouissent de plus de latitude et la différence des normes masculines de la société d'origine et celles de la société étudiée paraît moins contrastée » (*Ibid.*, p. 68 -69) Cependant, l'ethnologue homme se retrouve lui aussi confronté aux représentations liées à ses statuts – race, genre et classe – et qui lui sont préexistantes. La question qui se pose alors est celle des représentations, et de ses effets sur la relation ethnographique, liées aux hommes blancs occidentaux dans le contexte contemporain cubain marqué par la Période Spéciale et la prépondérance de l'économie touristique.

Tout d'abord quel comportement attendait-on de moi dans cette société connue pour son machisme ? Cette question est d'autant plus pertinente dans le cadre d'une étude sur les cultes d'origine africaine puisqu'il existe une forte influence des identités sexuées dans les parcours religieux (Testa 2004a). Avant de traiter du système culturel qui nous intéresse ici, un détour par les sociétés secrètes abakuá s'impose. Strictement réservé aux hommes hétérosexuels, l'entrée dans une *potencia* suppose « de soumettre sa masculinité au verdict collectif de membres du groupe et renforce une identité de genre du type "machiste" » (Morel 2013, en ligne). Géraldine Morel identifie en réalité deux modèles de masculinité qui unissent et opposent jeunes et vieux *ecobios*. Si pour les époux et les pères, la « masculinité mature [est] très proche de l'idéal masculin révolutionnaire tant par l'engagement des individus au sein d'une collectivité que par les valeurs morales qu'elle véhicule (honnêteté, sens de

l'honneur, responsabilité) », chez les jeunes initiés, le modèle de masculinité suit le paradigme du *guapo* caractérisé par un certain rapport à la violence et associé aux notions de courage et d'honneur, au goût pour les excès (alcool et stupéfiants) et à une sexualité hétérosexuelle active (*Ibid.*). Or, cette vision de la masculinité, associée à la notion d'*ambiente*, autrement dit au « milieu populaire havanais » (Morel 2012, p. 24), dépasse de toute évidence les frontières de la capitale.

Or, mon comportement se conformait facilement à cette vision de l'homme – ce qui interroge sur la construction de ces masculinités dans une perspective atlantique. Tout d'abord ma consommation d'alcool. Comme je l'ai déjà évoqué, le rythme de vie au *central* Méjico est marqué par de nombreux silences, des temps morts où règnent l'inactivité et l'ennui. Peu accoutumé, je n'hésitais pas à rompre ces longueurs en achetant et partageant une bouteille de rhum. Je créais ainsi, sans le vouloir, des espaces sociaux qui étaient le plus souvent, voire presque exclusivement, masculins. Rapidement, je me suis fait une réputation de solide buveur, confortant mon identité masculine. Il est notable aussi que nous nommions les bouteilles par le sobriquet des « *rifles* » [fusils], ce qui nous renvoie directement à la remarque d'Erwan Dianteill sur le rapport entre masculinité et guerre (Dianteill 2000, p. 157 -160). L'usage de ce terme a été d'ailleurs sûrement exagéré du fait de ma présence et de l'amusement provoqué par ce Français qui utilisait des termes d'argot. Ces termes, appris dans les rues havanaises, ont sûrement renforcé ma conformité avec un modèle masculin fondé sur l'*ambiente*. De même, une scène vécue à La Havane montre l'importance de la violence dans les logiques de catégorisation, tant genrée que religieuse. L'anecdote s'est déroulée un soir dans le cabaret Las Vegas où le groupe folklorique Yoruba Andabo donnait une représentation. Entre deux séries de *rumba*, des artistes en costume réalisaient des danses dédiées aux *orichas*, danses accompagnées par les tambours *batá*. Au-delà des pas de danse, les artistes jouaient le jeu de la possession et adoptaient les comportements stéréotypés normalement observables lors des trances. Alors que la danseuse chargée d'Elegguá jetait des *caramelos* et faisait des blagues avec le public, celui déguisé en Oggún brandissait sa machette et adoptait le comportement brutal associé à cette divinité virile et guerrière. Il s'est approché de moi, a mis sa main dans ma bouche et a passé sa machette sur ma gorge, ma langue et dans ma bouche avec la claire intention de m'impressionner. Me voyant rester calme, le danseur m'a murmuré une phrase que malheureusement je n'ai pu comprendre dans le bruit du cabaret puis m'a salué, toujours brutalement, épaule contre épaule, imitant là aussi les gestes des cérémonies possessionnelles. L'épisode m'a valu une certaine reconnaissance de la part des deux *babalaos* Gustavo et Pepe qui ont été témoins de la scène. Ils ont interprété

ma passivité comme une capacité à résister à la violence, me transformant en candidat sérieux pour l'initiation au culte d'Ifá, elle aussi violente et réservée aux hommes hétérosexuels. Indirectement, je venais donc à leurs yeux de confirmer mon appartenance à cette catégorie.

Pourtant, un détail venait troubler ma conformité à cette masculinité cubaine : une sexualité inactive. Le plus souvent, face à un ensemble de discours qui laissait transparaître une injonction à me trouver une *novia* [fiancée], j'évoquais une vie de couple en France et mon fort attachement à la fidélité. Ce dernier point a été d'ailleurs celui qui a le plus interloqué mes jeunes interlocuteurs masculins et qui a pu me valoir quelques sourires condescendants. Rétrospectivement, mon prétexte, qui était plus ou moins vrai selon les périodes de terrain, répondait à ma volonté d'être le plus conforme possible à l'idéal masculin – ma sexualité était certes inactive, mais seulement temporairement. Peut-être, je mobilisais sans le savoir quelque chose qui rappelle cette « masculinité mature », celle du « bon mari », qu'évoquait Géraldine Morel. Quoi qu'il en soit, mon inactivité cachait un certain malaise, ou plutôt une crainte : celle de reproduire une exploitation sexuelle racialisée qui me renvoyait tant à la relation maître/esclave qu'à celle, contemporaine, du *yuma* et de la *jinetera*. Cette disjonction entre mon attitude et le comportement attendu se trouve à l'intersection entre catégorisation sexuée et raciale.

S'il est fréquent d'entendre qu'à Cuba les discriminations nées de l'institution esclavagiste ont été vaincues par la Révolution, il est tout aussi fréquent d'entendre des discours qui montrent l'existence aujourd'hui d'une idéologie raciste. Déjà repérée par Kali Argyriadis (1999, p. 21), l'expression « *adelentar la raza* » [faire avancer la race], employée lorsqu'un enfant naît avec la peau plus claire que celle de sa mère, montre toute la profondeur de l'incorporation du préjugé de couleur. La Révolution, inscrite dans l'idéal unitaire de José Martí, a fait de la lutte contre les discriminations et les préjugés raciaux un de ses principaux objectifs, comme le montrent les discours prononcés dès 1959 par Fidel Castro (Núñez González et al., 2011, p. 24). Du fait d'une lecture matérialiste du problème racial, cette lutte passe par les réformes socioéconomiques de la société cubaine. Outre la prohibition de toute forme de discriminations raciales⁶⁸ ou encore l'alphabétisation et l'accès aux études et aux

⁶⁸ Lors de son arrivée au pouvoir, le gouvernement révolutionnaire promulgue la *Ley Fundamental*. Elle affirme l'égalité de tous les Cubains et déclare illégales toutes formes de discrimination raciale en adoptant *verbatim* l'article 20 la constitution de 1940. L'interdiction de la discrimination raciale sera réaffirmée lors de la réforme constitutionnelle de 1976 (article 41 et 42) puis lors de la réforme de 1992 (article 42 et 43). Références des textes constitutionnels (dernières consultations, le 27 août 2019) :

1940 <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Cuba/cuba1940.html#mozTocId710303> ;

1959 <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/38.pdf> ;

1976 <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/51.pdf> ;

1992 http://www.cubonet.org/htdocs/ref/dis/const_92.htm

soins pour tous, la nationalisation des principaux moyens de production et l'émigration de leurs anciens propriétaires auraient permis non seulement l'ascension sociale de nombreuses personnes de couleur, mais aussi l'élimination de la classe sociale porteuse de cette idéologie raciste qui lui était nécessaire pour assoir sa domination (*Ibid.*, p. 25).⁶⁹ Pourtant, des études réalisées entre 1993 et 2003 par des chercheurs du *Centro de Antropología*, aujourd'hui dénommé *Instituto Cubano de Antropología* (ICAN), démontrent « le maintien d'inégalités objectives, marquées par la couleur de la peau, qui se manifestent dans le panorama socioéconomique cubain actuel et qui s'expriment (...) fondamentalement dans la structure socioprofessionnelle, les formes alternatives de revenu économique, et l'occupation de l'espace urbain et le logement » (*Ibid.*, p. 287). En effet, l'une de ses études montre que la restructuration économique des années 1990, caractérisée par la prépondérance du tourisme et l'existence d'une double économie, l'une en monnaie nationale, l'autre en *divisas*, produit des mécanismes, notamment dans les procédures d'embauches dans le secteur touristique, qui obstruent l'ascension sociale des Noirs et des Métis dans une moindre mesure. À cela s'ajoute que la majorité des personnes recevant des *remesas*, des envois d'argent depuis l'extérieur, est blanche (Carrazana Fuentes 2011, p. 121).⁷⁰ Alejandro de la Fuente (2008), ce nouveau contexte socioéconomique a créé un « nouveau plafond de verre lié au dollar » limitant l'ascension sociale des personnes de couleur. Il précise de même que l'existence d'inégalités raciales dans la société cubaine contemporaine s'explique aussi par la perpétuation d'une culture raciste, reléguée durant les premières décennies de la Révolution à la sphère privée⁶⁹. Exclues de l'économie en devise, de nombreuses personnes racisées se tournent alors vers l'économie informelle, dont de nombreuses pratiques sont associées au *jineterismo*, confortant de nombreux Cubains dans cette idéologie raciste.

En effet, l'idéologie nationaliste qui prône une fraternité raciale construite dans les rangs des *mambises* est paradoxalement traversée par une hiérarchie esthétique et morale des groupes racialement définis dont la violence se cristallise dans le corps de la femme noire. Si, du point de vue esthétique, cette hiérarchie socioraciale s'exprime par le blanchiment du corps – crème pour la peau, lissage des cheveux crépus considérés comme « mauvais », etc. – du point de vue moral, la femme noire renvoie à la sensualité et la sexualité, elle serait donc plus à même de se prostituer (Faguaga Iglesias 2011, p. 152). Cet imaginaire qui associe race et sexe croise les représentations issues des cultes d'origine africaine, comme le montre certaines simplifications de la figure Ochún associée à la sexualité féminine, à la sensualité et

⁶⁹ Pour plus d'informations sur l'évolution du débat public autour de la question raciale à Cuba, lire Alejandro de la Fuente (1995; 1998; 2008) et Silvina Testa (2009).

à la fête au détriment d'autres avatars de l'*oricha* qui la présente comme une mère protectrice, l'auxiliaire d'Orula, une veille sourde, une intellectuelle, etc. (*Ibid.*, p. 156). Cette interprétation d'une sexualité racialisée à travers le symbolisme religieux dépasse largement la sphère des pratiquants. Humberto Solás, dans *Cecilia* (1982), libre adaptation du roman de Cirilo Villaverde, associe la jeune mulâtresse à Ochún, préférant les avances d'Antonio, jeune aristocrate blanc fils d'*hacendado*, à l'amour sincère du mulâtre Pimienta, érigé lui en symbole de résistance alors qu'il assassine son concurrent sous les traits de Changó. Nous y reviendrons. Quoi qu'il en soit, comme le note Kenneth Routon :

« La Période Spéciale a aussi attesté de la réapparition des images racialisées de la sexualité qui ont émergé tout d'abord lors de la période coloniale et qui ont été par la suite renforcées par la prostitution endémique [*rampant*] lors de la République donnant à Cuba son épithète infamante : "le bordel de la Caraïbe" [...] L'érotisme prédateur de la mulâtresse de la période coloniale et néocoloniale a été un fantasme⁷⁰ [*fantasy*] qui a transformé les hommes blancs aisés en victimes des femmes noires et mulâtresses et les a libérés tant de la culpabilité de l'attirance et de l'oppression sexuelles que de celle du viol » (Routon 2010, p. 93 -94 la traduction est mienne).

On retrouve donc dans cette idéologie raciste ce « désir lactifié » où la femme noire préfère le « phallus blanc » au « pénis noir » (Mulot 2007, p. 519), à la source d'une castration symbolique de l'homme noir. Stéphanie Mulot démontre que, dans le contexte des Antilles françaises, le « mythe du viol fondateur » permet de garder l'homme noir au centre du désir de la femme noire (*Ibid.*, p. 520). Ce sentiment de castration est bel et bien présent chez certains Cubains et j'ai pu entendre fréquemment, le soir sur le *malecón* havanais, de nombreuses critiques quant au désintéret qu'ils subissent de la part des femmes cubaines décrites comme prêtes à suivre n'importe quel *yuma* venu « s'acheter » ici une femme pour quitter le pays. Étais-je alors une menace pour mes interlocuteurs masculins dans ce contexte

⁷⁰ Il faut préciser que l'idée d'une préférence pour les prostituées noires et métisses est une prénotion à déconstruire (communication personnelle avec Kali Argyriadis, lire aussi à propos de la prostitution à la fin du XIXe siècle à La Havane, María Carmen Barcia Zequiera (1993)). La racialisation de l'érotisme produite par la prostitution est probablement un processus complexe qui va au-delà de la figure de la « mulâtresse prédatrice ». Ana Alcázar Campos (2009) explique qu'aujourd'hui le mythe selon lequel les *jineteras* sont majoritairement noires ou métisses s'autojustifie puisque la relation entre une femme cubaine et un touriste sera interprétée comme *jineterismo* ou *romance* [histoire d'amour], selon s'il y a « dysmorphisme » ou « isomorphisme » raciale.

où ma blancheur devrait être un avantage dans une compétition machiste à l'accès aux femmes, voire une source de castration ?

Malgré ces quelques discours et même si la question du viol de l'esclave par le maître est présente dans l'historiographie – s'inscrivant dans une martyrologie de l'esclave (cf partie IV.9) – il me semble que plusieurs mécanismes permettent de minimiser la violence symbolique provoquée par ma présence. La première provient de l'explication du métissage cubain qui s'inspire de l'idéologie nationaliste de la fraternité raciale. En effet, celle-ci va permettre une naturalisation du désir interracial. Alors que je jetais un coup d'œil à *La casa de obreros* du *central* Méjico, l'une de ses responsables m'a appris qu'il s'agissait ici des locaux de l'ancien *Ateneo*, société de récréation et d'entre-aide réservée aux personnes de couleur. Dans ces locaux de cette *sociedad*, fondée dans les années 1930 et dissoute en 1959, étaient organisées des « activités » où, selon elle, les hommes blancs venaient trouver des femmes noires car « les Blancs aiment les Noires et les Noirs aiment les Blanches »⁷¹. Elle a terminé son discours en précisant que désormais à Cuba il n'y avait plus de Blancs ni de Noirs, mais que tous se sont mélangés. Cette idée d'un métissage généralisé est très répandue comme le montre le proverbe souvent répété que « celui qui ne tient pas du Congo, tient du Carabalí » [*Él que no tiene de congo, tiene de carabalí*].

Mais, c'est lors d'une discussion autour d'une bouteille de rhum où un autre mécanisme s'est révélé. Au sein de cet espace-temps strictement masculin, où les virilités s'expriment et se comparent, le thème de la sexualité est en effet omniprésent. Tout d'abord, il s'agissait pour mes interlocuteurs de m'inviter, avec plus ou moins d'élégance, à entretenir une relation avec une Cubaine. Je ne pouvais effectivement pas voyager à Cuba sans connaître cette expérience sexuelle qui m'était présentée finalement comme quelque chose de pittoresque. Par la suite, face à mon scepticisme, c'est développé toute une rhétorique autour de la supériorité non seulement des Cubaines, mais surtout des Cubains, pimentée de quelques conseils afin que je sois un bon amant. Je me suis étonné de cette comparaison transatlantique qui, si elle me semblait de fait peu justifiée, vexait ma propre virilité. Pourtant l'argument était évident et l'on m'a demandé, à moi qui ne croyais pas en la supériorité sexuelle des Cubains, comment je pouvais alors expliquer le fait que tant d'Européennes voyagent sur l'île pour se trouver un compagnon.

Un tel échange interroge bien évidemment la performativité de la catégorisation raciale et de sa sexualisation dans le contexte d'une économie touristique transatlantique, mais

⁷¹ « *A los blancos le gustan a las negras y a los negros le gustan las blancas* ». Observation du 21 août 2014.

ce n'est pas le lieu ici pour une telle réflexion. Mon propos est de montrer que cette discussion renverse la castration symbolique liée à ma condition raciale, inversion qui passe par la figure de la femme blanche. À la différence des observations de Stéphanie Mulot sur les Antilles françaises, l'augmentation de l'accessibilité des femmes blanches, résultat de l'économie touristique n'est pas interprétée ici en termes moraux. La figure de la femme blanche n'est pas à ma connaissance à Cuba symbole de « malpropreté » (Mulot 2008). Ici, c'est bel et bien celle de l'homme blanc qui est indirectement questionnée. Incapable de satisfaire sa femme, au point où celle-ci doit venir jusqu'à Cuba pour avoir une sexualité épanouie, c'est lui qui se retrouve symboliquement castré. Bien évidemment, l'interprétation que je propose ici reste limitée au contexte d'énonciation particulier, à cette discussion entre hommes face à un ethnographe français qui lui-même refusait d'avoir une relation avec une Cubaine. Il serait intéressant d'étudier d'autres discours autour de la virilité des hommes blancs étrangers dans d'autres situations, notamment au sein de familles dont l'un ou l'une des membres à épouser un étranger.

Pourtant, il serait naïf de penser que toutes les violences produites après mon intrusion ont été annihilées, car je ne suis pas seulement un homme blanc, mais également un universitaire qui jouit d'un pouvoir économique bien plus fort que la plupart de mes interlocuteurs. La brutalité induite par cette dissymétrie s'est révélée non pas au sein de discours me concernant directement, mais lors de deux discussions au sujet des autres étrangers ponctuellement présents au *central* Méjico. La première a été une discussion informelle avec Anselmo qui a eu lieu à la mi-août 2014. Nous évoquions alors les problèmes de financement du projet THNA (*cf* partie III) et plus particulièrement une promesse d'aide de la part d'un des descendants de Julián Zulueta y Amondo. Selon l'historien amateur, beaucoup d'étrangers étaient venus au *central* Méjico, s'étaient émerveillés du patrimoine local et lui avaient fait des promesses d'aide financière, mais aucune ne s'est concrétisée. Il m'a raconté l'histoire d'un Mexicain qui serait parti avec un de ses manuscrits sur l'usage des plantes médicinales par les esclaves et qui ne s'est plus jamais manifesté, ayant même changé d'adresse mail. Anselmo était persuadé que celui-ci avait édité son livre à son propre compte. Un jour, une personne m'a rapporté une rumeur qui affirmait qu'Anselmo craignait que je le double [*pasar por arriba*]. Peu importe ici la véracité de ces propos, leurs simples existences et circulations confirment selon moi que l'universitaire étranger représente une menace précise : celle du vol de savoir local au bénéfice de sa propre carrière. Si je ne pouvais

représenter une menace sur le plan sexuel, je pouvais bel et bien être perçu comme un prédateur de savoir.

La deuxième discussion a eu lieu deux mois plus tard avec Alexander au sujet des comportements que provoquait l'arrivée annuelle du groupe de Canariens, présent au *central* pour réaliser des initiations et participer à la fête d'Elegguá. Le groupe de pratiquants européens arrivait toujours les valises chargées de cadeaux à distribuer. Bien qu'il ne remette pas en cause leur bonne intention, Alexander avouait ne pas souhaiter tisser de relation trop proche avec eux, car il n'appréciait guère leur façon de donner des présents à certains habitants du *central* qu'il interprétait comme une volonté de les acheter. Tatiana m'avait déjà tenu des propos similaires, bien qu'elle soit plus critique des habitants que des étrangers. En effet, son malaise provenait des comportements de soumission que provoquait la présence des Canariens. Là aussi, le fond du discours est à relativiser. La présence des Canariens provoquait une augmentation des activités religieuses importante, et donc de son économie, dont bénéficiaient presque tous les spécialistes religieux du *central*, toutes maisons de culte confondues. De nouveau, l'étranger est ici défini dans un rapport de prédation.

Face à la violence de la sexualisation des rapports interraciaux, j'avais fait le choix de l'inactivité sexuelle qui me permettait de répondre aux attendus machistes tout en restant à la marge de la compétition virile. Face à celle de la dissymétrie économique, le seul dispositif que j'ai mis en place a été un ciblage de l'aide matérielle que je pouvais apporter. Il s'agissait non seulement d'offrir des biens aux personnes qui participaient à l'enquête, mais surtout de prévoir avec elles la nature de ces biens afin de personnaliser le contre-don et de limiter ainsi de possibles effets incontrôlables. L'ethnologue qui rationalise les cadeaux qu'il fait à ses interlocuteurs a-t-il une pratique déontologique ? Ne s'agit-il pas de rétributions déguisées ? La question est sensible et doit rester ouverte. Selon moi, le terme de rétribution ne peut correspondre à la situation que j'ai décrite ici puisqu'elle n'a jamais été pensée de manière contractuelle. Pourtant, je soutiens volontiers Michel Agier (1997) lorsqu'il revendique la contractualisation du rapport entre l'ethnologue et les enquêtés comme condition *sine qua non* à une pratique déontologique – bien que, pour l'auteur, le rapport contractuel doit éclaircir les « attentes » des hôtes de l'ethnologue, sans qu'il précise leurs limites et si elles peuvent être de nature matérielle. La pratique qui s'est installée entre les interlocuteurs qui m'ont le plus aidé, et dont je suis *de facto* plus proche, ressemble davantage à un système de don et contre-don différé. Une seule fois, je me suis permis de procéder à un échange plus direct, ce qui est intéressant ici puisqu'il révèle toute la complexité de créer une relation

d'enquête horizontale. Lors de la fête de *Día del Alavense* 2014, Anselmo avait exposé un ensemble de plantes qu'auraient utilisé les esclaves dans leur pratique thérapeutique. J'étais alors intéressé par une mise en perspective de ce savoir provenant de ce docteur en biologie et historien local avec celui de mes interlocuteurs sur l'usage religieux de ces plantes. Je souhaitais donc lui demander comme tâche fastidieuse de me décrire les vertus thérapeutiques de chacune des plantes exposées. De plus, je savais qu'Anselmo avait besoin d'une certaine quantité d'argent pour garantir ses droits d'auteur internationaux. J'ai donc pris la décision de lui proposer un accord entre « professionnels » : j'offrirais une partie de l'argent nécessaire pour ces droits d'auteur et lui partagerait une partie des résultats de ces recherches. Anselmo a refusé dans un premier temps mon offre puisque celle-ci ne répondait pas à sa propre éthique qui est de ne pas accepter une marchandisation du savoir. Face à mon insistance, il a fini par accepter. Tatiana, qui a été témoin de l'entretien, m'a mis en garde et m'a conseillé de ne pas répéter l'expérience. Selon elle, si le bruit courait que j'étais prêt à donner de l'argent pour un entretien, cela risquait de faire naître le « vice ». Ainsi, si cette expérience répondait à une volonté de créer une symétrie entre Anselmo et moi-même et ainsi éviter tout acte de prédation sur son savoir, je produisais dans le même mouvement une violence liée à la dissymétrie économique qui a replacé de nouveau l'acte de l'enquête dans un acte de prédation.

PARTIE II : D'ÁLAVA À MÉJICO

Ethnohistoire du champ religieux local



Chapitre 3. Les saints du baraquement. Les pratiques religieuses des esclaves et pouvoir dans la dotación.

Le *batey* [zone résidentielle] du *central* Méjico, anciennement nommé *ingenio* Álava, montre aujourd'hui de nombreux stigmates de son passé esclavagiste. Le plus important d'entre eux est l'imposant édifice surmonté d'un campanile qui a été l'ancien baraquement des esclaves. À l'époque, ce bâtiment est construit selon le modèle du *baracón de patio*. Il ne possède qu'une seule entrée dotée d'une grille de fer et les pièces sans fenêtres ouvrent uniquement sur une cour intérieure [Pérez de la Riva, 1975 : 25 -29] sont enterrés plusieurs *santos parados*, pierres consacrées aux divinités d'origine yoruba, les *orichas*, dont on dit qu'elles ont été fondées par les esclaves. Après avoir présenté les origines de la plantation et de son maître, Julián Zulueta, j'aimerais dans ce chapitre proposer une ethnohistoire de la reconstruction du culte des *orichas* en milieu plantationnaire. Nous verrons qu'au cœur de cette histoire se trouve un esclave en particulier, Ta Jorge, dont la position ambiguë dans la hiérarchie de la plantation entre le maître et les esclaves, nous amène à réfléchir sur la question du pouvoir au sein de la *dotación* [contingent d'esclaves].

3.1. Zulueta et ses esclaves. Ce que peuvent nous dire les archives et l'historiographie

3.1.1. Don Julián de Zulueta y Amondo : portrait d'un esclavagiste « typique » du XIXe siècle cubain

3.1.1.a. L'essor de la plantation esclavagiste

Bien qu'attestée depuis les premiers instants de la colonisation de Cuba au début du XVIe siècle, il est généralement admis que la présence d'esclaves d'origine africaine est relativement limitée jusqu'à la deuxième moitié du XVIIIe siècle (Ortiz 1996 [1916], p. 46 -57) durant ces deux siècles et demi environ, la valeur de cette colonie au sein de l'Empire espagnol est surtout d'ordre stratégique. Cuba, « clé et contrefort des Indes », est avant tout la place forte protégeant les Amériques espagnoles et sa flotte (López Valdés 1986, p. 15), alors que le port de La Havane représente un lieu de transit pour les richesses continentales en partance pour la métropole. Quant à l'arrière-pays cubain, il est faiblement exploité et la production agricole est principalement orientée vers l'élevage (Yacou 2010). Au tournant du XIXe siècle, l'île va connaître un changement économique important avec une

expansion massive de la production de sucre voué au marché transatlantique. Le nombre de manufactures sucrières passe d'environ 150 en 1730 à 480 en 1774 puis 1442 en 1846. L'île de Cuba est alors la première exportatrice mondiale de sucre (López Valdés 1986, p. 26 -36; Moreno Fraginals 1996 [1966], p. 146). Connue des historiens comme le « boom sucrier », cette transformation économique s'accompagne d'une augmentation drastique de la déportation d'Africains afin qu'ils soient utilisés comme force de travail servile dans les *ingenios* [plantation]. En effet, selon Alexander von Humboldt, le second « découvreur » de Cuba après Christophe Colomb, 60 000 esclaves africains sont déportés sur l'île entre 1521 et 1763, soit une période de deux siècles et demi. Au début du XIXe siècle, ce nombre explose avec pour atteindre 111 146 Africains déportés entre 1815 et 1819, puis 271 659 entre 1820 et 1853 (Ortiz 1996 [1916], p. 57 et 63; García Rodríguez 2003 [1996], p. 10).

Trois facteurs permettent d'expliquer ce « boom sucrier ». Le premier est la Révolution haïtienne (1791-1804) qui provoque la disparition sur le marché transatlantique du sucre des anciennes plantations dominicaines, laissant le champ libre aux *hacendados* cubains pour écouler leur production sur le marché européen où le prix du sucre connaît une hausse exceptionnelle. De plus, 10 000 colons français fuient Haïti pour s'installer à Cuba, accompagnés de leurs techniciens et de certains de leurs esclaves ; permettant à leurs homologues espagnols de bénéficier de leur expertise (Yacou 2010, p. 47 -48; Ferrer 20

p. 137 -147) Le second facteur est le renforcement des liens commerciaux avec les États-Unis, ceux-ci ne pouvant plus s'approvisionner en sucre dans les colonies anglaises caribéennes suite à leur indépendance. Avec la liberté de commerce qui est définitivement acquise le 10 février 1818 (López Valdés 1986, p. 33; Moreno Fraginals 1996, p. 162), les marchands nord-américains vont effectivement se tourner vers Cuba, fournissant en échange du sucre les vivres et les esclaves, ainsi que les machines nécessaires au fonctionnement des *ingenios* (Yacou 2010, p. 45 -46) fait, l'économie plantationnaire cubaine va connaître un deuxième changement d'importance avec sa mécanisation entre les années 1830 et 1850. La physionomie des plantations évolue avec la construction de lignes de chemin de fer et l'importation de machines. Afin d'alimenter en cannes à sucre ces moulins [*trapiches*] mécanisés, les *hacendados* achètent de plus en plus de terre créant de véritables *latifundios* et augmentant par là même la taille des *dotaciones* d'esclaves. Enfin, le troisième facteur est la libéralisation de la traite à la fin du XIXe siècle. Alors que le commerce d'esclave était soumis jusqu'alors à un monopole d'État à travers l'octroi de *licencias* et d'*asientos* par la

couronne espagnole⁷², une première rupture va se produire avec l'occupation de La Havane par les Anglais de 1762 à 1763. Le commerce insulaire est libéré du monopole imposé par la Couronne espagnole et 700 navires, dont 20 à 40 négriers, débarquent dans le port de la capitale permettant le débarquement de 10 000 esclaves⁷³ durant ces dix mois d'occupation (López Valdés 1986, p. 27; Ferrer 2013, p. 137). Néanmoins, il faut attendre 1789 pour que Francisco Arango y Parreño, ardent défenseur des intérêts de la classe des planteurs cubains, réussisse à obtenir une première levée du monopole autorisant Espagnols et étrangers à se livrer au commerce libre de taxes d'êtres humains dans certains ports cubains (*Ibid.*, p. 147) et ainsi répondre à la demande toujours croissante en bras serviles des *hacendados* cubains.

Pourtant, cette liberté offerte à la traite sera de courte durée. En effet, sous la pression des abolitionnistes anglais, le parlement britannique abolit la traite en 1807, suivi un an après par les États-Unis. Si, de manière similaire au cas d'Haïti, l'infrastructure de la traite anglaise est transférée vers l'Espagne et Cuba, cela n'empêche pas pour autant l'Angleterre d'exercer une pression sur la couronne espagnole afin d'obtenir de cette dernière l'abolition du commerce d'êtres humains. En effet, l'abolition britannique va pousser les anciens trafiquants d'esclaves anglais à investir massivement et à vendre leur savoir-faire sur le marché espagnol qui a émergé depuis la fin du monopole décrété en 1789 (*Ibid.*, p. 149), ce à quoi s'ajoutent les liens commerciaux existant entre les négriers cubains et les armateurs étasuniens (Thomas 2006 [1997], p. 613). Sur fond de guerre napoléonienne, débutent alors des négociations diplomatiques qui aboutiront à un premier traité en 1817 entre l'Angleterre et l'Espagne. Celui-ci prévoit un arrêt du trafic d'esclaves vers Cuba pour 1820. Néanmoins, loin de s'arrêter, la traite hispano-cubaine devient clandestine, et ce malgré le contrôle opéré par la flotte anglaise. Certains *emancipados*, ces esclaves libérés par les navires anglais suite à l'interception de négriers, sont cependant débarqués à Cuba puis redistribués à différents *hacendados* qui les font travailler dans les mêmes conditions que les esclaves (*Ibid.*, p. 644)⁷⁴. Alors que le parlement libéral espagnol issu de la révolution de 1820 monte une commission

⁷² La différence entre la *licencia* et l'*asiento* est que le premier est une autorisation à la déportation d'une quantité définie d'esclaves alors que le second est un droit de commerce octroyé à une compagnie ou à un individu sans limitation prédéfinie (Ortiz 1996 [1916], p. 48).

⁷³ Alain Yacou (2010, p. 44) parle de 4000 esclaves débarqués sur l'île durant cette même période.

⁷⁴ Il est intéressant de noter que l'action diplomatique anglaise pour l'abolition de la Traite n'est probablement pas exempte de contradiction. En effet, cette politique extérieure doit être mise en perspective avec une politique migratoire anglaise en faveur du rapatriement des esclaves vers l'Afrique de l'Ouest. Au-delà de toute considération humaniste, il s'agit selon Rodolfo Sarracino (1985; 1988) d'y créer des enclaves inassimilables aux populations autochtones plus à même de contribuer aux intérêts politiques et économiques de l'Empire britannique et de bénéficier de la main-d'œuvre nécessaire afin de produire dans ses territoires les ressources naturelles nécessaires à son industrie.

afin d'arrêter les violations du traité de 1817, trois députés cubains aux *Cortes* sont chargés de rappeler le désastre économique que provoquerait une abolition trop radicale du fait des capitaux investis directement par les *hacendados* cubains dans la traite transatlantique. Ils plaident pour un nouveau délai de six ans permettant de remplir les *haciendas* de femmes esclaves afin d'assurer la reproduction de la main-d'œuvre servile (*Ibid.*, p. 642). Néanmoins, l'un de ses députés, le père Felix Varela, va s'opposer malgré son mandat à la traite, prétextant que tant qu'il existera l'esclavage à Cuba, l'île sera soumise au risque de révoltes attisées par Haïti et les révolutionnaires continentaux (*Ibid.*, p. 643). En 1835, un deuxième traité entre l'Angleterre et l'Espagne est signé, prévoyant la constitution de tribunaux mixtes. À partir de cette date, les consuls anglais, dont les plus connus sont Richard Madden et David Turnbull, ont la charge de « surintendants des esclaves libérés » (Garcia Balañà 2013, p. 2013) et doivent enquêter afin de savoir si le traité est bel et bien respecté. Des stratégies de contournement se mettent alors en place, comme le débarquement des esclaves de nuit sur des plages désertes (Ferrer 2013, p. 149). Le traite clandestine ne peut bien évidemment pas se réaliser sans la complicité des autorités coloniales, pour lesquelles le maintien de la traite répond non seulement à des enjeux économiques, mais également politiques en garantissant notamment la loyauté des *hacendados* à la couronne espagnole à une époque où se développent les courants indépendantistes. Comme le note déjà Raúl Cepero Bonilla en 1948, « les *hacendados* esclavagistes combattaient l'indépendance absolue, seulement possible par la voie insurrectionnelle, car celle-ci mettait en danger ses contingents [d'esclaves]. [...] l'Espagne les exploitait avec des exactions fiscales, mais les forces de l'Espagne garantissaient ses esclaves » (Cepero Bonilla 1971 [1948], p. 57). -58 la traduction est mienne).

Pour le comprendre, il faut préciser que la période du « boom sucrier » cubain, qui voit l'avènement d'esclavagistes tels que Julián Zulueta, est paradoxalement corolaire à la diffusion des idées abolitionnistes (Ferrer 2013). Or, c'est dans ce contexte d'une crainte permanente d'une révolte d'esclaves, alimentée par le spectre de la République d'Haïti, que va naître un discours nationaliste cubain. L'un des premiers intellectuels à produire une réflexion autour de la question de la nationalité depuis le point de vue créole blanc est José Antonio Saco, ami et élève du député et philosophe Felix Varela. Comme le précise Eduardo Torres-Cueva (Torres-Cuevas et Sorhegui 1982, p. 8). Saco a souvent été vu comme le porte-parole des *hacendados* à l'instar de Francisco Arango y Parreño. Mais si le second

appartient au milieu des grands planteurs sucriers, le premier est né en 1797 à Bayamo au sein d'une famille propriétaire de terres destinées à l'élevage et de quelques esclaves.

Comme son maître, José Antonio Saco se fait le défenseur de l'abolition de la traite notamment grâce aux colonnes de la *Revista Bimestre Cubana*, tribune de la *Sociedad Económica de los Amigos del País*, dont il assume la direction en 1832 (*Ibid.*, p. 38). Il expose clairement ses convictions abolitionnistes dans son commentaire sur l'ouvrage du révérend R. Walsh intitulé *Notes of Brazil in 1828 and 1829*. En 1834, José Antonio Saco fonde, avec les membres de la *Comisión de Literatura* de la *Sociedad Económica*, la *Academia cubana de literatura*. Ce regroupement d'auteurs créoles nationalistes provoque une polémique opposant une élite intellectuelle progressiste créole aux autorités coloniales et aux loyalistes qui considèrent cette institution comme subversive. Par ordre du Capitaine Général Tacón, la *Academia* est dissoute la même année et José Antonio Saco est expulsé [Luis, 1990 : 29 ; Ghorbal, 2009 : 491].

Après avoir vécu en Angleterre, en France et en Espagne, il ne reviendra à Cuba que vers la fin des années 1860 pour des voyages de quelques mois. C'est donc depuis l'Europe qu'en 1837 Saco va écrire un second texte sur le sujet à l'adresse des planteurs eux-mêmes. Intitulé *Mi primer pregunta : ¿ La abolición del comercio de esclavos arruinará o atrasará la agricultura cubana ?*, ce texte est construit comme un contre-argumentaire qui s'oppose à deux thèses présentées comme les plus communes pour justifier le maintien du système servile : une plus grande adaptabilité des Africains au travail sous le climat tropical et le manque de journaliers disponibles rendant le coût du travail libre trop élevé. À la première donc, il répond que si les Africains semblent en effet être plus résistants à la fièvre jaune, nombre de migrants européens y survivent et que, si l'on prend en compte les conditions de la traite transatlantique, la mortalité est de fait bien plus élevée chez les premiers que chez les seconds (Saco 1837, p. 10).

En 1837, il montre que la seconde thèse est un sophisme qui confond la cause et la conséquence. On ne peut en effet justifier l'esclavage par le manque de main-d'œuvre libre puisque c'est lui qui est à l'origine de cette carence. Finalement, il démontre par le calcul que le salaire d'un journalier ne revient pas plus cher que l'achat et l'entretien d'un esclave, et rappelle aux *hacendados* que le coût de production n'est uniquement dû qu'au coût du travail, argumentant implicitement pour une libéralisation du marché du sucre.

L'année 1837 est aussi celle où Saco exprime le souhait de réaliser un travail historiographique sur les Amériques, projet qui se transforme en 1841 en une histoire de l'esclavage puisque cette institution est pour lui la source des problèmes socio-économiques cubains (Torres-Cuevas et Sorhegui 1982, p. 103).

Le projet aboutit en 1875, avec la publication de *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta*

nuestros días. Dans ce qui est, à ma connaissance, la première historiographie de l'esclavage écrite par un Cubain, Saco adopte une posture comparatiste qui met en perspective l'esclavage antique et atlantique afin d'étudier, au-delà des éléments factuels (principalement la question du droit), l'influence de l'esclavage sur la pensée des philosophes et les conséquences qu'ont eues dans ces sociétés les révoltes d'esclaves. On comprend que l'intention des écrits de José Antonio Saco exprime non pas une condamnation morale de l'esclavage, mais semble être une réaction directe au changement démographique produit par le « boom sucrier » et à la crainte qu'il suscite dans la classe moyenne et aristocrate créole.

Mais loin d'être une simple réaction, le débat transatlantique autour de l'esclavage et de son abolition est avant tout l'expression du rapport entre colonie et métropole. L'Espagne sait que la peur des révoltes d'esclaves constitue un frein à toute velléité d'indépendantisme des créoles blancs (*Ibid.*, p. 62). De son côté, Saco avait conscience que le maintien de la traite, qui est aux mains des péninsulaires vivant à Cuba, favorise de fait leur poids économique et politique au détriment des créoles. La pensée de Saco concernant l'esclavage se fonde sur la question de la « nationalité » cubaine bien qu'il soit plus en faveur de l'autonomie que de l'indépendance (*Ibid.*, p. 46). Il faut comprendre son idée de nationalité cubaine comme étant en continuité avec celle de la « *patria chica* », la patrie-région, qui reste liée néanmoins avec la « *patria madre* », soit l'Espagne, comme on le trouve chez Arango y Parreño (*Ibid.*, p. 49; Luis 1990, p. 28). Il s'agit donc d'une définition exclusive de la nationalité, incarnée par la figure du *criollo* blanc, puisque pour José Antonio Saco, seul un peuple partageant une même terre, une même langue, les mêmes us et coutumes et la même religion peut être détenteur d'une nationalité (Karnoouh 2005a). L'abolition de la traite comme la promotion d'une immigration européenne qui lui est indissociable, le rapatriement en Afrique des *emancipados* ou encore le métissage⁷⁵ [Pérez de la Riva, 1975 : 51 -50patrný, 1986 : 130] sont donc aux yeux de José Antonio Saco autant d'outils démographiques à mobiliser dans le cadre des rapports de force politique entre colonie et métropole. Comme l'exprime Saco lui-même, « blanchir, blanchir et donc nous faire respecter » (Torres-Cuevas et Sorhegui 1982, p. 62 la traduction est mienne).

3.1.1.b. Don Julián de Zulueta y Amondo, marquis d'Álava

⁷⁵ À l'instar d'autres penseurs cubains tel Arango y Parreño, Saco voit dans le métissage une voie possible pour blanchiment de la population considérant les traits blancs supérieurs aux noirs et donc voués à disparaître au bout de quelques générations.

C'est dans ce contexte que Julián Zulueta, né le 9 janvier 1814 dans la région basque d'Álava⁷⁶, développe son activité en tant qu'*hacendado*, trafiquant d'esclaves et homme politique à Cuba. Au début des années 1830, il rejoint sur l'île son oncle Tiburcio Zulueta, alors propriétaire d'une plantation de café. Il est aussi l'agent à Cuba d'un autre de ses oncles, Pedro Juan Zulueta, négociant basé à Londres et peut-être l'un des plus grands marchands d'esclaves de l'Atlantique Nord (Thomas 2006 [1997], p. 689; Zeuske et García Martínez 2013, p. 217). À cette époque, le commerce d'êtres humains est alors extrêmement rentable du fait du « boom sucrier » et de la clandestinité de la traite qui font quasiment doubler le prix des esclaves passant de 350 à 400 *pesos* par captif en 1820 à 600 à 700 *pesos* en 1850 [López Valdés, 1986 : 33]. C'est sûrement avec des financements provenant de son oncle Pedro que Julián Zulueta achète, en 1846, un petit *ingenio*, nommé Regalado⁷⁷ situé dans les alentours de Banaguïses. Fondé dix ans auparavant par Ignacio Mendiola (Marrero Cruz 2006, p. 29 et 97), ce *trapiche* [moulin à sucre] est en plein cœur de la zone Colón/Cárdenas/Matanzas. Celle-ci représente, en 1857, un tiers des terres dédiées à la canne à sucre pour un total de 56 % de la production insulaire (*Ibid.*, p. 101). Zulueta renomme son premier *ingenio* Álava, l'agrandit et le modernise avec l'introduction de la machine à vapeur (figure 6), dont la présence y est avérée dès 1857 par Justo Cantero (*Ibid.*; lire aussi Marrero Cruz 2006, p. 100). Dès les années 1850, Álava devient l'*ingenio* le plus productif de Cuba et, en 1865, le bénéficiaire que Zulueta en retire est de 200 000 *pesos*, soit le prix d'un *ingenio* de « première classe » (Villanueva 1932a, p. 79; Marrero Cruz 2006, p. 98 et 109). L'important gain produit par l'*ingenio* Álava lui permet d'acheter en 1856 deux autres plantations autour de Colón qu'il nommera Habana et Vizcaya, puis un troisième, l'*ingenio* España, situé à côté de la ville de Perico (*Ibid.*, p. 102 et 108). L'ensemble de ses moulins à sucre produit, selon Marrero Cruz (*Ibid.*, p. 42), pas moins de 1,3 % de tout le sucre cubain et représente une population servile de 1475 individus en 1857 (*Ibid.*, p. 65), dont la moitié environ vit à Álava. C'est ainsi que Julián Zulueta y construit, entre 1847 et 1851, un baraquement d'une taille de 100 sur 120 *varas*, soit 80 sur 100 mètres, où vivront selon les historiens locaux entre 600 à 700 esclaves.

Julián Zulueta n'est pas seulement le « type même de l'esclavagiste », il est également le « dernier “grand” négrier de Cuba et donc des Amériques » (Thomas 2006 [1997], p. viii et 689). Il est aussi un parfait exemple de cette relation intime qui existe entre les grands planteurs esclavagistes et la haute administration espagnole à Cuba alors que la traite est

⁷⁶ Soit dans le village de Barambio selon Hugh Thomas (2006 [1997], p. 689), soit dans celui d'Anúcita selon Eduardo Marrero Cruz (2006, p. 22).

⁷⁷ Justo Cantero, dans son inventaire réalisé en 1857 des principaux *ingenios* de Cuba, évoque le nom de San Francisco (Cantero 2005 [1857], p. 147).

clandestine. Julián Zulueta, qui arme lui-même les navires négriers pour les faire venir jusqu'à sa plantation d'Álava (*Ibid.*, p. 689), est le principal actionnaire de la société nommée *Expedición por África* détentrice d'une vingtaine de navires et semble être le responsable de la déportation de la plupart des 100 000 esclaves qui débarquent à Cuba entre 1858 et 1862 (*Ibid.*).



Figure 6. Lithographie de l'ingenio Álava d'Eduardo Laplante éditée dans l'ouvrage de Justo Cantero. 1857

Fort de son expérience dans la traite, Zulueta arme dès 1847 des navires afin d'exploiter une autre ressource de main-d'œuvre à bas coût, les *culies*, autrement dit des Chinois bénéficiant d'un contrat de huit ans. Cependant, ils sont soumis à des conditions de travail similaires à celles des esclaves africains (Pérez de la Riva 1975, p. 209 -245; Moreno Friginals 1999 [1966], p. 124 -538; M. Moreno Cruz 2006, p. 138). Plus d'une centaine de chinois *culies* aurait vécu à Álava, vivant dans un premier temps dans le même baraquement que les esclaves avant d'être déplacés dans un second construit spécialement pour eux.

Son activité dans la traite lui vaut d'être sous la surveillance des officiels Britanniques tel J.T.Crawford, juge anglais à la cour mixte de La Havane (Rodrigo y Alharilla 2013, p. 192). En effet, en 1858, celui-ci accuse Julián Zulueta d'avoir organisé la déportation de 16 992 Africains. Parmi eux, 1145 esclaves originaires de Kilongo traversent l'Atlantique jusqu'aux côtes proches de Cárdenas à bord du *Haïdee*, navire appartenant à Zulueta et battant pavillon nord-américain afin de tromper la Royal Navy. Ils sont amenés jusqu'à Álava, encadrés par 200 hommes armés, avant d'être revendus [Marrero Cruz, 2006 : 65]. Criminel aux yeux des Anglais, Zulueta bénéficie pourtant d'une totale impunité pour organiser son infâme commerce. Certes, il passe deux mois à la prison havanaise de la Cabaña en 1853 pour avoir supervisé en personne le débarquement de 1200 esclaves à la baie des Cochons.

Dénoncé par le consul de Grande-Bretagne, il est arrêté par le Capitaine Général Cañedo puis relâché grâce à son médecin (*Ibid.*, p. 59 -6297 hqm as 2006 -690) ans plus tard, en novembre 1863, une colonne de 1105 esclaves déportés illégalement par Zulueta se fait intercepter par le gouverneur de Colón, José Augustín Argüelles, qui reçoit 15 000 pesos de prime pour son geste. Cependant, ce même gouverneur est contraint à l'exil aux États-Unis, étant mêlé à un scandale suite à la revente de 141 de ces esclaves, *a priori* avec la complicité du curé qui falsifie des actes de décès⁷⁸. Peu importe ici les dessous de cette escroquerie, mais ces histoires sont l'expression non seulement de la maîtrise par Julián Zulueta des mécanismes de la traite clandestine, mais surtout de la totale impunité dont il bénéficie grâce au pouvoir colonial espagnol. En effet, le même J.T.Crawford dénonce en 1861 le fait que tous les notables qui construisent leur fortune sur le trafic d'esclaves reçoivent les honneurs en Espagne. De nombreux esclavagistes sont effectivement anoblis. Julián Zulueta reçoit le titre de Marquis d'Álava en 1875 (Rodrigo y Alharilla 2013, p. 192).

Zulueta est aussi un homme qui sait utiliser son influence politique pour garantir ses intérêts. Ainsi, alors que des bruits courent sur un possible transfert de la *Tenencia de Gobierno* et de la *Alcaldía Mayor* de Colón à Bemba (aujourd'hui Jovellanos), Zulueta invite en avril 1860 le Capitaine Général Francisco Serrano dans sa demeure de la plantation Álava permettant à une commission de notables colombins de le rencontrer et d'intercéder en leur faveur (Villanueva 1932a, p. 162). Il en est de même lorsqu'éclate le 10 octobre 1868 la première guerre d'indépendance menée par Carlos Manuel de Céspedes. Colonel du second bataillon de *voluntarios*, président du *Casino Español de La Habana*, Zulueta est l'un des acteurs importants de la contre-insurrection (Marrero Cruz 2006, p. 121 -148)

⁷⁸ Si pour Hugh Thomas, Julián Zulueta doit avoir son rôle dans cette malversation, pour Marrero Cruz, il en est le délateur. Selon ce dernier, Argüelles aurait à son tour accusé depuis les États-Unis le Capitaine Général Domingo Dulce d'être complice de Zulueta (Villanueva 1932a, p. 184 et 221 -222; Marrero Cruz 2006, p. 69 -7097 hqm as 2006)



Figure 7. Ruines du fort. Central Méjico 2013. Maxime Toutain

« Aux Cubains, il convient de tout leur donner, tout sauf l'indépendance ». Cette phrase qu'il aurait prononcée au Capitan Général Martínez Campos lors de la guerre des Dix Ans (1868-1878) laisse peu de doute quant à ses positions dans le rapport de forces qui oppose créoles et péninsulaires. Pelayo Villanueva raconte en effet qu'en réaction à l'insurrection lancée par Carlos Manuel de Cespedés, de nombreuses « *partidas* » sont déployées dans la juridiction de Colón, de peur que ce riche territoire et ses plantations soient la cible des indépendantistes. Le nombre de soldats pro-Espagne présents serait tel que, selon l'historien colombien, il ne resterait pas assez d'hommes pour lutter contre la douzaine de foyers insurrectionnels présents dans la région centrale et orientale de l'île. Mais surtout, il explique très clairement que ces soldats abusent de leur autorité et commettent de nombreuses exactions et meurtres, notamment dans la ville de San José de los Ramos (Villanueva 1932a, p. 217 - 218). Certains de ces bataillons de *voluntarios*, formés à l'initiative de Zulueta, sont composés de Basques qui se font nommer *Chapelgorris* (Villanueva 1932b, p. 48; Avila 2003, p. 124). Aujourd'hui encore, au *central* Méjico, on peut voir les ruines d'un des six forts que Zulueta a fait bâtir autour de sa plantation (figure 7), conséquence encore visible de cette imbrication d'intérêts économiques, politiques et militaires. Décédé à La Havane le 4 mai 1878, suite à une chute de cheval dans le centre-ville de Colón, il est enterré en grande pompe dans le cimetière de la capitale en présence du Capitaine Général, de nombreux militaires et d'un grand public.

3.1.2. Le baraquement d'Álava : un milieu carcéral multiethnique ?

3.1.2.a. Le baraquement de patio. La réaction architecturale des esclavagistes face aux révoltes

Bien évidemment, le « boom sucrier » et la massification de la déportation d’esclaves africains qui lui est corolaire vont avoir un impact démographique important. Selon les recensements officiels (Ortiz 1996 [1916], p. 17), la population cubaine est composée en 1804 de 234 000 personnes désignées comme blanches pour 198 000 personnes dites « de couleur », qu’elles soient libres ou esclaves. Le rapport s’inverse dès 1810 avec 274 000 Blancs pour 326 000 personnes « de couleur ». Du fait de la clandestinité de la traite, on peut imaginer que les chiffres proposés par ses recensements sous-estiment largement la population réduite en esclavage. Parallèlement, la diffusion des idéaux abolitionnistes, qu’ils proviennent d’Haïti ou d’Angleterre, comme la dégradation de la condition des esclaves, va faire de la première moitié du XIXe siècle cubain le théâtre de nombreuses révoltes d’esclaves à Cuba. Bien que soient attestés des soulèvements d’esclaves au moins depuis le début du XVIIIe siècle (*Ibid.*, p. 260), des plus connus est la conspiration d’Aponte violemment réprimée par les autorités coloniales qui sont convaincues qu’elle a reçu de l’aide de la part d’agents haïtiens (Childs 2011, p. 253; lire aussi Palmié 2002). En 1843, de nombreuses *dotaciones* d’esclaves se soulèvent, par exemple dans les plantations Alcancía, La Luisa, La Trinidad, Las Nieves, La Aurora et Triunvirato – ce dernier soulèvement étant mené notamment par Carlota Lucumí qui donnera son nom à l’opération militaire cubaine en Angola en 1975, mais nous y reviendrons. Cette vague de révoltes atteint la zone de Colón alors que les esclaves envahissent les plantations de La Concepción, San Lorenzo et San Miguel (Barcia Zequeira 2003, p. 146). Elle se termine en janvier 1844 avec la découverte de la conspiration dite de *La Escalera* qui est violemment réprimée⁷⁹ (Ortiz 1996 [1916], p. 263; Barcia Zequeira 2003, p. 146). Marqués par ces événements, *hacendados* vont adopter des solutions drastiques quant à la gestion de leurs contingents d’esclaves. Afin de résoudre leur contradiction résultant de leur besoin accru de main-d’œuvre servile et celui de garantir leur sécurité, ils optent alors pour un contrôle plus sévère des esclaves, choix qui va se matérialiser dans l’architecture carcérale⁸⁰. Si les esclaves étaient jusqu’à présent logés dans des *bohios*,

⁷⁹ Selon Fernando Ortiz (Ortiz 1996 [1916], p. 263), sur les 4000 personnes inquiétées, comprenant des « hommes de couleur », mais aussi des « Blancs » par la commission militaire *ad hoc*, 400 sont expulsés de l’île, et sont condamnés à des peines prison, 98 sont condamnés à mort, dont le plus célèbre est le poète mulâtre Gabriel de la Concepción Valdés, dit « Plácido ».

⁸⁰ L’enfermement strict des esclaves est déjà recommandé avant même la conspiration de *La Escalera*. Ainsi l’article 25 du *Reglamentos de esclavos*⁸⁰ qui accompagne le *Banda de Gobernación y Policía de la Isla de Cuba* promulgué en 1842, ou encore le *Vademecum de los hacendados cubanos* écrits en 1831 par Bernard de

cases construites en bois et au toit de *guano* [feuilles de palmier], ou des baraquements de petite taille, nommés *barracones de naves*, à partir des années 1830 vont fleurir dans de nombreux *ingenios* les *barracones de patio* (Pérez de la Riva 1975), dont celui inauguré à Álava en 1851 par Zulueta qui reste un modèle du genre (Figure 8 et 9).

Le 25 août 2014, je recontre Pedro Díaz del Castillo, auteur du manuscrit perdu *Del Álava esclavista al Méjico socialista*, réalisé avec l'aide de son père, un journaliste local ayant exercé durant la première moitié du XXe, et le témoignage d'anciens esclaves. À ma demande, nous évoquons la vie quotidienne des esclaves qui ont vécu dans les murs du baraquement d'Álava. Pedro Díaz del Castillo dessine un schéma afin de m'expliquer l'organisation de l'édifice (figure 10) dont la principale particularité provient de sa taille étant, selon ce dernier, le plus grand construit à Cuba⁸¹. La journée type des esclaves débute à 5h, au son de la cloche du campanile, toujours à sa place aujourd'hui. Les esclaves se lèvent, se préparent et, une heure après, ils sont en rang devant la porte. Les *mayorales* [contremaîtres] les comptent une première fois, les accompagnent dans leur lieu de travail respectif, soit les champs de cannes soit l'*ingenio*, où ils sont recomptés avant de commencer leur travail. Chacun des *mayorales* est aidé dans sa tâche par des *contramayorales*. Le travail débute donc avant les 7h du matin et dure jusqu'à ce que la lumière le permette. De retour dans le baraquement, les hommes et les femmes sont séparés et la porte est verrouillée. À 21h sonne de nouveau la cloche, annonçant pour les esclaves le moment d'aller dormir.

Chateausalins, recommandent d'enfermer les esclaves la nuit, notamment pour éviter toute communication entre eux ou avec ceux d'autres plantations (Pérez de la Riva 1975)

⁸¹ Justo Cantero (2005 [1857]) indique les dimensions 120 *varas* sur 100, soit 100 mètres sur 80 environ, chiffre repris par Juan Pérez de la Riva qui fait du baraquement d'Álava le troisième plus grand de Cuba après celui de l'*ingenio* Flor de Cuba et San Martín (Pérez de la Riva 1975, p. 29). Eduardo Marrero Cruz parle lui d'un bâtiment mesurant 160 *varas* sur 90 (Marrero Cruz 2006, p. 77)

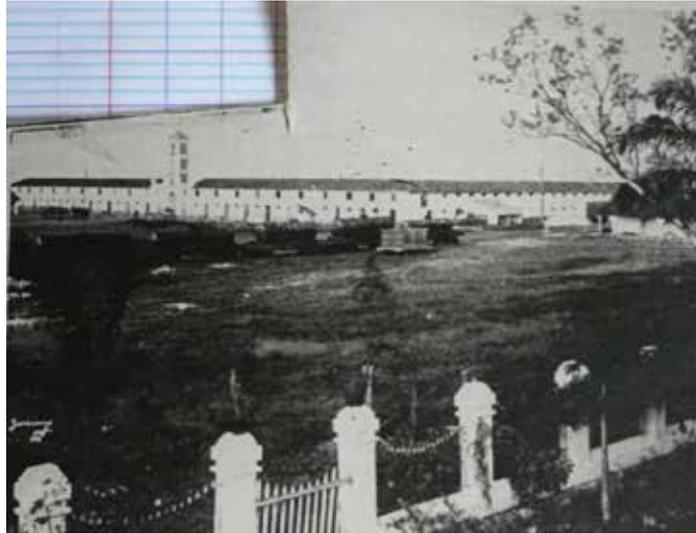


Figure 8. Photographie de l'ancien baraquement des esclaves (prise depuis l'ancienne maison de Julián Zulueta). Central Álava 1915. Auteur inconnu.



Figure 9. Ancien baraquement des esclaves aujourd'hui. Central Méjico 2013. Maxime Toutain

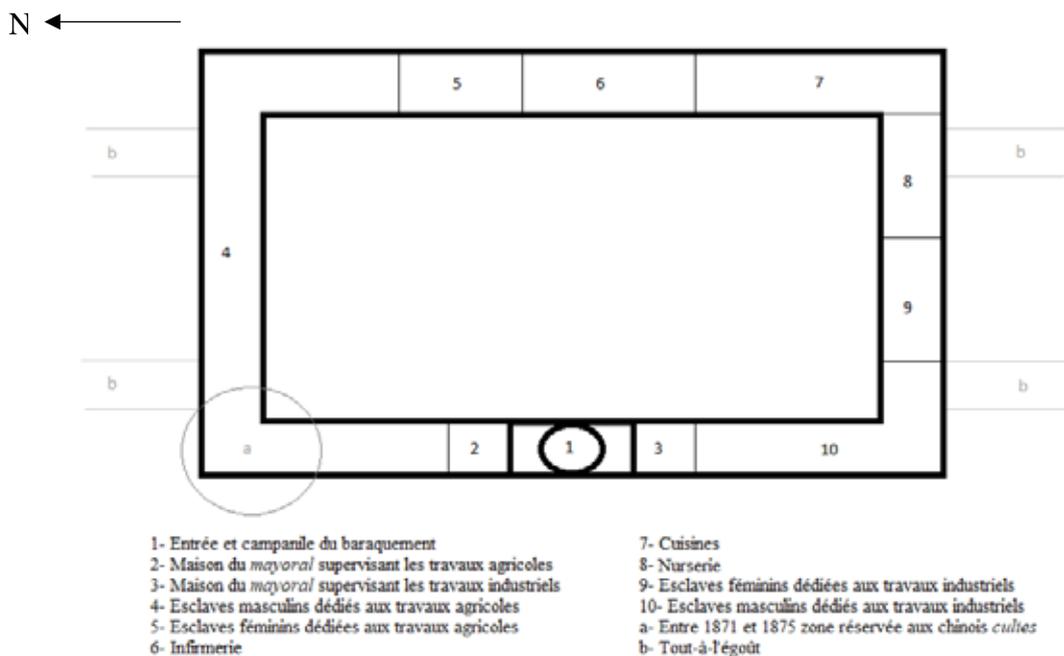


Figure 10. Schéma de l'organisation spatiale du baraquement des esclaves de l'ingenio Álava selon les indications de Pedro Díaz del Castillo (les échelles ne sont pas respectées)

Le cas de la plantation de Zulueta semble montrer toute l'efficacité de cette nouvelle architecture de détention puisqu'il n'existe quasiment aucune histoire de rébellion ou de marronnage. Seul un article du *New York Times* du 3 avril 1866 rapporte que : « Les nègres des *haciendas* de Zulueta, Aldama et des autres gros propriétaires d'esclaves, dans la juridiction de Matanzas, ont déclaré qu'ils faisaient grève ces derniers jours, en exigeant d'être payés pour leur travail (...). On a dépêché des militaires dans les *haciendas* pour les obliger à retravailler » (Thomas 2006 [1997], p. 845). À cela peut être ajouté le travail de recueil des mémoires orales réalisées durant les trois dernières décennies par Eneida et Anselmo Villegas Zulueta. Il a permis d'exhumer quelques noms et anecdotes qui donnent chair à la répression esclavagiste locale, telle que l'histoire de Ta Ciriaco. Suite à une tentative de fuite, cet esclave aurait été pendu par les pieds en haut du campanile et laissé à la merci des charognards. L'anneau auquel on l'aurait attaché est toujours visible aujourd'hui. Il est orienté vers l'intérieur du baraquement et surplombe deux poutres de bois situées de part et d'autre de l'entrée du baraquement qui, selon Julio-Enrique Blázquez, servaient à l'époque de potence (figure 11).

L'exposition de la violence esclavagiste à l'entrée des *barracones de patio* semble être caractéristique de ce type d'architecture. En effet, selon Juan Pérez de la Riva [1975 : 31], l'entrée de ce genre de bâtiment est systématiquement encadrée par les maisons des

contramayorales. Il précise que c'est là où se trouve la chambre du gibet [*cuarto de cepo*], ouverte vers le patio afin que tous les esclaves puissent voir les instruments de torture en entrant et en sortant du baraquement. L'organisation spatiale est donc l'expression même de la violence du système esclavagiste cubain qui se développe à partir des années 1840, exacerbée par la peur de la révolte et le nombre toujours plus élevé d'individus réduits en esclavage pour alimenter les *ingenios* mécanisés.



Figure 11. Entrée du baraquement depuis le patio intérieur. 1-poutres de bois qui auraient servi de potence ; 2-anneau métallique qui aurait servi à pendre Ta Ciriaco. Central Méjico 2013. Maxime Toutain

3.1.2.b. Les esclaves de Don Julián

Mais que pouvons-nous dire de ceux et celles qui ont vécu dans ses murs ? Selon l'historien Carlos González Quintina, « plus de 90% des esclaves que Zulueta a déplacé ici étaient de culture yoruba »⁸². Cette affirmation s'appuie sur l'analyse, réalisée par des « spécialistes de la thématique religieuse », des caractéristiques physiques et des pratiques

⁸² « Más de un 90%, de los esclavos que Zulueta traía para acá era de la cultura yoruba ». Entretien avec Carlos González Quintina, le 21 septembre 2014

culturelles des habitants du *central* Méjico⁸³. Selon Carlos González Quintina, cette homogénéité est probablement le résultat d'une stratégie mise en place par Julián Zulueta afin d'éviter les conflits ethniques au sein de ses plantations⁸⁴. Dans la biographie de l'esclavagiste basque, écrit par Eduardo Marrero Cruz, il est aussi écrit que les esclaves des *ingenios* Álava et España « étaient fondamentalement des ethnies *lucumí* et *arará* ; leurs descendants conservent encore aujourd'hui le plus grand foyer de la culture africaine » (Marrero Cruz 2006, p. 108 la traduction est mienne). Pourtant, dans ce même ouvrage, l'auteur n'hésite pas à affirmer que la traite clandestine des années 1840, en s'étendant vers le sud de l'Afrique, jusqu'au Mozambique, a amplifié la diversité culturelle présente chez les esclaves, diversité toujours observable selon lui aujourd'hui au *central* Méjico (*Ibid.*, p. 54 et 66). Quant à Hugh Thomas, les esclaves détenus à Álava sont originaires du Mozambique et de la Sénégambie, bien qu'il identifie le port africain de prédilection de Zulueta comme celui de Cabinda, au nord du fleuve Congo (Thomas 2006 [1997], p. viii et 344). À la lecture de ces deux auteurs, la thèse de l'homogénéité ethnique semble bien difficile à défendre, d'autant plus qu'elle est en contradiction avec l'image classique de l'esclavagiste cubain qui aurait utilisé les antagonismes ethniques hérités de l'Afrique pour diviser et mieux régner sur sa *dotación* (Pérez de la Riva 1975, p. 42).

Alors en quête de toutes informations concernant les esclaves de Julián Zulueta, j'ai consulté les actes de baptêmes et de décès présents dans les archives paroissiales de Colón (*cf.* Chapitre I.1). Malgré l'importance de ses plantations, peu d'informations concernant ses esclaves ont été enregistrées sur le papier. Deux phénomènes peuvent expliquer ce silence. D'un côté, puisque la traite était clandestine, Zulueta, à l'instar d'autres esclavagistes, n'aurait pas déclaré les décès de ses esclaves afin de pouvoir donner leur identité à d'autres *bozales* récemment arrivés (Marrero Cruz 2006, p. 63 -64) l'autre, il aurait préféré baptiser ses esclaves directement sur les côtes africaines (Thomas 2006 [1997], p. viii). Pourtant, le tome 3 des actes de baptême de « *pardos y morenos* » de la paroisse de Colón, qui couvre la période allant de 1854 à 1862, contient les actes de baptêmes de 160 esclaves ayant appartenu à Zulueta, sans préciser néanmoins à quel *ingenio* ils étaient rattachés. Les 62 premiers concernent des enfants créoles, âgés de quelques mois à six ans et tous baptisés le dimanche 13 octobre 1858. Le lendemain, lundi 14 octobre, sont baptisés les 98 autres, tous des adultes natifs d'Afrique, très probablement arrivés dans le même négrier. Ils sont en effet tous

⁸³ « *Han hecho investigaciones, especialistas del tema religioso en la Casa de África, han venido aquí. Entonces dicen que por las características físicas de la población y las formas de creencias, son Yoruba* ». *Idem*.

⁸⁴ *Idem*. Voir aussi chapitre IV.10.

désignés comme *macuá*, ethnonyme qui renvoie aux populations africaines du Mozambique. À croire le témoignage d'Ernest de L'Épine qui a visité Cuba en 1866, ces baptêmes de masse semblent être une pratique courante. Non sans ironie, il explique qu'« une goutte d'eau, un grain de sel, une oraison et une bénédiction suffisaient pour sanctifier tout un peloton » (cité par Pérez de la Riva 1975, p. 42 la traduction est mienne). Mais ce sont moins ces 160 baptisés qui m'intéressent ici que leurs parrains et marraines, car ils constituent une « photographie »⁸⁵ du groupe formé par les esclaves de Zulueta présents dans la zone de Colón. En ajoutant les mères des 62 enfants, dont la moitié jouent aussi le rôle de marraine, il est possible de constituer un groupe de 168 personnes⁸⁶ ce qui représente plus de 11 % de l'ensemble des esclaves ayant appartenu à Zulueta dans la juridiction de Colón, soit 1475 en 1857 si l'on se base sur les chiffres présents dans les documents de l'*Archivo Nacional de Ultramar* (Marrero Cruz 2006, p. 65). Pourtant, je parle bien d'une photographie et non d'un échantillon tant la question de la représentativité de ce groupe de 168 esclaves est insoluble. Tout d'abord, il est impossible de savoir avec précision si ces esclaves proviennent d'une seule ou de plusieurs des plantations colombines de Zulueta. Ensuite, les femmes, qui représentent 55,76 % de ce groupe, sont surreprésentées si l'on considère que, selon les chiffres recueillis par les Villegas Zulueta la proportion de femmes esclaves à Álava tourne autour de 30 % (Villegas Zulueta, Villegas Zulueta et Villegas Sheleg 2013). Manuel Moreno Friginals avait déjà fort bien souligné l'important déséquilibre entre sexes existant dans les

⁸⁵ Cette photographie ethnique de la plantation esclavagiste Álava devrait prendre en compte pour être complète les quelques 130 chinois présents depuis les années 1870 et ayant disposé de leurs propres baraquements à la fin de cette même décennie, séparation due, à en croire les historiens locaux, aux animosités existantes alors entre africains et asiatiques. J'ai exclu ces *culies* de mon champ de recherche puisqu'à aucun moment ils n'apparaissent dans les discours mémoriels. Mis à part l'existence à Banaguises d'une esquisse miraculeuse de San Fan Kong, syncrétisé avec Changó, il m'est très difficile d'évaluer leurs influences sur les pratiques religieuses locales. Si leur présence est fort bien étudiée par les historiographes de Julián Zulueta, premier promoteur de cette nouvelle forme d'exploitation, l'énigme de leur assimilation et de leur héritage culturel à Álava reste entière.

⁸⁶ Toute la difficulté dans la définition de ce groupe repose sur le problème de l'homonymie. La récurrence de certains noms de parrain ou marraine dans des actes différents interroge : s'agit-il de la même personne ou de plusieurs esclaves homonymes ? Dans le cas des noms des parrains et marraines donnés aux esclaves *macuá*, certains portent le même prénom complété par un ordinal. Ainsi on peut trouver, entre autres, un Rafael 1° de Zulueta, et quelques pages plus loin un Rafael 2° de Zulueta – les esclaves sont nommés, en plus d'un prénom, soit par le nom de famille du maître soit par la « nation » d'origine. L'homonymie semble donc bel et bien exister. En toute rigueur, tout calcul réalisé à partir de ces données aurait donc dû être fait deux fois : une première fois en considérant qu'à chaque nom ne correspond qu'un seul esclave, une autre fois en considérant que la répétition d'un même nom correspond à autant d'esclaves différents ; la vérité se trouvant forcément entre les deux. Cependant, j'ai fait le choix ici de partir du postulat de la complète absence d'esclave homonyme. La raison est la récurrence trop élevée de certains noms, tel Encarnación Criolla que l'on retrouve citée comme marraine dans sept actes différents ou encore Antonio Lucumí présent dans huit. Difficile ici de penser qu'il s'agit à chaque fois d'une personne différente. De même manière, cette récurrence se retrouve, dans une moindre mesure, dans les associations parrain/marraine. Ainsi Encarnación Criolla est par trois fois associée à Jacinto Criollo. D'autres « couples » se retrouvent plusieurs fois tels que Benito Lucumí et Vicenta Criolla, etc., laissant penser qu'il s'agit à chaque fois des mêmes individus.

plantations, déséquilibre qui s'explique par le calcul cynique des esclavagistes préférant l'achat d'hommes plutôt que de femmes, considérées comme moins productives, et privilégiant une politique du rachat plutôt que celle de la reproduction. Seule l'augmentation du prix des esclaves pourra, au cours du XIXe siècle, inverser la tendance (Moreno Friginals 1964, p. 155 – 56). Les archives de Colón semblent aller dans ce sens puisque, sur les 96 *Macuás* récemment déportés par Zulueta, seulement 15 sont des femmes. La prépondérance de femmes dans cette « photographie » s'explique finalement assez facilement. Mis à part 25 baptisés qui n'ont qu'un seul parrain, tous ont et un parrain et une marraine, d'où une tendance à approcher une forme de parité. De plus, comme je l'ai dit précédemment, j'ai moi-même inclus dans ce groupe les mères afin de prendre en compte tous les esclaves adultes présents dans ces archives, sauf bien évidemment les *Macuás* récemment arrivés.

| | Femmes | | Hommes | | Total | |
|-----------------|--------|-------|--------|-------|--------|-------|
| | Nombre | % | Nombre | % | Nombre | % |
| Criollo/Criolla | 51 | 53,68 | 33 | 45,21 | 84 | 50,00 |
| Lucumí | 19 | 20,00 | 34 | 46,58 | 53 | 31,55 |
| Carabalí | 8 | 8,42 | 0 | 0,00 | 8 | 4,76 |
| Gangá | 7 | 7,37 | 2 | 2,74 | 9 | 5,36 |
| Arará | 4 | 4,21 | 0 | 0,00 | 4 | 2,38 |
| Macuá | 3 | 3,16 | 1 | 1,37 | 4 | 2,38 |
| Congo | 1 | 1,05 | 2 | 2,74 | 3 | 1,79 |
| Mandinga | 1 | 1,05 | 1 | 1,37 | 2 | 1,19 |
| Mina | 1 | 1,05 | 0 | 0,00 | 1 | 0,60 |
| Total | 95 | 100 | 73 | 100 | 168 | 100 |

Tableau 2. Répartition par sexe et désignation ethnique des esclaves de Zulueta cités comme parrain, marraine ou mère dans les actes de baptême de la paroisse de Colón.

On retrouve dans le tableau ci-dessus la très grande diversité des origines africaines annoncée par Thomas et Marrero Cruz, allant bel et bien du Mozambique pour les *Macuás* à la Sénégambie avec les *Mandingas* en passant par la côte des Esclaves et le fleuve Congo [pour plus d'informations sur la correspondance entre les ethnonymes coloniaux cubains et les zones africaines correspondantes lire Guanche, 2005, 2011]. Néanmoins, le groupe d'esclaves le plus représenté est celui des créoles. Il est vrai cependant que ce résultat peut être dû à des

déformations produites par la constitution de ce groupe d'esclaves⁸⁷. Concernant les Africains, on peut supposer notamment que le choix d'esclaves en tant que parrain et marraine se fasse parmi ceux les plus à même d'aider les nouveaux arrivants à s'adapter dans l'environnement carcéral de la plantation puisque ce type de parenté spirituelle induit un rôle de protection (Barcia Zequeira 2003, p. 117 -119)

De même, les actes de décès présents dans les archives paroissiales de Colón semblent aller dans le sens d'une prépondérance des *Lucumís*, puisqu'entre 1852 et 1871, sur les 42 actes de décès concernant des esclaves et des *emancipados* à la charge de Zulueta et qui sont enterrés dans le cimetière de la plantation Álava, 31 sont désignés comme tels. Pourtant, si l'hypothèse de la prépondérance de ce groupe sur les autres semble se confirmer, cela veut-il vraiment dire que tous ces esclaves partagent une culture commune « yoruba » qui se serait perpétuée jusqu'à aujourd'hui, comme le spéculent les spécialistes dont parle Carlos González Quintina ?

L'association entre la « nation » *lucumí* avec l'ethnonyme « yoruba », lui-même forgé durant la deuxième moitié du XIXe siècle (Peel 2003; Matory 2009), trouve son origine dans les travaux fondateurs de Fernando Ortiz (1996 [1916]). Or, comme le rappelle l'anthropologue cubain Jesús Guanche, « les divers composants ethniques connus sous l'appellation métaethnique *Lucumí* (...) ont conduit à une généralisation erronée associant cette appellation à une soi-disant omniprésence *yoruba*. Des études postérieures ont néanmoins démontré qu'il s'agit d'une appellation de plus dans le trafic d'esclaves, non identifiable mécaniquement à une ethnie, mais à un large éventail de peuples concernés par ce commerce lucratif » (Guanche 2005, p. 81).

La catégorie « *Lucumí* » intègre une classification, pensée en termes de « nations » [*naciones*], qui est le produit de la traite transatlantique elle-même. Elle répond notamment au besoin des planteurs d'avoir des informations pour les guider au moment d'acheter tel ou tel esclave. À chaque origine est donc associé un certain nombre de qualités physiques et morales (Capone 2000). Prenons, par exemple, les travaux du médecin et anthropologue français Henri Dumont qui a parcouru les hôpitaux et les *ingenios* de l'île de Cuba afin d'écrire une « anthropologie et pathologie comparées des noirs esclaves », ouvrage écrit en 1876, où il identifie pour chacune de ces catégories d'identification coloniale des

⁸⁷ Du fait que la grande majorité des déportés africains sont des hommes, il peut paraître logique que le groupe des créoles soit largement majoritaire chez les femmes, qui comme nous l'avons vu sont surreprésentées dans cette « photographie ». Si l'on se fie aux statistiques des esclaves hommes, on se rend compte que les natifs cubains semblent être aussi nombreux finalement que le groupe d'Africains désignés comme *lucumí*.

comportements types et des risques sanitaires particuliers. Les écrits de Dumont sont d'autant plus intéressants ici puisqu'il séjourne, entre 1866 et 1870, dans les plantations de Zulueta, Álava inclus [Marrero Cruz, 2006 : 111]. Ainsi, il explique à propos des *Lucumís* :

« Sans exception aucune, ils sont les meilleurs et les plus recherchés par les *hacendados*, malgré leur tendance au suicide. (...) Dans les entrepôts et les dépôts, comme dans les *ingenios*, aucune race ne surpasse les *Lucumís* pour leur travail, leur franche résignation, malgré l'abandon et les injustes conditions auxquelles ils sont soumis. Ils réalisent scrupuleusement les tâches excessives qui leur sont imposées et modestement occultent leurs sentiments de dignité et de fidélité qui semblent manquer chez les autres Noirs, par exemple, chez les *Congos* » (Dumont 1922, p. 24 et 25

-26 la traduction est m ienne)

On peut facilement penser que tant l'esclavagiste que le médecin partagent un certain nombre de ces représentations, et l'on comprend alors pourquoi, au-delà de la recherche d'une paix sociale, Zulueta semble avoir une préférence pour peupler ses *ingenios* de *Lucumís*. Mais si cette catégorisation fait sens pour les esclavagistes, qu'en est-il des esclaves eux-mêmes ? Et quel rôle peut-elle jouer dans (re)création des cultes d'origine africaine ?

Il est généralement admis que le point de départ du culte cubain des *orichas*, appelé aussi la « religion *lucumí* » se situent au cœur d'institutions coloniales nommées *cabildos* (Lachatañéré 2011 [1940]; López Valdés 1985; Argüelles Mederos et Hodge Limonta 1991; Palmié 1993; Brandon 1993; Brown 2003, entre autres). Déjà présentes à Séville dès le XIV^e siècle (Ortiz 1992 [1921], p. 4 -5), ces institutions urbaines regroupent des esclaves se reconnaissant d'une même identité -*lucumí, carabalí, congo*, etc. – et sont placées sous le patronage d'un saint catholique. Elles sont structurées à travers une hiérarchie à la tête de laquelle est élu un *rey* [roi], nommé encore *capataz* [chef, contremaître] ou *capitán* [capitaine]. Constituant des trésoreries grâce à des aumônes et à des cotisations, les *cabildos* ont le rôle d'organiser la solidarité entre ces membres (soin aux malades, paiement de funérailles, rachat de la liberté, etc.). Chaque *cabildo* bénéficie d'un domicile où se réunissent ses membres, non seulement dans un but récréatif, mais aussi religieux, permettant ainsi de (re)créer certaines traditions africaines (Ortiz 1992 [1921]; Brown 2003, p. 34 -35)

Ces maigres espaces de sociabilité et d'autonomie politique en marge de l'hégémonie espagnole seraient donc les « cellules d'incubation » (Palmié 1993, p. 341), les « bases génératives » de ces nouvelles identités « néo-africaines » (Brown 2003). En tant que

communauté fondée sur une adhésion volontaire, les *cabildos* nous renseignent moins sur les possibles origines africaines des esclaves que sur leur capacité de rassemblement et de construction de modèles communs d'identification dans les conditions du Nouveau Monde (Palmié 2010). Cependant, ces *cabildos* sont absents des milieux plantationnaires. Qu'en est-il alors de ce processus d'identification dans les baraquements tel que celui d'Álava ? Est-il possible que, dans le contexte de l'exploitation violente des plantations, ait lieu un processus d'identification et de construction religieuse similaire ?

Selon Pérez de la Riva, « la pratique usuelle était de laisser l'esclave libre de faire ce qu'il souhaitait une fois les portes du baraquement fermées [*traspuestas*], et les esclaves profitaient de cette tolérance non seulement pour élever des animaux, mais aussi pour danser et pratiquer les cérémonies de leurs cultes africains » (Pérez de la Riva 1975, p. 38 la traduction est mienne). Il en aurait été ainsi, selon Pedro Díaz del Castillo, à l'*ingenio* Álava pour la fête dédiée à l'*oricha* Elegguá. Lorsque je demande à ce dernier si Julián Zulueta savait exactement ce qu'il se passait à ce moment, il me répond par la positive : « Zulueta était mauvais avec les Noirs, mais il avait une certaine tolérance »⁸⁸. Une fois les portes verrouillées, alors que les esclaves ne représentent plus une menace pour le maître et qu'ils échappent à son regard, le baraquement deviendrait alors l'espace de la reconstruction d'une culture africaine centrée sur la figure d'Elegguá. Mais si ce dernier est le *santo parado* le plus connu du *batey*, il est loin d'être le seul.

3.2. Ta Jorge et les santos parados. La reconstruction du culte des orichas dans l'ingenio Álava

3.2.1. Les santos parados : une autre histoire de la santería

3.2.1.a. La multiplicité des santos

Pour Georges Brandon, il est illusoire de chercher une quelconque racine à la *santería* parmi la multitude d'esclaves assignés à la production agricole (Brandon 1993, p. 30 et 59 -65). Les raisons sont variées. Tout d'abord, la violence de l'exploitation esclavagiste ne peut pas offrir le temps nécessaire à la réalisation d'un tel processus de création culturelle.

⁸⁸ « Zulueta era malo con los negros, pero tenía una cierta condescendencia ». Discussion avec Pedro Díaz del Castillo, le 25 août 2014.

Les journées de travail, allant de 16 à 20 heures selon les plantations (Moreno Friginals 1964, p. 163), laissent à des esclaves épuisés peu de loisirs pour se transmettre et s'approprier des techniques rituelles ou divinatoires venues d'Afrique. À cela s'ajoute une espérance de vie dans les plantations qui ne dépasse guère les sept ans. Comme le dit David Brown, dans les baraquements « la vie était dure et courte » (Brown 2003, p. 30). Ensuite, l'existence d'une diversité ethnique chez les esclaves, utilisée par les maîtres pour attiser les divisions pour garantir leur propre sécurité, rendrait douteux la possibilité d'y construire un culte dominé par des traits culturels yoruba, tel que l'est la *santería* (Brandon 1993, p. 65). De plus, le syncrétisme caractéristique du culte suppose un contact minimum avec le catholicisme. Or, la plantation esclavagiste cubaine est connue pour la faible christianisation des esclaves ruraux, et ce malgré les différents textes de loi l'imposant, tels que les *Leyes de Indias*, ou encore les *Bandos de buen Gobierno* qui exigent le baptême des esclaves et leur présence aux offices dominicaux⁸⁹ (Moreno Friginals 1964, p. 47; Pérez de la Riva 1975, p. 42). De fait, les *hacendados* prétextent qu'il est impossible de faire sortir de la plantation plusieurs centaines d'esclaves pour aller les faire participer chaque dimanche à la messe. En 1846, lorsque Julián Zulueta achète et modernise l'*ingenio* Álava, cette rupture avec l'Église semble bel et bien achevée. En effet, il n'y a aucun lieu de culte construit dans ce *batey*, mis à part une chapelle située à l'étage de la propre demeure de Julián Zulueta dont on peut facilement imaginer qu'aucun esclave, mis à part quelques domestiques, ne pouvait y accéder. Seule l'église de Colón, mais aussi peut être celle de San José de los Ramos, est peut-être un lieu de rencontre entre les esclaves de Zulueta et le catholicisme, rencontre sûrement bien limitée au vu du peu d'actes de baptême et de décès qui sont parvenus jusqu'à nous. Difficile d'imaginer dans ces conditions que les esclaves détenus au cœur des plantations ont été les acteurs de la construction du culte cubain de la *santería* tel que nous le connaissons aujourd'hui. Voilà pourquoi les esclaves urbains, qui jouissent d'une plus grande capacité de mouvement et liberté de choix au niveau professionnel, social ou encore sexuel (Brown 2003, p. 30),

⁸⁹ Jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, comme le rappelle l'historien cubain Manuel Moreno Friginals (1964, p. 46), les églises sont effectivement les bâtiments les plus importants de l'*ingenio*. Leur construction est soumise à l'obtention d'un permis délivré par l'Évêché alors le maintien de l'aumônier est à la charge de l'*hacendado*. Ce privilège aurait créé des tensions avec les paroisses des districts concernés qui ont à leur charge les offices des *ingenios* n'ayant pas de chapelle. Les permis sont alors délivrés avec parcimonie. Suite au « boom sucrier » et à l'agrandissement des plantations tant du point de vue de la superficie que du nombre d'esclaves, les paroisses ne peuvent pas assurer leur tâche. Moreno Friginals évoque alors une période de transition particulière où les *hacendados* tentent de concilier l'ancienne « superstructure féodale » avec l'exploitation intensive naissante des esclaves. Ainsi à partir des années 1780, la distribution des permis pour construire des chapelles s'accélère, offrant des emplois à de nombreux aumôniers et curés pauvres. Ces derniers deviennent des salariés de l'*ingenio*, rompant avec la hiérarchie ecclésiastique. L'Évêché, coupé des ressources produites par l'économie sucrière, stoppe la distribution des permis pour revenir à l'ancien système paroissial.

semblent être de meilleurs candidats. Regroupés au sein de ces mini-monarchies que sont les *cabildos*, avec leur hiérarchie composée de charges politiques et culturelles diverses, ils peuvent systématiser un nouveau culte à partir non seulement d'éléments culturels *yoruba*, mais aussi catholiques (Palmié 1993; Brown 2003; Andrew Apter 2013).

Cependant, dire que le baraquement n'est pas le lieu de naissance de la *santería* ne veut pas dire qu'il s'agit d'un espace vide de pratique religieuse africaine et plus particulièrement de modalités culturelles liées aux *orichas*. Les esclaves déportés sur le sol cubain, du fait de la dureté du travail auquel ils sont destinés, sont tous de jeunes hommes et de jeunes femmes, impliquant de ce fait un transfert transatlantique des savoirs religieux limité (Fernández Robaina 2009, p. 85). Cependant, « les garçons et les filles *yoruba* importés à Cuba dans les années 1840, souligne George Brandon, ont bien plus qu'un savoir superficiel du rituel acquis grâce à une imitation ludique de leur parent » (Brandon 1993, p. 60 la traduction est mienne)⁹⁰. Même au sein des baraquements, où le peu de temps libre et la faible espérance de vie semblent restreindre toute forme d'activité culturelle de la part des esclaves, la conservation transatlantique de savoirs religieux est *a priori* suffisante pour produire cette modalité du culte des *orichas* particulière : les *santos parados* [saints dressés].

⁹⁰ Ceci est dû, selon l'auteur, à trois voies possibles quant à la transmission transgénérationnelle des pratiques religieuses : un enfant peut hériter de sa mère ou de son père des connaissances liturgiques liées à l'adoration d'un *orisha* précis ; y être assigné suite à une grossesse ou une naissance faite dans des circonstances remarquables ; ou encore, cette assignation se fait dans le cadre d'un parcours thérapeutique (Brandon 1993, p. 59 -60)



Figure 12. Situation des santos parados dans le batey et le baraquement (encadré) du central Méjico - en parenthèse est indiqué le nom auquel le santo parado est associé⁹¹

J'ai personnellement pu relever la présence de 16 de ces pierres consacrées aux *orichas* et qui auraient appartenu à des esclaves : 10 sont enterrées dans divers endroits du *batey*, principalement dans l'enceinte du baraquement (parmi lesquels un objet fondé par l'esclave Enrique Pedroso dont la nature exacte n'est pas connue) ; 5 sont actuellement en possession de Julio-Enrique Blázquez qui les conserve dans son *cuarto de santo* (figure 12). Enfin, la dernière est celle d'Elegguá qui est accompagnée par deux autres objets rituels en bois : une statuette anthropomorphe d'une hauteur de vingt centimètres environ, et un bâton torsadé d'environ un mètre. Six de ses *santos parados* – Elegguá, Naná Burukú, Yemayá, Osain, Changó, Babalú Ayé - auraient été fondés entre 1861 et 1863⁹² par un esclave africain portant le nom de Ta Jorge, arrivé à Cuba, dit-on, accompagné de sa fille Rafaela Macua Zulueta alors âgée de huit ans.

Nous avons déjà évoqué, dans l'introduction de cette thèse, l'étude d'Ileana Reyes Herrera et d'Andrés Rodríguez Reyes (1993) qui décrit les principales caractéristiques de la modalité culturelle liée aux *santos parados* ou *santos de manigua*. Selon ces auteurs, les *santos parados*, modalités culturelles propres à la province de Matanzas, représentent la forme la plus

⁹¹ La position du *santo parado* d'Elegguá indiquée sur cette carte est la première chronologiquement parlant. Par la suite comme nous le verrons, il sera déplacé par deux fois, sans jamais quitter pour autant l'enceinte du baraquement.

⁹² Les dates sont ici bien évidemment soumises à caution. Ce sont celles indiquées dans les travaux des Villegas Zulueta, à partir des sources orales, et notamment Julio (Villegas Zulueta, Villegas Zulueta, Villegas Sheleg, Blázquez et Diviño Puyáns 2013a; 2013b). Concernant la fondation d'Elegguá, on retrouve la date de 1861 pour Elegguá chez Marrero Cruz qui cite un entretien réalisé avec Célida Sánchez Zulueta (Marrero Cruz 2006, p. 46).

africaine du culte des *orichas* dans le sens où elle se présente comme un culte lignager. Chaque famille se spécialise sur un *oricha* en particulier matérialisé par un objet dont la charge se transmet selon la parenté biologique. L'autorité religieuse est attribuée aux « anciens » [*mayores*] qui ont la charge de superviser la liturgie et d'en assurer la transmission. Il s'agit d'une modalité de culte non-initiatique, avec une forte influence du *palo monte* et dont les fêtes constituent des fêtes de village.

Cette description correspond en effet en partie avec mes observations concernant le culte du *santo parado* d'Elegguá Alagbana. En laissant de côté pour le moment le fait que son culte soit actuellement sous la supervision de Julio-Enrique Blázquez et non d'un des descendants de Ta Jorge, ce *santo parado* se transmet bien de génération en génération au sein de la même famille qui organise chaque année une fête qui lui est dédiée à laquelle participent de nombreux habitants du *batey*. Il existe néanmoins certaines différences, comme la nécessité de s'initier ou la présence du spiritisme, qui s'expliquent par l'évolution du culte tout au long du XXe siècle, et sur lesquelles je reviendrai tout long de cette partie. Une autre particularité du culte du *santo parado* d'Elegguá Alagbana est le triptyque d'objets culturels qui lui est dédié auquel est attribuée une origine africaine : la statuette, le bâton et, bien évidemment, la pierre [*otá*] qui renferme son énergie vitale, son *aché* (figure 13).



Figure 13. Les trois objets culturels du culte d'Elegguá Alagbana (la statuette, le bâton et l'*otá*) placés dans une bassine avant de recevoir des sacrifices. Central Méjico. Octobre 2014. Maxime Toutain.

Ce type de statuette devait être finalement relativement courant et plus particulièrement au sein des baraquements. Esteban Montejo, alors esclave dans l'*ingenio* Flor de Sagua, se rappelle que « les vieux *lucumises* aimaient avoir leur figurine de bois, leurs dieux. Ils les gardaient dans le baraquement. Toutes ces figurines avaient de grandes têtes.

Elles étaient appelées *oché*. On faisait Elegguá en ciment, mais Changó et Yemayá étaient en bois et étaient faits par les charpentiers eux-mêmes » (Barnet 2008 [1966], p. 36 la traduction est mienne). La présence de statuette telle que l'Elegguá de Ta Jorge est confirmée par l'historien Juan Pérez de la Riva pour qui « il est peu probable que les Noirs aient possédé des images rituelles dans le baraquement, peut être un fétiche apporté d'Afrique ou reproduit ici, mais ce qui est plus certain est que le Noir n'ait seulement possédé comme objet rituel que les pierres dans la *jícara* ou la courge dans un coin de sa chambre » (Pérez de la Riva 1975, p. 40 la traduction est mienne). Concernant la pierre, Célida Sánchez Zulueta, descendante de Ta Jorge, raconte dans le mémoire de *licenciatura* de sa petite nièce Yudanis Zulueta Montalvo que « selon la légende, il avala la pierre pour pouvoir l'apporter et la récupéra peu de temps après, en sortant du ponton d'embarquement. On n'a jamais su le pourquoi d'avaler la pierre, mais cela devait signifier quelque chose pour Ta Jorge puisque j'ai entendu dire qu'avant il existait la croyance que pour utiliser un objet de cette nature on devait préalablement l'avaler »⁹³. Il existe à Cuba de nombreuses histoires d'esclaves avalant des pierres sacrées afin de pouvoir transporter avec eux les divinités à travers le « passage du milieu ». Pour David Brown, ces pierres avalées vont bien au-delà de simples histoires d'une « continuité culturelle passive ». Il les interprète comme des métaphores de la procréation où, le temps de la traversée, la gestation dans le ventre de ces esclaves transforme non seulement la pierre, mais leur corps même qui devient la matrice de cette tradition diasporique (Brown 2003, p. 77). Or, nous verrons dans le chapitre suivant que dans le cas de la maison d'Elegguá Alagbana, l'histoire de cette pierre avalée va se répéter, en quelque sorte, puisque celle-ci est perdue puis retrouvée bien des années plus tard.

Au-delà d'Elegguá Alagbana, la description des *santos parados* proposée par Ileana Reyes Herrera et Andrés Rodríguez Reyes semble mal s'accorder avec les autres *santos parados* qui, mis à part celui dédié à Babalú Ayé, sont enterrés dans l'espace du *batey* et plus particulièrement dans l'enceinte du baraquement. Pour eux, il n'y a pas de famille qui en serait la spécialiste, pas de fête annuelle qui leur soit exclusivement dédiée⁹⁴. Ici, les *santos parados* sont des lieux, puisqu'aucun objet n'est visible, qui peuvent intervenir dans certains

⁹³ « Según la leyenda, él se tragó la piedra para poderla traer y la recuperó poco tiempo después, saliendo del punto de embarque. Nunca se supo el porqué de tragarse la piedra pero debió significar algo para Ta Jorge pues he oído decir que antes existía la creencia de que para servirlo a un objeto de esa naturaleza primero debía tragárselo » (Zulueta Montalvo 1994, p. 21).

⁹⁴ Là encore, l'objet de culte d'Enrique Pedroso constitue un cas à part, puisque les descendants de cet esclave organisent bel et bien des cérémonies pour cet objet enterré, mais, à ma connaissance, elle ne constitue pas une « fête de village » et n'est pas donnée à date fixe. Ils réalisent néanmoins une fête chaque 21 novembre pour le *santo coronado* dédié à Yemayá ayant appartenue à Ofelia Zulueta.

rituels selon les besoins de chacun sans qu'il y ait *a priori* de limitation d'accès⁹⁵. J'aimerais donc dans ce chapitre apporter quelques éléments de réflexion autour de ces objets culturels, réflexions que je continuerai tout au long de cette thèse. Commençons par la question de l'initiation qui renvoie directement à celle de la « fabrique » de ces objets religieux. Tant en Afrique de l'Ouest qu'à Cuba, il existe deux types de relations différentes entre le pratiquant et sa divinité tutélaire : soit cette dernière est fixée à travers des cérémonies initiatiques dans la tête du novice, soit cette relation est médiatisée par des objets rituels sans qu'il y ait de cérémonies initiatiques particulières [Brown, 2003 : 134]. Or le *santo parado* est un *santo* qui n'a pas été *coronado* [couronné], *asentado* [assis], autrement dit, qui n'a pas été produit dans le cadre d'une cérémonie initiatique, soit pour des raisons matérielles, sociales ou même religieuses [Brown, 2003 : 142]. C'est clairement ce que m'a décrit Alexander Berrio lorsqu'il m'explique qu'« on parle [de *santo parado*] pour les personnes qui ont des *santos* sans qu'ils soient passés par un processus [...] tels que les *santeros* qui sont passés par une cérémonie »⁹⁶. Grâce à un exemple fictif, il m'explique par la suite le procédé de création de ces objets de culte :

« Par exemple, j'ai trouvé [...] parce que bon je le vénérerais, parce que j'étais fils de Santa Bárbara [Changó] et un jour en me promenant, j'ai trouvé une pierre qui m'a plu et j'ai commencé à la prier pour Santa Bárbara, j'ai commencé à lui donner à manger, à faire des offrandes à cette pierre et donc c'est ainsi que naît le *santo*, tu comprends ? C'est cela qu'on appelle le *santo parado* (...) Au mieux, je trouve la pierre, je l'apporte jusqu'à toi, que tu es une *casa de santo*, comme celle d'Elegguá et d'autre, je te dis "Regarde Maxime, j'ai trouvé cette pierre qu'est celle de Changó et je veux que tu me la prépares" »⁹⁷.

⁹⁵ C'est le cas de fait pour les *santos parados* qui se situent en extérieur. De même, il ne semble pas avoir de conditions d'accès pour ceux enterrés à l'intérieur des maisons, à condition, bien évidemment, de trouver quelqu'un pour vous ouvrir la porte.

⁹⁶ « *Se dicen [santos parados] a las personas que tienen santos que no han pasado por un proceso (...) como los santeros que pasaron por una ceremonia.* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 04 septembre 2016.

⁹⁷ « *Por ejemplo, yo me encontré, yo creo, porque bueno yo la adoraba, porque yo era hijo San Bárbara y yo un día caminando me encontré una piedra que me gustó y yo la empecé a orar por Santa Bárbara, la empecé a dar comida, a hacerle ofrendas a esa piedra y entonces es que nace el santo ¿me entiendes? A eso es que se le llama el santo parado ¿entendiste? (...) A lo mejor yo me encuentre la piedra, yo la llevo hasta dónde estás tú, que ya eres una casa de santo, como la de Elegguá y eso y yo te digo: " mira Maxime, yo me encontré esta piedra que es de Changó y yo quiero que tú me la prepares" » ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 04 septembre 2016.*

Si, une fois la pierre trouvée, on peut demander à un spécialiste de la « préparer », il est tout à fait possible de produire ces « dieux-objets » (Augé 1988) d'une manière indépendante. Autrement dit, si l'on se fonde sur l'explication d'Alexander Berrio, les pierres n'ont pas besoin de passer par un traitement rituel spécifique afin d'être sacralisées, leur simple vénération suffit. La production de *santo parado* ne nécessite donc pas obligatoirement de spécialiste ou d'une personne ayant une autorité religieuse reconnue, chacun étant à même d'en fabriquer guidé par son intuition. De plus, selon Julio-Enrique Blázquez, nombreux étaient les esclaves *caballos de santo* [litt. cheval de saint – personne fréquemment possédée par un *oricha*]. L'incarnation des divinités, permettant une communication directe avec les entités, renforce le caractère intuitif du culte. Si l'on accepte le postulat que les *santos parados* constituent bien une modalité cultuelle datant de l'esclavage et que leur production répond en partie aux caractéristiques que nous venons d'évoquer, on peut alors imaginer que le baraquement des esclaves était le théâtre d'un fourmillement d'initiatives religieuses dépendant chacune du parcours personnel de chaque esclave. D'ailleurs, selon Julio-Enrique Blázquez, « tous les esclaves avaient ici leurs trucs [*sus cosas*] ». Or, tous ces objets auraient été, suite à l'abolition et aux décès successifs des anciens esclaves, amenés hors du *central* ou jetés par leurs descendants, laissant sur place uniquement ceux qui ont été enterrés. Ainsi, il est possible que les *santos parados* que j'ai pu relever ne constituent en réalité qu'une faible partie de l'ensemble de ces objets qui auraient existé à Álava, ces derniers ayant été disséminés en fonction des différentes trajectoires familiales des descendants des esclaves.

3.2.1.b. *Segmentation de la dotación et réclusion*

Néanmoins, malgré le caractère intuitif de la fabrique des *santos parados*, seul un nombre limité a été enterré. À ce moment de notre réflexion, il est intéressant de mettre en perspective leur répartition avec le schéma du baraquement tel qu'il m'a été dicté par Pedro Díaz del Castillo. Trois groupes se dégagent : les *orichas*⁹⁸ liés à l'eau dont la place est conditionnée par la présence de cet élément naturel, ceux qui se situent là où se trouvaient les dortoirs des esclaves⁹⁹, et Osain qui se trouve à l'entrée du baraquement. Concernant les *santos parados* présents dans les anciens dortoirs, l'emplacement de trois d'entre eux est

⁹⁸ Yemayá est associé à l'eau de mer, Ochún à l'eau douce vive et Naná Burukú à l'eau stagnante.

⁹⁹ Orula, Oggún et l'objet d'Enrique Pedroso du côté des esclaves agricoles et Changó et Elegguá du côté des esclaves travaillant dans l'*ingenio*. Je laisse volontairement de côté Babalú Ayé puisque, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, sa place actuelle date des années 1920. À la différence d'Elegguá Alagbana, qui lui aussi n'est pas enterré et a été déplacé, je ne dispose d'aucune donnée permettant de le resituer durant la période esclavagiste.

signalé par une poutre [*horcón*]. Il s'agit des *santos parados* dédiés à Changó, Oggún et à l'objet non identifié (figure 13) respectivement attribués à Ta Jorge, aux esclaves Dadá et Babá, et enfin à Enrique Pedroso. On peut légitimement s'interroger si l'acte d'enterrer ces pierres chargées d'*aché*, puis les recouvrir d'un poteau de bois ne répond pas à la même logique rituelle que celle présente au Brésil lors de la consécration *terreiros* de candomblé. En effet, au centre des *barracão*, espace du *terreiro* où sont réalisées les cérémonies publiques, et où « descendent » les dieux lors de transes possessionnelles, est enterré l'*axé plantado* sur lequel est placé un poteau le reliant à la *cumeeira* [le faîte] qui symbolise le ciel (Tall 2014; Evangelista 2015). De même, cet axe qui relie la terre au ciel et par lequel descendent les divinités sur terre fait directement écho au poteau-mitan du vaudou haïtien, représentation de l'arbre sacré Irôko (Bastide 2000 [1958], p. 101). Comme le décrit finement Stephan Palmié (2008; 2010) à propos des sociétés secrètes Abakuá et Ekpe, la (re)création des cultes d'origine africaine dessine un espace transatlantique où circulent tant les individus que les savoirs religieux.



Figure 13. Poutres marquant l'emplacement du *santo parado* Changó (à gauche) et de l'objet cultuel ayant appartenu à Enrique Pedroso (à droite). Central Méjico 2013 et 2016. Maxime Toutain

Ces *horcones* qui marquent l'emplacement des *santos parados* à Álava s'inscrivent-ils dans un champ rituel qui dépasse les rivages de l'île de Cuba et naissent d'un même processus de sacralisation des espaces intérieurs ? Bien évidemment, l'intention première à l'érection de ces poutres étant perdue, il semble bien difficile de répondre à une telle question. Pour autant, la présence de ces trois *horcones* associés à des esclaves fondateurs différents peut mener à penser qu'il s'agit de trois foyers distincts de reconstruction des cultes d'origine africaine. Or,

la position de ces trois *santos parados* mise en perspective avec l'organisation spatiale du baraquement telle qu'elle est décrite par Pedro Díaz del Castillo, interroge une possible relation entre les pratiques religieuses des esclaves et la division du travail servile.

L'historienne Gloria García Rodríguez rappelle qu'une *dotación* d'esclaves ne peut être approchée comme un corps social homogène puisque la plantation est « un microcosme entrecroisé par une multitude de liens qui unissent ses segments » (García Rodríguez 2003 [1996], p. 16 la traduction est mienne). Loin de former une communauté, la *dotación* est traversée par des antagonismes eux-mêmes produits par la hiérarchie informelle qui régit les relations entre les esclaves « indépendamment de leur origine tribale, âge ou sexe » (*Ibid.*, p. 23). Les différentes localisations des poutres, situées soit dans l'espace domestique des esclaves agricoles, soit dans celui des esclaves de l'*ingenio*, semblent indiquer l'existence d'une segmentation du corps social formé par les esclaves qui épouse la répartition du travail servile. En soi, la présence de ces *horcones* semble montrer que dès la période de l'esclavage il existe très probablement une micropolitique interne à la *dotación* qui s'exprime à travers le langage religieux.

Néanmoins, micropolitique n'implique pas forcément antagonisme. Parallèlement à des pratiques cultuelles fortement personnalisées et intuitives, la présence de ces trois *horcones* montre un caractère plus collectif du culte des *orichas* qui rappelle le culte domestique présent dans les *compounds* [concessions] yoruba. Cette hypothèse fait écho à l'interprétation de Willie Ramos (2003; 2013) selon laquelle les *santos parados*, nommés aussi selon lui *santos de dotación*, correspondent à une modalité du culte « conduite d'une manière similaire au culte plus particulier [*personal*], axé sur la famille qui était communément pratiqué dans les concessions [*compounds*] yoruba en Afrique. Dans ce système, l'*orisha* est consacré pour l'ensemble de la concession ou de la maisonnée [*household*] » (Ramos 2003, p. 51). Il précise que l'un des membres de la famille est alors choisi pour s'occuper du culte de cette divinité sans que celui-ci ne soit initié, « couronné ». Pour autant, il a les capacités, comme n'importe quel *olorisha*, de mener les rituels nécessaires « à la concession ou la communauté ». Une fois décédé, un autre membre de la famille préalablement désigné ou déterminé grâce à la divination hérite de ce rôle (*Ibid.*, p. 52). Or, le culte domestique yoruba ne se limite pas à un *oricha* par *compounds*. Comme le montre Mary Ann Clark (2007, p. 17 - 18) chaque membre d'une concession - formée par un homme, ses femmes et leurs jeunes enfants, ses filles non mariées, ses fils, leurs épouses et enfants et certains étrangers au lignage - peut adorer un *orisha* particulier. En effet, à côté des

orichas liés au lignage peuvent s'ajouter ceux des lignages des épouses des fils du patriarche ou ceux des étrangers. De plus, afin de pouvoir tomber enceintes, les femmes peuvent aussi réaliser des sacrifices à des divinités extérieures au lignage. Les enfants nés par la suite sont considérés alors comme « donnés » par cet *orisha* et donc sont éduqués dans leur culte qui s'ajoute à ceux déjà présents dans la concession. Le culte domestique d'un *ilé* [concession] particulier peut donc s'enrichir selon les aléas des alliances ou des pratiques propitiatoires. Enfin, le culte privé peut se construire en écho au culte public. D'un côté, il est possible de trouver dans l'enceinte des concessions des temples dédiés à l'*oricha* patron de la ville ou du quartier. De l'autre, s'il y a suffisamment de dévots d'un même *oricha*, ceux-ci peuvent demander la construction d'un temple lui étant dédié dans l'espace public, s'ajoutant à ceux dédiés au patron de la ville, à l'*oricha* du roi ou à des *orichas* majeurs. Cette relation étroite entre le politique et le religieux implique que lors de changement important, telles la conquête par un nouveau roi ou l'arrivée de réfugiés, d'autres *orichas* soient intégrés, pouvant provoquer certaines relations antagoniques entre les différents cultes. C'est ce jeu de miroir entre un culte privé et domestique, et un autre public et politique qui amène Andrew Apter (2013, p. 365) à percevoir l'*ilé* comme une manifestation de l'*ilú* [la ville-état] dont il fait partie, comme un « microcosme » représentant le royaume en général. Il justifie son propos à travers l'analyse du mode de quantification propre au yoruba (*Ibid.*, p. 363). Si l'épistémologie occidentale considère que les éléments individuels s'additionnent pour former des ensembles d'un même type ou genre, chez les Yoruba, les choses, les objets et les nombres sont conçus comme des « éléments *sortal* » [*sortal particularies*], où l'unité est l'expression qualitative de l'ensemble dont il appartient. C'est ce qu'il nomme le « tout dans la partie » [*the whole in the part*]. Ainsi, la ville n'est pas pensée comme l'addition des maisons qui la composent, mais chaque maison est conçue comme l'expression de la ville dont elle fait partie. Selon l'auteur, ce type de quantification *sortal* serait présent non seulement dans les *ilé* yoruba, mais aussi dans les *cabildos de nación* qui sont l'expression des royautes qui les englobent, puis des *casas-templos* expression de ces mêmes *cabildos* d'où elles émergent (*Ibid.*, p. 372 et 374). Ainsi, il me semble qu'il est possible d'extrapoler cette interprétation des *cabildos* au baraquement des esclaves. La sacralisation de cet espace domestique, bien que carcéral, produite par la présence des *santos parados* semble montrer son appropriation par certains esclaves en tant qu'*ilé* et par la même en tant qu'*ilú*, ce qui interroge sur les relations de pouvoir internes à la *dotación* des esclaves. Nous y reviendrons. Cela permet finalement de nuancer la théorie qui voudrait que la reconstruction du culte des *orichas* soit un phénomène essentiellement urbain. Première étape d'une ethnohistoire du

culte des *orichas* cubains en milieu rural, plus précisément en milieu plantationnaire, les *santos parados* semblent montrer en effet que le baraquement peut jouer un rôle similaire aux *cabildos* en tant que premier *locus*¹⁰⁰ du culte. La différence entre les dynamiques urbaine et rurale est que là où les *cabildos* adoptent le modèle de la royauté (Brown 2003), ici ce serait le modèle domestique qui prévaudrait.

Un seul élément paraît à première vue être en contradiction avec cette hypothèse, qui d'ailleurs nécessiterait des études ethnohistoriques dans d'autres *centrales* où se trouvent des *santos parados* pour être confirmée. En effet, si la reconstruction du culte des *orichas* transforme le baraquement en *ilé*, pourquoi trouve-t-on à l'entrée de l'édifice un *santo parado* dédié à Osain et à non Eshu-Elegbara (*ie* Elegguá), divinité qui garde l'entrée des concessions yoruba, comme c'est le cas aujourd'hui à Cuba ? En effet, placé aujourd'hui derrière les portes d'entrée, Elegguá, « le portier du *monte* et de la *sabana* » (Cabrera 1996 [1954], p. 71), est avant tout l'*oricha* guerrier qui protège le domicile de son détenteur des dangers de l'extérieur, de la rue ou de la brousse [*monte, sabana, manigua*]. Or, Osain est l'*oricha* qui règne sur les *ewé*, nom générique donné aux herbes sauvages servant au culte. De par le rapport particulier à l'espace sauvage, ces deux *orichas* sont fortement liés au point que « nombreux sont qui considèrent [Osain] comme un Elegguá de plus dans la brigade [*cuadrilla*] de Añagui¹⁰¹. “Mais ce n'est pas un gardien, sinon un Maître [*Dueño*]” » (*Ibid.*, p. 93 la traduction est mienne). Une interprétation possible de ce *santo parado* – il y en a d'autres comme nous le verrons – est qu'il joue un rôle de substitution de cet espace naturel sacré rendu inaccessible par l'enfermement des esclaves durant les temps chômés.

En effet, d'autres *santos parados* semblent ainsi répondre à une logique de substitut d'espace naturel sacré inaccessible comme, par exemple, la mer. Ainsi, selon Julio-Enrique Blázquez :

« Celui qui vivait ici ne pouvait pas aller à La Havane. La seule qui a été à La Havane, ça a été Macua, que Don Julián a amenée avec lui pour s'occuper des enfants. [...]. Tu ne [le] vois qu'aujourd'hui la mer [pour] Yemayá, la rivière [pour] Ochún. Jusqu'à présent, tout le monde ici apportait des trucs à Yemayá à la rivière, jusqu'à peu [...] Tu sais pourquoi ? Parce que les Noirs ne pouvaient pas sortir au-delà de la porte du baraquement [...]. D'abord, il n'y avait pas de

¹⁰⁰ J'entends par *locus* un espace qui se définit tant par ses caractéristiques physiques que sociales.

¹⁰¹ *Camino* [avatar] d'Elegguá, considéré comme la mère ou le chef [*capatáz*] de tous les Elegguá (Cabrera 1996 [1954], p. 91)

transport, c'était à cheval. Et qui allait sortir ? Des esclaves là-bas, à la mer, pour apporter des offrandes [*cargas*] ? Mensonge. [...] Car il y en avait un qui était le coursier, qui s'appelait Libertad, et qui était celui qui s'occupait d'apporter les trucs, car il avait même son [propre] coursier. Et ici c'était au grand pont, une partie pour Ochún et une partie pour Yemayá, qui était ce qu'il y avait de plus près. Et ne penses pas que tout le monde pouvait y aller. Il avait ceux qui l'apportaient parce qu'il avait plus de liberté pour se déplacer »¹⁰².

Bien évidemment, les informations présentes dans cet extrait sont à manipuler avec précaution, Julio-Enrique n'hésitant pas à extrapoler les pratiques contemporaines vers le passé. À cela s'ajoute le nom pour le moins explicite de Libertad [Liberté] du seul esclave qui selon lui était le coursier. Quoi qu'il en soit, l'hypothèse de l'existence de *santo parado* comme substitut d'espace naturel sacré dans un milieu où les déplacements sont extrêmement limités me paraît suffisamment vraisemblable pour être énoncée.

3.2.1.c. Circulation des savoirs et influence du palo monte

Pour autant, ces *santos parados* d'Ochún et de Yemayá, dont le nom des fondateurs semble être tombé dans l'oubli, amènent à nuancer le scénario de la reconstruction du culte des *orichas* proposé ci-dessus puisqu'ils sont situés à l'extérieur du baraquement. Plus précisément, ils se trouvent de part et d'autre du « grand pont » [*punte grande*] qui soutient la ligne ferroviaire allant du *central* à Banagüises et enjambe la rivière alimentant la retenue d'eau située au nord du *batey*. De toute évidence, cette reconstruction ne se limite pas à un ensemble d'initiatives menées par certains Africains dans l'enceinte du baraquement et interroge la relation de la *dotación* avec son environnement social proche. À croire Juan Pérez de la Riva, les esclaves des baraquements ne sont pas complètement isolés puisqu'ils peuvent vendre leurs animaux à des vendeurs de billets de loterie, des marchands ambulants ou à un « Noir libre de ceux nombreux qui avaient des tavernes ou des postes fixes dans les

¹⁰² « Él que vivía aquí no podía ir para La Habana, como la única que fue a La Habana fue Macua, que se la llevó Don Julián a cuidar los hijos. [...] Tú no [lo] ves que ahora, el mar [para] Yemayá, el río [para] Ochún. Hasta ahora, aquí, todo el mundo le llevaba a Yemayá cosas al río, hasta hace poco (...) ¿Tú sabes por qué? Porque los negros no podían salir de la puerta del barracón (...) En primero no había transporte, era a caballo. ¿Y quién iba a salir? ¿Esclavos ahí al mar a llevar carga? Mentira (...) Porque había uno que era el mandadero que se llamaba Libertad y era él que se dedicaba a llevar las cosas, porque tenían hasta su mandadero. Y aquí era en el puente grande, una parte para Ochún y una parte para Yemayá, que era el que más cerca. Y no pienses que todo el mundo podía ir. Había quien lo llevaba porque tenía más libertad para moverse ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 04 septembre 2016.

champs » (Pérez de la Riva 1975, p. 41 la traduction est mienne). À cela s'ajoutent les esclaves domestiques qui travaillent dans la maison de Julián Zulueta (cf. figure 14), située à quelques centaines de mètres du baraquement, qui ont probablement plus de possibilités de déplacement et pourraient ainsi faire le lien entre la *dotación* et le reste de la zone.



Figure 14. Maison de Julián de Zulueta y Amondo. Central Méjico. 1986. Auteur inconnu.

Ce point est important, car l'idée d'une reconstruction du culte comme un phénomène uniquement localisé dans le baraquement se heurte à un constat : la modalité de culte des *santos parados* n'existe que dans la ville de Matanzas et sa province (Reyes Herrera et Rodríguez Reyes 1993; Brown 2003, p. 142). ~~De fait,~~ il est possible que les dynamiques religieuses liées aux *santos parados* soient non seulement le produit d'initiatives locales, mais aussi d'une circulation de personnes et d'idées dans toute cette région. Un autre élément semble aller dans ce sens. En effet, Elegguá est syncrétisé au *central Méjico* avec Saint Pierre, alors qu'il est plus commun à Cuba de l'associer avec Saint Antoine de Padoue, l'Enfant d'Antioche ou encore *l'Anima Sola*. L'enluminure de l'apôtre posée au-dessus de l'autel de l'*oricha*, où Saint Pierre tient fermement dans ses mains les clés de l'Église, permet de comprendre cette analogie. En effet, Elegguá est le messenger des dieux qui « ouvre et ferme les chemins » et tout rituel doit débuter et terminer par lui. À La Havane, les clés de Saint Pierre ont produit une autre association, non pas fondée sur la fonction de cet attribut sinon sa nature métallique. Il est en effet associé à l'*oricha* Oggún, divinité de la montagne et des métaux. Or, selon Julio-Enrique Blázquez, l'association Elegguá/Saint Pierre serait propre à l'ensemble de la province de Matanzas, où Oggún est, lui, vénéré sous les traits de Saint Jean. Bien évidemment, aucun élément ne permet d'affirmer si cette syncrétisation est antérieure ou postérieure à l'abolition de l'esclavage, cependant elle semble témoigner d'une aire

d'influence qui relie Álava à Matanzas. Mais comment expliquer l'existence d'une telle aire d'influence ?

Une première piste pour expliquer un tel phénomène est le chemin de fer. En 1858, soit quelques années avant la fondation supposée des *santos parados* d'Álava, Julián Zulueta fait raccorder ses plantations à la ligne ferroviaire menant à Cárdenas, port d'exportation de toute sa production (Marrero Cruz 2006, p. 88 et 99). On peut imaginer que les savoirs religieux circulent le long du chemin de fer dans un constant aller-retour entre les champs de canne et l'océan Atlantique. Mais, une telle hypothèse suppose de lourds postulats comme celui de considérer que certains esclaves appartenant aux *dotaciones* des *ingenios* participent au transport de ces marchandises et qu'ils aient la possibilité d'échanger avec certains groupes religieux urbains. Une seconde solution à ce problème se trouve chez les esclaves domestiques vivant dans la ville proche, notamment Colón. En effet, trois des *santos parados* actuellement en possession de Julio ont appartenu à une esclave domestique, dont il ne se souvient plus du nom, et lui ont été donnés par la petite fille de celle-ci, nommée Eustaquia. Il raconte au sujet de la première :

« Elle était esclave et donc elle travaillait à Colón chez quelques Blancs, bon, [elle était] l'esclave de certains Blancs. Il l'employait comme domestique. Mais c'est là-dedans qu'est née Ángela [Herrera, la mère d'Eustaquia], l'unique Ángela. Et après Evarista aussi. Mais bon, Ángela était l'aînée. Comme Ángela a grandi parmi les Blancs, ils lui ont appris à lire, à écrire, à broder, à tout faire. Elle était sage-femme, elle faisait accoucher les gens (...) Je ne l'ai pas connue, mais c'était une Noire élégante (...). Quand vint l'abolition de l'esclavage, ils avaient leur bout de terre... de terre, non... ils sont venus par ici »¹⁰³.

Selon ce témoignage, on peut déduire que certains esclaves domestiques ont en leur possession des *santos parados*. L'histoire d'Ángela Herrera nous rappelle que les esclaves domestiques bénéficient de nombreux avantages par rapport à ceux assignés aux travaux de la plantation, notamment une relative autonomie dans les tâches qui leur incombent et, de fait, une plus grande mobilité et possibilité d'échange avec d'autres esclaves. On peut alors

¹⁰³ « *Ella era esclava y entonces ella trabajaba en Colón en casa de unos blancos, bueno esclava de unos blancos. La tenían de doméstica, pero que en eso nació Ángela, la única Ángela. Y después Evarista también. Pero bueno Ángela era la mayor. Como Ángela se crio dentro de los blancos, la enseñaron a leer, a escribir, a bordar, a hacer de todo, ella era la recibidora de parto, ella parteaba a la gente (...) Yo no la conocí pero ella era negra fina (...). Cuando vino la abolición de la esclavitud, tenían su pedacito de tierra, tierra no, vinieron para acá* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 04 septembre 2016.

imaginer que les esclaves urbains sont les principaux vecteurs de la diffusion de cette modalité de culte, allant du port de Matanzas jusqu'à l'intérieur des terres en passant par les différentes zones urbaines. Enfin, une dernière possibilité est le transfert des esclaves d'une plantation à une autre, comme le montre le cas de l'esclave à qui aurait appartenu le *santo parado* d'Oyá, aujourd'hui présent dans la maison de Julio-Enrique Blázquez, dont le nom, José La Habana, évoque non pas la capitale, mais la plantation de Julián Zulueta où il serait né.

Un autre élément qui semble montrer l'existence d'une circulation des savoirs religieux, comme toute la complexité des processus de reconstruction en milieu plantationnaire est l'influence du *palo monte* déjà signalée par Ileana Reyes Herrera et Andrés Rodríguez Reyes (1993). Celle-ci est particulièrement visible concernant le *santo parado* de Yemayá, fondé par Ta Jorge, qui gît au fond de l'ancien puits, nommé *el pozo caña*, qui alimentait l'*ingenio*. Les pratiquants du *central* Méjico racontent qu'il était coutume de jeter dans ce puits les restes des offrandes faites au *santo parado* d'Elegguá lors de sa fête, mais que malgré ces déchets l'eau restait miraculeusement toujours limpide. Ce *santo parado* dédié à Yemayá est directement lié à son homologue de la retenue d'eau par un *majá* [serpent]. Julio-Enrique Blázquez a raconté :

« C'est un truc du temps de l'esclavage. On raconte que cet *asiento* est la *Madre de Agua*... il sort du puits pour [aller vers] la retenue d'eau. À un moment, ils se mirent à nettoyer le puits et ils y sortirent une vingtaine de trucs. Et l'eau est devenue saumâtre, saumâtre ! On ne pouvait pas la boire. (...) Ce fut quand ils commencèrent à faire des travaux [religieux] [que] l'eau est devenue douce à nouveau, maintenant oui on peut la boire (...) C'est que la bestiole est là-bas... là-bas, on lui apporte des choses à la retenue d'eau »¹⁰⁴.

Pour le médecin français Henri Dumont (1922, p. 22), l'ophiolâtrie est la caractéristique même de la religiosité de tous *Lucumís* quels qu'ils soient. Et il est vrai que le *majá* est un attribut de Yemayá (Argyriadis 1999, p. 340). Pour autant, Julio nomme cet

¹⁰⁴ « *Eso es una cosa del tiempo de la esclavitud. Ese asiento que dicen que [es] la madre de agua...eso sale del pozo para la represa. Eso fue un tiempo ahí que se metieron a limpiar el pozo y sacaron de ahí veinte cosas y el agua se volvió salobre, ¡salobre! (...) Fue cuando empezaron a hacer obras fue cuando se volvió el agua dulce otra vez, que ahora si se puede tomar. (...) Es que el bicho está ahí, ahí se le llevan cosas a la represa* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 8 novembre 2014.

asiento « *Madre de Agua* », nom donné dans le *palo monte*, le culte cubain supposé d'origine *conga*, à la divinité [*mpungu*] équivalente de l'*oricha* des mers et des océans. On retrouve cette figure du serpent dans le témoignage de l'ancien esclave Esteban Montejo pour qui elle est liée dans les baraquements esclavagistes aux « morts » et à « la [religion] *conga* » (Barnet 2008 [1966], p. 35). Le 21 mars 2013, Nora a raconté à Julio et à sa cousine Tatiana avoir vu sous la porte du baraquement une « *prenda* », qu'elle nommait aussi « *bicho* » [bestiole]. Devant mon incompréhension, Tatiana m'a expliqué qu'il s'agissait d'un *majá*, un « *veintiuno* »¹⁰⁵, et que tous les « *calderos de brujos* » en contenait un. L'action de la *prenda* peut se matérialiser, et donc être visible, sous la forme du serpent. Plus que cela, l'animal devient la métonymie de la *nganga*. En effet, il existerait de nombreux cas de « *majases* connus comme des *prendas* », notamment le serpent de Tata Juan José d'Abreu qui était considéré comme une *prenda* nommée María Dolores (Bolívar Aróstegui, del Río Bolívar et González Díaz de Villegas 2013, p. 124). De plus, le serpent, en tant que *prenda*, *majá* ou *ñoca*, peut jouer aussi le rôle de protecteur de la *nganga* (Figarola 2009, p. 158). Non seulement le puits et la retenue d'eau fusionnent par les aller-venues du serpent comme deux accès à une même mer dont ils sont le substitut, mais fonctionnent comme tels pour les deux champs rituels distincts que sont la *santería* et le *palo monte*. Mais ce n'est pas tout. Ce *majá* fait le lien entre ces points d'eau, mais aussi avec la maison du baraquement où sont enterrés les deux *santos parados*, dédiés à Oggún et à Orula. Tamara Juara Duquesne m'a raconté un jour ce souvenir au sujet d'Atanasia Zulueta, la dernière occupante de cette maison :

« La petite vieille [Atanasia] disait que là-bas [chez elle], il y avait une *prenda*, que cette *prenda* entraînait tous les jours dans la maison et, oui je me souviens de cela, parce qu'on parlait de la *prenda* qu'il y a à la retenue d'eau, et donc, on se mettait à parler de cela et elle disait que dans la cuisine de sa maison dormait tous les jours une *prenda*, que quand elle se levait, qu'une fois elle s'était levé de nuit et avait trébuché sur lui. Elle a dit : “chien, va-t'en chien”. Cela oui, elle le racontait. Et elle est passé à autre chose, mais quand elle a réagi, elle raconte s'être retournée et ne plus le voir et s'est donc dit : “ce serait vrai ou faux ?” »¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Tatiana utilise fréquemment le nombre 21 pour désigner les serpents sans qu'elle ne puisse m'expliquer pourquoi. Il est fort probable que cela s'explique grâce à la *charada china*, jeux de loterie populaire, où le nombre 21 est symbolisé par un serpent.

¹⁰⁶ « *La viejita decía que allí había una prenda, que esa prenda entraba todos los días a la casa y si me acuerdo de esto, porque se hablaba de la prenda que había en la represa y entonces se ponían a hablar de eso y ella decía que en la cocina de su casa dormía todos los días una prenda, que cuando ella se levantaba, que una vez ella se había levantado de noche y había tropezado con él y ella dijo 'perro, pasa perro'. Eso sí, ella lo decía. Y*

À en croire Tamara, Atanasia avait un goût certain pour amuser les enfants avec ses histoires, mais faire venir le serpent de la retenue d'eau jusqu'à chez elle est bien plus qu'une simple plaisanterie et doit être interprété à la lumière des *santos parados* enterrés chez elle dédiés aux *orichas* Oggún et Orula. Or, paradoxalement, les récits que j'ai pu recueillir attribuent leurs fondations à deux esclaves, nommés Dadá et Babá, qui sont désignés comme étant *Congos*. Selon Alexander Berrio, qui se réfère à Julio-Enrique, ces deux personnages seraient plus précisément « *Congo-Mandinga* »¹⁰⁷. Le serpent évoque, selon moi, la souplesse des catégories qui associent origine et champ rituel grâce à des logiques métonymiques et autorise le dépassement de leurs frontières permettant d'attribuer la fondation d'un *santo* à des *Congos*, d'une *Madre de Agua* à un *Lucumí*.

Cette souplesse des désignations trouve un autre exemple avec l'objet cultuel non identifié attribué à l'esclave Enrique Pedroso qui, selon Marina Zulueta, son arrière-petite-fille, aurait été un « bon *mayombero* ». Elle a raconté :

« Nous avons dans la maison, où vit Lázara, c'est la maison où a vécu Enrique Pedroso, qui est la maison du baraquement, nous avons un bâton, où à ce bâton Enrique Pedroso donnait à manger à ses *santos*. Et, selon les gens et l'histoire, son chaudron de sorcier [*caldero de brujo*] est enterré au pied de ce bâton. Nous autres [sa famille], nous ne savons pas, c'est ce qu'on a entendu dire »¹⁰⁸.

Or un peu plus tard, lors du même entretien, alors que nous avons parlé de nouveau de son aïeul, Marina a évoqué le bâton de Pedroso comme son « bâton d'Oggún ». Face à mon étonnement, elle a précisé :

« Regarde je t'explique... je ne sais pas... c'était comme un *santo parado*. Pourquoi ? je ne peux t'expliquer si... je ne sais pas si lui était *palero* ou non, je ne peux pas t'expliquer. Mais, nous autres nous n'avons pas de consensus clair, de ce qu'il était réellement, car nous ne savons pas... peut-être... il y a des fois

ya ella siguió pero cuando ella reaccionó dice que ella viró, dice que no lo vio y entonces ella dijo: '¿será verdad o será mentira?' ». Entretien avec Tamara Juara Duquesne, le 11 octobre 2014.

¹⁰⁷ Cette catégorie est pour le moins étonnante puisqu'elle associe des populations théoriquement originaires respectivement de l'Afrique centrale et de la Sénégambie.

¹⁰⁸ « *Tenemos en la casa, donde vive Lázara, es la casa donde vivió Enrique Pedroso, que es la casa del barracón, tenemos un palo, un palo donde en ese palo Enrique Pedroso le daba comida a su santo y según la gente y la historia, su caldero de brujo está enterrado al pie de ese palo. Nosotros no sabemos, es lo que oímos decir* ». Entretien avec Marina Zulueta le 24 mars 2013.

quelqu'un qui dit que son chaudron était de sorcier, mais des fois on raconte que c'était un chaudron de Sarabanda »¹⁰⁹.

Tout d'abord, il faut souligner les ressemblances que partagent les *ngangas* avec les objets rituels dédiés à Oggún, tous deux étant constitués de divers éléments placés dans un chaudron métallique. Ensuite, l'association peut fonctionner, comme le montre le discours de Marina, grâce à la figure de Sarabanda qui est le *mpungu* équivalent d'Oggún. Enfin, ces deux types d'objets sont associés à la notion de « sorcellerie », point que je développerai dans le dernier chapitre. Quoiqu'il en soit, on voit bien ici que la catégorisation des objets considérés comme étant hérités de l'esclavage est passée par un jeu de réinterprétations, dont la chronologie est difficilement identifiable. Il en va probablement de même pour les fondateurs supposés. C'est en partant de ce constat que j'aimerais par la suite traiter du principal d'entre eux, Ta Jorge, à travers les quelques histoires à son sujet, croisées à d'autres informations ethnographiques. Il ne s'agit donc pas ici de savoir qui il est « vraiment », mais de comprendre comment ce personnage véhicule des représentations complexes concernant les rapports de pouvoir au sein de la plantation.

3.2.2. *L'ambiguïté de Ta Jorge. Vers une redéfinition de l'infrapolitique*

3.2.2.a. *Trois portraits différents de « l'homme de confiance » de Zulueta*

« *Capataz* », « *mayoral* », « *contramayoral* », « *negro de confianza* », sont les divers qualificatifs que j'ai pu entendre concernant la place particulière attribuée à Ta Jorge au sein de la hiérarchie plantationnaire. Autrement dit, cet esclave est, en même temps, le principal fondateur de *santos parados* et partie tenante de la chaîne de commandement et du système coercitif esclavagiste. De fait, les historiens cubains de l'esclavage ont mis en lumière l'existence de cette organisation ternaire où certains esclaves sont employés à la surveillance et à la sanction de leurs congénères. Ainsi Fernando Ortiz cite la comtesse de Merlin, aristocrate cubaine connue pour son texte *L'esclavage dans les colonies espagnoles* (1841), plaider en faveur du maintien de l'esclavage (Merlin 2006 [1841]), dans lequel elle offre une vision particulière de cette chaîne de commandement et de la violence qu'elle induit :

¹⁰⁹ « *Mira te explico... no sé... era como santo parado ¿Por qué? no te puedo explicar, si... no sé si él era palero o no, no te puedo explicar, pero nosotros no tenemos un consenso claro, de realmente lo que él era, porque no sabemos... puede ser... hay veces uno dice que la caldera de él era de brujo, pero hay veces que dicen que era una caldera de Sarabanda* ». Entretien avec Marina Zulueta, le 24 mars 2013.

« [Durant la période de *zafra*] le maître est là proche des esclaves, il les écoute, les pardonne s'ils ont mérité un quelconque châtement et retient le *mayoral* toujours rugueux et sans appel dans ses duretés. Mais l'adversaire le plus redoutable est le *contramayoral* [sic], esclave comme les autres, et pour cela, dur et cruel envers ses compagnons, particulièrement avec ceux qui proviennent d'une tribu ennemie de la sienne, il devient alors féroce, implacable par esprit de vengeance » (citée par Ortiz 1996 [1916], p. 138 la traduction est mienne).

Selon la comtesse, la violence esclavagiste augmente au fur et à mesure que l'on se rapproche du commandement direct des esclaves, au fur et mesure qu'on se rapproche du « Noir ». Bien évidemment, il s'agit ici de mettre en avant la bienveillance des maîtres renvoyant toute l'inhumanité de l'esclavage aux Africains eux-mêmes afin de justifier l'impossibilité d'une abolition radicale du système servile. Néanmoins, au vu de l'absence de tout commentaire de la part de Fernando Ortiz, on peut imaginer qu'au début du XXe siècle, cette image de l'esclave *contramayoral* qui profite de sa position pour régler ses comptes transatlantiques semble toujours faire sens. Bien évidemment, suite à la Révolution de 1959 et au révisionnisme historique qui le suit (*cf.* chapitre IV.9), l'interprétation de cette figure propre à la hiérarchie plantationnaire se nuance quelque peu. Ainsi, selon Manuel Moreno Friginals :

« Les *mayorales* ont toujours été des hommes blancs. Mais il y a eu des seconds *mayorales* et *contramayorales* noirs. Nos campagnes sont pleines d'histoires de Noirs, mais particulièrement il existe de grandes traditions sur ces hommes qui dirigeaient des esclaves de leurs propres sangs. Sans entrer dans la compréhension de leurs traumatismes psychologiques, il ne fait aucun doute que les *mayorales* et les *contramayorales* noirs ont dû être des hommes motivés par les impulsions profondes d'une peur ancestrale. C'était par-dessus tout la peur de retourner avec les Noirs [*a la negrada*], la peur du *mayoral* et du maître blanc. Donner des coups fouet leur assurait de ne pas en recevoir et leur assurait aussi un peu plus de nourriture, un peu plus de vêtements et la satisfaction sexuelle avec certaines des quelques Noires de l'*ingenio*. Et un peu plus de rêve » (Moreno Friginals 1964, p. 167 la traduction est mienne).

Pris dans une volonté de mettre en lumière les sujets dominés de l'histoire cubaine, l'interprétation de la figure du *contramayoral* devient plus complexe puisque son action est conjointement expliquée par la peur – ce qui fait de lui une victime parmi les autres – comme par le gain matériel qu'il en retire – ce qui fait de lui un bourreau du système esclavagiste au même titre que ses supérieurs blancs. On retrouve bien ici « l'état précaire qui renforce les peurs et ancre les preuves de bonnes conduites » qui, selon Patrick Bruneteaux (2013, p. 65), définissent la « zone grise » du système plantationnaire. Pour autant, l'ambiguïté de la figure du *contramayoral* noir ne dépend pas que de la précarité émanant de son statut de victime-bourreau, mais bien de la nature de sa relation avec les autres esclaves. Certes, comme le souligne Gloria García Rodríguez (2003 [1996], p. 24), le choix de ces hommes, éléments fondamentaux de la structure de domination de la plantation, est fait avec soin. Ils doivent, bien évidemment, inspirer confiance aux maîtres et aux autres *mayorales* blancs, mais ils doivent aussi inspirer le respect aux esclaves. Le comportement du *contramayoral* noir doit donc montrer sa complète obéissance au maître et à ses représentants sans paraître aux yeux des esclaves de la *dotación* comme entièrement soumis et délateur, au risque d'être qualifié de « *alcahuete de los blancos* » [mouchard des Blancs] et de perdre ainsi toute autorité et « son habilité à agir comme médiateur entre les autorités supérieures et la *dotación* » (*Ibid.*, p. 24 la traduction est mienne). Ces hommes sont choisis avec soin par les maîtres et les employés blancs des plantations en prenant en compte le respect qu'ils inspirent aux autres esclaves, respect pouvant provenir non seulement du charisme ou d'une ancienne autorité politique africaine, mais aussi de leur connaissance religieuse et rituelle (*Ibid.*, p. 26). Ainsi, la pratique religieuse serait d'une certaine manière garante aux yeux des esclavagistes de l'autorité d'un individu sur le reste du contingent esclave. Les cultes d'origines africaines semblent pouvoir servir d'outil de manipulations des masses réduites en esclavages. C'est du moins ce que semble penser Carlos González Quintina, pour qui :

« Ta Jorge était le leader religieux de sa tribu là-bas en Afrique. Il semble qu'il était comme le *santero* principal là-bas.. Il y en a qui disent que c'était un roi ou un prince africain. Il y a beaucoup... je te [le] répète, c'est ce qu'il y a de mauvais avec l'oralité. L'oralité est très riche, mais, des fois, tu ne sais pas où est la vérité : soit c'était un prince, soit un leader religieux soit les deux, je ne sais pas [...] Ils le font prisonnier, ils l'embarquent sur le bateau, mais il racontait à sa famille que quand il fut attrapé – j'imagine qu'il fut attrapé dans sa hutte [*choza*] – il dit qu'il a pris trois pièces clés de la religion : la figurine d'Elegguá, la petite figurine qui a

des vêtements d'homme, là-bas dans la maison-temple du baraquement ; un bâton de cérémonie, qui est le bâton placé à côté ; et une pierre de rivière ovale que l'on nomme *otá* [...]. Mais avant d'arriver au port de La Havane, il racontait avoir avalé la pierre, la *otá*. Il l'avalait et donc il la déféqua dans le dépôt d'esclaves de La Havane. Et donc on les amène par ici, à Álava. Ici, il monte [un autel] dans un coin du baraquement avec ces figurines. Quand Zulueta voit que celui-ci est le leader, Zulueta dit intelligemment : « Je dois le mettre à mon service pour qu'il manipule l'esprit des esclaves ». [...] Zulueta donne [donc] des privilèges à Jorge Zulueta. Il lui donne plusieurs privilèges, par exemple, Jorge Zulueta pouvait sortir du baraquement [alors que] les autres esclaves ne pouvaient pas sortir du baraquement. Des fois, Jorge Zulueta disait au Marquis d'Álava : « Oye ! je vais au bourg de Colón [...] Je vais au bourg de Colón pour me divertir ». Zulueta lui donnait de l'argent pour qu'il puisse boire du rhum, ça et autres choses. [Jorge] Zulueta était coureur de jupons. Tous ces leaders religieux profitent de leur pouvoir et tu sais comment c'est [...] Et il y allait pour faire la fête, faire l'amour et boire. Cela avait provoqué la jalousie de certains esclaves qui donc planifièrent son assassinat et décidèrent de l'empoisonner avec du verre moulu qui détruit les intestins »¹¹⁰.

On voit bien qu'à travers les yeux de l'historien, Jorge, qui perd sa particule honorifique « Ta »¹¹¹ pour devenir plus simplement « Jorge Zulueta », est loin d'être une

¹¹⁰ « *Ta Jorge era el líder religioso en su tribu allá en África. Parece que él era como el santero mayor ahí. Hay quien dice que él era un rey o un príncipe africano. Hay muchas... te repito, esto lo malo que tiene la oralidad. La oralidad es muy rica pero a veces tú no sabes dónde está la verdad: o era un príncipe, o era un líder religioso o era las dos cosas, no sé. [...] A él lo hacen prisionero, lo montan en un barco, pero él le contaba a su familia que cuando a él lo atrapan - yo imagino que a él lo hayan atrapado en la choza de él - dice que él recogió tres piezas claves de la religión: la figura de Elegguá, la figurita humana chiquitica que tienen vestida de hombre, ahí en la casa-templo del barracón; un bastón de ceremonia, que es el bastón que está al lado; y una piedra ovalada del río que se llama otá [...] Pero antes de llegar al puerto de La Habana, él comentaba que él se tragó la piedra, la otá, se la tragó, y entonces la defeca en un depósito de esclavos en el puerto de La Habana. Y entonces los traen para acá, para Álava. Aquí él monta en un rincón del barracón estas figuras. Cuando Zulueta ve que ese es el líder, Zulueta inteligentemente dice: "tengo que ponerlo a mi servicio para que él le manipule la mente de los esclavos". [...] Zulueta le dio privilegios a Jorge Zulueta. Le dio una serie de privilegios, por ejemplo, Jorge Zulueta podía salir del barracón, los demás esclavos del barracón no podían salir del barracón. A veces Jorge Zulueta le decía al Marqués de Álava: "¡Oye ! me voy para la villa Colón [...]. Me voy para villa Colón a divertirme". Zulueta le daba dinero para que tome ron, esto, lo otro. Zulueta era mujeriego. Todos esos líderes religiosos aprovechan su poder y tú sabes cómo es eso. [...]. Y él se iba a fiestear, a hacer el amor y a tomar. Esto levantó la envidia en algunos esclavos y entonces planificaron su asesinato y decidieron envenenarlo con vidrio molido que destruye los intestinos ». Entretien avec Carlos González Quintina, le 21 septembre 2014.*

¹¹¹ « Ta » et « Ma » sont des contractions des termes « Tata » et « Mama » signifiant respectivement « papa » et « maman » qui étaient utilisées par les esclaves comme particules honorifiques attribués aux plus anciens.

icône de la résistance anti-esclavagiste. Il s'agit d'un « leader » corrompu par son pouvoir afin d'obtenir des satisfactions matérielles moralement douteuses. Ta Jorge est donc ici présenté comme un homme qui assume pleinement sa place dans le système esclavagiste et en retire tous les bénéfices possibles. D'ailleurs, il est intéressant de noter que s'il se fait assassiner par d'autres esclaves, ce n'est pas par vengeance ou encore moins par résistance, mais bien par jalousie, comme si tous souhaitaient pouvoir jouir des plaisirs de la collaboration. Le personnage devient plus complexe dans le portrait qu'en offrent Eneida et Anselmo Villegas, historiens amateurs et principaux acteurs des dynamiques patrimoniales du *central* Méjico.

« Ce fut l'esclave Ta Jorge, homme doté d'un fort enracinement dans la culture religieuse, en plus d'[être] chef au sein de la tribu à laquelle il appartenait en Afrique avant d'être capturé et envoyé à Cuba. Il fut promoteur de la culture religieuse à la plantation en 1861 avec la fondation du premier *asiento*, celui d'Elegguá. Par sa condition d'esclave et d'homme au service de Zulueta, il put développer la religiosité grâce à son audace, talent et intelligence. Ainsi il fonda la majorité des *asientos de santos* qui existent au sein de la communauté, créés durant la période esclavagiste. En tant qu'homme âgé, il a toujours joui du respect des esclaves. Il lui fut difficile de remplir sa fonction d'homme de confiance au service du maître cruel Zulueta et en même temps ne pas trahir ses valeurs et son identité, faisant partie du dispositif de cruauté auquel étaient soumis ses compatriotes » (Villegas Zulueta, Villegas Zulueta, Villegas Sheleg, Blázquez et Diviño Puyáns 2013a la traduction est mienne)

Là où Carlos González Quintina explique la position de Ta Jorge dans la hiérarchie plantationnaire comme conséquence de son autorité religieuse, la logique semble inversée dans cette deuxième version, c'est sa place qui lui aurait permis d'être un « promoteur de la culture religieuse ». Loin de la figure de l'homme amoral agissant pour son propre intérêt, le portrait dressé ici montre un homme respecté par les autres esclaves qui agit afin de ne pas trahir ses « valeurs » et son « identité ». Finalement, Ta Jorge endosse ici le rôle du protecteur, non seulement des esclaves, mais surtout de sa propre culture africaine. Ce n'est pas un hasard si le récit de l'assassinat n'apparaît jamais dans leur texte. Or, on retrouve cette figure du protecteur dans un autre récit, que je n'ai pu relever que dans les discours des pratiquants. Prenons, par exemple, le portrait qu'en a fait Alexander Berrio, alors que je l'interrogeais à propos de la fille de Ta Jorge, nommée Rafaela Macua Zulueta :

« Maxime, moi de Macua, je ne sais pas grand-chose, car ce que je peux [seulement] dire, c'est ce que j'ai entendu : elle était la fille de Ta Jorge qui était le chef [*capataz*] d'ici. Je ne sais pas s'il était le *capataz*, si on peut le dire ainsi. C'était un Noir qui avait beaucoup d'influence sur cet homme, sur Don Julián. Et c'était lui qui dirigeait les esclaves. Et donc il avait déjà Elegguá, ce *fundamento* d'Elegguá qui est ici. Il avait [sa] fille qui s'appelait Macua, qui ne travaillait pas et donc ils l'ont amené à La Havane pour qu'elle joue avec les enfants, les fils du maître. Et [Ta Jorge] dit que...il demande au maître de l'amener, car il avait envie de voir sa fille, qu'il l'amène à La Havane pour voir sa fille. Et quand il arrive là-bas, la fille était rasée, on lui avait rasé la tête¹¹². Et donc il l'a récupérée et l'a ramenée ici. Il meurt parce qu'il a été tué par les Noirs eux-mêmes. Ils pilèrent du verre et le mirent dans l'eau. Lui but l'eau, sa bouteille d'eau. Il avait un enfant qui la surveillait, mais il paraît que le petit s'est endormi et ils changèrent la bouteille. Ils mirent du verre moulu dans la bouteille et l'ont tué »¹¹³.

Pour le dire avec les mots de sa descendante Tamara Juara Duquesne, Ta Jorge était, « un Noir grand, fort et qui était respecté par tous, jusqu'à Julián Zulueta »¹¹⁴, capable d'utiliser son influence pour protéger sa fille et la ramener auprès de lui à l'*ingenio* Álava.

Ces trois versions du portrait de Ta Jorge offrent donc une image différente de celui qui a été le « noir de confiance » de Zulueta, mais elles concordent toutes en un point : celui-ci est toujours sujet volontaire de ses actions, il est un personnage doté d'une agentivité. L'ambiguïté de ce personnage ne réside donc pas dans son statut de victime-bourreau, mais dans l'intention qui conditionne cette capacité d'action : soit il commande, soit il protège.

¹¹² Cette évocation d'une tête rasée n'est pas sans rappeler étrangement le procédé rituel propre à l'initiation dans la *santería*. Néanmoins, à aucun moment mes interlocuteurs n'ont fait cette association. Il faut plus probablement le comprendre comme un acte de malveillance contre Rafaela Macua Zulueta qui explique la volonté de son père de la ramener auprès de lui à l'*ingenio* Álava.

¹¹³ « Maxime, yo de Macua no tengo mucho conocimiento porque yo lo que te puedo decir también es lo que yo he oído: que ella era hija de Ta Jorge que era el *capataz* de aquí. No sé si era el *capataz*, si se le pueda decir así. Era un negro que tenía mucha influencia sobre este hombre, sobre Don Julián. Y él era él que dirigía a los esclavos. Y entonces que él ya tenía Elegguá, ese *fundamento* de Elegguá que está ahí. Que él tiene esa hija que se llama Macua, que no trabajaba y entonces se la llevaron para La Habana, para que jugara con los niños, los hijos del amo. Y entonces él dice que... le dice al amo que lo llevara, que tenía ganas de ver a la hija, que lo llevara a La Habana a ver a la hija y que cuando llega allá la hija estaba raspada, le habían raspado la cabeza y entonces la recogió y la trajo para acá. Él muere porque los mismos negros fueron quienes lo mataron, le molieron vidrio y se lo echaron en el agua. Él se tomó el agua, el botellón del agua de él, él tenía un niño que se lo cuidaba, pero el chiquito parece que se durmió y le cambiaron el botellón, le echaron vidrio molido en el botellón y lo mataron ». Entretien avec Alexander Berrio, le 2 août 2014.

¹¹⁴ « un negro alto, fuerte y que era respetado por todo el mundo, hasta por Julián Zulueta ». Entretien avec Tamara Juara Duquesne, le 11 octobre 2014.

Or, en adoptant une approche herméneutique, les *santos parados* donnent à voir cette agentivité duelle, pris en autorité et protection, qui respectivement renvoient à deux niveaux politiques différents : d'un côté, la micropolitique interne à la *dotación* des esclaves dont nous avons postulé l'existence grâce aux *horcones* ; de l'autre une infrapolitique résiliente.

3.2.2.b. Elegguá, Babalú Ayé et Osain. Entre affirmation de l'autorité et infrapolitique

Le premier point que je souhaite traiter est le nom particulier de cet Elegguá à savoir Alagbana. Celui-ci n'est pas usité par les pratiquants contemporains qui se contentent de nommer cette divinité Elegguá tout simplement. J'ai pris connaissance de son existence à travers le travail universitaire réalisé par l'une des descendantes de Ta Jorge, Yudanís Zulueta Montalvo (1994, p. 22) – texte que j'analyserai dans le chapitre IV.10. Ce nom apparaît une seule fois dans ce travail, mais avec l'orthographe « Alagbara ». Le terme est toutefois accompagné d'une note où il devient Alagbana, définit comme « l'un des chemins et des avatars d'Elegguá »¹¹⁵ et précise « selon l'informatrice, Célida Sánchez [dernière descendante de Ta Jorge à avoir dirigé cette maison de culte], on a toujours entendu que ce fut un Elegguá Alagbana » (*Ibid.*, p. 39). Puisqu'il m'est impossible de savoir lequel de ces deux termes à réellement été utilisé, je propose donc de les considérer tous les deux.

La première orthographe renvoie au terme yoruba *alágbára* qui « désigne une personne qui a de la force » (Sachnine et Akinyemi 2009, p. 55). On retrouve une définition similaire dans le lexique « *lucumí* » de Lydia Cabrera pour qui *alágbára* ou *alagwára* signifie un « homme grand, courageux [*valeroso*] » (Cabrera 1957, p. 48). Or, dans son texte fondateur, Fernando Ortiz définit le nom même de la divinité Elegbara, d'où provient le terme cubain d'Elegguá comme « le puissant [*el poderoso*] » (Ortiz 1995 [1906], p. 73). Nommer cette divinité par cet adjectif substantivé constitue donc un pléonasme qui, s'il a été réellement utilisé, renforce l'idée de pouvoir qui lui est associée.

Le deuxième nom, celui d'Alagbana, est comme le souligne Yudanís Zulueta Montalvo, un *camino* d'Elegguá qui est, parmi tous les avatars d'Elegguá, le seul renvoyant explicitement à l'expérience de l'esclavage. Yudanís Zulueta Montalvo fait référence à l'ouvrage *Los orichas en Cuba* (Bolívar Aróstegui 1994 [1990]) selon lequel Echu Alágbana ou Alágbawánna est « le chef des *egungún* [esprits des ancêtres] qui les dirige à l'aide d'un fouet ». Selon l'auteure, il représente « l'infortune et le désespoir » et est à l'origine « de tout type de malheurs, sinistres, maladies, peines et déboires, suicides et, aussi, les piques vénéneuses et les accidents » (*Ibid.*, p. 41 la traduction est mienne). Lydia Cabrera décrit, elle aussi, le portrait d'un dieu effrayant :

¹¹⁵ Le fait que ce *santo parado* ait un avatar [*camino*] va à l'encontre de la description de cette modalité culturelle proposée par Ileana Reyes Herrera et d'Andrés Rodríguez Reyes (1993). Néanmoins, il s'agit là d'une exception, les autres *santos parados* du central Méjico n'ayant pas de *camino*.

« Dans les savanes [las *sabanas*], [Elegguá est] Lággwáña, Obanigwana ou Alággwáña, l'Anima Sola, Eshu des recoins solitaires et sœur d'Eshu Bí, “celui qui conduit les personnes dans la savane ou dans la brousse [*el monte*] pour qu'elle, l'Anima Sola en personne, les tue dans la solitude”, bien que la tragique Alaggwana – l'infortune et le désespoir – n'est pas exclusivement dans la savane ou la brousse, elle se promène partout. “Ah ! Celui qui sait préparer un Eshu Alággwáña est plus fort que tous les *ganguleros* [*paleros*] !” » (Cabrera 1996 [1954], p. 89 la traduction est mienne).

Divinité adulte, Alábbaguana ou Alábbgawanna « soutient un commerce continu avec les morts », et « donna naissance à Elegguá, qui petit lui attacha les mains avec une chaîne et n'en fit qu'à sa tête, et seulement il devint grand » (*Ibid.*, p. 91 la traduction est mienne). Infortune, désespoir et morts violentes, cette divinité se montre comme la personnification même de l'expérience de la servitude qu'elle semble vouloir prolonger au-delà de la mort, dirigeant les défunts par le fouet. Pour autant, elle est elle-même soumise à son fils, image d'une destinée capricieuse. Plus encore que l'expression de l'angoisse des esclaves face à la menace quotidienne d'une mort violente, il s'agit ici d'une herméneutique du pouvoir où l'autorité des entités adopte le paradigme de la violence plantationnaire à travers les chaînes et le fouet. On ne peut alors que s'étonner de la proximité figurative entre le *contramayoral* et sa divinité, comme si l'autorité du premier se perpétue grâce au second après la mort. Ainsi, si les *horcones* semblent faire écho à la segmentation de la *dotación*, induisant une micropolitique, il paraît alors évident que le nom d'Elegguá Alagbana se lit comme l'affirmation de la domination de Ta Jorge sur l'ensemble de ces segments. De plus, le récit de l'assassinat de ce dernier avec du verre pilé caché dans sa gourde montre l'image d'un pouvoir absolu qui ne peut être détruit que par la ruse.

Mais comme nous l'avons dit, Ta Jorge n'est pas seulement la figure de l'homme de main des esclavagistes, il est celle d'un protecteur, ce que semblent aussi montrer les *santos parados*. En effet, parmi ceux dont la fondation lui est attribuée se trouvent les *santos parados* de Babalú Ayé et de Naná Burukú. Le premier, plus souvent désigné par son nom catholique San Lázaro, est le « dieu des maladies » qui « punit et tue avec la gangrène, la peste et la variole » (Barnet 1995, p. 61 et 62). Il peut être considéré comme le fils de Naná Burukú qui selon Fernando Ortiz (1995, p. 76) est « un esprit malveillant qui produit certaines convulsions et tue au moyen de la variole ». Si je n'ai aucune indication sur son culte,

Atanasia Zulueta confie à Yudanis Montalvo Zulueta (1994, p. 25) que c'est grâce aux offrandes faites à ce Babalú Ayé chaque 17 décembre, jour de la Saint Lazare, qu'il n'y a jamais eu d'épidémie dans ce *central*. On le comprend, il s'agit donc d'un culte thérapeutique qui dans le contexte d'un baraquement de patio revêt une importance toute particulière.

Outre la colique [*cólico*], la coqueluche [*tos ferina*], la rougeole [*sarampión*], les deux maladies les plus dangereuses selon l'ancien esclave Esteban Montejo sont la fièvre jaune [*vómito negro*] et la variole [*viruela*] (Barnet 2008 [1966], p. 43). Je n'ai à ma disposition aucune donnée épidémiologique précise concernant les *dotaciones* de la zone colombienne, mais le fait que les 141 esclaves « détournés » en novembre 1863 par José Agustín Argüelles soient déclarés morts « à cause de l'épidémie de variole alors prédominante [*reinante*] » (Villanueva 1932a, p. 222) laisse penser que cette maladie a dû faire des ravages au sein des esclaves. Parallèlement à la violence physique due à l'exploitation de la force de travail des esclaves, la précarité qui pèse sur la vie des esclaves est aussi fortement liée à l'important risque sanitaire dû aux conditions de vie dans les baraquements de patio insalubres (Pérez de la Riva 1975, p. 38). Ainsi, Esteban Montejo se souvient que, dans la plantation Flor de Sagua, ces nombreuses maladies étaient soignées par des infirmières, « à moitié sorcières » qui « soignaient avec des remèdes faits maison » réalisés avec des plantes (Barnet 2008 [1966], p. 43 la traduction est mienne). Ce point nous renvoie au *santo parado* d'Osain, *oricha* puissant nommé par certains interlocuteurs de Lydia Cabrera (1996, p. 95) « la sorcellerie du *lucumí* ». Comme nous l'avons dit, Osain est directement associé au monde sauvage, au *monte*, là où se trouvent les plantes elles-mêmes liées à l'action sorcellaire. Or pour James C. Scott, « la sorcellerie est le recours classique de groupes dominés vulnérables qui n'ont peu ou pas de possibilité ouverte et sans danger de remettre en cause une forme de domination qu'ils abhorrent » (James C. Scott 2009 [1992], p. 161). Osain constitue-t-il donc un « texte caché », une infrapolitique contestataire dirigé contre le maître ?

Il est vrai que le *monte* est « un lieu dangereux pour ceux qui s'y aventurent sans prendre des précautions » (Cabrera 1996 [1954], p. 8 la traduction est mienne), et peuplé par des esprits obscurs et maléfiques, dont il faut demander la permission avant d'y accéder. De plus, c'est aussi là que vivent ceux qui « ont pris le *monte* » [*coger monte*], autrement dit les esclaves en fuite, les marrons. Ainsi, pour Kenneth Routon, cet espace est « source de pouvoir naturel, le domaine des esprits et l'espace privilégié de libération et de liberté ». Adoptant la terminologie de Michel Foucault, il interprète cet espace comme une « hétérotopie », « depuis laquelle l'esclavage plantationnaire a rencontré non son opposé, mais son Autre, un contre-lieu [*countersite*] depuis lequel la société est autant représentée que contestée » (Routon 2006,

p. 150). Placé près à l'entrée du baraquement, ce *santo parado* se trouve entre les maisons des *mayorales*, mais également au plus près de l'*ingenio* et de la maison du maître. On pourrait alors imaginer qu'Osain, divinité dangereuse liée aux pratiques sorcellaires, a pu être utilisé pour intervenir et influencer sur le monde des Blancs. Mais là encore, le culte de cet Osain ayant disparu des pratiques comme des mémoires, une telle proposition ne peut que dépasser le stade de la spéculation.

Nous avons vu dans ce chapitre que la plantation d'Álava de Julián Zulueta est un lieu où s'exprime la violence esclavagiste la plus sévère dans un contexte cubain traversé par la peur de la révolte suite à la Révolution haïtienne. Malgré cela, dans l'enfermement du baraquement semble se produire un fourmillement religieux où se croisent initiatives individuelles dont certaines ont probablement fédéré des groupes d'esclaves en se modelant sur la complexité des relations internes à la *dotación*. La transformation de cette prison en espace sacré constitue la première étape d'une ethnohistoire religieuse en milieu rural et met en lumière un personnage ambigu, Ta Jorge, dont le récit montre toute la complexité des représentations locales concernant la relation entre les rapports de pouvoir existant au sein de la *dotación* et les pratiques religieuses d'origine africaine. D'une certaine manière, sa fille Rafaela Macua Zulueta s'inscrit dans la continuité de ce pouvoir ambigu. Le récit de La Havane, le seul qui à ma connaissance renseigne sur la relation entre le père et la fille, rappelle les privilèges dont cette dernière semble jouir. Elle est pourtant dans les discours des pratiquants contemporains la figure la plus importante de l'histoire religieuse. Il convient de préciser que le surnom de Macua ne fait pas référence à l'ethnonyme *macuá* évoqué ci-dessus. Il s'agit, de l'avis de l'ensemble de ses descendants, de la contraction de la particule Ma et de l'ethnonyme africain attribué à Rafaela. Plus précisément, Julio-Enrique Blázquez parle de « Ma Akuá »¹¹⁶. Il est probablement qu'il s'agisse de la corruption de l'ethnonyme Takuá, sous-groupe *lucumí*, qui correspondrait à l'ethnie Nupe, situé au centre ouest de l'actuel Nigéria. Ce surnom souligne son africanité est fait écho aux récits évoquant son origine. Macua serait en effet arrivée à Cuba à l'âge de huit ans sur le même négrier que son père. Suite à l'assassinat de ce dernier, c'est elle qui prend en charge le culte d'Elegguá Alagbana, mais sans la pierre consacrée que son père a enterrée dans un lieu secret.

¹¹⁶ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

Chapitre 4. La pierre retrouvée. République et Lucumisation

Suite à l'abolition de l'esclavage, le baraquement est réformé et chaque aile est divisée en une multitude de logements. Rafaela Macua Zulueta vit alors dans une des habitations de l'aile sud, où elle plante dans le patio un *algarrobo*¹¹⁷, toujours visible aujourd'hui et dont les racines s'entremêlent avec un *almendro*¹¹⁸ (figure 15). Probablement durant les années 1920, devenue une personne âgée, elle emménage dans la maison de sa petite fille Josefa Zulueta Zulueta, située à l'angle sud-est du baraquement. Et avec elle, l'autel d'Elegguá Alagbana. Suite au décès de Rafaela en 1937, le culte de l'*oricha*-enfant échoue alors à la charge de sa fille, Felicia Zulueta, la mère de Josefa. Après le décès de Felicia, c'est au tour de Josefa, qui meurt quelques années après, puis de sa sœur, Benita Zulueta Zulueta (*cf.* Arbre généalogique de descendants de Ta Jorge, situé entre la page 163 et 164). L'autel reste dans la maison de Felicia jusqu'à ce que le culte passe aux mains de la fille de Josefa, Celida Sánchez Zulueta. Pour des raisons expliquées dans la première partie, je n'ai pu réussir à obtenir les dates de naissances et de décès de ces trois femmes, et leurs descendants n'ont pu ici m'aider. Tout ce que je peux dire c'est que la succession entre Rafaela et Celida s'est déroulée dans un laps de temps d'une trentaine d'années environ.

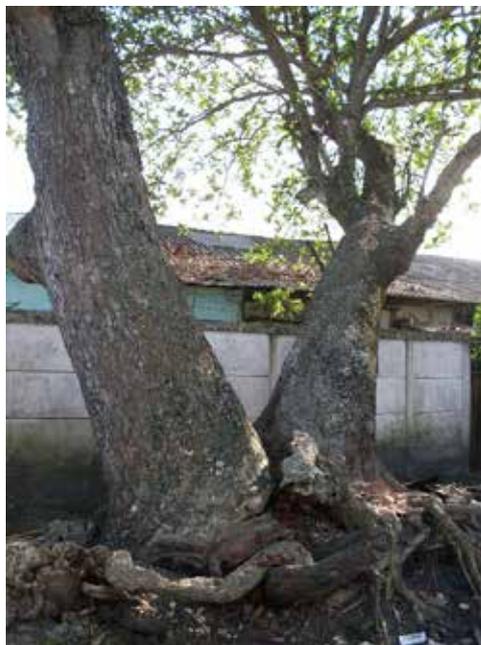


Figure 15. L'algarrobo (à gauche) et l'almendro (à droite) plantés derrière l'ancienne maison de Rafaela Macua Zulueta. Central Méjico. 2013. Maxime Toutain.

¹¹⁷ Caroubier. *Pithecolobium saman* (Cabrera 1996 [1954], p. 306)

¹¹⁸ Amendier. *Terminalis Catappa* (*Ibid.*, p. 321)

Deux avant le décès de Rafaela Macua Zulueta, va se produire l'événement sûrement le plus important de l'histoire de la maison d'Elegguá Alagbana. En effet, à ce moment l'administrateur du *central* fait construire une église à l'endroit même où se trouve la première maison de la vieille *santera*. Celida Sánchez Zulueta, alors âgée de 11 ans, passe un jour à côté des travaux. Elle y croise un ouvrier qui vient de découvrir une pierre à l'allure étrange. Celida se rappelle de l'histoire racontée par son arrière-grand-mère dont le père Ta Jorge avait emporté dans son ventre une pierre consacrée à Elegguá depuis sa terre natale en Afrique, qu'il avait par la suite enterrée dans un lieu dont il n'avait pu indiquer l'endroit précis avant de mourir assassiné. Celida récupère la pierre et court la montrer à sa mère et à son arrière-grand-mère. Rafaela Macua Zulueta la reconnaît alors : la pierre d'Elegguá vient d'être retrouvée. Depuis lors, on considère que le *fundamento* d'Elegguá « naît » au pied de l'*algarrobo*.

La pierre d'Elegguá Alagbana « naît » donc deux fois : une première fois du ventre de Ta Jorge, l'esclave africain, puis une seconde fois d'une terre que l'on creuse pour construire une église. Si les récits de pierres avalées durant le « Passage du Milieu » parlent d'une continuité culturelle diasporique, comment comprendre cette renaissance ? J'aimerais montrer ici que l'histoire de la pierre retrouvée, récit d'une autochtonie au sens littéral du terme, nous parle d'un long processus de transformation du culte, d'une créolisation. Plus précisément, pour reprendre la notion proposée par Silvina Testa (2004b; 2005) dans son étude de l'histoire religieuse de la ville de Sagua la Grande, cette créolisation est une « lucumisation ». Par ce terme, Silvina Testa désigne l'évolution des pratiques culturelles locales produite par la lente adoption des modalités initiatiques issues des *cabildos* et *sociedades lucumises* des villes de Matanzas et de La Havane. Or, il semblerait qu'un processus similaire de lucumisation ait eu lieu à Álava durant la période allant de l'assassinat de Ta Jorge et de la perte de la pierre (disons les années 1860-1870) à sa redécouverte par Celida Sánchez Zulueta (1935), période où le culte d'Elegguá Alagbana est à la charge de Rafaela Macua Zulueta. Or cette période est celle où la société cubaine est en pleine mutation, entre le début des guerres d'indépendance en 1868, jusqu'à la fin de la dictature de Machado en 1933. Durant plus de six décennies, l'histoire de Cuba est une histoire de contradictions et d'antagonismes : au lendemain de son indépendance, sa souveraineté est sous tutelle des États-Unis, l'idéologie de l'égalité et de la fraternité raciale construite dans la lutte contre l'Espagne va se confronter au projet « civilisationnel » racialisé, l'esclavage fait place à un nouveau régime de travail où les chaînes sont remplacées par la précarité de l'emploi et la paupérisation.

Ce chapitre est donc le récit de cette période trouble. En partant de l'échelle nationale pour revenir vers le local, j'aimerais montrer ici que le processus de lucumisation doit être compris dans le cadre de la construction d'une nation cubaine confrontée à la diversité raciale. Plus exactement après avoir décrit les processus historiques nationaux et locaux, j'analyserai trois histoires concernant des *santeras* de la génération de Rafaela Macua Zulueta en termes de micropolitique et d'infra-politique pour finalement proposer l'idée que la lucumisation constitue une réaction subtile au politique de désafricanisation portée par les élites au pouvoir.

4.1. La République cubaine. Le rêve frustré de l'égalité raciale

4.1.1. Indépendance, centralisation et immigration espagnole

4.1.1.a. Les guerres d'indépendance

Le 10 octobre 1868, dans sa plantation orientale La Demajagua, Carlos Manuel de Céspedes lance le *Grito de Yara* qui marque le début de la première guerre d'indépendance cubaine. Il rassemble alors ses esclaves et les libère afin de le rejoindre dans la lutte contre la domination espagnole. Si aujourd'hui encore, ce jour du 10 octobre est remémoré comme étant celui de l'émancipation tant des esclaves que de la nation (*cf.* chapitre 9), la position des insurgés concernant l'abolition de l'esclavage reste, dans un premier temps, modérée. Bien qu'inspiré par la philosophie égalitaire des Lumières, le Manifeste du 10 octobre plaide pour la promotion d'une immigration blanche et une abolition, graduelle et indemnisée, de l'esclavage (Ferrer 2011, p. 34). Cette modération, dont l'objectif est de rassurer les propriétaires encore indécis à rejoindre la cause indépendantiste, va cependant faire place à une radicalisation autour de la question de l'abolition, alors que la présence d'anciens esclaves parmi les *mambises* – comme l'on nomme les indépendantistes – est de plus en plus grande. La transformation de l'esclave en citoyen de la République en Armes est alors affirmée le 10 avril 1869 avec la proclamation de la constitution de Guáimaro qui déclare que tous les citoyens de la République sont entièrement libres (*Ibid.*, p. 45). C'est donc la pratique révolutionnaire en elle-même, plus que des définitions *a priori*, qui va forger l'idée de citoyenneté cubaine. Par exemple, suite à la prise de Bayamo, le 20 octobre 1868, la ville est placée sous l'autorité de créoles et d'Espagnols, parmi lesquels se trouvent deux « hommes de couleur ». « Le mouvement révolutionnaire a donné une forme concrète à l'idée d'égalité raciale : le compromis avec l'égalité inclurait le même accès à la parole politique (au moins

au niveau local), comme le même accès à la dénomination de *cubano* (au moins en théorie) » (*Ibid.*, p. 55 la traduction est mienne). C'est donc dans cette tension, entre l'idéologie égalitaire et sa mise place par la République en Armes, que vont se dérouler les dix années de cette première guerre d'indépendance.

La « Guerre de Dix Ans », comme elle est nommée, se termine donc le 10 février 1878 avec la signature d'un accord entre l'armée insurrectionnelle et les autorités coloniales espagnoles, événement connu comme le Pacte de Zanjón. Malgré les longues années de guerre, Cuba reste espagnole et esclavagiste, ce qui provoque la colère de l'une des figures *mambí* les plus importantes, le général mulâtre Antonio Maceo, le « Titan de bronze », qui rejette cette paix lors de la *Protesta de Baragua*, le 15 mars de 1878. Néanmoins, dans ce nouveau *statu quo* colonial, les autorités coloniales acceptent de légaliser la liberté des anciens esclaves ayant combattu avec les *mambises*. Comme le montre la proclamation, le 4 juillet 1870, de la loi Moret, dite des « *vientres libres* » [ventres libres], la Couronne espagnole a probablement conscience que l'institution servile est condamnée à disparaître. En 1880, alors que se déroule la seconde guerre d'indépendance, la « Guerra Chiquita », une loi d'abolition graduelle de l'esclavage est proclamée. Nommée loi du *Patronato*, elle prévoit une période d'apprentissage de huit ans où l'esclave, devenu *patrocinado*, reste au service de son maître contre un salaire de un à trois *pesos* (contre 15 à 20 *pesos* pour un travailleur libre). Malgré la continuité évidente avec l'esclavage, les maîtres ont l'obligation de libérer progressivement leurs esclaves et les autorités coloniales décrètent finalement l'abolition du *patronato* en 1886 (*Ibid.*, p. 152), événement fêté à Álava par un *bembé* donné à la porte du baraquement.

Le bruit des champs de bataille de la Guerre de Dix Ans a dû pourtant résonner comme un écho lointain pour les esclaves du l'*ingenio* Álava, l'armée insurrectionnelle n'ayant pas réussi à atteindre la province de Matanzas où se trouvent les plus grandes sucreries tenues par des Espagnols tels que Julián Zulueta. Fidèle à la couronne, ce dernier ne peut pas profiter de la victoire de son camp puisqu'il meurt le 4 mai 1878, suite à un accident de cheval. Estimé à plus d'un million et demi de *pesos* en 1882, l'*ingenio* est alors hérité par les trois derniers des onze enfants de Zulueta et leur mère, troisième épouse de l'ancien esclavagiste. Ayant créé à cette occasion une société nommée *Hermanos Zulueta y Ruiz de Gamiz* (Marrero Cruz 2006, p. 150 ; 1151), il lance un processus technico-économique dont l'objectif est d'obtenir une meilleure rentabilité grâce au regroupement des différentes étapes de fabrication du sucre dans un seul et unique complexe agro-industriel. Ce processus nommé

« centralisation » se développe dans l'ensemble de l'île et va transformer l'*ingenio* Álava en *central*. Cette transition industrielle est accompagnée de l'acquisition de nouvelle terre afin de pouvoir suffisamment alimenter les nouvelles installations en cannes à sucre (*Ibid.*, p. 151). Face à la constitution de *latifundios*, une nouvelle classe d'agriculteurs apparaît, les *colonos*. Ils exploitent leurs propres terres et tentent de vendre leur canne à sucre à ces nouveaux géants industriels (Zanetti 2005, p. 16). Du fait de ce processus de centralisation industrielle et de concentration foncière, le nombre de sites de production baisse, passant de 1 318 en 1860 à 250 en 1895, alors que la production insulaire double dans le même laps de temps (Moreno Friginals 1999 [1966], p. 58). L'*ingenio* esclavagiste consistait en effet en une fabrication artisanale grâce à des équipements manufacturiers rudimentaires, ce qui induit d'alimenter quotidiennement les moulins avec de petites quantités de cannes durant de longues périodes de *zafra*, offrant du travail réparti sur toute l'année¹¹⁹. À l'inverse, l'importante consommation de cannes par la machinerie des nouveaux *centrales* implique des périodes de *zafra* plus intenses, mais aussi beaucoup plus courtes (*Ibid.*, p. 73). Entre chaque récolte se trouve une période morte obligeant les travailleurs agricoles à une grande mobilité pour leur garantir un revenu tout au long de l'année (Zanetti 2005, p. 20). Le nouveau prolétariat du sucre représente, au tournant du XXe siècle, quasiment la moitié de la masse salariale cubaine (*Ibid.*, p. 18). Comme d'autres dans l'île, l'ancien baraquement des esclaves d'Álava est transformé en un complexe résidentiel destiné à cette nouvelle masse salariale caractérisée par « un haut degré de transhumance et de sérieux problèmes pour l'établissement [par le prolétariat sucrier] de sa propre condition ouvrière » (*Ibid.*, p. 19 la traduction est mienne; lire aussi Pérez de la Riva 1975). Le témoignage de Montejo décrit l'expérience vécue par ces nouveaux prolétaires (Barnet 2008 [1966], p. 61). À l'abolition, l'ancien marron quitte le *monte* pour vendre sa force de travail dans l'*ingenio* Purio. Là, se trouve, selon lui, deux types de travailleurs, le « fixe » [*fijjo*] ou de « passage » [*de paso*]. Les premiers, logés dans les anciens baraquements, disposent d'un contrat sur plusieurs mois et n'ont pas à sortir de l'*ingenio*¹²⁰. De même, ils ne peuvent sortir la nuit après neuf heures. Les travailleurs de passage quant à eux semblent jouir de plus de liberté. Montejo se rappelle qu'ils logeaient aussi dans le baraquement, mais dans des pièces plus petites. À l'aube de l'indépendance cubaine, les conditions de vie des ex-esclaves et de leurs enfants ne semblent guère

¹¹⁹ Pour des raisons biologiques, la canne à sucre coupée ne peut être stockée. La quantité récoltée chaque jour est donc limitée par la capacité des moulins (Moreno Friginals 1999 [1966], p. 88).

¹²⁰ Manuel Moreno Friginals (1999 [1966]) montre comment l'économie de la plantation fonctionne en vase clos pour le grand bénéfice des propriétaires, notamment en versant les salaires avec des monnaies, telles que le *token*, qui n'est accepté que par les boutiques présentes dans le *batey*.

améliorées. À la peur quotidienne de la violence esclavagiste se substitue celle de la pénurie, de la faim et de la pauvreté. Une nouvelle forme de servitude s'établit qui remplace les chaînes par les maigres salaires et des périodes d'inemploi de plus en plus longues.

Néanmoins, ce nouveau prolétariat du sucre n'est pas exclusivement composé d'anciens esclaves puisque les autorités espagnoles promeuvent l'immigration de métropolitains sur l'île voyant dans ces immigrants une « faction [*falange*] loyale et partisane de l'Espagne » (Ferrer 2011, p. 154 la traduction est mienne). Ainsi, ce sont 100 000 Espagnols qui s'installent à Cuba entre 1882 et 1892, 58 000 seulement entre 1889 et 1894. Si nombre d'entre eux s'établissent comme *colonos*, une large partie travaille au sein des *centrales*. Ainsi se sont 45 000 travailleurs « blancs » qui participent à la coupe de la canne lors de la *zafra* de 1885 (*Ibid.*, p. 153 - 155). Néanmoins, cette vague migratoire espagnole ne semble pas avoir eu d'impact sur le *central* Álava puisque, selon les chiffres proposés par les Villegas Zulueta, le nombre de « Blancs » qui y vivent se maintient entre 21,5% et 23,5% de la population totale du *batey* entre 1874 et 1886 (Villegas Zulueta, Villegas Zulueta, Villegas Sheleg, Blázquez, Diviño Puyáns, et *al.* 2013). Parallèlement, alors que de nombreux Espagnols viennent grossir les rangs du prolétariat du sucre, certains descendants d'esclaves qui ont pu bénéficier d'une relative ascension sociale commencent un travail politique en faveur de l'intégration des « personnes de couleur » au sein de la société cubaine. Je pense ici bien évidemment à Juan Gualberto Gómez. Ce fils d'esclaves dont les parents ont acheté sa liberté, s'est formé au journalisme à Paris dans les années 1870. De retour à Cuba, Gualberto Gómez fonde plusieurs journaux, tels que *La Fraternidad* en 1879 qui se définit comme un « journal généraliste pour la défense de la race de couleur ». En 1886, il fonde le *Directorio Central de las Sociedades de la raza color* qui fédère diverses associations dont l'objectif est d'organiser et d'éduquer les anciens esclaves à peine libérés afin de « concrétiser leur citoyenneté » et leur prise de conscience nationale et indépendantiste (Morejón 2013, p. 31 - 34)

De fait, l'abolition et la plus grande mixité raciale au sein des couches populaires n'impliquent aucunement la fin des discriminations. Au contraire, la culture raciste héritée de la période esclavagiste se maintient provoquant de nombreuses tensions. Par exemple, en 1894 est déclarée une loi permettant aux personnes de couleur d'accéder au titre de « Don » qui provoque de nombreuses réactions racistes. Ainsi, la *Compañía de Vapores* qui gère le transport entre La Havane et le faubourg Regla à travers la baie avaient deux tourniquets : l'un pour les Blancs qui devaient payer un *real* pour le passage, et un autre pour les Noirs et les Mulâtres qui payaient un demi-*real*. Ce dernier est alors supprimé, obligeant les personnes

de couleur à s'acquitter du passage à un *real* « pour l'égalité ». Des garçons de café sont licenciés pour avoir servi des personnes de couleur et la vaisselle qu'ils ont utilisée est brisée. Le 24 janvier, de jeunes Noirs s'installent à côté de Blancs dans les premières places [*lunetas*] du théâtre Esteban de Matanzas, provoquant un scandale qui ne cessera que suite à leur expulsion par la *Guardía Civil* (Villanueva 1932b, p. 274 -275) proche d'Álava, en 1892, 16 jeunes de couleur de la ville de Colón sont arrêtés après avoir manifesté contre l'interdiction d'accéder au carrousel de la ville, réservé aux « dames blanches ». Ils s'étaient regroupés avec d'autres dans la *Sociedad La Unión* avant de défiler dans la ville (*Ibid.*, p. 262).

Parallèlement, cette période entre les deux dernières guerres d'indépendance, soit entre 1880 et 1895, voit l'affirmation par les indépendantistes de l'idéologie de l'égalité des races. Parmi les figures fondatrices de la République cubaine, c'est sans conteste José Martí, surnommé l'Apôtre, qui depuis son exil aux États-Unis a le mieux théorisé l'idée d'une nationalité définie au-delà de la race. Outre sa célèbre déclaration en 1891, lors d'un discours à Tampa, d'une nation cubaine « avec tous et pour le bien tous » (Sefil 2010, p. 164), José Martí publie la même année un article, nommé *Nuestra América* dans la revue *Revista Ilustrada de Nueva York*, dans lequel il s'attaque directement au concept de « race » :

« Il n'y a pas de haine des races, car il n'y a pas de races. Les soi-disant petits penseurs, les penseurs d'intérieurs [*pensadores de lámpara*] ressassent et réchauffent les races de bibliothèque [*raza de librería*] que le voyageur juste et l'observateur bon cherchent en vain dans la justice de la Nature [...] » (cité par Ortiz in Guancho et Matos Arévalo (eds.) 2013, p. 135 la traduction est mienne).

Alors que depuis la Guerra Chiquita, le gouvernement colonial agite le spectre de la « guerre des races » pour délégitimer l'armée indépendantiste – point que j'approfondirai dans le chapitre 9 –, il réaffirme sa position dans un autre article intitulé *Mi raza* publié dans *La Patria* en 1893 à New York : « À Cuba, il n'y a aucune peur de la guerre des races. L'Homme est plus que blanc, plus que mulâtre, plus que noir. Le Cubain est plus que blanc, plus que mulâtre, plus que noir » (cité par Ortiz in *Ibid.*, p. 175 la traduction est mienne). C'est donc fort de cet idéal nationaliste et égalitaire que José Martí lance avec Máximo Gómez et Antonio Maceo, le 24 février 1895, la troisième et dernière guerre d'indépendance. Bien que

Martí meure sur le champ de bataille le 19 mai 1895, les colonnes de l'armée *mambí* envahissent pour la première fois la région occidentale de l'île.

L'historien Eduardo Marrero Cruz rapporte que le *central* Álava ne subit pas de dégâts durant la dernière guerre d'indépendance (1895-1898), ce qu'il explique par la forte présence de *voluntarios* et de soldats espagnols (Marrero Cruz 2006, p. 153). Seuls des incendies répétés, provoqués par les insurgés, ralentissent la production de sucre sans pour autant empêcher les *zafras* durant la guerre (Moreno Friginals 1996, p. 279). Et bien que le 26 février 1896, des insurgés sous le commandement du général Máximo Gómez attaquent une garnison réfugiée dans l'un des entrepôts d'Álava transformé en fort, les infrastructures du *central* auraient été épargnées (Marrero Cruz 2006, p. 154). Le seul souvenir qui semble avoir perduré jusqu'à aujourd'hui du passage de l'armée *libertador* est celui d'une danse entre Juana Campo, une des principales *santeras* d'Álava, et le général *mambí* noir Quintín Bandera. Jouissant d'une grande popularité, Quintín Bandera est l'un des trois généraux en charge de l'invasion de l'occident. En 1960 est donné le nom de ce célèbre *mambí* au premier *Comité de Defensa de la Revolución* (CDR) selon les souhaits de la vieille *santera* alors octogénaire (Villegas Zulueta, Villegas Zulueta, Villegas Sheleg, Blázquez et Diviño Puyáns 2013b). Malgré sa popularité, Bandera est arrêté en août 1897 et condamné pour « désobéissance, insubordination, sédition et immoralité ». (Ferrer 2011, p. 273). Plus précisément, il est accusé d'éviter le combat et de vivre paisiblement avec ses soldats et sa concubine dans son camp militaire prêt de Trinidad (*Ibid.*, p. 273 -279) destitution de Bandera, qui répond davantage à des critères moraux que militaires, doit être comprise dans une remise en cause du commandement de l'armée insurrectionnelle. Alors que la victoire approche, et que les gradés seront appelés à prendre en charge les postes à responsabilité de la nouvelle nation indépendante, les deux généraux hauts gradés, Calixto García et Máximo Gómez, procèdent à un changement de personnel afin de promouvoir des « hommes civilisés ». Si les désignations raciales ne sont jamais explicites, Ada Ferrer montre que ce remplacement de gradés de dernière minute favorise des hommes blancs (*Ibid.*, p. 279 -291)

4.1.1.b. Les débuts de la République

Les *mambises* se voient dépossédés de leur victoire, pourtant à portée de main, par l'intervention militaire des États-Unis. Celle-ci trouve son origine dans l'explosion du cuirassé USS Le Maine, le 15 février 1898, qui mouillait dans la baie de La Havane afin de protéger les intérêts nord-américains. En avril de cette même année, le président McKinley

demande la permission au Congrès d'intervenir à Cuba, afin de libérer les Cubains de l'oppression espagnole, au nom de l'humanité et de la « civilisation » (Helg 1995, p. 92). Lorsque l'armée étasunienne débarque dans la région orientale, elle se trouve déçue par l'armée insurrectionnelle cubaine dont la compassion sociale et raciale contraste avec l'élite blanche cubaine en exil aux États-Unis (*Ibid.*). De plus, elle trouve un pays qui a sombré dans le chaos, meurtri par la guerre, en ruine et dont plusieurs centaines de milliers de personnes meurent dans les camps de *reconcentrados*¹²¹. Voyant Cuba comme « une terre de sauvages noirs, des fois violents et des fois infantiles » et les *mambises* « comme des Noirs sans volonté de combattre, qui ne faisaient rien de plus que de demander l'aumône, désintéressés par l'indépendance et naturellement enclins aux excès de violence » (Ferrer 2011, p. 294 -295 la traduction est mienne), la mission civilisatrice des États-Unis à Cuba débute par l'évincement de l'armée libératrice du pouvoir. Après la défaite de l'Espagne, les soldats de l'armée de Libération se voient interdire, par le gouvernement d'occupation, d'entrer dans les villes libérées avec leur arme, qu'ils doivent par la suite remettre aux autorités alors que les bureaucrates espagnols et cubains autonomistes sont maintenus à leur poste (Helg 1995, p. 94). En effet, suite à l'indépendance, « les corps de l'armée libératrice, composés majoritairement par des Noirs et des Mulâtres – au moins à la base – ont émergé comme une force de premier ordre dans la vie politique et sociale du pays. Ils représentaient les secteurs les plus opprimés, doublement exploités en tant que travailleurs et Noirs. En même temps, la richesse sucrière et commerciale était aux mains d'Espagnols, bien évidemment, blancs » (Moreno Friginals 1999 [1966], p. 97 la traduction est mienne). Malgré la présence de cette armée de sans-emploi, les planteurs ne cessent de réclamer aux autorités l'importation de travailleurs. Le gouvernement d'occupation étasunien reconduit alors la politique migratoire de l'ancien colonisateur espagnol. Selon l'historien Moreno Friginals (*Ibid.*, p. 98), cette politique s'explique en trois points : « blanchir » la population cubaine afin de diminuer la force politique des Noirs et des Mulâtres, et ainsi les maintenir comme une masse salariale à faible coût ; « dénationaliser » Cuba ; et enfin, sécuriser les investissements des Espagnols qui se montrent alors favorables à l'annexion de Cuba aux États-Unis. Le doute du gouvernement d'occupation, dirigé par le colonel Leonard Wood, sur la capacité d'autogouvernance des Cubains va, par la suite, impacter la question de la citoyenneté et du

¹²¹ En 1896, le gouverneur espagnol Weyler met en place un plan de *reconcentración*. Des centaines de milliers de ruraux sont déplacés dans des camps situés proche de centres urbains. Les objectifs sont de priver l'armée de Libération de nourriture, éviter qu'elle puisse recruter dans les campagnes et briser les familles de ceux étant déjà engagés. Manquant d'eau, de nourriture, d'infrastructures sanitaires, de soins médicaux, d'abris et de vêtement, ce sont 300 000 personnes qui meurent dans ces camps à cause de la famine, la déshydratation et la dysenterie (Helg 1995, p. 85 -86)

droit de vote. « Les autorités étasuniennes, explique Alejandro de la Fuente, étaient opposés ouvertement à toute définition de la citoyenneté qui aurait donné des droits électoraux à “la masse de gens illettrés”, un groupe défini [par Wood] comme “les fils et filles des Africains importés sur l’île comme esclaves” » (de la Fuente 1999, p. 53 la traduction est mienne). Cette question divise la classe politique cubaine, entre l’élite cubaine traditionnelle proche des positions étasuniennes et les vétérans de l’armée *mambí* qui plaident pour le respect des valeurs égalitaires portées par la révolution de 1895. Néanmoins, au sein de l’Assemblée constituante, le consensus en faveur du suffrage universel se crée. Ainsi, la première constitution de la République cubaine, votée le 21 février 1901, naturalise les Africains qui ont été esclaves ou *emancipados* (article 6) et garantit le droit de vote à tous les hommes âgés de plus de 21 ans¹²². Malgré cette constitution, la souveraineté de la République cubaine est néanmoins limitée par l’Amendement Platt qui autorise les États-Unis à intervenir militairement sur l’île afin de défendre « la vie, la liberté et la propriété » (Helg 1995, p. 98).

Néanmoins, malgré la subordination politique de Cuba aux États-Unis, l’idéologie de l’égalité raciale prônée par le héros national José Martí semble s’être imposée sur l’ensemble de l’échiquier politique cubain, non sans faire émerger des contradictions. Alejandro de la Fuente rappelle que « les Blancs dont de nombreux membres de l’armée de libération ont souscrit au mythe de l’égalité raciale et d’une nation sans race, mais ils ont aussi identifié le progrès et la prospérité future de Cuba avec le blanchiment du pays » (de la Fuente 1998, p. 47 la traduction est mienne). Ainsi, les gouvernements républicains qui se succèdent après l’occupation étasunienne continuent la politique migratoire en faveur des Espagnols. Entre 1902 et 1911, sur 322 878 émigrants qui entrent à Cuba, 77,26% sont Espagnols (Moreno Friginals 1999 [1966], p. 99). C’est donc à cette époque que commence à s’établir dans le *batey* d’Álava une nouvelle main-d’œuvre blanche originaire de diverses régions espagnoles, principalement la Galice, les Canaries et le Pays basque (Villegas Zulueta, Villegas Zulueta, Villegas Sheleg, Blázquez, Diviño Puyáns, et *al.* 2013). Se construisent alors de nouveaux quartiers autour du baraquement destinés à ces nouveaux migrants. Le premier, construit en 1901, se situe le long de la ligne de chemin de fer. Deux autres voient le jour en 1904 et sont situés au nord et au sud du baraquement. Il est fort probable que parmi cette nouvelle immigration blanche se trouvent les grands-parents de Julio-Enrique Blázquez, Manuel Lavado Jurado et Gregoria González Soto, respectivement natifs de Benamocarra (Málaga, Espagne) et de l’île des Pins, aujourd’hui île de la Jeunesse (Cuba). Gregoria González Soto

¹²² Constitución de 1901. Biblioteca Jurídica Virtuales del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/16.pdf>. Dernière consultation, le 7 juillet 2018

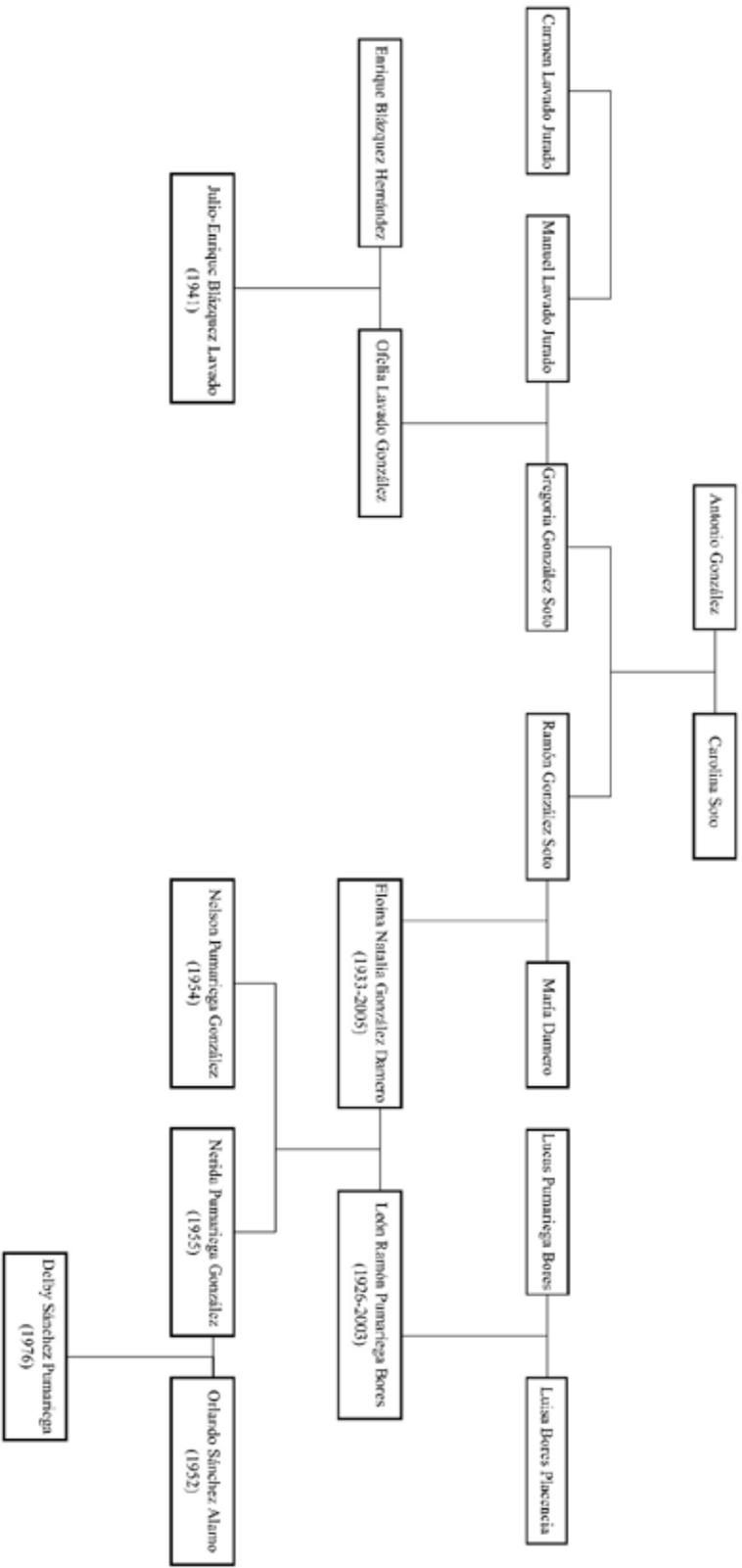
est la sœur de Ramón González Soto, le grand-père de Nelson et Nerida Pumariega. Or, selon cette dernière, Ramón serait lui originaire de la ville andalouse de Grenade (*cf.* Arbre généalogique de la famille Blázquez/Pumariega, p. 150)¹²³. Si je n'ai pas d'informations précises sur leur date d'installation, les actes de baptêmes de cinq des enfants de Manuel Lavado Jurado et Gregoria González Soto – ils auraient été douze au total selon Julio – sont datés de 1907 à 1920¹²⁴, laissant supposer qu'ils se soient bel et bien installés au début du XXe siècle.

Selon Julio, tous les membres de sa famille étaient catholiques, bien que certains membres de la famille de Nelson aient été spiritistes. Est-il possible que la doctrine kardécienne arrive au *central* Álava à cette période ? Certes, le spiritisme est bien implanté en Espagne, et il existe des liens entre les pratiquants cubains et espagnols comme le montre la présence de trois Cubains au congrès spiritiste organisé à Barcelone en 1888 (Argüelles Mederos et Hodge Limonta 1991, p. 177; Brandon 1993, p. 86). Néanmoins, il est plus probable que sa présence soit plus précoce. En effet, la doctrine kardécienne arrive à Cuba durant la seconde moitié du XIXe siècle, importée depuis les États-Unis (Argüelles Mederos et Hodge Limonta 1991, p. 177). Alors que l'Église romane cubaine est dominée par l'aristocratie espagnole, le spiritisme dit « scientifique » va se diffuser parmi la classe moyenne créole avant de toucher d'autres classes urbaines puis rurales (Brandon 1993, p. 87). Au tournant du XXe siècle, la religion devient un marqueur politique : les catholiques sont associés au camp pro-Espagne, les protestants à l'annexionnisme, alors que le spiritisme est perçu par les indépendantistes comme une doctrine libéraliste et progressiste (Argüelles Mederos et Hodge Limonta 1991, p. 178). Selon Georges Brandon (1993, p. 88 ~~90~~) touchant les classes les plus humbles de la société cubaine, le spiritisme kardécien va offrir une interprétation religieuse aux problèmes matériels et sanitaires produisant *l'Espirismo de caridad* [Spiritisme de charité]. Ce culte des esprits va s'associer au culte populaire des saints ; ces derniers sont alors interprétés comme des entités de haute élévation. Le « saint » devient le point de contact entre catholicisme, *santería* et spiritisme. Le rapprochement des deux derniers va, de plus, être facilité par leur caractère pragmatique, étant centrés sur les enjeux immédiats des pratiquants et non sur leur Salut *post-mortem*, par l'absence des prêtres liés au pouvoir espagnol dominant et par une communication directe avec les entités garantissant leur bénédiction. Si de nombreux pratiquants de la *santería* intègrent les pratiques spiritistes, ces deux champs rituels restent bel et bien séparés bien que complémentaires. En

¹²³ Discussion avec Nerida Pumariega González et Delby Sánchez Pumariega, le 4 août 2014.

¹²⁴ Archives paroissiales de San José de los Ramos.

effet, les médiums spiritistes traitent avec le mort de faible élévation, alors que les *santeros* fondent leur pratique sur une relation avec les saints. Par ailleurs, les offrandes d'eau et les oraisons du spiritiste ont pour but d'aider les esprits peu élevés, en leur apportant de la « lumière », mettant en place une relation d'entraide, de « charité », entre vivants et morts, ce qui renvoie à l'idéologie chrétienne.



Arbre généalogique de la famille Blázquez/Pumariega

4.1.2. République, nationalisme et les « sorciers noirs »

4.1.2.a. La « chasse aux sorciers »

Malgré la rhétorique nationaliste de l'égalité des races, le projet « civilisationnel » porté par les élites cubaines coloniales puis par le gouvernement d'occupation étasunien va perdurer durant les deux premières décennies de la République cubaine. Non seulement, du point de vue social, les conditions de vie de la majorité des anciens esclaves et de leurs descendants ne connaissent aucune amélioration, mais les éléments culturels dont ils sont porteurs vont être stigmatisés et réprimés. Si je compte m'attarder plus longuement dans le chapitre 9 sur le contenu des discours de cette période concernant la race et le passé esclavagiste, j'aimerais ici poser quelques jalons historiques.

Si l'article 6 de la constitution de 1901 garantit la liberté de culte, c'est à condition que soient respectés « la morale chrétienne et l'ordre public »¹²⁵. En 1904, deux pratiquants sont condamnés à mort, accusés de l'assassinat d'une enfant, nommée Zoila, à des fins sacrificielles et rituelles. Ce cas va alimenter le fantasme raciste du vieil Africain sorcier tueur d'enfants blancs comme un danger pour la « civilisation » cubaine. Dans son ouvrage *Los Negros brujos* (1906), Fernando Ortiz, influencé par les études criminologiques italiennes menées par Cesare Lombroso et Enrico Ferri, recense 37 articles de presse évoquant des cas de *brujería* [sorcellerie] publiés seulement entre juillet et décembre 1904 (Palmié 2002, p. 212). Outre ces articles, cette étude, premier ouvrage d'anthropologie consacrée aux cultes d'origine africaine, croise diverses sources telles que l'ethnologie africaine, mais aussi des informations issues des perquisitions de certaines maisons de pratiquants par la police. Fernando Ortiz considère alors ces cultes comme des « atavismes » qu'il associe à la « pègre afrocubaine » et prône des mesures d'« hygiène sociale » afin d'obtenir leur élimination (Ortiz 1995 [1906]). Par la suite, lors des autres procès contre des « *brujos* », ce travail va servir de source tant pour la presse que pour les juges (Palmié 2002, p. 237 :238). Ainsi, cette circulation entre discours scientifique, journalistique et juridique va forger la catégorie de *brujería* qui va désigner un ensemble de pratiques déviantes, au contour mal défini, associé à une mentalité africaine « primitive ». Face aux tensions interraciales catalysées par une politique migratoire souhaitant blanchir les corps, la répression des cultes devient un outil politique permettant de définir une altérité absolue sous les traits du « sorcier

¹²⁵ Constitución de 1901. Biblioteca Jurídica Virtuales del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/16.pdf>. Dernière consultation, le 7 juillet 2018.

noir ». Elle constitue donc, selon Stephan Palmié (*Ibid.*, p. 220), une technologie d' « auto-colonisation » qui implique la désafricanisation de Cuba comme unique voie pour son futur.

Face à cette campagne contre la *brujería*, la population afrodescendante se divise. Certaines sphères intellectuelles « afro-cubaines » adoptent certains discours et certaines valeurs occidentales en prônant l'élimination des cultes d'origine africaine non pas par la violence d'État, mais par l'éducation (Helg 1995, p. 135; Ayorinde 2004, p. 50), alors que certains pratiquants semblent mettre en place des stratégies de défense. C'est le cas, par exemple, de Fernando Guerra, secrétaire de la *Sociedad de Protección Mutua y de Recreo del Culto Africano Lucumí Santa Bárbara*¹²⁶. Guerra envoie en 1911 une lettre à Fernando Ortiz, qui a probablement visité ce lieu de culte, afin que ce dernier devienne le président honoraire de ladite société (Palmié 2002, p. 251). Comme le précise Stephan Palmié, « Guerra et ses associés semblent avoir appréhendé Ortiz comme un personnage clé qu'ils doivent amener à leur cause » (*Ibid.*, p. 252 la traduction est mienne). De plus, ces dirigeants de cultes d'origine africaine n'hésitent pas à s'exprimer sur la scène publique. Ainsi en 1913, ce même Guerra publie deux manifestes dénonçant la propagande menée contre les religions « afrocubaines » et leur stigmatisation, dont l'un est corédigé avec Sylvestre « Pápa » Enrice, fondateur de la *Sociedad Santa Rita de Casia y San Lázaro* (*Ibid.*, p. 256). Ce dernier, considéré comme « le dernier pontife *lucumí* », a d'ailleurs la réputation de prendre en charge les Blancs « des meilleures classes », et, suite à son décès en 1915, reçoit les éloges de la presse qui suit l'important cortège funéraire (*Ibid.*, p. 255). ~~256; Brown 2003, p.~~

sociedades sont donc des personnages publics qui jouissent d'une certaine notoriété. Ils maîtrisent la rhétorique de leur adversaire, suffisamment du moins pour démontrer que la « *moralité chrétienne lucumí* », pour reprendre l'expression utilisée par Guerra dans un texte publié en 1914, ne constitue pas un obstacle au « progrès ». Comme le souligne Stephan Palmié (2002; Palmié 2013), le projet de société cubaine « moderne » porté par l'élite républicaine comme le champ des religions « afrocubaines » défendues par des leaders religieux, se coconstruit dans un jeu complexe d'antagonismes, mais aussi d'alliances dans un dialogue stratégique où l'un s'inscrit dans le projet de l'autre. La stigmatisation du « sorcier noir » et ses conséquences pénales vont durer durant deux décennies. Proche de Colón et d'Álava, on peut citer le cas de Cornelius, un enfant de trois ans disparu au *central Socorro*, près de Jovellanos, qui voit l'arrestation d'Augustin Baró, dénoncé pour avoir pratiqué de la

¹²⁶ La première société serait issue de la réorganisation en 1900 du *Cabildo Africano Lucumí*, lui-même issu de la réorganisation en 1891 par Joaquín Cádiz du *cabildo Lucumí* placé sous le patronage de Santa Bárbara depuis 1839. Concernant la seconde société, elle a été fondée en 1902 par Silvestre Enrice (Brown 2003, p. 65 -67)

sorcellerie avec sa *prenda judía* (Palmié 2002, p. 251). En 1919, les accusations de sorcellerie poussent la violence raciale à son comble et des foules se regroupent pour des lynchages dans le faubourg havanais de Regla et à Matanzas (Helg 1995, p. 242; Palmié 2002, p. 241 -242)

Malgré cela et bien qu'un tiers de l'électorat cubain est composé d'hommes désignés comme « de couleur », « les partis politiques ont continué d'ignorer soigneusement le problème racial et cherche à attirer les électeurs noirs à travers des réseaux de clientèle » [Helg, 1995 : 128 la traduction est mienne]. La mobilisation politique des afrodescendants est entravée, prise en étau par la vieille peur de la « République noire » d'un côté et de l'autre par le discours patriotique de l'égalité et de la fraternité raciale (Helg 1995; 1998). La rhétorique nationaliste unitaire impose cependant certaines contraintes aux élites politiques « blanches » (de la Fuente 1999). On comprend alors que malgré leur frustration, « beaucoup [de vétérans indépendantistes afrocubains] ont attendu l'opportunité de pouvoir protester collectivement avec un mouvement dirigé par des Blancs, afin d'éviter l'accusation habituelle de vouloir transformer Cuba en une nouvelle Haïti » (Helg 1995, p. 137 la traduction est mienne). Ainsi, il sont nombreux à s'engager auprès des libéraux quand ceux-ci, dirigés par José Miguel Gómez, lancent une révolte armée en août 1906 contre le gouvernement modéré d'Estrada Palma qui tente de se maintenir au pouvoir par la fraude, les purges politiques et la violence (*Ibid.*). Connue comme la « révolution d'août », cette révolte provoque la seconde occupation militaire par les États-Unis. Elle dure jusqu'en 1909. Parmi les rangs des insurgés libéraux se trouve Quintín Bandera, mais aussi Evaristo Estenoz. Deux ans plus tard, ce dernier fonde le *Partido de los Independientes de Color* (PIC). Malgré son nom, seuls quelques points de son programme concernent directement la question raciale : la fin des discriminations et l'égalité d'accès à la fonction publique et au corps diplomatique (*Ibid.*, p. 147). Les membres du PIC combattent aussi « la nouvelle avalanche d'immigration espagnole vers Cuba (quasi un million d'immigrants) comme une forme d'hispanisation anti-noire » (Moreno Friginals 1996, p. 299 la traduction est mienne). Or, depuis la « révolution d'août » jusqu'au PIC, la mobilisation politique des afrodescendants fait face à une propagande qui la renvoie systématiquement à un racisme antiblanc et antipatriotique, qui s'alimente de nombreux préjugés racistes – et notamment ceux liés aux cultes d'origine africaine – pour inspirer peur et rejet (Helg 1995, p. 162 - P70) exemple, la caricature ci-dessous montre deux leaders du PIC qui dans leur tombe se plaignent d'être « *sala'o* » [litt. salé], terme renvoyant à la malédiction dans le champ des cultes d'origine africaine, et sont

accompagnés d'un tambour Abakuá, groupe religieux particulièrement associé à la criminalité (figure 16).



Figure 16. *Que se mueran de verdad !* Dessin humoristique. Publication inconnue. Site internet des Archives Nationales de la République de Cuba¹²⁷. « Miranda : - Alors donc nous allons finalement mourir Général ? Evaristo : - Nous sommes maudits, Ramón. Nous allons mourir bien que ce soit juste pour faire plaisir au public ! ».

Le journal *La Previsión*, organe du PIC, publie lui aussi des articles qui stigmatisent les danses et les tambours africains comme des « atavismes », prônent l'éradication de la *brujería* et plaident pour l'éducation et l'intégration des « personnes de couleur » par le travail (*Ibid.*, p. 148 - 149) journal s'attaque toutefois à la propagande qui érige les « sorciers noirs » en assassin d'enfants blancs innocents. Il considère qu'il s'agit d'un mythe brandi par la presse afin de disqualifier la présence des descendants d'esclaves dans la vie publique (*Ibid.*, p. 149).

Cette propagande qui associe sorcellerie, criminalité et racisme antipatriotique au militantisme noir va provoquer l'isolement du PIC de la part d'autres personnalités politiques afrodescendantes, comme c'est le cas de Juan Gualberto Gómez ou Martín Morúa Delgado. Tous deux sont membres de parti politique qui voit dans le PIC un obstacle à leur propre stratégie électorale et deviennent les icônes d'une réussite obtenue par le mérite, niant implicitement l'existence d'un plafond de verre racial. Opposé à toute stratégie de défense des droits des afrodescendants par des organisations qui leur seraient propres [Helg, 1995 : 122], Martín Morúa Delgado fait voter en 1910 un amendement qui porte son nom et qui interdit tout groupe politique fondé sur des critères raciaux, condamnant le PIC à l'illégalité. Cependant, les militants continuent leur travail de propagande, centré sur l'abrogation de cet amendement jusqu'en 1912. N'arrivant pas à obtenir gain de cause, les membres du PIC,

¹²⁷ <http://www.arnac.cu/index.php/documentos-en-el-tiempo/en-el-102-aniversario-de-la-protesta-armada-de-los-independientes-de-color-otra-vuelta-a-mayo-de-1912/2081.html>. Dernière consultation le 26 mai 2019.

menés par Evaristo Estenoz et Pedro Ivonnet, font alors le pari de jouer sur la carte de l'intervention étasunienne et lancent une révolte armée le 20 mai 1912, jour du dixième anniversaire de la République cubaine (*Ibid.*, p. 189 - 194) en suit une répression armée d'une extrême violence : 3000 partisans du PIC sont assassinés, contre 12 décès du côté de l'armée (Fernández Robaina 2009; Estévez Rivero, Castro Monterrey et Portuondo Zúñiga (eds.) 2011).

4.1.2.b. La ségrégation raciale dans les centrales

C'est dans ce contexte de tension, d'abord idéologique entre l'égalité raciale et le blanchiment, puis politique avec une souveraineté nationale frustrée par l'amendement Platt, que des sociétés étasuniennes vont massivement investir dans l'économie cubaine, principalement dans le sucre. Si ce phénomène débute dès la défaite de l'Espagne en 1899, il s'accélère lors de la Première Guerre mondiale (Pérez 1999, p. 280). Avec elle, la production du sucre de betterave européen baisse de moitié, ce qui provoque une augmentation du prix passant de 2,05 cents par livre en 1914 à 4,30 par livre en 1918. Ce boom économique va atteindre son apogée en 1919 et 1920, période connue comme la « Danse des Millions ». Ainsi, en 1905, 29 *centrales* sont la propriété de firmes nord-américaines, représentant 21 % de la production totale de sucre cubain. En 1916, ce chiffre passe à 64 *centrales* pour 53% de la production, pour atteindre finalement 75 *centrales* pour 63% de la production en 1926 (*Ibid.*, p. 221). Ainsi, en 1916, la *Sugar Cane Corporation* acquiert 17 *centrales*, dont Álava, cédé en avril par les frères Zulueta pour une valeur de 2,3 millions de dollars (*Ibid.*; Marrero Cruz 2006, p. 154). Cette vente fait suite à une catastrophe industrielle. Le 31 janvier 1915, les chaudrons [*calderas*] du *central* Álava explosent obligeant les frères Zulueta à la vente, bien qu'ils aient investi d'importantes sommes dans les réparations du complexe agro-industriel (figure 17)



Figure 17. Photographie du central Álava suite à l'explosion du 31 janvier 1915. Auteur inconnu.

Selon les Villegas Zulueta, cette entreprise construit un nouveau quartier, nommé *Las Palmas* pour les nombreux palmiers qui y furent plantés. À l'origine, ces maisons sont réservées pour les membres les plus importants de l'administration du *central*, *a priori* tous blancs (Villegas Zulueta, Villegas Zulueta, Villegas Sheleg, Blázquez, Diviño Puyáns, et al. 2013). Ce processus renvoie à ce que l'historien cubain Oscar Zanetti appelle la « *extranjerización* » de l'industrie, qui marque l'espace du *batey* par sa nouvelle hiérarchie (Zanetti 2005, p. 18). « La hiérarchisation, précise-t-il, qui en bonne partie s'exprime dans des patrons culturels, dont la principale dimension est cet habitat ségrégué du *batey* classique des grands *centrales* du pays avec leurs quartiers américains, leurs quartiers d'employés cubains, leurs baraquements de travailleurs temporaires » (*Ibid.* la traduction est mienne). Pour Louis A. Pérez, suite au rachat par ses entreprises, les *bateyes* deviennent des « enclaves » qui reproduisent la division des classes nord-américaines et qui « ont été largement indifférentes au monde des Cubains derrière eux » (Pérez 1999, p. 221 la traduction est mienne). Cependant, dans le cas du *central Álava*, il semble que seul le capital soit nord-américain, l'administration étant restée aux mains de cadres cubains. D'ailleurs, l'administrateur le plus connu de cette période fut Julio Tarafa, membre d'une famille politiquement et économiquement influente¹²⁸. Selon Carlos González Quintina, Julio Tarafa trouve à son arrivée « un village arriéré » [*una aldea atrasada*] et débute toute une série de travaux¹²⁹. C'est lui qui fait construire le parc à l'endroit où stationnaient auparavant les charrettes remplies de cannes à sucre destinées au moulin. En son centre se trouve une coupole, la *glorieta*, réalisée par un architecte basque, soutenue par des colonnes en béton dont chacune représente un arbre différent d'Amérique. Les travaux de Tarafa ne s'arrêtent

¹²⁸ Julio Tarafa appartient très probablement à la même famille que José Miguel Tarafa, lui-même propriétaire à la même époque de *centrales*, dont « Cuba », proche de la ville de Pedro Betancourt située à 40 km à l'ouest de Colón (Bolívar Aróstegui et Del Rio 2000, p. 27 -34)

¹²⁹ Discussion avec Carlos González Quintina, le 21 août 2014.

pas là. Il fait construire face à l'entrée du baraquement, là où aujourd'hui se trouvent le dispensaire et l'école, un zoo avec de petits animaux tels que des singes, et un parc d'attractions avec une grande roue. De même est érigé un mirador, construit avec les restes de l'explosion, où se trouve au sommet une table pour jouer aux dominos (figure 18, 19, 20). En cela, Tarafa s'inscrit dans la continuité de ses homologues étasuniens qui « ont créé des communautés modèles, en portant leur attention sur la symétrie et les structures, équilibre et ordre, avec toujours un propos plus vaste : affirmer le pouvoir et le progrès » (*Ibid.*, p. 223 la traduction est mienne).

Mais, ce nouvel ordre sous domination étasunienne reste un ordre racialisé. Tarafa fait en effet construire un *Liceo*, lieu culturel réservé aux Blancs dont il est lui-même le premier président, et un ciné-théâtre. Ce dernier, bien qu'ouvert à tous, est un espace où s'applique une « autodiscrimination » officieuse : les Blancs s'assoient à droite et les Noirs à gauche sans pour autant qu'il y ait une réglementation explicite¹³⁰. Si l'abolition et l'immigration de travailleurs espagnols semblent avoir produit une porosité des frontières raciales, la modernisation menée par Tarafa est conçue pour renforcer, réaffirmer, la ségrégation raciale en la marquant dans l'espace.



Figure 18. Parc pour enfants avec le baraquement en arrière-plan. Central Álava. 1928. Auteur inconnu

¹³⁰ Discussion avec Carlos González Quintina, le 22 août 2016, lire aussi Villegas Zulueta et al. [2013c].



Figure 19. Mirador du parc pour enfant. Central Álava. 1940. Auteur inconnu



Figure 20. Parc et la glorieta du central Álava. 1940. Auteur inconnu.

La domination politique et économique des États-Unis va provoquer néanmoins de nombreuses réactions d'opposition. Dès le début des années 1920, alors que le gouvernement en place, présidé par Alfredo Zayas Alberto, est accusé de corruption, des groupes d'intérêts se forment afin de faire pression sur les autorités. Parmi eux, la *Junta Cubana de Renovación Nacional*, avec à sa tête Fernando Ortiz, publie un manifeste en 1923 qui dénonce deux décennies de dysfonctionnements de la République et alerte sur la domination de plus en plus grande des États-Unis. Plus précisément, la *Junta* en appelle, entre autres, à une politique économique protectionniste, à la renégociation des échanges commerciaux avec les États-Unis, à une réforme du travail et à la fin de la corruption (*Ibid.*, p. 235 - 236) an plus tard, Fernando Ortiz donne une conférence à la *Sociedad Económica de Amigos del País* en 1924, où il réaffirme sa position sur la situation politico-économique de l'île et plus particulièrement sur la prédominance des capitaux nord-américains dans l'industrie sucrière, la corruption politique de l'administration de Zayas, mais aussi sur les problèmes moraux liés aux tourisms tels que les jeux de hasard et la prostitution (Ortiz 2017). Ce discours réformiste et nationaliste est au cœur de la campagne de Gerado Machado alors candidat pour les élections

de 1924. À la tête du parti Libéral, Machado est un homme populaire qui « combine avec succès le soutien raisonnable aux intérêts des États-Unis dans l'île avec l'image d'un défenseur de la souveraineté nationale » (Benjamin 1975, p. 67 la traduction est mienne). Il appuie dans sa campagne sur le développement de l'industrie locale et sur l'abrogation de l'amendement Platt. Avec ces thèmes, Machado gagne le soutien d'Ortiz et de *Junta*, mais aussi de l'historien Ramiro Guerra et du syndicat étudiant *Federación Estudiantil de la Universitaria* (FEU), fondé en 1922 par Antonio Mella (Pérez 1995, p. 249).

Fort de ces soutiens, Gerardo Machado est élu président de la République en 1925. Pour autant, il sera rapidement confronté à une crise économique importante due à la chute du prix de sucre, passant de 4,2 cents par livre en 1924 à 2,5 cents par livre en 1928 (*Ibid.*, p. 251). Afin de stabiliser le prix, Machado promulgue en 1926, la loi Verdeja qui limite l'exportation à 4,5 millions de tonnes, représentant une baisse de 10% par rapport à l'année précédente (*Ibid.*). Dans un même mouvement, la durée des *zafras* est elle aussi limitée drastiquement. Elle passe ainsi de 145 jours en 1925 à quasiment 67 jours en 1933. Autrement dit, des milliers de travailleurs et d'ouvriers agricoles voient leur période d'activité réduite à deux mois, étant le reste du temps sans emploi. Les salaires atteignent entre 10 et 20 cents pour cent arobas. Même le Département du travail des États-Unis note que les salaires cubains en 1932 « sont les plus bas depuis le temps de l'esclavage » (Carr 1996, p. 131), laissant imaginer la violence de la paupérisation des ouvriers du sucre. À cela s'ajoute la concurrence provoquée par l'immigration de travailleurs caribéens, essentiellement des coupeurs de cannes d'origine jamaïcaine ou haïtienne. Alors que le gouvernement d'occupation étasunien avait mis en place des mesures restrictives pour empêcher l'immigration de « personnes de couleur », les entreprises nord-américaines font du *lobbying* sur les gouvernements afin de pouvoir engager ces bras saisonniers (Pérez de la Riva 2013 [1979], p. 47). Ainsi, au début des années 1920, des permis pour « importer » ces travailleurs caribéens leur sont vendus par l'administration du gouvernement de Zayas, d'une manière plus ou moins cachée. Rien que pour le cas des Haïtiens, ce sont 500 000 individus qui immigrent entre 1913 et 1930, avec un pic de 165 000 personnes en 1929 (*Ibid.*, p. 85). De fait, avec un salaire huit à dix fois supérieur qu'en Haïti et payé en dollar, ces entreprises ne rencontrent que peu de difficulté à engager ces immigrés sous contrat qui vont constituer, dans certaines zones des régions de Camagüey et d'Oriente, là où se trouvent l'essentiel des *centrales* nord-américains, entre 80% à 100% des coupeurs de canne (*Ibid.*, p. 85 et 113). Dès les années 1920, ils vont être la cible d'une propagande qui les accuse non seulement de provoquer une dépréciation des salaires, mais aussi l'enlèvement d'enfants blancs à des fins sacrificielles (*Ibid.*, p. 33). Cette

immigration va donc produire dans l’imaginaire cubain d’autres figures d’une altérité racisée, telle que celle du Haïtien, perçu comme peu éduqué, primitif et sorcier (Carr 1998, p. 93 -94)

En 1928, Gerardo Machado est réélu après deux ans de stratégie de « *cooperatismo* » qui, via la corruption et l’intimidation, a fait de lui l’unique candidat des trois partis politiques alors légaux (Benjamin 1975; Pérez 1995). En face, le mouvement ouvrier s’organise avec la fondation en 1925 de la *Confederación Nacional Obrera de Cuba* (CNOC), mouvement anarcho-syndicaliste, et du *Partido Comunista de Cuba* (PCC), d’obédience marxiste. Ces deux organisations prolétariennes s’implantent lentement dans l’agro-industrie du sucre et, en 1932, apparaît la première union des travailleurs du sucre, le *Sindicato Nacional de los Obreros de la Industria Azucarera* (SNOIA), affiliée à la CNOC. Alors que débute la *zafra* de 1933, le SNOIA/CNOC et le PCC organisent une première vague de grandes grèves contre Machado qui fuit Cuba le 12 août 1933. Carlos Manuel de Cespédes, le fils du « père de la nation », est choisi comme président du gouvernement provisoire par une médiation arbitrée par Summer Welles, alors ambassadeur des États-Unis (*Ibid.*, p. 260). Le 3 septembre, Cespédes est destitué par un coup d’État militaire, connu comme la « révolte des sergents », parmi lesquels se trouve Fulgencio Bastita. Cette révolte aboutit à l’instauration d’un gouvernement présidé par Grau San Martín, nommé le gouvernement des Cents Jours – en référence à la durée de son exercice. Ce gouvernement va mener des réformes, celles déjà revendiquées dans les années 1920 par les groupes d’intérêt tels que la *Junta*. Parmi ces réformes, il faut souligner l’abrogation de l’amendement Platt en 1934 et la loi de nationalisation du travail du 8 décembre 1933, connue comme la « loi des 50% ». Cette dernière est fortement décriée par le mouvement ouvrier au nom de la solidarité ouvrière internationale (*Ibid.*).

Selon Carlos Quintina González, les travailleurs d’Álava, eux aussi syndiqués, sont parties prenantes de la lutte sociale contre le *machadato*, d’autant plus que Tarafa, alors en poste, semblerait être un proche du dictateur¹³¹. La présence de ces organisations ouvrières a certainement dû avoir des conséquences locales en termes d’auto-identification comme sujet politique et national. Pour Lorraine Karnoouh (2005a, en ligne), la gauche cubaine a en effet fait sienne la pensée unitaire et égalitaire de l’Apôtre Martí pour construire une figure de la citoyenneté, celle du *compañero* « solidaire et engagé », qui remplacera celle du *criollo* exclusif blanc hérité des penseurs du XIXe siècle tels que José Antonio Saco. Quant à Tarafa,

¹³¹ Discussion avec Carlos Quintina González, le 22 août 2016.

accusé d'avoir caché des armes pour préparer un coup d'État contre le gouvernement des Cents Jours, il est remercié. Le *central* devient alors la propriété de la Atlántica del Golfo Company en 1935 qui confie son administration à Antonio Carrillo. Descendant d'un espagnol propriétaire d'*ingenios* et d'esclaves dans la zone de Calimete, Carrillo administre à cette époque deux *centrales* dont Álava. Carlos Quintina González le définit comme un homme de « droite dure », qui aurait enfermé des communistes et demandé à la *guardia rural* d'intervenir pour mater les grèves. À l'instar de Tarafa, Carrillo apportera des évolutions au *batey* dont le dispensaire, et un terrain de tennis pour sa fille, situé là où se trouve aujourd'hui l'école, à quelques mètres à peine de l'entrée du baraquement (figure 21).



Figure 21. Terrain de tennis avec en arrière-plan le mirador et le baraquement. Central Álava. 1940. Auteur inconnu.

Malgré ce qui pourrait paraître comme une provocation, Carrillo est sûrement le premier administrateur à montrer un intérêt pour les personnes de couleur qui vivent dans et autour du baraquement. En effet, Carlos Quintina González m'a raconté que Carrillo assistait aussi aux *bembés* et apportait son soutien à la construction de la *Sociedad Ateneo*, association culturelle réservée aux personnes de couleur, sorte de pendant « noir » au *Liceo* construit par son prédécesseur. Le local de l'*Ateneo* est construit sur l'aile sud du baraquement, là où il fait construire également l'église catholique en 1935 (figure 22). Pour être plus précis, Carrillo fait construire cette église à l'endroit même où a vécu Rafaela Macua Zulueta avant que celle-ci déménage chez sa petite-fille. D'ailleurs, aujourd'hui, Julio-Enrique Blázquez aime rappeler avec malice que là où se trouve aujourd'hui l'autel chrétien se trouvait exactement celui d'Elegguá. Par contre, la seule réponse obtenue du vieux *santero* pour expliquer le choix de cet emplacement est : « par hasard » [*por casualidad*]. Carrillo n'a-t-il pas pris en compte l'histoire particulière de cette maison avant de la remplacer par l'église ou était-ce un signe

lancé aux habitants du *batey* pour les inviter à suivre une voie plus « civilisée » ? Il est impossible de répondre.



Figure 22. Aile sud du baraquement avec l'église et en arrière-plan le préau de l'Ateneo. Central Álava. 1940. Auteur inconnu.

En tout cas, Il faut préciser que parallèlement à cette période de trouble politique, se développe le mouvement artistique et littéraire nommé *afrocubanismo* qui érige l'esthétique de la musique et des danses issues des cultes d'origine africaine, principalement la *santería*, comme des créations propres à la cubanité (Matibag 1996; Ayorinde 2004; Argyriadis 2005b). Ce mouvement trouve son origine dans le groupe nommé *Minorista*, formé en 1923, dont les idées s'inspirent de celles de la *Junta* (*Ibid.*). Prônant un réexamen des valeurs nationales, les *minoristas*, tous des universitaires, dénoncent l'impérialisme nord-américain et la corruption, et appelle à une réforme du travail et à une réforme agraire (Pérez 1995, p. 237). Inspiré par le primitivisme et l'Art Nègre, le mouvement *afrocubanista* redécouvre avec orgueil l'existence d'une culture populaire originale portée par les descendants d'Africains (Argyriadis 2005b). Fernando Ortiz en devient le porte-parole et un fer de lance de la lutte contre toutes les formes de discrimination raciale (Guanche et Matos Arévalos (eds.) 2013). Il souhaite promouvoir les racines africaines de la *cubanité* amorçant la construction d'une idéologie nationale fondée sur un métissage idéalisé – sur laquelle je reviendrai dans le chapitre 9. Il va aussi institutionnaliser la recherche ethnologique sur la culture « afrocubaine » avec la fondation de la *Sociedad de folklore cubano* et la revue *Archivos del folklore cubano* en 1923 (Ayorinde 2004; Argyriadis 2005a). Puis, en 1937, il fonde la *Sociedad de Estudios afrocubanos* qui publie la revue *Estudios Afrocubanos* dont, parmi les multiples articles qui y sont publiés, il faut souligner celui écrit par Romulo Lachateñeré en 1939, nommé « les croyances religieuses des Afrocubains et la fausse application du terme *brujería* ». L'ethnologue y souligne le

caractère discriminatoire de cette notion appliquée aux cultes d'origine africaine, notion qu'il continue d'associer à la délinquance, et démontre son invalidité du point de vue scientifique (Lachatañeré 2011, p. 261). ~~272~~ née 1937 est aussi celle où Fernando Ortiz organise un spectacle « ethnographique », le deuxième du genre à Cuba, où se produit un groupe de percussion *batá* mené par Pablo Roche (Argyriadis 2005b). Conséquence de cette nouvelle alliance entre l'anthropologue et certains pratiquants, les traditions et discours de ces derniers vont servir de patron au premier afin d'établir la frontière entre l'« orthodoxie » et le « profane » (*Ibid.*). C'est donc dans cette dialectique entre le discours des pratiquants et celui des scientifiques que va se construire l'objet « religion afrocubaine » (Palmié 2013) au sein de laquelle est particulièrement valorisé le culte des *orichas*. Ces travaux folkloristes, ceux d'Ortiz en tête, vont avoir une forte influence sur les principales figures artistiques du mouvement telles que Nicolas Guillén, Alejo Carpentier ou encore Wilfredo Lam (Brandon 1993, p. 92). Les deux premiers débent dans le journalisme où leurs articles offrent une critique acerbe de la situation socio-politique de l'île, comme le montre la première publication de Guillén, intitulée *El camino de Harlem* qui est publiée en 1929 dans les colonnes de la rubrique *Ideales de una raza* éditée par Gustavo Urrutia. De son côté, Alejo Carpentier s'exile en France entre 1925 et 1933 où il se lie avec des membres du mouvement surréaliste (Argyriadis 2005a). De chaque côté de l'Atlantique, ces artistes proposent une critique du rationalisme qui se nourrit d'un engouement pour l'« art nègre » (Matibag 1996; Argyriadis 2005a). D'autres sources d'inspiration du mouvement sont l'ethnographie de Leo Frobenius et la philosophie d'Oswald Spengler (Brandon 1993, p. 90; Matibag 1996, p. 91). ~~592; Ayorinde 2004~~ se différencie néanmoins d'autres mouvements tels que la négritude francophone dont la pensée décoloniale suit une ligne panafricaniste. La volonté des artistes et intellectuels cubains n'est pas de valoriser une africanité, mais une cubanité caractérisée par la *mulatez* et dont la poésie de Guillén reste le meilleur exemple (*Ibid.*, p. 55; lire aussi Morejón 2013).

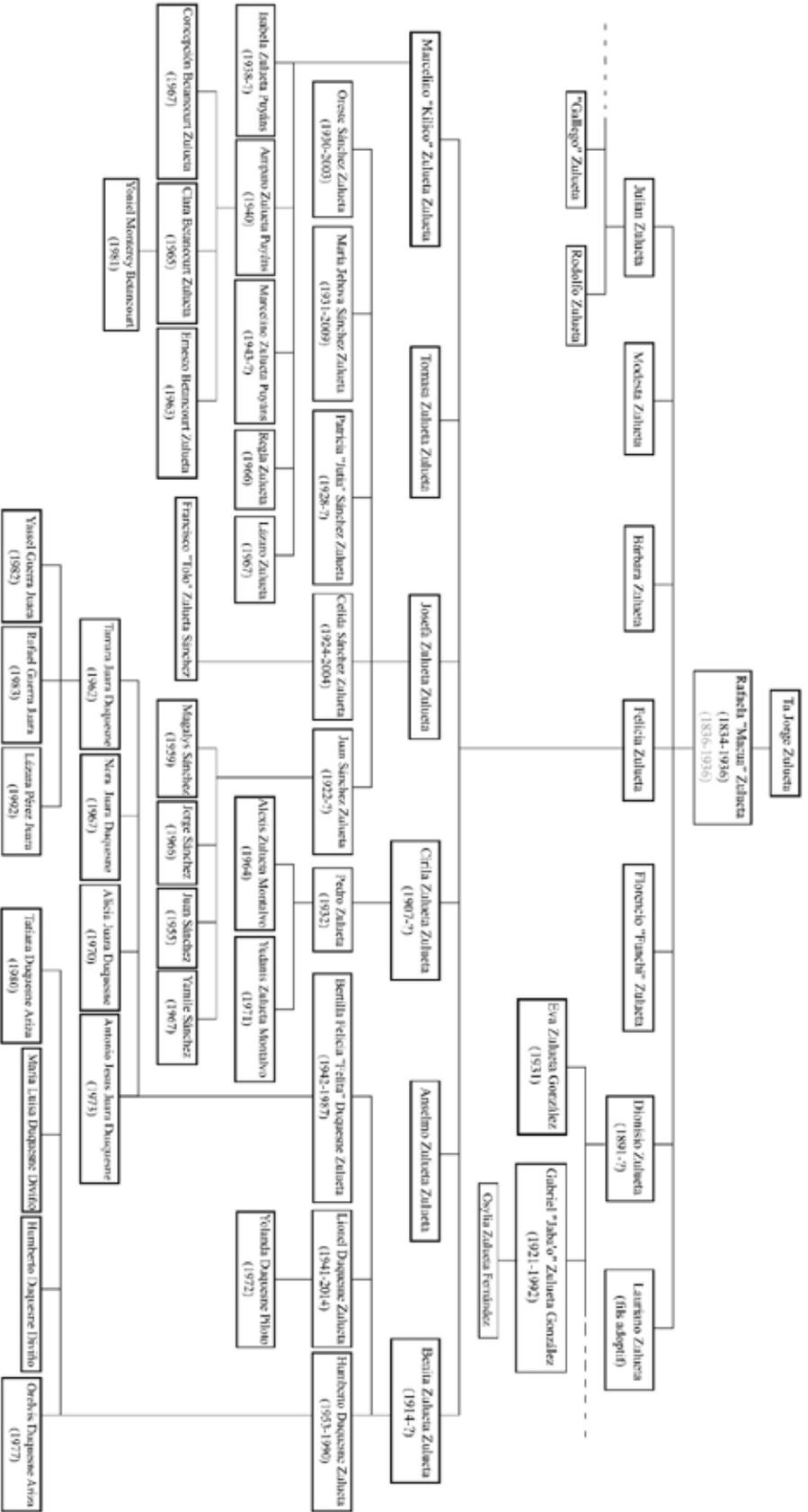
Pourtant, l'appropriation par les membres de ce mouvement d'éléments culturels d'origine africaine est mue par la volonté de « nettoyer » et d'universaliser les éléments culturels (Ayorinde 2004, p. 55). En effet, Guillén mis à part, les acteurs du mouvement *afrocubanista* sont principalement blancs (Matibag 1996, p. 94; Ayorinde 2004, p. 54). Ainsi, selon Christine Ayorinde, il s'agit d'une tentative de l'élite blanche de récupérer des formes culturelles associées aux « Afrocubains » dans une volonté de créer une culture nationale dans un contexte politique où le nationalisme est motivé par l'ingérence économique étasunienne (*Ibid.*, p. 54). Ainsi, si ce mouvement a eu comme conséquence bénéfique

d'inclure dans l'identité nationale les éléments culturels d'origine africaine, « il s'agissait de puiser des sources d'inspiration, mais en aucun cas de légitimer des pratiques religieuses jugées criminelles et violentes, qu'Alejo Carpentier associait comme Fernando Ortiz au manque d'instruction » (Argyriadis 2005a, en ligne). De ce fait, l'*afrocubanismo* est la cible de nombreuses critiques. D'un côté, certains intellectuels noirs tels que Romulo Lachateñéré ou Gustavo Urrutia y voient une mode qui, au final, ne bénéficiera pas aux personnes de couleur. Alors que sont organisées les premières représentations publiques de tambour *batá*, Urrutia ironise : « pour se refaire depuis la moelle psychologique, [les peuples européens] ont besoin d'une très forte injection de sauvagerie cultivée » (Urrutia cité par *Ibid.*). De l'autre côté, l'élite de couleur, regroupée dans le club *Atenas*, en contact avec les intellectuels de la Renaissance de Harlem, voit dans l'existence d'un mouvement strictement « afrocubain » un risque de « ghettoïsation » (Argyriadis 2005b) et se sent offensée par l'usage de l'espagnol altéré propre au *bozal* dans *Motivos de son* de Guillén (Ayorinde 2004, p. 55 -56)

Néanmoins, le travail d'Ortiz et des autres acteurs de l'*afrocubanismo* permet de rendre les formes culturelles dites « afrocubaines » comme plus respectables [Ayorinde, 2004 : 59]. Et cette respectabilité est notamment acquise grâce à la spectacularisation des cultes réalisée pour un public profane. En effet, en 1936, a lieu la première représentation publique de tambours *batá* donnée par l'orchestre de Gilberto Valdés suivi, le 30 mai 1937, par un autre spectacle « ethnographique » présenté par Fernando Ortiz. En 1940, le son de ces percussions à deux membranes résonne par les ondes radio de Cadena Suaritos, bien qu'interdit par la suite par le ministre de la Communication sous la pression du cardinal Arteaga accusant l'émission de propagande de « la religion des Noirs » (*Ibid.*, p. 1959).

Cette période qui va de l'abolition au milieu du XXe siècle est une période de troubles politiques sur fond d'idéal nationaliste frustré et montrant une grande complexité sociohistorique difficilement résumable en quelques pages. En ce qui nous concerne, deux phénomènes sont tout de même à souligner. Tout d'abord, la centralisation en tant que changement de régime de travail impose aux anciens esclaves et à leurs descendants une nouvelle précarité et une soumission au système de production. Ensuite, cette période est le témoin d'un renversement idéologique concernant les éléments culturels portés par ce groupe. Préalablement perçus comme un ensemble mal défini d'« atavismes » à éliminer, ils accèdent aux statuts de racine fondamentale d'une cubanité originale qui s'oppose au modèle étasunien. Pourtant, la criminalisation des pratiques religieuses persiste, notamment dans la zone de Colón-Perico. D'ailleurs, dans son ouvrage *El lucumí al alcance de todos*, l'*obá-oriaté*

Nicolás Angarica, alors qu'il se plaint de la persistance des persécutions, évoque le « cas Juan Jimaguas de Perico » qui aurait eu lieu en 1944 (Brandon 1993, p. 94 ; 95) même qui a introduit la *santería* moderne à Álava. Malgré une valorisation de la culture dite « afrocubaine », celle-ci reste, selon Georges Brandon (*Ibid.*, p. 93), confrontée à des réformes anti-africaines et libérales, ainsi qu'à une opinion publique nourrie par les stéréotypes présents dans la culture populaire et les médias de masse. Or, c'est durant cette même période que le culte du *central* Álava va connaître une période transitoire, intégrant une pratique locale apportée par les esclaves dans une communauté religieuse nationale désignée comme *lucumí*.



Arbre généalogique des descendants de Ta Jorge Zulueta

4.2. La lucumisation du champ religieux d'Álava. Changement de locus et appropriation du modèle urbain

4.2.1. L'émergence de la maison d'Elegguá. Du baraquement au foyer

4.2.1.a. Une première influence urbaine ?

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, suite à l'assassinat de Ta Jorge, c'est sa fille Rafaela Macua Zulueta qui prend en charge le culte d'Elegguá Alagbana, et ce probablement avant l'abolition de l'esclavage – puisque Ta Jorge aurait été assassiné par des esclaves. À croire mes interlocuteurs, cette dernière aurait apporté un certain nombre d'innovations dans le culte de cette divinité, et notamment la date choisie pour réaliser sa fête annuelle. Selon Julio-Enrique Blázquez, la fête était réalisée initialement pour la *Nochebuena*, le 24 et 25 décembre, période durant laquelle les esclaves jouissaient de jours de repos. Puis, sans qu'il m'en ai précisé les raisons, la fête aurait été donnée le 4 décembre, jour de la Sainte Barbe, car « les Espagnols vénéraient Sainte Barbe. Ils [ceux qui organisèrent la fête] en profitaient. Et comme ici il y avait (...), bien que maintenant ils ne jouent plus, à Banagüises. Là-bas, il y avait deux maisons de Changó qui jouaient le 4 décembre. L'une jouait une année, l'autre année non. L'autre [maison] pareil »¹³². Le choix du 4 décembre¹³³ est-il le résultat de l'influence des maisons de culte environnantes ? Mais la fête d'Elegguá semble répondre à une autre logique, car non seulement une interprétation qui mettrait en avant la logique des « correspondances » entre saints catholiques et *orichas* ne permet pas de comprendre pourquoi la fête d'Elegguá, localement associé à Saint Pierre, serait donnée le jour de la Sainte Barbe, mais surtout, car le choix de cette date n'a été *a priori* que temporaire. En effet, elle aurait été modifiée une fois encore pour le jour des Rois [*Día de los Reyes*], le 4 et 5 janvier, là encore selon Julio pour profiter de la fête catholique :

¹³² « los españoles adoraban a Santa Bárbara, lo aprovecharon, como que aquí había... había no, que era, lo que ya no tocan, en el Banagüises ahí mismo. Ahí habían dos casas de Changó que tocaban el 4 de diciembre, una tocaba un año si y un año no, la otra así ». Entretien avec Julio Blázquez et Alexander Berrio le 4 septembre 2016.

¹³³ Aujourd'hui encore, il est courant dans la *santería* d'organiser des fêtes selon le calendrier catholique. Les plus fêtés aujourd'hui sont le 4 décembre pour Changó/Sainte Barbe ; le 4 octobre pour Orula/Saint François d'Assise ; le 17 décembre Babalú Ayé/Saint Lazare, etc. Pour chacun de ces jours, les fils du saint en question peuvent « monter un trône » [*montar un trono*] pour leur divinité tutélaire, au pied duquel sera déposé des offrandes (essentiellement des pâtisseries [*dulces*]), organiser un *tambor* ou encore réaliser un pèlerinage dans certaines églises spécifiques comme le sanctuaire du *Ricón* proche de Santiago de las Vegas pour Saint Lazare ou l'église Sainte Barbe située à Párraga (La Habana).

« Ils profitaient du jour des Rois, la fête du roi. Et donc, la veille ils faisaient les sacrifices et le Jour des Rois, c'était la fête. Parce que le catholicisme, c'était ce que l'on enseignait aux esclaves, et donc ils dansaient et jouaient [des tambours] et donc un jour on raconte que quelqu'un a dit : « eh ! mais ils jouent là ! » On raconte que le *mayoral* lui répondit : « *compadre*, regarde là-bas, il y a l'autel avec nos saints, mais ils doivent chanter de leur façon, avec leur langue, et leur musique [*toque*]. Ils ne peuvent pas danser [à l'] espagnol comme nous »¹³⁴.

Les explications proposées par Julio-Enrique Blázquez montrent ici toute la complexité d'une reconstruction ethnohistorique fondée sur des données orales. En effet, chaque changement de date est expliqué avec le même argument, celui de profiter d'une fête catholique pour réaliser le culte africain, ce qui ne permet pas de comprendre l'intention des divers changements. Finalement, cette explication est très probablement le produit de l'appropriation de l'historiographie cubaine de l'esclavage plutôt qu'un souvenir vécu puis transmis. Cela devient évident lorsqu'on croise ces informations avec celles présentes dans le mémoire de Yudanís Zulueta Montalvo. À aucun moment, elle n'y évoque la *Nochebuena*, mais considère bien que la date initiale était le 4 décembre, jour de la Sainte Barbe, et n'a été changée pour le « début d'année », plus précisément le « premier samedi de l'année », que lorsque Macua « est devenue vieille » (Zulueta Montalvo 1994, p. 22 -231627) celle-ci meurt en 1937 à l'âge de 100 ans¹³⁵, on peut alors supposer que ce changement de date a lieu au début du XXe siècle. Comment comprendre alors le changement entre ces deux dates du 4 décembre puis la fête des Rois ?

Yudanís Zulueta Montalvo (*Ibid.*, p. 23) évoque l'existence d'une procession réalisée au deuxième jour de la fête d'Elegguá, pratique aujourd'hui disparue. Au son des percussions, le cortège part de chez Rafaela, où se trouve l'autel d'Elegguá, pour l'*asiento* de Changó, puis de Naná Burukú, d'Orula, avant de retourner finalement vers le point de départ. Cette procession rappelle celle se déroulant dans les centres urbains, principalement à La Havane, durant la période esclavagiste. En effet, lors du jour des Rois, les membres des *cabildos* défilent dans les rues de la capitale. Ces processions sont composées des rois et reines de

¹³⁴ « Ellos aprovechaban el Día de los Reyes, la fiesta del rey. Y entonces, el día antes mataban y el día de los reyes era fiesta. Porque el catolicismo, era lo que lo enseñaban a los esclavos y entonces rumbeaban y tocaban y entonces un día dice que había uno que dijo-eh, pero están tocando ahí-, dice que le dijo el mayoral – compadre, mira ahí hay altar con los santos de nosotros, pero ellos tienen que cantar a su manera, a su idioma, a su toque, ellos no pueden bailar español como nosotros ». *Idem*.

¹³⁵ Selon son acte de décès [Registre civil de San José de los Ramos]. Rafaela Zulueta serait morte à l'âge de 102 ans selon ces descendants aujourd'hui.

chaque *cabildos* et de *diablitos*, nom donné à ces personnages carnavalesques dont les costumes varient selon les « nations » afin de recueillir des *aguinaldos* [cadeaux, dons]. Des *corros* [litt. cercles] se forment dans tout l'espace public où l'on danse au son des percussions (Ortiz 1992 [1921], p. 49 - 5406995. 24 - 64). Existe-t-il un lien entre les processions urbaines et rurales ? Et si oui, de quelle nature est-il et peut-il nous éclairer sur les changements de date de la fête d'Elegguá Alagbana ?

Une première explication possible est de voir dans ces deux processions des conséquences similaires à deux reconstructions différentes du culte, l'une dans les *cabildos* l'autre dans le baraquement. Selon Adrew Apter (2013), les processions des *cabildos* en effet rappellent celles se déroulant lors des *orisha's festivals* du Yorubaland. Il explique que « durant la célébration de ces *orichas*, la “maison” en tant que sanctuaire de la ville invoque ces ancêtres et occupe littéralement la ville, apportant son pouvoir depuis la brousse extérieure vers l'intérieur du temple de la ville, dominant les rues et les carrefours, entrant dans d'autres temples et maisons, arrêtant le trafic, imposant des amendes, et prenant possession de l'espace public » (*Ibid.*, p. 365 - 366 la traduction est mienne) et de l'autre de l'Atlantique, on retrouverait le même envahissement de l'espace public, les mêmes donations, les mêmes représentations de la royauté (*Ibid.*, p. 371). Or, le *Bando del Gobierno Civil Provincial* du 19 décembre 1884¹³⁶ interdit « la réunion des *cabildos* de Noirs d'Afrique et leur circulation dans les rues lors de la *Nochebuena* et du jour des Saints Rois » (Ortiz 1992 [1921], p. 11), scellant la fin de cette pratique, mais seulement dans l'espace public. Néanmoins, le parcours de la procession, réalisé durant la fête d'Elegguá à Álava, dessine une boucle qui reste circonscrite à l'enceinte du baraquement. Nous avons vu dans le chapitre précédent que, durant la période esclavagiste, les festivités des esclaves étaient tolérées à condition qu'elles se déroulent dans un baraquement verrouillé. On peut alors imaginer que les deux processions, celles des *cabildos de nación* et celle du baraquement d'Álava sont les résultats d'un processus de reconstruction d'une même pratique africaine dont la différence s'explique par l'accès ou non à l'espace public. Une telle hypothèse implique donc que la (re)création de cette pratique processionnelle soit opérée par Ta Jorge durant la période esclavagiste, ce qui permettrait de comprendre la date de la *Nochebuena* ou de la fête des Rois – seul jour chômé accordé aux esclaves – mais ne permet pas de comprendre la date du 4 décembre, d'autant plus que celle-ci aurait été antérieure aux deux autres.

¹³⁶ Elle sera donnée une dernière fois à Colón en 1885 (Villanueva 1932b, p. 164).

Si l'on accepte le postulat des changements de dates tel que le décrivent Julio-Enrique Blázquez et Yudanis Zulueta Montalvo, il est plus probable que, même s'il existait auparavant une procession, la date du 4 décembre soit une innovation de Rafaela Macua Zulueta réalisée après l'abolition. Tout d'abord, il faut rappeler que les *cabildos lucumí* du XIXe siècle sont fréquemment sous le patronage de Sainte Barbe, autrement dit Changó, le quatrième Alááfin d'Oyó (Brown 2003, p. 38). Ceci s'expliquerait par la chute de l'empire d'Oyó dans les années 1830 qui a comme conséquence la déportation massive d'esclaves provenant de cette ville (Lovejoy 2012). En 1887, le Gouvernement général impose aux *cabildos* d'être officiellement inscrits tels que l'exige la Loi des associations de 1878. Ainsi, nombre de *cabildos* datant de la période coloniale adoptent une structure associative et deviennent des *sociedades* (Brown 2003; Barcia Zequeira, Rodríguez Reyes et Niebla Delgado 2012). C'est le cas notamment de l'ancien *cabildo Africano Lucumí* qui est « réorganisé » et officiellement enregistré, le 16 janvier 1891, en tant que *Sociedad de Socorros Mutuos bajo la advocación de Santa Barbará*. Cette institution est à nouveau réinscrite deux ans plus tard et, en 1900, publie son « *reglamento* » où l'on peut lire le nom des figures havanaises les plus importantes tant de la *Regla de ocha* que d'Ifá, telles que son président honoraire : l'illustre *babalao* Remegio Herrera « Adechina » (Brown 2003, p. 65).⁶⁹ Pour David Brown (*Ibid.*, p. 69), cette « organisation était une clef, sinon la clef, un centre institutionnel et un dépositaire culturel pour la religion *lucumí* à La Havane, si ce n'est pour l'ensemble de Cuba à cette période ». Encore plus proche d'Álava, existe à Matanzas un *cabildo* sous le patronage de Santa Bárbara, situé dans le quartier de Simpson, qui est fondé par le même Adechina et qui est par la suite dirigé par Ma Monserrate Obá Teró, elle-même proche d'Arabia Oviedo, *santera* qui revêt un intérêt particulier pour cette étude comme nous allons le voir ci-dessous. Des documents prouvent qu'il s'y réalise des *toques de tambor* tous les 4 décembre, et ce depuis 1873 au moins (Ramos 2003, p. 45 -46) est donc possible que l'abolition de l'esclavage ait offert un plus grand nombre d'alternatives quant aux choix de la date de la fête et que Rafaela Macua Zulueta ait adopté la même date que les *cabildos* havanais et *matanceros* pour réaliser la fête, hypothèse renforcée par la proposition que nous avons faite dans le chapitre précédent d'une zone d'influence qui lie Álava à Matanzas. Reste alors à comprendre le changement de date pour le jour des Rois. Or, ce choix paraît paradoxal puisque le *Bando del Gobierno Civil Provincial* du 19 décembre 1884¹³⁷ interdit « la réunion des *cabildos* de Noirs d'Afrique et leur circulation dans les rues lors de la *Nochebuena* et du

¹³⁷ Elle sera donnée une dernière fois à Colón en 1885 (*Ibid.*).

jour des Saints Rois » (Ortiz 1992 [1921], p. 11). Il y a ici deux explications possibles. Premièrement, l'interdiction des processions des *cabildos* ne concerne que l'espace public. En effet, un ordre du gouvernement civil de janvier 1885 précise que l'interdiction de réunion ne concerne que celle réalisée dans la rue et non celle circonscrite à l'enceinte du domicile des *cabildos*. Délimitée par l'enceinte du baraquement, devenu un espace résidentiel depuis l'abolition, la procession de la fête d'Elegguá aurait donc pu continuer à exister sans être inquiétée. La deuxième explication suppose de considérer la seconde date, non pas comme la fête catholique de l'Épiphanie comme le propose Julio-Enrique Blázquez, mais de se limiter à la définition qu'en donne Yudanis Zulueta Montalvo, soit le « premier samedi de l'année ». L'explication serait alors ici d'ordre mythologique : il s'agit bel et bien de rendre hommage à Elegguá, celui qui ouvre et ferme les chemins et donc d'organiser la fête le premier jour chômé de l'année. D'ailleurs, aujourd'hui encore, les descendants de Macua procèdent à un « nettoyage rituel » [*limpieza*] dans la maison d'Elegguá Alagbana la nuit de la Saint Sylvestre.

4.2.1.b. L'Obatalá de Macua

Cependant, dire que Rafaela Zulueta se serait inspirée du modèle des *cabildos* pour réformer la religion reconstruite par son père doit être nuancé. Il ne s'agit pas en effet de faire de sa maison un *cabildo de nación*, officiellement enregistré, doté d'un règlement, d'un système de cotisation et d'une hiérarchie politique. À la marge de ces institutions existe un modèle officieux, celui des maisons-*cabildos*, dont l'existence est déjà attestée au XIXe siècle par l'historien Lopez Valdés (cité par Brown 2003, p. 62 -6B) s'agit de maisons indépendantes, fondées par des *lucumis* libres, leurs enfants et leurs filleuls, qui prennent aussi le nom de *cabildo* sans pour autant avoir une reconnaissance légale. Au tournant du XXe siècle, certains *cabildos*, officiellement enregistrés ou non, continuent de fonctionner. D'autres se modifient en adoptant la forme imposée par la loi d'association, alors que d'autres institutions *lucumí* apparaissent. (*Ibid.*, p. 65 -6E) s'appuyant sur l'exemple de la *Sociedad Lucumí Santa Rita de Casia*, qui est l'institutionnalisation d'un réseau informel, Brown (*Ibid.*, p. 67) décrit ses « formes institutionnelles transitoires » [*transitional institutional form*] : tout d'abord, ces lieux de culte sont aussi des lieux de résidence ; ensuite, il s'y développe une mixité raciale chez les participants ; enfin on y trouve différents autels pour un panthéon systématisé de divinités liées, par l'iconographie, aux saints catholiques. Au vu de la ségrégation existante dans le *batey*, il est difficile d'imaginer une mixité raciale au

sein de la maison d'Elegguá Alagbana durant la période qui nous intéresse ici. Néanmoins, on attribue la paternité de deux des enfants de Rafaela Macua Zulueta, Dionisos et Florencio « Funchi », à un basque *vizcaíno*¹³⁸, bien que cela n'implique pas *de facto* que celui-ci est participé plus ou moins directement au culte. Néanmoins, les deux autres critères semblent bien être identifiables. Tout d'abord, la maison d'Elegguá est avant tout celle de Macua. De fait lorsque celle-ci, vers la fin de sa vie, déménage chez sa petite fille Josefa, l'autel l'accompagne. De plus, l'innovation la plus importante opérée par Macua est le passage d'un culte organisé en divers espaces consacrés à un seul *oricha*, à une autre organisation où plusieurs *orichas* se trouvent dans le même lieu. Dans le *cuarto de santo* de la maison d'Elegguá Alagbana sont répartis ce que les membres de la famille nomment les *santos* « *viejos* » [vieux], autrement dit ceux ayant appartenu à Macua. Il s'agit de *santos parados* dédiés à Oggún, Inlé, Osain – ce dernier n'étant pas matérialisé par une pierre, mais une simple carapace de tortue –, Yemayá, Olokún et enfin Obatalá¹³⁹, qui siège à la droite d'Elegguá dans l'autel de bois.

J'aimerais m'arrêter un instant sur l'Obatalá puisque ce *santo parado* semble confirmer l'hypothèse d'une influence du modèle des *cabildos* et plus particulièrement le paradigme de la royauté. Plus précisément, ce qui m'intéresse ici est le *modus operandi* du sacrifice qui lui est dédié chaque année lors de la fête d'Elegguá. Deux détails sont importants. Premièrement, le sacrifice pour Obatalá clôture la *matanza* – rituel sacrificiel que je décrirai en détail dans sa totalité dans la deuxième partie. Deuxièmement, il se réalise « en hauteur ». En effet, le *fundamento* est placé dans une bassine [*palangana*], elle-même posée sur un drap blanc tendu par les membres de l'assemblée au-dessus de la tête de certains membres – en 2014, il s'agissait de Julio-Enrique Blázquez et de la petite-fille de Lionel Duquesne Zulueta. Les personnes tenant le drap se mettent alors à chanter et danser en cercle après le sacrifice d'une poule blanche et trois colombes par le *matador*. Finalement, une plume des oiseaux sacrifiés est distribuée à chaque membre de l'assemblée qui la dispose sur sa tête afin de garantir une année de santé et de prospérité. Nulle part ailleurs, je n'ai pu observer un tel procédé sacrificiel, ni même réussi à trouver dans la littérature ethnographique une description similaire. Les autres *matanzas* auxquelles j'ai pu assister au *central* Méjico se

¹³⁸ Entretien avec Nora Dusquene Juara, le 29 septembre 2014 ; Osylia Zulueta Fernández, le 9 septembre 2014 ; Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

¹³⁹ La nature même de ce *santo parado* semble démontrer l'existence d'une circulation d'objets au culte des *orichas* et donc probablement de savoirs religieux et liturgiques. En effet, lors de la seule observation directe que j'ai pu réaliser de ce *santo parado*, qui est habituellement recouvert de coton, j'ai remarqué le dessin d'une étoile à cinq branches aux formes arrondies qui semblait être gravé sur cette « pierre » de couleur blanche. Finalement, je suis convaincu que ce *santo parado* n'est pas une pierre mais un squelette d'oursin [*Clypeaster camagueyanus* ou *Clypeaster hernandezii*].

déroulent lors de cérémonies commémorant l'initiation d'une personne que l'on nomme *cumpleaños de santo* [anniversaire de « saint », soit d'initiation]. Là, on « donne à manger » à Obatalá non pas sur un drap, mais sur le sol, ou, pour être plus précis, sur une « table » [*mesa*] de *cascarilla*. De plus, ces séquences sacrificielles se terminent toujours par l'*oricha* tutélaire de la personne dont on fête l'initiation. Pourtant, selon Julio, Macua était considéré comme « fille d'Elegguá »¹⁴⁰ et non d'Obatalá :

« Aujourd'hui, explique Julio, tu fermes avec l'ange gardien, tu ouvres avec Elegguá et tu fermes avec Elegguá. Mais comme ici en ce temps-là, il n'y avait pas ce savoir... et encore une autre fois, toujours tout pour Elegguá qui était le maître de la fête. Et après on fermait avec Obatalá, car, comme maintenant Obatalá est mâle et femelle, mais avant elle était une femme, c'est la mère du monde, pour apaiser et l'on fermait pour rafraîchir. De même qu'on pose un drap et qu'on tue en hauteur, on ne tue pas sur le sol, cela vient du temps de l'esclavage et existe [encore] et se perpétue »¹⁴¹.

Au final, l'interprétation théologique proposée ici court-circuite toute tentative d'historicisation et ouvre la voie à l'affirmation d'une continuité directe avec le passé esclavagiste. S'il m'est impossible de dater avec exactitude la mise en place de cette cérémonie sacrificielle si particulière, j'aimerais proposer par la suite deux interprétations. La première de ces interprétations propose une lecture du rituel sacrificiel en termes de hiérarchisation des *orichas* qui renvoie à l'influence du spiritisme. Adoptant la théorie de l'élévation issue du kardécisme, les *orichas* peuvent être répartis selon un axe allant du « bas », de la « terre », et de la condition humaine vers le « haut », le « ciel » et la condition divine (Brown 2003; Routon 2006). Le déroulement du rituel sacrificiel ne ferait alors qu'épouser cette logique ascendante.

La seconde interprétation, qui n'est pas contradictoire avec la première, se fonde elle sur l'usage d'un drap. En 1851, la Suédoise Fredrika Bremer, lors d'un voyage à La Havane, visite le *cabildo de Señora Santa Bárbara de la nación Lucumí Alagua* où elle est témoin

¹⁴⁰ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 04 septembre 2016.

¹⁴¹ « *Ahora, tú cierras con el Ángel de la guarda, abres con Elegguá y cierras con Elegguá. Pero como aquí, en aquel tiempo, no había ese conocimiento y todavía otra vez, siempre todo para Elegguá que era el dueño de la fiesta y después cerraban con Obatalá, porque como Obatalá ahora es macho y hembra pero antes era hembra es la madre del mundo para aplacar y cerraba para refrescar, igual que ponen una sábana y la matan en alto, no matan en el suelo, eso es del tiempo de la esclavitud y existe [todavía] y se sigue* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 04 septembre 2016.

d'une cérémonie. « On nous offrit des chaises non loin de la porte ; nous fûmes présentés à la reine et au roi de l'assemblée qui firent preuve de bienveillance, et on nous laissa jeter un coup d'œil tranquillement. La pièce était suffisamment grande, et contenait peut-être une centaine de personnes. Sur le mur juste en face de nous étaient peints une couronne, et un trône avec au-dessus un auvent. Les sièges du roi et de la reine se tenaient devant. La danse coutumière se déroulait face au siège. Une femme dansait seule, sous un auvent porté par quatre personnes » (Bremer cité par Brown 2003, p. 52 la traduction est mienne). Pour David Brown (*Ibid.*, p. 54), la description de la voyageuse suédoise rappelle des éléments des fêtes royales yoruba où les participants dansent devant le roi ou un chef qui les observe depuis son trône ou sa terrasse couverte [*palace veranda*]. La danse décrite ici préfigurerait selon l'auteur le traitement rituel des prêtres possédés et les rites individuels de purification spirituelle. Il précise en effet que, dans la *Regla de ocha*, le maintien d'un drap levé au-dessus de la tête d'une ou de plusieurs personnes est un acte de purification (*ebó*) et est prophylactique (*Ibid.*, p. 54 et 316 note 69). On peut alors imaginer que le rituel sacrificiel propre à Obatalá, divinité de la sagesse qui règne sur les autres *orichas* et arbitre leurs conflits, constitue l'appropriation par Rafaela Macua Zulueta, si ce n'est du modèle des *cabildos*, pour le moins du paradigme de la royauté à travers lequel ces derniers ont reconstruit le culte des *orichas*.

Les innovations de Rafaela Macua Zulueta peuvent être comprises comme le résultat de sa volonté d'intégrer les pratiques locales à un espace culturel plus vaste, dans une « communauté imaginée » [Anderson, 1983] désignée comme *lucumí*, en tant qu'identité religieuse et non ethnique, qui dépasse les limites du *batey* d'Álava. Elles montrent aussi que, suite à l'abolition de l'esclavage et à la réforme du baraquement, le culte local des *orichas* semble avoir changé de *locus*, passant du baraquement au foyer. Celui-ci est constitué d'un réseau de parenté biologique focalisé sur l'une des habitations de ces membres.

4.2.2. La jalousie d'Elegguá. Le locus du foyer et la matrifocalité

4.2.2.a. Du contexte socio-économique...

Si je n'adopte pas ici le terme de « maison-*cabildo* » s'est pour renforcer l'idée que les relations sociales qui structurent ce nouveau *locus* se définissent exclusivement par la parenté biologique. Néanmoins, celle-ci semble avoir une structure particulière. En effet, comme nous l'avons déjà indiqué dans l'introduction de ce chapitre, la transmission de la charge du culte d'Elegguá Alagbana suit, après la mort de Macua, les lignages de la parenté biologique :

d'abord sa fille Josefa, puis ses petites-filles Felicia et Benita (*cf.* Arbre généalogique des descendants de Ta Jorge, p. 165). Comment comprendre alors cette transmission de la charge du culte qui paraît à première vue matrilineaire ? J'aimerais proposer ici l'idée que cette matrilinearité est l'expression d'une structure de parenté matrifocale.

Il ne s'agit pas ici de dire cependant que la transmission de la charge du culte ne ferait que suivre les lignées d'une structure matrifocale qui lui serait préexistante. Mon propos consiste plutôt de montrer, en adoptant l'approche relationnelle de la matrifocalité proposée par Stéphanie Mulot (2000), que la transmission matrilineaire du culte relève des représentations du genre qui transforme Elegguá Alagbana en époux possessif¹⁴².

Selon les propos de Celida Sánchez recueillis par Yudanis Zulueta Montalvo : « Rafaela, plus connue comme Macúa [sic], veilla sur lui [Elegguá] non pas parce qu'elle aurait senti une inclination pour la religion, mais parce que cela avait été le souhait de son père, c'est pourquoi, elle ne laissa personne de la famille s'approcher de la divinité. Toutefois, son souhait a toujours été qu'à sa mort on la jette dans le cercueil pour qu'elle s'en aille avec elle »¹⁴³. Au-delà de la perpétuation d'une quelconque tradition (le souhait du père), il existe une étroite relation entre Macua avec ce *santo parado*, qui prend la forme d'une certaine exclusivité. Or, à la suite de son décès, cette relation semble se transmettre aux héritières du culte. Mais cette fois-ci, c'est Elegguá qui est « jaloux » [*celoso*]¹⁴⁴.

« Jamais aucun homme, jamais, ne s'est chargé [d'Elegguá]. C'était toujours des femmes. Les femmes qui s'en occupèrent n'eurent jamais de vie matrimoniale, bref jamais elles ne se marièrent. Macua [en] a eu [une], elle a eu des enfants, mais une vie matrimoniale comme telle, dans la maison, c'est-à-dire, un époux dans la maison, une vie matrimoniale [jamais], tu comprends ? Felicia non plus, Josefa non plus, aucun membre de la famille qui s'occupe d'Elegguá n'a eu de vie matrimoniale dans la maison. (...) [Celida] me racontait : "jamais les femmes qui s'occupent d'Elegguá n'ont de mari". Et je lui disais : "Mais pourquoi ?" Et

¹⁴² Il serait intéressant de réaliser une étude comparative avec l'*umbanda* grâce notamment les travaux de Véronique Boyer-Araújo (1993). Elle y étudie en effet les relations existantes entre les femmes pratiquantes et les esprits qui les possèdent, ces derniers étant considérés au fur et à mesure comme les « compagnons », à la lumière la construction des identités générées au sein de la famille.

¹⁴³ « Rafaela, más conocida por Macúa, lo cuidaba no porque sintiera inclinación por la religión, sino porque había sido un deseo de su padre, por tanto, nunca dejó que alguien de su familia se acercara a la deidad; sin embargo, su deseo siempre fue que al morir se la echaran en la caja para que se fuera con ella » (Zulueta Montalvo 1994, p. 23 -24)

¹⁴⁴ Discussion avec Yudanis Zulueta Montalvo, le 2 février 2013.

jamais elle ne me répondait, rien, jamais elle ne me parla. Ce que je dis, moi, c'est que c'est un fait curieux et un truc qui doit avoir un pourquoi, non ? Bon, moi je dis que ce doit être l'homme de la maison, c'est l'homme et : "c'est moi, c'est moi et, ici, il ne peut avoir personne d'autre" »¹⁴⁵.

C'est avec Benita que la nature de la relation entre ces femmes et Elegguá se montre la plus explicite. Nora m'a raconté au sujet de sa grand-mère :

« L'époux [de Benita], le papa de son fils, était un homme marié et, des fois, la famille la regardait de travers. Elle en a beaucoup sué. Sué avec le mariage, pour pouvoir supporter cette relation. Et donc, elle racontait qu'une fois, elle était assise ainsi et qu'Elegguá lui avait dit qu'elle n'avait pas à se préoccuper, que lui avait un bon garçon [*varón bueno*] pour elle. Et le bon garçon, c'était lui-même parce que là-bas, il ne pouvait avoir de vie matrimoniale. Et après tout cela, elle n'eut plus de vie conjugale, elle resta seule. Et voilà, dédiée à Elegguá. Tu comprends ? C'était lui le bon garçon »¹⁴⁶.

Elegguá prend donc la place de l'époux de ces femmes. Il est vrai que suite à l'initiation du *kariocha*, le néophyte devient durant une période d'un an l'*iyawo* [litt. épouse] de son *oricha* tutélaire. Mais cette modalité initiatique n'apparaît au central Álava qu'à partir des années 1930 et la première descendante de Macua à s'initier, Celida Sánchez, le fait qu'en 1967. Si le rôle d'époux attribué à Elegguá Alagbana ne répond pas du système symbolique propre à la *santería*, ne doit-on pas voir dans cette transmission matrilineaire la conséquence d'une structure de parenté matrifocale ?

¹⁴⁵ « *Nunca ningún hombre nunca lo cuidó, siempre fueron mujeres. Las mujeres que lo cuidan, nunca tuvieron matrimonios, vaya nunca se casaron. Macua lo tuvo, tuvo hijos, pero así de matrimonio, dentro de la casa, decir un esposo dentro la casa, un matrimonio ¿entiendes? Felicia tampoco, Josefa tampoco, nadie en mi familia que cuidó a Elegguá tuvo matrimonio dentro de su casa. (...) [Celida] me decía – nunca las mujeres que cuidan a Elegguá, tienen marido – y yo le decía – ¿pero por qué? – y ella nunca me decía nada, nunca me habló, que yo digo que eso es un dato curioso y una cosa que hay que por qué, verdad? Yo digo bueno sería el hombre de la casa, es el hombre y soy yo, soy yo y aquí no puede haber más nadie* ». Entretien avec Tamara Juara Duquesne, le 11 octobre 2014.

¹⁴⁶ « *[Celida] me decía que después que el hombre que [Benita] tuvo, porque era un hombre casado. El esposo [de Benita], el papa del hijo de ella era un hombre casado y a veces la familia la miraba mal y que ella paso mucho trabajo. Por trabajo con el matrimonio para poder llevar esa relación. Y entonces ella decía que, una vez, elle estaba sentada así y que Elegguá le había dicho que no se preocupara, que él tenía un varón bueno para ella. Y el varón bueno era él mismo porque ahí en la casa no podía vivir matrimonios. Y después de eso ella no tuvo más matrimonios, ella se quedó sola. Y ya, dedicada a Elegguá. Ya me entiendes ? Ese era el varón bueno* ». Entretien avec Nora Juara Duquesne, le 29 septembre 2014.

Face à la posture culturaliste de Melville Herskovits qui voit dans la matrifocalité la réinterprétation d'une polygamie africaine, Franklin Frazier propose une explication sociohistorique. Selon le sociologue nord-américain, la traite et l'esclavage ont détruit les institutions africaines provoquant une déstructuration de la famille puis, suite à l'émancipation, l'état d'abandon dans lequel ont été laissés les anciens esclaves aurait provoqué une démoralisation empêchant l'adoption d'un modèle familial nucléaire stabilisé par le mariage légal. Face à ces explications historiques, Raymond T. Smith en 1956 propose une « approche structurelle » (*Ibid.*, p. 20) permettant de dépasser cette controverse sur les possibles survivances des institutions africaines en Amérique en montrant le rôle sur les structures de parenté joué par les facteurs socio-économiques hérités de la société plantationnaire. Du côté de la classe populaire, majoritairement noire, la précarité économique, obligeant les hommes à une forte mobilité, les empêche d'assurer pleinement leur rôle de père. Les femmes sont alors dépendantes économiquement de leur conjoint lorsque les enfants sont en bas âge. Comme cela peut se retrouver dans d'autres travaux, la précarité économique et la mobilité professionnelle qu'elle impose seraient à la source de l'instabilité familiale qui prend la forme de la matrifocalité (*Ibid.*, p. 560 -563). Roger Bastide, le problème de toutes ces théories est de ne prendre en considération qu'un seul facteur, que ce soit « mémoire collective, désagrégation due à l'esclavage, conditions économiques du milieu américain », alors que, selon lui, tous ont un rôle à jouer, mais à des degrés différents selon les situations sociales rencontrées (Bastide 1996 [1967], p. 43 -44). Les informations à ma disposition sur l'histoire socio-économique du *central* Álava confirment cette multifactorialité.

Premièrement, la dissymétrie existante entre le nombre d'hommes et de femmes réduits à l'esclavage dans les *dotaciones* laisse penser qu'il y a effectivement une déstructuration des systèmes de parenté africaine. En effet, les calculs cyniques des *hacendados* cubains démontrent que l'achat d'un esclave revient moins cher que le montant des soins et de la nourriture dépensée pour nourrir et soigner les enfants jusqu'à qu'ils puissent travailler. L'achat est donc privilégié par rapport à la reproduction [Moreno Fragnals, 1964 : 155 -156]. À partir des années 1840, avec l'augmentation du prix des esclaves, la tendance s'inverse et de plus en plus de femmes esclaves sont déportées sur le sol cubain. Or, à Álava, l'organisation spatiale du *barracón de patio* tel qu'il nous a été décrit par Pedro Díaz del Castillo montre la volonté de contrôler totalement les corps asservis dans une logique de productivité. Non seulement l'espace est strictement divisé selon le sexe, mais surtout, selon l'historien amateur, il y a deux ou trois femmes isolées dans la nurserie « pour

la reproduction ». La particularité ici est donc la présence d'une politique de reproduction rationalisée des esclaves qui a dû compliquer la création de nouvelles institutions familiales, que celles-ci soient inspirées de modèles africains ou non. C'est du moins ce que confirme Argelia Zulueta qui, évoquant les histoires que lui racontait son père sur la sexualité des esclaves, m'a parlé d'un certain Ángel qui aurait été un esclave « reproducteur » du fait de sa condition physique¹⁴⁷.

Deuxièmement, nous avons vu qu'à la suite de l'abolition, la « centralisation » des *ingenios* a conduit à une prolétarianisation des ex-esclaves, elle-même source de précarité économique et sociale. C'est ce que confirme le témoignage d'Esteban Montejo lorsqu'il raconte son expérience en tant que travailleur dans une plantation au lendemain de l'abolition. « Á Purio, raconte l'ancien esclave, je vivais presque toujours seul. Je pouvais avoir une concubine de Pâques à la Saint Jean. Mais les femmes ont toujours été intéressées et, en ce temps-là, personne [*no había cristiano*] ne pouvait maintenir une Noire » (Barnet 2008 [1966], p. 62 la traduction est mienne). Montejo se rappelle séduire les femmes à cette époque en leur disant qu'il était un homme travailleur et non pas en jouant au « *chulo* » (*Ibid.*, p. 68). Il précise en effet que les femmes de cette époque « valaient autant que les hommes. Elles travaillaient beaucoup et n'aimaient en rien les hommes errants et fainéants. Si une femme avait confiance en moi, je pouvais même lui demander de l'argent. Maintenant, elle faisait bien attention de savoir s'il me manquait ou non. Et s'il me manquait, elle me donnait tout ce que je demandais. Sinon, elle m'envoyait me faire cuire un œuf [*freír espárragos*] » (*Ibid.*). Les souvenirs de Montejo semblent *a priori* bien aller dans le sens de l'explication proposée par l'approche structurelle de la matrifocalité où les femmes assument le rôle économique des hommes. Leur présence ponctuelle dans le foyer répond à des moments particuliers de la vie de ses femmes qui ne peuvent assurer seules la charge du foyer, acceptant alors un concubin dans une logique d'échange : service sexuel contre biens matériels (Mulot 2000, p. 563).

4.2.2.b. ... à la morale républicaine

Néanmoins, l'approche structurelle de la matrifocalité dans le cas cubain se heurte à plusieurs difficultés. Tout d'abord, les extraits du témoignage de Montejo cités ci-dessus montrent que même en situation conjugale, la femme peut rester la principale ressource du foyer au point d'assurer, grâce à des prêts, la subsistance de son conjoint. D'autant plus que

¹⁴⁷ Discussion avec Argelia Zulueta, le 31 août 2014.

certaines descendants d'esclaves se marient officiellement. Ensuite, l'historienne María del Carmen Barcia Zequiera (2003, p. 83), selon qui la majorité des familles d'esclaves est matrifocale, souligne la présence d'un nombre non négligeable de familles nucléaires stables et parfois légalisées par le mariage. Leur présence s'explique, selon elle, par la fonction de contrôle social du mariage des esclaves dans les plantations cubaines afin d'éliminer les risques de révolte. De même, elle souligne aussi l'existence de familles patrifocales. Enfin, localement la présence de la matrifocalité est à relativiser. Rafaela a eu six enfants issus, selon Nora, de trois unions différentes. Felicia a eu six enfants d'au moins deux unions différentes. Enfin Josefa et Benita ont eu respectivement huit et trois enfants d'une seule union¹⁴⁸. Dans les archives paroissiales de San José de los Ramos se trouvent deux actes de mariage : le premier datant de 1913 concernant un des fils de Rafaela, nommé Dyonisos, et le second étant celui de Leocadia Zulueta en 1915. La famille matrifocale semble donc s'inscrire dans un ensemble complexe de structures de parenté coexistantes dans un même espace-temps.

Ainsi, nous suivons Stéphanie Mulot (2000, p. 20) lorsqu'elle considère que le principal problème de cette approche est de faire de la structure une condition *sine qua non* de la matrifocalité, alors qu'elle est l'une de ses possibles conséquences, empêchant de fait la prise en compte de la variabilité des situations. Aussi les travaux de Stéphanie Mulot invitent à prendre en compte d'autres critères qui sont « au-delà d'éventuels aspects économiques, les modes de construction des identités sexuelles et parentales, les modes de représentations du monde qui assignent aux individus des identités individuelles et collectives influencées par l'héritage spécifique de l'esclavage et, surtout, une dynamique relationnelle particulière entre les sexes, les générations et les groupes racialisés » (Mulot 2013, p. 170). Autrement dit, tant les structures de parenté présentes à Álava au tournant du XXe siècle que la relation d'exclusivité entre Elegguá, Rafaela, sa fille et ses petites-filles sont les conséquences du même système de représentations qui articule identité de genre, d'alliance et de filiation.

Or, comme le rappelle Stéphanie Mulot (2000, p. 579), « les faits créoles dont la matrifocalité fait partie, semblent plutôt être le résultat de l'interaction entre les différents groupes ethniques initiaux, entre les différents groupes culturels présents par la suite, entre les différentes classes sociales. C'est véritablement les processus de contact et non d'isolement des diverses catégories (« raciales », ethniques, sociales, économiques...) qui a permis la création d'une culture qui est fondée dans son essence sur une prise en compte de l'autre, en

¹⁴⁸ Plus précisément, Benita a eu ses enfants avec Armancio Duquesne ; Josefa avec Pilar Patricio Sánchez. Le père de ces deux dernières se nomme Eleuterio Zulueta. Cependant, le père de leur frère Marcelino se nomme Lorenzo et je n'ai pas d'information concernant le père de Cirila, d'Anselmo ni de Tomasa. Archives paroissiales et Registre civil de San José de los Ramos.

tant qu'élément de comparaison immédiat ; autre qui n'est plus étranger, mais autre qui est familier et qui participe de la même façon au modèle culturel. La comparaison n'instaure pas des limites, elle est constitutive de l'identité intrinsèque ». Or, c'est bien une logique de comparaison racialisée que met en lumière Maria Ileana Faguaga Iglesias. Cette anthropologue cubaine rappelle que, depuis la période coloniale, existe dans la société cubaine la représentation de la femme noire sensuelle et sexuelle, s'adonnant plus facilement que ces compatriotes blanches à la prostitution, « génitrice [*pariodora*] irresponsable et mère négligente ». Celles qui ne correspondent pas à ce schéma sont des femmes noires « civilisées » qui « pensent et agissent comme des Blanches » (Faguaga Iglesias 2011, p. 152). Or, ces deux figures d'une maternité noire, l'une patriotique, l'autre irresponsable, répondent au même imaginaire racialisé hérité de l'esclavage et qui perdure au lendemain de l'indépendance. On retrouve ici ce qu'Elsa Dorlin (2010) nomme le mythe du « matriarcat noir » issu de l'anthropologie des Lumières qui voit dans la famille de la « race noire » une inversion « quasi monstrueuse » de l'ordre des sexes, afin de démontrer leur infériorité et leur bas niveau dans l'échelle de la civilisation. Parallèlement à ce modèle de matriarcat noir se construit une « nouvelle définition de la féminité et de la maternité... blanche » [Dorlin, 2010 : 70]. Ainsi, à Cuba, Henri Dumont (Dumont 1922, p. 97), bien que conscient du poids de la servitude sur le faible taux de natalité des femmes esclaves, explique leur relative stérilité, malgré la « luxure » et la « vie licencieuse que mènent les hommes et les femmes de sang africain », par une fécondité naturellement plus faible que celle de la « race blanche ». Pour Luis Epifanio Montané Dardé, médecin et illustre membre de la Société d'anthropologie de l'île de Cuba fondée en 1877, fortement influencé par les thèses de Paul Broca, c'est cette même polygamie qui est une cause fréquente de la stérilité « puisque, écrit-il, il est connu que le moyen le plus efficace de reproduction est le mariage monogamique » (cité par Rangel Rivero 2012, p. 101 la traduction est mienne). La presse cubaine du XIXe siècle va se faire l'écho de l'avis de spécialistes, qu'ils soient médecins, moralistes ou pédagogues, qui confient aux mères la responsabilité de faire de leur garçon de « bons citoyens » et de leurs filles de « bonnes épouses et mères » (Provencio Garrigós 2011). C'est ce que montre *Minerva*, revue dédiée à la femme de couleur publiée à La Havane de novembre 1888 à juillet 1889 (Barcia Zequeira 2011, p. 81). Bien que dirigée par deux hommes, la rédaction des articles comme la confection des différentes rubriques est à la charge d'un groupe de femmes. La ligne éditoriale consiste à mettre en lumière l'impact sur le quotidien des femmes de couleur de l'esclavage et du racisme qu'il a engendré. Dans ces écrits, le mariage légal devient bien plus qu'un but, mais la marque d'une différence entre les femmes esclaves et les femmes libres.

« L'esclavage n'a jamais produit d'épouses, mais des concubines » peut-on lire dans le numéro 7. Pour elles, le mariage n'est pas tant une question de position sociale qu'un moyen de protéger les femmes célibataires et leurs enfants illégitimes afin que ces derniers puissent bénéficier d'un nom « propre » [*limpio*], c'est-à-dire paternel, et, le cas échéant, de leur part d'héritage (*Ibid.*, p. 88). Il semblerait donc qu'à la suite de l'émancipation, il y ait eu une convergence des intérêts autour du mariage : perçu par l'élite comme un outil politique par le contrôle du corps racialisé des femmes, il est également pour certaines descendantes une garantie pour leur sécurité sociale. Bien des années plus tard, c'est le journal *La Previsión* du PIC qui va plaider pour la légalisation par le mariage des unions de couples de descendants d'esclaves et la reconnaissance des enfants qui en sont issus. Cela montre la persistance dans la conscience d'un certain nombre de l'importance politique de la légalisation des liens de parenté pour leur intégration à la société cubaine.

Cette conformité attendue du comportement des femmes afrodescendantes aux normes républicaines renvoie à la notion de respectabilité proposée par Peter Wilson dans le cadre de la théorie du « double standard » de la matrifocalité. Selon ce dernier, les représentations de la sexualité présente dans la Caraïbe sont fondées sur deux principes : la réputation et la respectabilité. La réputation, à la source de l'identité masculine, renvoie à un ensemble de comportements justifiants d'une virilité exacerbée (hyperactivité sexuelle, sens de l'honneur, capacité à assumer économiquement le besoin de sa famille) ; alors que « l'identité féminine est présentée par Wilson comme participant du principe de respectabilité, fondamentalement religieux, qui oblige les femmes à une vie discrète et domestique, dans la fidélité affective et sexuelle » (Mulot 2000, p. 569 et 570). Or, comme le souligne justement Stéphanie Mulot, il existe de nombreux exemples selon les divers contextes caribéens qui montrent que ce double standard peut dépasser les frontières des identités sexuées. L'important dans cette dialectique entre réputation et respectabilité est le système auquel l'un ou l'autre fait référence. Selon Wilson, « la réputation est la clé d'un système fondé sur l'interaction à l'intérieur d'une communauté, le système interne, alors que la respectabilité provient de la société légale ou système externe » (cité par *Ibid.*, p. 572). En d'autres termes, la respectabilité d'une personne se mesure à sa capacité à reproduire le système de valeur de la société coloniale (Mulot 2009).

La représentation d'Elegguá Alagbana en tant qu'époux répond à cette appropriation du système de valeur cubain au lendemain de l'abolition et de l'indépendance. Il ne s'agit pas seulement de désérotiser un espace domestique devenu sacré pour se conformer à la morale chrétienne. Si la figure d'Elegguá en tant qu'époux induit la conformité de ses femmes à la

respectabilité, il me semble qu'il faut l'interpréter comme un usage local des représentations de la société cubaine afin de légitimer l'autorité exclusive de ces dernières sur le culte. Et il existe probablement une certaine continuité entre cet époux divin qui règne sur un foyer domestique sacralisé et la figure de ce même Elegguá doté des attributs d'un *mayoral* alors que le culte était circonscrit au baraquement et dirigé par Ta Jorge. Ainsi la transmission linéaire du culte n'est pas la conséquence d'une structure matrifocale mais toutes deux sont le résultat d'un système de représentation qui a aussi permis la réinterprétation d'Elegguá en tant qu'époux.

Qu'en est-il alors de la parenté rituelle ? Question d'autant plus pertinente, puisque la période qui nous intéresse aussi est celle qui a vu la disparition du *santo parado* pour laisser place au *santo coronado* à travers un long processus que je nomme, à la suite de Silvina Testa (2004b; 2005), « lucumisation » qui confirme l'appropriation locale de pratiques exogènes.

4.2.3. Modalités initiatiques et lucumisation

4.3.3.a. Santo parado, lavado, coronado

Je dois bien reconnaître que ma tentative de périodisation du culte des *orichas* à Álava se heurte à un certain nombre d'éléments qui compliquent toute mise en cohérence. C'est notamment le cas pour la période transitoire allant des *santos parados* de la période esclavagiste aux *santos coronados* de la *santería* moderne, celle que l'on peut observer aujourd'hui. Il semble en effet que chaque innovation rituelle introduite dans le champ religieux local ne produise pas de rupture : l'ancien cohabite avec le nouveau durant des périodes assez longues. Du point de vue émique, l'histoire locale du culte se divise en deux périodes aux frontières floues, passant d'un « avant » [*antes*] non-initiatique à un « maintenant » [*ahora*] caractérisé par le *kariocha*. On retrouve une position similaire chez les historiens cubains María del Carmen Barcia Zequeira, Andrés Rodríguez Reyes et Milagros Niebla Delgado :

« Aujourd'hui certains initiés font référence aux différentes modalités selon lesquelles, "on se faisait le saint" du "temps de l'Espagne", qu'ils définissent comme "Saint dressé" [*Santo Para'o*], "Saint de la brousse" [*Santo de Manigua*]

ou “Pate et Tête” [*Pata y abeza*], aussi connu comme “*medio Asiento*” dans la regla de Ocha et qui s’est diffusé dans certaines familles rituelles de la *santería* havanaise comme partie de la dénommée “yorubisation”¹⁴⁹. Certains informateurs considèrent que le “saint dressé” est la forme la plus ancienne de la *santería*, car il date de l’époque de l’esclavage. Il n’y avait pas de consécration et dans leur cérémonie initiatique on lavait seulement la tête du néophyte, le *santo* était remis de cette manière » (Barcia Zequeira, Rodríguez Reyes et Niebla Delgado 2012, p. 23 la traduction est mienne).

Si ces historiens reprennent la périodicité vernaculaire qui fait du *santo parado* la modalité de culte associée à l’esclavage, ils le définissent comme le résultat d’un processus initiatique particulier, le *medio-asiento* ou *pata y cabeza* (Brown 2003; Ramos 2003; Testa 2004b; 2005; Barcia Zequeira, Rodríguez Reyes et Niebla Delgado 2012). Sans rentrer dans les détails liturgiques et théologiques, cette cérémonie consiste, après l’acquisition des *orichas guerreros* (Elegguá, Oggún, Ochosí et Osun – les « pieds ») à recevoir uniquement l’*oricha cabecera* (la « tête »), autrement dit l’*oricha* tutélaire de l’impétrant qui a été défini grâce à la divination. L’initié pourra par la suite recevoir d’autres *orichas* tout au long de sa vie religieuse. Le *medio-asiento* diffère ainsi de la modalité initiatique la plus courante, nommée *asiento* ou *kariocha*, où en plus des *guerreros* et de l’*oricha-cabecera*, le néophyte reçoit un ensemble d’*orichas* majeurs dont le nombre et la nature peuvent sensiblement varier selon l’*oricha* tutélaire. Pouvant être respectivement nommé par les locutions verbales « laver le saint » [*lavar santo*] et « faire le saint » [*hacer santo*], l’objet matérialisant l’*oricha* tutélaire peut répondre à des catégories différentes : *santo lavado* pour le *medio-asiento* et *santo asentado* ou *coronado* pour le *kariocha*. Comment s’articulent, du point de vue chronologique, ces trois modalités incarnées par les *santos parados, lavados et coronados* ?

Les recherches historiques réalisées à Sagua la Grande par Silvina Testa [2004, 2005] offrent des premiers éléments de réponse. Ainsi, elle identifie cinq périodes, que je résumerai ici à trois pour la clarté du propos. La première est celle des « *reliquias de familia* » [reliques de famille]. Il s’agit de *fundamentos* créés au XIXe siècle par des Africains ou des Créoles qui

¹⁴⁹ Nom donné à l’actuel mouvement de ré-africanisation de la *santería* cubaine. Comme j’avais pu le constater lors de mes travaux de Master, certains *babalaos* ré-africanistes affirment qu’il est possible de s’initier au culte d’Ifá sans avoir besoin préalablement de s’initier à la regla de Ocha, ce qui est habituellement la règle. Cette réappropriation du *santo lavado* doit se comprendre dans le contexte des enjeux actuels qui opposent deux corps de spécialistes, d’un côté les *santeros* et *santeras* et, de l’autre, les *babalaos*. Pour plus d’information sur la « yorubisation » lire entre autres Menéndez (1995), Fernández Robaina (2009), Gobin (2007; 2014a).

sont transmis de génération en génération selon les lignées de la parenté biologique. Par la suite, de 1888 à 1927, arrive à Sagua une première modalité initiatique nommée localement « saint à l'africaine » [*santo a la africana*] que l'auteur identifie à la cérémonie du « *pata y cabeza* ». Les premières à être initiées de cette manière sont deux femmes africaines, Ma Antoñica Wilson Ochún Funké et Ma Joaquina Mora Ba Mefún. La cérémonie est conduite par un *santero* de Matanzas, Trinidad Infante, et l'illustre *babalao* havanais Remigio Herrera Addechina. Ce dernier est le fondateur du non moins illustre *cabildo* Yemayá situé dans le quartier havanais de La Regla et il est sûrement l'un des principaux acteurs de la recréation du culte d'Ifá à Cuba (Brown 2003, p. 64

-65; Barcia Z

Delgado 2012, p. 74). Enfin, de 1927 à aujourd'hui, est adopté le « saint à la cubaine » [*santo a la cubana*], autrement dit l'initiation de type *kariocha*. Cette modalité est introduite à Sagua par Valentín Alfonso. Préalablement initié « à l'africaine », il part à La Havane en 1927 où son initiation n'est pas reconnue par la communauté religieuse de la capitale, l'obligeant à s'initier une deuxième fois « à la cubaine ». Son parrain est alors José Urquiola Echu'bi, dit « *pata'e palo* » [jambe de bois] et sa deuxième marraine, l'*oyugbona*, Francisca Estensi Changó Bolé, fondatrice du *cabildo* San Roque de Palmira (Cienfuegos). En 1942, de retour à Sagua la Grande, ce même Valentín Alfonso, devenu Addé Kola, procède à son tour à des initiations de type *kariocha*. Silvina Testa démontre que, si ses interlocuteurs valorisent leur pratique comme étant une « racine » de la *santeria* et plus « pure » que celles présentent à La Havane, il existe des innovations dans les pratiques locales qui s'expliquent par l'influence des spécialistes havanais sur les pratiquants de Sagua. Ceci explique que certains *santeros* de Sagua la Grande, bien qu'ayant été initiés une première fois selon la modalité du « saint à l'africaine », s'initient une deuxième fois selon le « saint à la cubaine » pour des raisons de légitimité. C'est donc ce long processus d'appropriation de normes liturgiques que Silvina Testa nomme « lucumisation ». Or, on retrouve une chronologie similaire concernant le *cabildo* Santa Teresa de la ville de Matanzas. Interrogé par David Brown (2003, p. 142 ;143) son directeur actuel Osvaldo Cárdenas Villamil propose une histoire de la « religion *lucumí* » composée de trois périodes associées chacune à une modalité initiatique : le *santo parado*, défini comme un *santo* hérité sans procédure initiatique ; l'*obé weo* qui correspondrait au *pata y cabeza* ; et l'*aberikiti* équivalent du *kariocha*. Si les termes vernaculaires diffèrent entre Sagua la Grande et Matanzas, on retrouve néanmoins une périodicité tripartite allant du *parado* au *coronado* en passant par le *lavado*.

Cependant, dans le cas du central Méjico, je n'ai jamais pu relever dans les discours des données identifiant une période caractérisée par le *medio-asiento* ou le *pata y cabeza* qui

ferait le pont entre la période esclavagiste et la période contemporaine, comme c'est le cas du « saint à l'africaine » de Sagua la Grande. Pour autant, j'aimerais montrer l'existence, au sein de l'histoire religieuse du *central Álava*, d'une période transitoire à travers le cas de la *santera Juana Campo*.

4.2.3.b. *Les santos de Juana Campo*

Juana Campo serait née dans les années 1870. Sa mère, Maria Antonia Conga, aurait réussi à acheter sa liberté alors enceinte d'elle. Selon Julio-Enrique Blázquez, María Antonia Conga était « *mayombero* », « *brujeira* ». Évoquant les objets religieux en sa possession – sans explicitement en identifier la nature – il raconte qu'« il y avait déjà la liberté et quand elle est morte il a fallu faire partir [*darle camino*] tout cela, car cela n'allait à personne [*no cuadraba con nadie*] »¹⁵⁰. En effet, suite au décès d'un *palero*, une divination est réalisée avec les *chamalongos* pour demander aux esprits du défunt – le *nfumbi* présent dans la *nganga*, mais aussi les ancêtres rituels et familiaux – si la *prenda* veut suivre « son (propre) chemin » ou « rester » [*quedarse*], choisissant alors la personne qui devra s'en occuper [Cunha, 2013 : en ligne]. Il existe dans la *santería* un procédé divinatoire similaire réalisé lors de la cérémonie funéraire nommée *ituto*. Suite au décès d'un initié, il sera demandé à chacun de ces *santos*, à travers le système divinatoire du *coco*, s'il souhaite rester [*quedarse*] ou partir [*darle camino*] [González Correa, 2014]. Dans le premier cas (le *santo* « reste »), la divination sera répétée pour désigner la personne qui aura à sa charge le *santo*, qui est le plus souvent un membre de sa famille rituelle. Dans le second cas (le *santo* « part »), la divination devrait préciser dans quel endroit la pierre devra être laissée – soit dans une rivière, un carrefour, dans la « brousse », etc. Or ces pratiques divinatoires semblent déjà exister pour les *santos parados*. Julio précise en effet que, suite à l'abolition de l'esclavage en 1886¹⁵¹, « les Noirs étaient libres, et donc... ici, il y avait beaucoup de *fundamentos*, qui ont été récupérés aussi par beaucoup de personnes, les familles. Et certains sont morts, et ont leur a fait prendre leur voie [*los dieron camino*] »¹⁵². La seule différence avec l'*ituto* des *santos coronados* est que la transmission, le cas échéant, se fait le long des lignages de parenté, puisque le *santo parado*

¹⁵⁰ « *Ya estaba ya la libertad y cuando se murió a todo eso hubieron que darle camino porque no cuadraba con nadie* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 04 septembre 2016.

¹⁵¹ L'abolition de l'esclavage à Cuba est déclarée le 7 octobre 1886 par la régente du Royaume d'Espagne, María Cristina. Cette abolition conclut six années de « Patronato », loi censée accompagner les esclaves vers la liberté, mais qui n'a apporté aucun changement dans les pratiques esclavagistes.

¹⁵² « *los negros eran libres ya y entonces ahí, y allí había mucho fundamento que mucha gente también se lo llevaron, familias. Y algunos se murieron, le dieron camino* ». *Idem*

étant une modalité culturelle non initiatique, il n'existe pas de famille rituelle à proprement parler. À la lumière des propos de Julio, il est possible d'imaginer que la fin de la servitude, et la mobilité qu'elle autorise, a provoqué un dispersement des objets religieux produits par les anciens esclaves, mis à part ceux enterrés ou en possession de Julio-Enrique Blázquez, hypothèse que nous avons déjà proposée dans le chapitre précédent. Quoi qu'il en soit, ce que je voudrais souligner ici est qu'*a priori*, Juana Campo a fait le choix de ne pas suivre la voie religieuse de sa mère pour adopter le culte des *orichas*. En effet, celle-ci a reçu plusieurs *santos*, définis par Julio comme *parados*¹⁵³, dont certains sont aujourd'hui dans le *cuarto de santo* de Julio-Enrique. Il s'agit des *santos* Elegguá, San Lázaro, Oyá, Oggún, Yemayá (nommée Omí Lodé) et Ochún¹⁵⁴. Ce dernier, grande fierté de Julio, a la particularité d'être une pierre en forme de poisson qui donne littéralement naissance à d'autres petites pierres. Ce phénomène miraculeux ayant débuté au moment même où Julio a hérité de ce *santo*, je réserve son interprétation pour les parties suivantes. De plus, bien qu'étant la cadette de Rafaela Macua Zulueta d'au moins une trentaine années, Juana Campo aurait participé activement au culte d'Elegguá Alagbana. Alors que nous avons vu dans le chapitre précédent, notamment avec le *majá* de la retenue d'eau, l'existence d'une souplesse dans les désignations ethno-religieuses, le cas de Juana Campo semble montrer que la lucumisation répond aussi à un processus d'uniformisation des religions d'origine africaine en faveur du culte des *orichas*. Un autre détail présent dans le texte de Yudanis Zulueta Montalvo semble aller dans ce sens. « L'année 1925, peut-on y lire, fut une année grandiose pour les habitants du *batey*, on commença à réaliser des transformations dont pourrait profiter tout le voisinage ; on perça une sortie dans la partie arrière [aile est du baraquement] et l'on fit quelques constructions qui servirent de logement aux familles. En tombant le mur du baraquement, on vit pour la dernière fois un énorme serpent qui datait de l'esclavage et était utilisé pour faire de la sorcellerie [*con fines hechiceros*]. » (Zulueta Montalvo 1994, p. 11 la traduction est mienne). Le récit de cette ultime apparition, ou plutôt d'une disparition, est révélateur selon moi du processus de lucumisation décrit dans ce sous-chapitre et qui a fait d'Álava une « terre de saint » [*tierra de santo*] pour prendre une expression utilisée à plusieurs reprises par Julio-Enrique Blázquez. Le choix de Juana Campo en faveur du culte des *orichas* peut donc peut-être se comprendre comme résultant d'une volonté de s'inscrire dans un réseau d'entre-aide

¹⁵³ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016. Je ne les ai pas inscrits dans la liste des *santos parados* présente dans le chapitre précédent puisqu'il s'agissait d'énumérer ceux qui dateraient de la période esclavagiste, ce qui évidemment n'est pas le cas ici.

¹⁵⁴ L'un des *santos* de Juana Campo est « resté » au sein de sa famille biologique. Entretien avec Celina Pedroso, le 28 octobre 2014.

dans un contexte religieux où ce culte est prépondérant du fait de la maison d'Elegguá Algabana et de la figure de Rafaela Macua Zulueta.

Mais au-delà de sa préférence pour la *santería*, le personnage de Juana Campo nous renseigne sur la lucumisation en relation avec les modalités initiatiques. En effet, une question se pose, pourquoi les *santos* de cette *santera*, alors qu'ils sont désignés comme *parados*, ont été hérités par Julio-Enrique Blázquez et non par ses descendants ? La réponse réside dans le fait qu'il existe entre ces deux *santeros* un lien de parenté rituelle. En effet, Julio-Enrique Blázquez, à l'instar de certains pratiquants de Sagua la Grande, a été initié deux fois : une première fois sous la tutelle d'Oyá avec Juana Campo, probablement durant les années 1950, puis une seconde fois sous la tutelle d'Oggún par Agripina Hernández. Je reviendrai plus en détail sur cette double initiation dans le chapitre suivant et notamment sur le changement de divinité tutélaire. Néanmoins, si la seconde initiation répond aux modalités du *kariocha*, s'agit-il pour la première d'un *medio-asiento* ? En effet, si Julio-Enrique Blázquez désigne Juana Campo comme sa « *madrina* », il n'a jamais catégorisé cette première initiation comme « *medio-asiento* » ou « *pata y cabeza* ». Julio-Enrique raconte :

« Ils me firent un lavage [*un lavado*], qu'avant... c'est [un lavage] d'Oyá du temps d'avant, mais voilà... on t'asseyait sur un mortier et on te faisait une cérémonie, mais ce n'est pas comme celle d'aujourd'hui, celle d'avant et celle d'aujourd'hui sont très différentes. »¹⁵⁵

Lors d'un autre entretien, une année plus tard, il confirme :

« Avant, on initiait [*asentaban*] aussi sur un mortier [*pilón*]. On faisait un nettoyage de la tête et tout ça. Sauf que, maintenant, c'est clair, c'est plus différent, mais le mortier a toujours existé. Ça peut être les deux. Parce que, regarde, à moi Ma Juana me lava la tête, assis sur un mortier. Elle m'a tout fait. »¹⁵⁶

¹⁵⁵ « *Me hicieron un lavado, que antes de eso... que es de Oyá en el tiempo de antes, pero eso... Te sentaban en el pilón y te hacían una ceremonia, pero no es como ahora, lo de antes a lo de ahora es muy distinto* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 12 mars 2013.

¹⁵⁶ « *Antes, asentaban en el pilón también, le hacían un lavado de cabeza y eso. Lo que, ahora, claro, ya ahora es más distinto. Pero el pilón ha existido de toda una vida, pueden ser los dos, porque mira a mí Ma Juana me lavó la cabeza, sentado en un pilón me hizo todo* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 15 septembre 2014.

Comme on peut le comprendre, l'élément central au processus rituel décrit par Julio-Enrique Blázquez est l'usage rituel du mortier. Ce dernier est un objet central dans l'iconographie du culte royal d'Oyó et associé à Changó (Matory 1994, p. 512; Brown 2003, p. 191). À Cuba, il est présent dans toutes les initiations de type *kariocha*, mis à part celles concernant les *orichas* guerriers (*Ibid.*, p. 194). Préalablement « chargé » [*cargado*] par des herbes et retourné, le mortier sert d'assise à l'initié pendant la période de réclusion de sept jours. Il permet à la spiritualité de circuler de la terre vers le ciel où se trouve la divinité suprême Olofí, en passant par le corps du néophyte (*Ibid.*). Or, selon Miguel Ramos [2003, 2013], le *medio-asiento* trouverait son origine dans les traditions d'Egbado, cité yoruba vassale d'Oyó, qui se sont imprégnées du culte de Changó. La présence du mortier peut donc nous amener à penser que le rite décrit ci-dessus est une forme d'initiation du type du *medio-asiento*, ce que semble confirmer l'utilisation par Julio-Enrique Blázquez du verbe « *asentar* ». Bien que jamais nommé par les termes de « *medio-asiento* » ni de « *pata y cabeza* », ce rituel semble correspondre néanmoins à celui décrit par Osvaldo Cárdenas Villamil. Selon ce dernier, durant la période du *santo parado* et avant celle du *obé weo*, les membres de la « nation Egguado » [*ie Egbado*] « n'asseyaient » pas [en référence à *asentar*] leurs déités dans la tête, mais présentaient les initiés avec un *oricha* «lavé» (*lavado*) – un ensemble de pierres consacrées dans une vaisselle fermée – à la suite d'une purification de la tête (*rogación de cabeza*) avec une herbe spéciale appelée *diez del día* » (Brown 2003, p. 143 la traduction est mienne).

Outre la confirmation du lien existant entre Álava et Matanzas, la présence de ce rituel, sorte de proto *medio-asiento*, montre la porosité existante au *central* Méjico entre les deux catégories d'objets culturels que sont les *santos parados* et les *santos lavados*. Autrement dit, les objets culturels produits à travers ce type de cérémonie, bien qu'étant *lavados*, restent désignés comme *parados*, comme semblent le montrer les *santos* de Juana Campo. On peut supposer qu'ayant dirigé la cérémonie pour Julio-Enrique, Juana Campo est passée elle-même par ce processus rituel. De plus, du fait de l'usage du mortier et de la *rogación de cabeza*, ce rituel semble bien pouvoir être qualifié, du point de vue *etic*, comme initiatique. La périodisation vernaculaire entre un « avant » non initiatique et un « maintenant » initiatique serait donc le résultat d'une lecture contemporaine qui considère que seul le *kariocha* est légitime au titre d'initiation.

4.2.3.c. Catalina Zulueta, ou l'arrivée du *kariocha*

Pour comprendre cette légitimité, il faut remonter à la naissance même de la *santería* moderne et de la modalité initiatique du *kariocha* qui la caractérise. J'en propose par la suite un scénario construit à travers les recherches ethnohistoriques de David Brown et Miguel Ramos, mais qui rend compte très probablement que d'une partie des initiatives et des acteurs du processus de formalisation de ce rituel initiatique. L'innovation du *kariocha* aurait été introduite par Ña Rosalía Efunshé, « la réformatrice », au tournant du XXe siècle (*Ibid.*, p. 101). D'origine africaine, probablement d'Egbado (Ramos 2003; 2013), Efunshé intègre durant les années 1870 le *cabildo* « San José 80 » où elle fait la rencontre de Timotea Albear Latuán. Cette dernière est *obá-oriaté*, titre donné aux spécialistes de la *Regla de ocha* qui dirigent les cérémonies et maîtrisent le système divinatoire du *diloggún*. Avec son aide, Efunshé initie un grand nombre de *santeros* et *santeras*. Selon Miguel Ramos (2003), Timotea Albear Latuán aurait été une prêtresse de Changó dans l'ancienne capitale impériale africaine d'Oyó et sa réputation a été telle qu'on est venu de toute l'île de Cuba pour faire appel à ses services. Elle est la principale protagoniste d'un schisme religieux, événement connu comme « la division de La Havane », qui l'oppose à une autre *santera* havanaise, Ma Montserrat González Obá Tero. Toujours selon Ramos, Obá Tero est, à l'instar d'Efunshé, née à Egbado où elle aurait été initiée au culte de Changó avant d'arriver à Cuba vers la moitié du XIXe siècle en tant qu'esclave. Elle acquiert sa liberté puis prend la tête, vers les années 1870, d'un *cabildo* situé dans le faubourg havanais de Guanabacoa. Vers la fin du XIXe siècle, Obá Tero déménage à Matanzas, dans le quartier Simpson, où elle dirige le *cabildo lucumí* Santa Bárbara, institution fondée par Remigio Herrera Addechina, avant son emménagement dans le faubourg havanais de Regla. Le départ d'Obá Tero aurait été, selon les interlocuteurs de Miguel Ramos, la conséquence directe du conflit entre les deux *santeras*. Dans un affrontement pour la popularité et le pouvoir dans une communauté « *lucumí* » grandissante, les deux prêtresses vont user de toutes les armes à leur disposition : la mauvaise publicité, l'intimidation et le pouvoir spirituel (*Ibid.*, p. 50). Mais pour Miguel Ramos, la « division de La Havane » va au-delà d'un simple récit d'animosité et de concurrence, et invite à prendre en compte l'histoire africaine.

Durant les années 1770 ou 1780, Oyó, la ville impériale des Aláàfin soumet militairement sa voisine du sud-ouest, Egbado (Law 1977, p. 90), produisant des contingents de prisonniers qui vont alimenter la traite transatlantique. Par la suite, au début du XIXe siècle, c'est le royaume du Dahomey qui organise des incursions dans la région d'Egbado, et

déporte de nombreux captifs originaires de cette région. Ainsi de nombreux esclaves originaires de cette ville arrivent à Cuba, précédant de quelques dizaines d'années une nouvelle vague de déportation. Concernant cette dernière, il s'agit d'esclaves originaires d'Oyó, faits prisonniers suite à l'effondrement de l'empire en 1836. Ainsi, pour Miguel Ramos, « à Cuba, les traditions Egbado ont initialement dominé les pratiques religieuses *lucumí*, particulièrement dans [le faubourg havanais de] Regla. Ce n'est qu'à partir de 1825 environ, donc, que les pratiques d'Oyó devinrent dominantes [*paramount*] » (Ramos 2003, p. 51 la traduction est mienne). En effet, selon cet auteur, le culte des *orichas* à Cuba aurait plutôt suivi, avant l'arrivée massive d'esclaves d'Oyó, le modèle familial présent dans les *compounds*, soit la modalité du *santo parado* mais aussi celle du « *pie y cabeza* ». Obá Tero aurait été initiée au culte de Changó selon ce dernier modèle initiatique. Par la suite, le culte aurait évolué épousant les traditions d'Oyó à travers l'introduction par Efunshé d'un modèle initiatique inspiré de la cérémonie du couronnement des Aláàfin.

Le cas d'Octavio Samar Rodríguez Obadimejí, une des figures importantes de l'histoire de la *santería* moderne, est en cela paradigmatique puisqu'il est sûrement l'un des premiers à avoir dû s'initier deux fois. Octavio Samar est un créole, né de parents *lucumí*, qui a grandi à Matanzas. C'est là qu'il aurait été initié une première fois : soit selon la modalité « *pie y cabeza* », soit par Tomián Ño Korda Sí (Brown 2003, p. 106), soit par sa propre famille dans la ville de Sabanillas (Ramos 2003, p. 53). Octavio Samar arrive à La Havane vers le milieu des années 1920 où il cherche à y intégrer la communauté religieuse *lucumí*. Latuán, ne reconnaissant pas son initiation, lui ordonne de la renouveler. C'est ce qu'il fait avec Efunshé comme initiatrice et Latuán officiant comme *obá-oriaté*. Octavio Samar est alors renommé Obadimejí qui signifie littéralement « le roi couronné deux fois ». Finalement, la division de La Havane est le récit de la conquête hégémonique menée par certains spécialistes havanais sur l'ensemble des membres de la communauté *lucumí* à travers l'imposition d'une nouvelle modalité initiatique issu d'Oyó, le *kariocha*. Paradoxalement, on attribue l'introduction de cette cérémonie dans la ville de Matanzas à Ma Monserrate qui l'utilise à son tour lors de nouveaux conflits provoqués par son arrivée (Ramos 2003; Brito Santana 2014). Dans le cas de Sagua la Grande, Silvina Testa s'appuie sur la thèse de Ramos de la conquête hégémonique des traditions « Oyo-centrique » pour expliquer les cas de *santeros* doublement initiés, symptôme de ce « puissant processus d'expansion progressive du culte *lucumí* » qu'est la lucumisation.

Comme à Sagua la Grande, le processus de lucumisation à Álava apporte avec lui cette tradition « oyo-centrée » du *kariocha*. Plus exactement, ce sont les Álavenses qui semblent dans un premier temps se déplacer pour s'initier. C'est le cas tout du moins pour la première personne originaire du *central* Méjico à avoir « fait le saint », Catalina Zulueta, qui s'initie sous la tutelle de San Lázaro dans la ville Güira de Macurijes (cf. Généalogie rituelle non exhaustive des *santeros* et *santeras* cités, p. 194). Or, à l'inverse des pratiquants cités ci-dessus, Catalina Zulueta, dont la marraine de baptême catholique serait Rafaela Macua Zulueta¹⁵⁷, ne réalise pas son initiation pour un problème de reconnaissance, mais par remerciement.

Selon Alexander Berrio¹⁵⁸, Catalina Zulueta vivait alors avec un Galicien qui « possédait un magasin et ils vivaient confortablement » non pas à Álava, mais dans la ville de Santa Cruz. Or, il raconte qu'une nuit, Catalina rêve d'un homme qui la somme de retourner dès le lendemain à Álava. Persuadée que le message de cet homme concerne un malheur dans sa famille, Catalina, après avoir reçu de l'argent de son mari, s'exécute. Une fois arrivée sur place, elle trouve sa sœur, étonnée de sa présence, qui la rassure : rien n'est arrivé à sa famille. Le lendemain, Catalina apprend que la ville de Santa Cruz a été totalement rasée par une inondation¹⁵⁹. L'apparition en rêve de cet homme, que Catalina identifiera par la suite comme étant son *oricha* tutélaire San Lázaro, est finalement pour la sauver de cette catastrophe. C'est ainsi que Catalina prendrait la décision de « faire San Lázaro ». Selon Julio¹⁶⁰, sa marraine est Bonifacia Alfonso Ochún Gadé, dit « Boní », information confirmée par Jorge Brito Santana (*Ibid.*), qui précise son nom initiatique, Abímawi. Néanmoins, suite à son initiation, les *santos* de Catalina seraient restés dans la ville de Cidra, là où vit Ochún Gadé. Ainsi Catalina se déplace à chaque fois que nécessaire, notamment pour « nourrir ses saints ». Pour autant, elle posséderait chez elle des *santos* « qu'elle a inventés elle-même » pour reprendre les termes de Julio¹⁶¹. Elle serait tombée par la suite en disgrâce aux yeux des membres de sa famille rituelle au point qu'à sa mort ils n'auraient pas apporté son costume d'initiation pour l'enterrement et auraient jeté ses *santos*¹⁶².

¹⁵⁷ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

¹⁵⁸ Entretien avec Alexander Berrio, le 2 août 2014.

¹⁵⁹ En effet, la ville de Santa Cruz a été rasée en 1932 suite à une inondation provoquée par un ouragan qui a fait plus de 3000 morts (Pérez 1995, p. 8).

¹⁶⁰ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez. Le 15 septembre 2014.

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² *Idem.* Concernant le costume d'initiation [*traje de santo*], il s'agit d'un vêtement cousu selon des patrons qui dépendent de l'*oricha* tutélaire de l'initié. Il est porté pour lors du troisième jour de la réclusion, nommé Jour du Milieu, seul jour de cette période où les proches peuvent rendre visite au néophyte, et lors de la présentation aux tambours. Par la suite, l'initié ne pourra plus jamais mettre ce costume jusqu'à sa mort où il sera enterré avec.

Née dans les années 1870, Bonifacia Alfonso est initiée en 1912 par Arabia Oviedo Changó BÍ. Cette dernière, qui décède peu de temps après, est considérée aujourd'hui comme la fondatrice de la *rama*¹⁶³ connue sous le nom de *Santovenia* ou *Ará Okó*, actuellement désignée tout simplement comme la *rama de Arabia*. Si Bonifacia Alfonso est initiée selon la modalité du *kariocha*, le doute subsiste, selon Jorge Brito Santana (*Ibid.*) concernant sa propre *madrina*, Changó BÍ. Celle-ci est initiée par Paula Alfonso Adékolá, originaire d'Oyó et initiée au culte de Changó avant son arrivée en tant qu'esclave à Cuba. C'est avec l'aide de Remigio Herrera Addechina qu'Adékolá réalise une première série d'initiations avant celle d'Arabia Oviedo. Ainsi, selon Jorge Brito Santana, il est fort probable qu'Arabia Oviedo soit initiée selon la modalité du « *pata y cabeza* ». Quoi qu'il en soit, celle-ci part à Matanzas, où elle rencontre Ma Monserrate Obá Teró. Cette dernière met en doute le bien-fondé de l'initiation d'Arabia et réussit à la convaincre de la refaire selon la modalité du *kariocha*.

Jorge Brito Santana rapporte que l'avant-dernière initiée d'Arabia Oviedo, Adela Alonso Oduanlá, est responsable d'une division dans cette *rama*. Suite à la mort de sa marraine, Adela Alonso ne pratique que peu la religion. Par la suite, elle rencontre à La Havane l'*obá-oriaté* José Urquiola Echú BÍ qui lui propose de s'occuper d'elle, religieusement parlant. C'est donc sous sa direction qu'Oduanlá réalise ses deux premières initiations, celle de Rigoberto Rodríguez Ochún Yemí et Feliciano Drake Omí Yomí, le 14 mars 1937 (*Ibid.*). Adela Alonso est la *madrina* de Juan Jimaguas, *santero* initié au culte de Changó qui a vécu à Perico¹⁶⁴ – il s'agit donc très probablement du même Juan Jimagua que celui cité par Angarica. Celui-ci initie par la suite Dolores Rosell Ochún Gere. Selon Julio, Dolores Rosell est native de Colón puis déménage à Perico où elle s'initie, alors que selon Argelia et Marina Zulueta, l'initiation a lieu au *central* España, ancienne propriété de Julián Zulueta. Si je ne connais pas la date précise de l'initiation de Dolores Rosell, je sais néanmoins qu'en 1951¹⁶⁵ elle est avec Juan Jimagua l'initiatrice de la deuxième Álavense à « faire le saint », Mireya dite « Chingu », fille d'Obatalá et vivant encore aujourd'hui dans l'une des habitations de l'aile est du baraquement. Mireya est connue pour avoir perdu la tête à cause de Juan Jimagua qui, pour la punir d'un manque de respect, aurait manipulé son Obatalá provoquant sa folie¹⁶⁶. Par la suite, vers la fin des années 1950, les deux mêmes

¹⁶³ Terme vernaculaire pour désigner les lignées religieuses produites par les initiations.

¹⁶⁴ Discussion avec Argelia Zulueta, août 2014.

¹⁶⁵ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

¹⁶⁶ Discussion avec Alexander Berrio. Le 31 août 2016. Alexander raconte qu'auparavant les *padrinos* et *madrinas* gardaient chez eux le costume d'initiation et le cahier où sont notés les signes divinatoires résultant de la cérémonie de l'*itá*, considérant que le nouvel initié manque de maturité pour les connaître. Or, la mère de

initient Ofelia Zulueta Omí Tonalde, la mère d'Argelia et Marina, qui serait *a priori* le premier *kariocha* réalisé au sein du *batey* du *central* Álava.

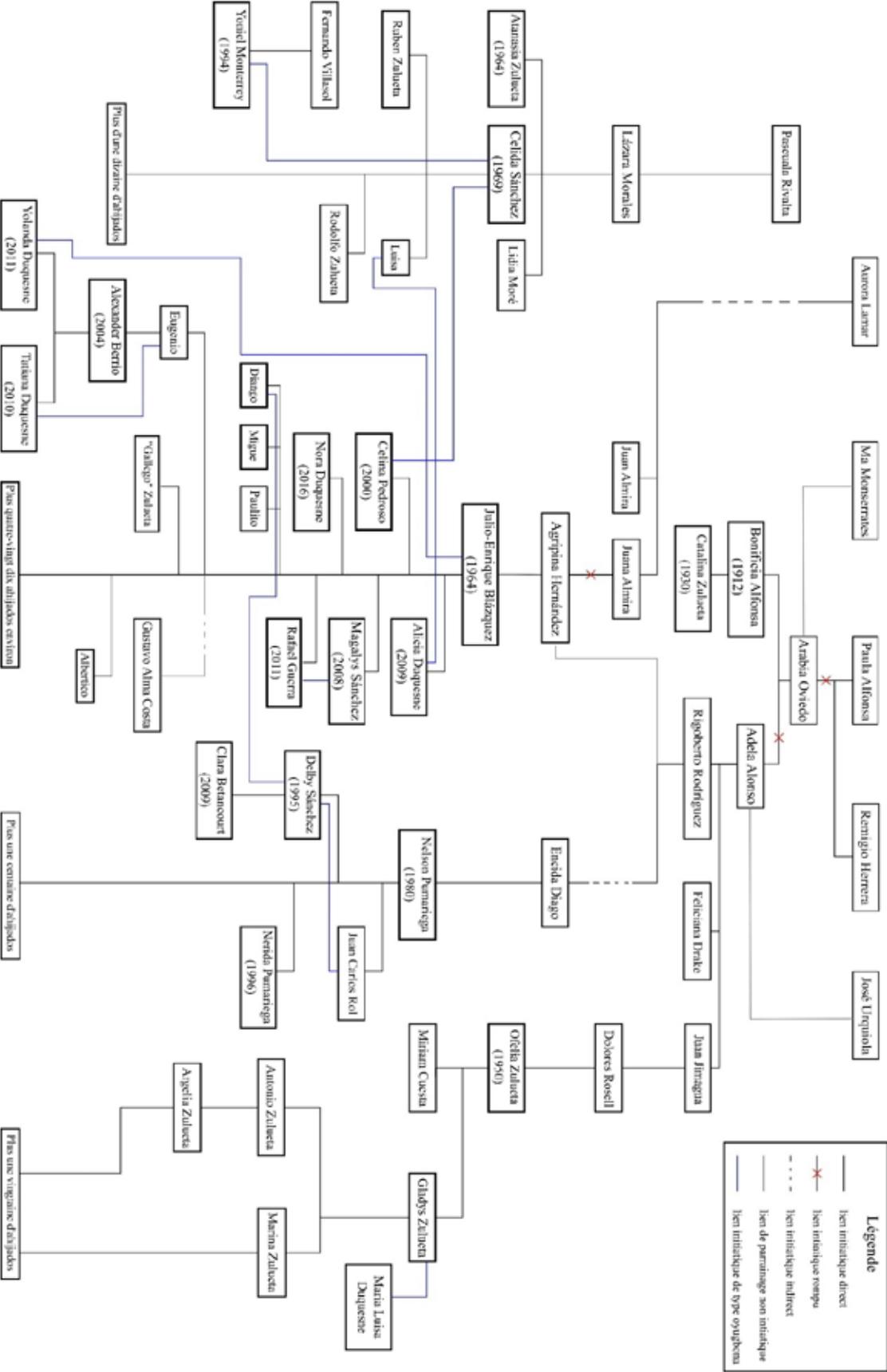
Deux conclusions peuvent être tirées de ces informations. Tout d'abord, elles confirment l'existence d'un réseau religieux privilégié qui unie les pratiquants de Matanzas et de sa province avec ceux du *central* Álava, ce que semble confirmer l'acquisition par Rafaela Macua Zulueta d'un *santo parado* d'Olokún, *oricha* des profondeurs de la mer dont l'introduction du culte à Cuba est attribuée à Obá Teró. Ensuite, l'introduction de la *santería* moderne à Álava ne répond pas à une imposition des pratiques des *matanceros* aux Alavenses, mais à une appropriation puisque ce sont ces derniers qui dans un premier temps vont s'initier dans d'autres lieux. L'exemple de Catalina Zulueta est important, car si son initiation peut certes s'expliquer comme étant un acte de remerciement, l'histoire telle que nous la raconte Alexander souligne sa capacité économique à la réaliser. En effet, le *kariocha*, technique rituelle complexe, est de fait couteux, limitant son accès. Les deux facteurs peuvent d'ailleurs être liés et le choix de Catalina peut être interprété comme la volonté d'offrir à San Lázaro ce qu'il y a de meilleur et de plus cher dans ce que peut proposer son environnement religieux. On peut s'interroger si Catalina Zulueta, descendante d'esclave née à la campagne qui devient la concubine d'un boutiquier espagnol, ne souhaite pas montrer à travers son initiation son évolution dans la hiérarchie socioraciale, alors que le pays traverse, comme nous l'avons vu, une grave crise économique et politique due au *Machadato* et à la chute du prix du sucre, alors que parallèlement certains intellectuels et artistes revalorisent le legs africain à la cubanité. Autrement dit, bien plus qu'une question de reconnaissance et d'autorité religieuse, l'introduction du *kariocha* s'inscrit probablement dans une économie de prestige.

Finalement, il est possible de dresser les grands traits du processus de lucumisation propre au *central* Álava. Suite à l'abolition, s'est mis en place un réseau d'interconnaissance qui unit les pratiquants du *central* Álava avec ceux de Matanzas, réseau qui probablement se fonde sur des liens préexistants qui datent de la période esclavagiste. S'en suit une première phase d'appropriation du modèle des *cabildos lucumí*, et avec lui un premier modèle initiatique. Puis, celui-ci est remplacé *in fine* par le *kariocha* dont l'appropriation semble reposer sur le même réseau. Ainsi petit à petit, les pratiques locales issues de la reconstruction du culte mené par les esclaves de Julián Zulueta s'intègrent volontairement dans un espace

Mireya aurait subrepticement pris connaissance des signes de sa fille et lui aurait communiqué, d'où la punition de Juan Jimagua.

socioreligieux plus large désigné comme *lucumí*. Or, il doit être souligné que cette lucumisation est menée que par des femmes.

En réalité, le fait que les cultes d'origine africaine soient dominés par des femmes est loin d'être une exception dans le contexte cubain post-abolitionniste. L'historienne cubaine Daisy Rubiera Castillo donne ainsi le nom d'une vingtaine de femmes importantes de l'histoire du culte des *orichas* qui ont vécu durant la seconde moitié du XIXe siècle et le début du XXe siècle et qui ont été non seulement des fondatrices de *ramas*, mais ont été pour certaines des *obá-oriaté* (Rubiera Castillo 2011; lire aussi Ramos 2003; Brown 2003). Pour David Brown, « il serait intéressant de faire une étude pour déterminer comment les rôles de leadership des femmes et leur prédominance à la base de la Regla de Ocha s'articulent avec la société cubaine et sa démographie, et même ont défié ses patriarcats établis, comme cela a été fait, parfois, dans la littérature sur les femmes de la diaspora africaine » (*Ibid.*, p. 291 la traduction est mienne). Est-ce que la *santería* en ce début du XXe siècle est une « cité des femmes » pour reprendre l'expression de Ruth Landes sur les *candomblé* de Bahia (Matory 2009, p. 190 -192)



Généalogie rituelle non exhaustive des santeros et santeras cités

4.3. Le pouvoir des femmes. La nouvelle donne micropolitique et infrapolitique

4.3.1. L'autorité de Rafaela Macua Zulueta

Lorsque son père meurt, Rafaela Macua Zulueta n'hérite pas seulement de la charge du culte d'Elegguá Alagbana, mais aussi du pouvoir tant micropolitique qu'infrapolitique qui lui est rattaché. À travers une approche similaire présente dans le chapitre précédent qui croise récit sur le passé et herméneutique, j'aimerais montrer en effet que Rafaela Macua Zulueta constitue la figure d'un pouvoir ambivalent, exprimant les deux mêmes modes d'agentivité que son père – l'autorité et la protection – dans un nouveau contexte caractérisé par la centralisation. Or, comme nous le verrons dans les discours cités ci-dessous, cette agentivité n'est pas directement attribuée à Macua mais à Elegguá lui-même. Concernant l'autorité de Rafaela Macua Zulueta, l'extrait d'entretien de Julio-Enrique Blázquez est assez limpide :

« Macua, les *Congos*, les sorciers *Congos* qu'il y avait pour de vrai, la respectaient et la vénéraient et ils la considéraient comme une déesse. Parce que, y compris d'ici – il y avait déjà la liberté – jusqu'à Sierra Morena, ils sont venus la chercher pour l'emmerder, et ils n'ont pas pu l'emmerder. Dis-toi que le *palero* a dit : "Je ne sais pas ce qu'a cette femme, on ne peut pas emmerder cette femme comme on veut". Ils firent un marché et tout se passa à l'envers, parce ces personnes... ici, celle qui a dominé toute la vie fut Macua, car Macua était une messagère. Elegguá venait la nuit et lui donnait le message »¹⁶⁷.

Macua est donc une « déesse » qui « domine » le *central* Álava. De fait, comme nous le verrons dans le chapitre 6, la mémoire narrative de la maison de culte d'Elegguá Alagbana accorde une importance bien plus grande à cette figure qu'à celle de son père. De plus, l'autorité qui lui est attribuée dépasse le cadre d'une micropolitique strictement limitée au *batey* d'Álava. Revenons sur l'histoire de ce marché avec des *Congos* qui m'a été raconté plus en détail par Alexander Berrio, bien que la source reste encore et toujours Julio-Enrique Blázquez :

¹⁶⁷ « A Macua, los congos, los congos brujos que habían de verdad la respetaban y la adoraban y la tenían como una diosa. Porque, inclusive de aquí - ya había libertad - hasta Sierra Morena, fueron a buscar para joderla y no la pudieron joder. Fíjate que el palero dijo: "yo no sé lo que tiene esta mujer, esta mujer no se puede joder como quiera". Hicieron tratado y todo les salió al revés, porque esta gente... aquí la que roncó toda la vida fue Macua, porque Macua era mensajera. Elegguá venía de noche y le daba el mensaje ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 04 septembre 2016.

« [Julio] dit qu'une fois, certains [congos] sont venus, parce que ce saint voyagea beaucoup, c'est-à-dire, son nom, Elegguá, Elegguá d'Álava [voyageait]. Et donc, avant, les gens aimaient beaucoup attaquer [flechar] comme disaient avant les religieux. C'est comme se disputer, comme nous autres... installer l'obstination d'une guerre pour voir qui est le plus fort, si [c'est] toi ou moi. Et donc, ces Congos viennent de [la plantation] España. C'étaient des sorciers. Ils sont venus à une fête ici. Et quand ils sont arrivés à la fête ici, ils interpellèrent les gens, les ont réunis (...) et firent une poudre, firent leurs cérémonies et leurs trucs. Et poussa un plan de banane. Et, durant la nuit entière, la plante poussa, produit des régimes de bananes. Les bananes murirent et donc ils donnèrent des bananes aux gens. Et donc les gens, comme Macua était religieusement la chef d'ici, ils lui demandèrent : "Macua, regarde ; il y a quelques Congos ici qui ont fait ça, ça et ça". Et donc alors qu'elle alla jeter un coup d'œil, ils offrirent des bananes aux gens et elle dit : "Mangez, mangez des bananes, il n'y a pas de problème". Mais qu'ont-ils fait ? Ils viennent avec de mauvaises intentions. D'une chose surnaturelle, il ne peut rien venir de normal, de naturel. Et donc... les gens mangèrent de la banane, les prétentieux, tu sais qu'il y a des personnes pour tout, et ils mangèrent les bananes. Et donc bon, les Congos s'en vont. Quand ils s'en allèrent le lendemain... Quand ils s'en allèrent, ils revinrent le lendemain, en vomissant, crachant du sang, saignant par-derrière, par les oreilles, de tous les côtés, brisés. Ils sont venus ici à la maison de Macua pour lui demander pardon : "Ha ! Madame, excusez-moi, excusez-moi, nous n'allons plus le refaire". Et elle leur dit : "À moi, non, ne venez pas demander pardon à moi, c'est à Elegguá que vous devez des excuses. Vous n'êtes pas venus pour vous battre avec moi, vous êtes venus pour vous battre avec Elegguá. Moi, je n'ai rien à voir avec ça". Ils lui demandèrent donc pardon et donc on raconte que de la jarre... je ne sais pas si tu l'as vue, celle qui est là-bas dans la maison d'Elegguá, cette jarre qui est toujours pleine d'eau. Elle prit un pot et leur donna de l'eau qu'ils ont bue et voilà, ils ont été soulagés et sont retournés chez eux là-bas à [la plantation] España »¹⁶⁸.

¹⁶⁸ « [Julio] dice que una vez vienen unos, porque este santo fue un santo que caminó mucho, o sea, el nombre de él, Elegguá. Elegguá de Álava, Elegguá de Álava. Y entonces antiguamente a la gente le gustaba mucho flechar como le decían los religiosos. Eso es como disputar, como nosotros... instalar la porfía de una guerra a ver quién es más fuerte, si tú o yo. Y entonces estos congos vienen de España, eran brujeros. Vinieron a una fiesta aquí. Y cuando llegaron a la fiesta ahí, ellos cogieron, los reunieron e hicieron eso que yo te decía que

L'intention de cette histoire miraculeuse est claire : les guérisons ne sont, au final, que la restauration de l'autorité de Rafaela « Macua » Zulueta mise en doute non seulement au sein de l'*ingenio* Álava¹⁶⁹, mais aussi sur toute cette zone plantationnaire. La différence chez Julio et Alexander entre les lieux d'origine de ces soi-disants *Congos*, soit de Sierra Morena, situé actuellement à la frontière entre les *municipios* de Martí et Sagua la Grande, soit l'*ingenio* España de Perico, ne doit pas être comprise comme un simple manque d'exactitude typique d'une mémoire orale, mais comme une souplesse permise lors de sa reconstruction du fait que l'essentiel de cette histoire est que les *Congos* sont extérieurs à Álava. Selon moi, l'ethnicité attribuée aux opposants de Macua ne sert qu'à renforcer leur altérité. Autrement dit, la représentation des relations micropolitiques qui se donne à voir dans cette histoire définit les groupes antagonistes moins par leur appartenance ethnique ou religieuse que par leur appartenance à des lieux différents¹⁷⁰. Ce point est important car il montre que, pour

dicen que cogieron e hicieron un polvo, hicieron sus ceremonias y sus cosas, y salió una mata de plátano y en todo el transcurso de la noche, la mata creció, echó racimo de plátano, se maduraron los plátanos y entonces ellos le dieron plátanos a la gente, le brindaron plátano a la gente. Y entonces la gente, como Macua era religiosamente la cabeza de aquí, le preguntaron: 'Macua mira, hay unos congos ahí que hicieron esto, esto y esto' Y ella fue a ver. Y entonces cuando fue a ver, ellos le brindan plátano a la gente y ella le dice: coman, coman plátano, eso no tiene problema. Pero qué hacen ellos. Ellos vienen con malas intenciones. De una cosa que hace de algo sobrenatural, no puede venir nada normal, natural. Y entonces... la gente comieron plátano, los parejeros, tú sabes que hay gente para todo y comieron plátano. Y entonces ya los congos se fueron. Y cuando se fueron al otro día, cuando se fueron viraron al otro día, vomitando, echando sangre por la boca, echando sangre por atrás, por las orejas, por todos lados, reventados. Vinieron aquí a casa de Macua a pedirle perdón: ay señora perdóname, perdóname, nosotros no lo vamos a hacer más. Y ella le dijo: a mí no, no me vengas a pedir perdón a mí, ustedes a quien tienen que pedirle perdón es a Elegguá. Ustedes no vinieron a porfiar conmigo, ustedes vinieron a porfiar con Elegguá. A mí, yo no tengo nada que ver con eso. Y entonces ellos le pidieron perdón y entonces dicen que de la tinaja... no sé si tú la has visto que está ahí en casa de Elegguá, esta tinaja que está siempre llena de agua. Cogió un jarro, le dio agua para que tomaran y ya, se aliviaron y se fueron para allá para su casa en España ». Entretien avec Alexander Berrio, le 02 août 2014.

¹⁶⁹ Alexander Berrio m'a raconté en effet une autre histoire similaire à celle des *Congos* où un habitant du *batey*, qui avait volé la poule blanche destinée au sacrifice pour l'Obatalá de Rafaela Macua Zulueta, a été pris de diarrhée et de vomissements. Là encore, l'homme, après avoir rendu la poule, s'est fait soigner par Rafaela Macua Zulueta avec l'eau de la jarre (Entretien avec Alexander Berrio, le 02 août 2014). On retrouve donc la même affirmation d'autorité « cachée » derrière le miracle thérapeutique, bien que cette fois-ci cette affirmation est orientée vers les habitants du *batey*.

¹⁷⁰ L'historien de la ville de Colón, Pelayo Villanueva, raconte en effet que le 6 janvier 1872, jour de la fête des Rois, a été organisé un banquet en l'honneur du gouverneur de cette juridiction, un certain Fernando García Lecomte. « L'originalité de cette fête, précise-t-il, fut que, en plus de la musique qui l'égaya, vinrent de différents *ingenios* proches des troupes [*comparsas*] des « *diablitos* » dont certains offrirent devant les distingués convives du banquet, un concours pour savoir lequel réalisait avec le plus de réalisme [*verismo*] et d'originalité [*novedad*] l'acte pittoresque de « Tuer la couleuvre » [*Matar la culebra*], qui commençait avec les phrases symboliques de : - « quels sont ces animaux-là ?... Auxquelles répondait le chœur : - « *Sámbala culebra* »... »¹⁷⁰ (Villanueva 1932b, p. 25 la traduction est mienne). Pour David Brown, le *Día de los Reyes* à une importance toute particulière dans les processus ethnogénétiques qui a permis la création des identités « néo-africaines ». D'un côté, chaque procession de *cabildos* montre l'existence de ce que l'historien de l'art nomme « des règles de métaperformance partagées » (Brown 2003, p. 50). La participation à ces processions marque donc une appartenance racialisée. De l'autre, les jeux de compétition tels que « Tuer la couleuvre » permettent de réaffirmer les frontières identitaires entre les différents sous-groupes qui structurent le groupe des esclaves et de leurs descendants, renvoyant alors au processus ethnogénétique décrit par Stéphan Palmié. Or, cette dialectique entre distinction et union existe-t-elle en milieu rural, et plus précisément plantationnaire ? Le témoignage de Villanueva montre que la compétition à Colón n'est pas entre des *cabildos*, a priori inexistant

qualifier la micropolitique correctement d'un champ social donné, il ne suffit pas de rendre compte des relations qui lui sont internes, mais aussi de celles qui l'articulent à d'autres champs sociaux équivalents. Cette histoire montre aussi que l'autorité de Macua est incarnée, si on peut dire, dans Elegguá, puisque c'est bien à lui que les *Congos* doivent demander pardon. C'est donc bien lui qui est considéré, du point de vue *emic*, comme l'autorité suprême de son propre culte, ce qui renvoie finalement à notre analyse sur sa figuration en tant qu'époux.

Si, Macua peut punir, elle peut aussi protéger. Il existe en effet à Álava une cérémonie réalisée chaque année lors du premier jour de la *zafra* durant laquelle une bassine remplie d'eau et d'herbes, tel un *omiero*¹⁷¹, est déposée au pied de l'autel d'Elegguá Alagbana. Chaque ouvrier du *central* qui le souhaite peut venir afin de réaliser des ablutions pour « se laver les mains, le cerveau »¹⁷². Une bougie est allumée et le premier sucre produit par le *central* est apporté dans un petit sac et déposé en offrande sur l'autel¹⁷³. Après deux ou trois jours, l'eau contenue dans la bassine est jetée et une cérémonie est réalisée dans l'enceinte du *central*. Des offrandes de bonbons [*caramelos*] et de maïs grillé [*mais tostado*], le tout pilé, sont réalisées à des endroits précis du complexe industriel, nommés « points vitaux » [*puntos vitales*] et connus seulement de certains *santeros* et *santeras*. Aujourd'hui aux mains de Julio-Enrique Blázquez et de certains descendants initiés de Rafaela Macua Zulueta, le secret des « points vitaux » est révélateur des rapports de pouvoir entre les différentes maisons de culte (cf. chapitre III.8). Pour autant, selon diverses sources orales, cette cérémonie existait déjà à l'époque de l'esclavage. L'objectif du rituel serait propitiatoire, « pour éviter les accidents et pour que le *central* moule bien, sans problème »¹⁷⁴. S'il est possible qu'un rituel similaire ait déjà eu cours durant la période esclavagiste, le nouveau régime de travail qui fait suite à la centralisation suppose de fait sa résémentation. Face à la raréfaction du travail, le bon déroulement de la *zafra* est un enjeu partagé tant par les propriétaires que par la main-d'œuvre

dans cette ville, mais entre les diverses plantations qui l'entourent. Selon moi, ce point confirme l'idée que, du moins dans la zone de Colón, les désignations de type ethnique aient finalement moins d'importance dans le jeu d'(auto)identification que l'appartenance à tel ou tel *batey*.

¹⁷¹ Entretien avec Tamara Juara Duquesne, le 11 octobre 2014.

¹⁷² « *Lo que mi tía [Celida Sánchez Zulueta] acostumbraba a hacer, es poner una palangana a principio de zafra, prepara esa palangana con agua y lo que lleva, entonces todos los obreros de este ingenio tenían que pasar por ahí y lavarse con esa agua las manos, el cerebro* ». Entretien avec Magaly Sánchez, 15 octobre 2014.

¹⁷³ Entretien avec Nora Juara Duquesne, le 29 septembre 2014.

¹⁷⁴ « *Esa ceremonia se hace para evitar accidentes y para que el central muele bien, sin problemas* ». Entretien avec Tamara Juara Duquesne, le 11 octobre 2014.

qui ne peuvent qu'espérer, bien que pour des raisons différentes, que l'outil de travail puisse fonctionner comme il se doit.

Malgré tout, les antagonismes de classe perdurent et peuvent eux aussi s'exprimer à travers le langage du religieux. Un bon exemple est celui du fromager [*ceiba*] de San Lazáro. Depuis les années 1920, ce *santo parado*, associé à la maison d'Orula, trône au pied de cet arbre sacré planté dans l'angle nord-ouest du *patio* du baraquement « pour le bien de tout le monde »¹⁷⁵. Yudanís Zulueta Montalvo (1994, p. 23), s'appuyant sur le témoignage d'Atanasia Zulueta, précise qu'il a été planté par deux femmes, Mabí et Catalina Zulueta. C'est cette dernière qui, possédée par San Lazáro, a ordonné de planter l'arbre afin d'éloigner l'administrateur d'alors – s'agit-il de Tarafa ? – considéré comme « excessivement exploiteur » et qui, suite à des sacrifices et le plant de l'arbre sacré, aurait obtenu satisfaction (Zulueta Montalvo 1994). Autrement dit, tant la *limpieza* réalisée pour les ouvriers en début de *zafra* que la plantation de la *ceiba* de San Lazáro montrent que les pratiquants du *batey* investissent leur pouvoir dans le bon fonctionnement de l'industrie, « bon » à entendre depuis le point de vue des ouvriers. Œuvrant pour leur sécurité – sécurité physique, mais aussi sécurité de l'emploi et garantie de conditions de travail acceptables – ces rites constituent bien une infrapolitique. Néanmoins, ils ne remettent pas en cause les rapports de domination qui structurent l'ensemble des liens des habitants du *batey*, domination pourtant clairement marquée dans l'espace et dans les corps racialisés. Ils constituent donc bien, selon moi, le « texte caché » d'une résilience. Certes, d'aucuns diront que la plantation de la *ceiba* avait comme objectif de s'attaquer directement à une figure de cette domination. Pour autant, il me semble que ce n'est pas tant la condition d'« administrateur » et le pouvoir qu'il représente qui sont ici visés, mais, plutôt son usage à l'excès. Mais il est vrai que ce cas montre la frontière ténue entre une infrapolitique résiliente et une infrapolitique contestataire.

4.3.2. Orula et l'explosion du central

Si certaines pratiques semblent pouvoir se lire comme une volonté d'agir sur l'industrie, dans le but d'améliorer les conditions de vie de ses ouvriers, certaines interprétations religieuses montrent clairement une critique des rapports de domination qui structurent la société cubaine à cette époque. C'est le cas notamment de l'explosion du *central* du 31 janvier 1915 qui a lieu en pleine « croisade contre le *brujería* ». Alexander Berrio raconte à ce sujet :

¹⁷⁵ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

« [Dadá y Babá] étaient ceux qui s'occupaient de l'Orula d'ici. Et donc, après ils sont morts, mais ils avaient enterré le *fundamento*. Ils avaient enterré le *fundamento*, mais ils laissèrent la statuette dehors. Et donc, un jour, la police est rentrée dans la maison. Je ne suis pas très sûr, il s'est passé quelque chose dans la maison puisqu'ils ont emporté la statuette en bois comme celle d'Elegguá. Je ne suis pas sûr que ce soit la police ou la garde rurale. Je ne sais pas. Je ne suis pas sûr de qui emporta la statuette. Et quand ils emportèrent la statuette, le type, là-bas sur la ligne [de chemin de fer] de Habana, Chicho-Habana, prit la statuette, la jeta contre le sol et la brisa. Mais, on raconte que quand le type brisa la statuette, quand il la jeta sur sol où elle se rompit, le type est resté sur la voie et est resté perdu sur la voie, perdu sur la voie. Et le train vint et [Alexander claque ses mains] le tua. (...). En conséquence, une petite fille, je ne sais pas qui, je ne sais pas son nom. Je sais que c'était une petite fille. On raconte que la petite fille est allée ici, à la maison de Macua et lui dit : « Macua, j'ai un message de la part de San Francisco. Il dit qu'il faut lui poser une jarre remplie d'eau et que tous les mercredis [ou] un jour précis de la semaine, une femme enceinte devait venir pour changer l'eau de la jarre pour y mettre de l'eau fraîche. Il fallait que ce soit une femme enceinte lors d'un jour précis [et] qu'il allait donner une leçon ici pour le manque de respect d'avoir pris la statuette. Et donc, c'est ce qui est arrivé. Des fois, on y allait, des fois non, et c'est quand explosa le chaudron du *central* qui tua un tas de gens. Qui tua un tas de gens [et fit] beaucoup de blessés. Et donc, [c'est] après qu'entra la maman d'Atanasia [Leocadia Zulueta], qui est celle qui est restée vivre dans la maison, c'est celle qui s'occupait d'Orula. Vois la contradiction. Bon, au final, ce n'est pas une contradiction parce que, bon, normalement le *babalao* n'est pas celui qui s'occupe d'Orula, en théorie celle qui doit s'occuper d'Orula, c'est la *apetebí*. Ce qui, selon ce que l'on raconte, qu'il y a c'est qu'elle a senti une fois durant la nuit que venait un homme et qui lui dit que pour être son serviteur, elle ne peut être femme. Et donc on dit que quand elle s'est levée au matin, elle avait perdu beaucoup de sang, une grosse perte de sang et qu'à partir de ce moment elle n'a jamais plus eu de menstruations. Et elle était celle qui prenait soin de ce saint, elle lui posait ses trucs, je ne sais pas [selon] les indications qu'en théorie qu'il lui donnait»¹⁷⁶.

¹⁷⁶ « [Dadá y Babá] eran los que atendían a Orula ahí. Y entonces ellos después murieron, pero el fundamento

Ainsi, l'explosion du *central* est une « leçon » donnée par Orula suite à la destruction de sa statuette par un policier. Autrement dit, l'interprétation religieuse de cette catastrophe industrielle en fait une punition divine qui fait suite à ce qui ressemble fort à une perquisition. Difficile alors de ne pas voir dans cette histoire la critique implicite de la répression que subissent les cultes d'origine africaine à cette époque. Nous sommes donc ici dans le domaine de l'infrapolitique contestataire.

Mais comment comprendre alors la seconde partie de l'histoire, lorsqu'Orula transforme presque littéralement Leocadia Zulueta en homme ? Est-elle en lien avec l'explosion ou s'agit-il seulement de l'expression d'un tabou religieux ? À Cuba, l'initiation au culte d'Ifá, système divinatoire sur lequel règne Orula, est en effet exclusivement réservée aux hommes. Selon Emma Gobin (2007), il est commun d'entendre les *babalaos* donner une justification mythologique à cette exclusion de la femme. Celle-ci se trouve dans l'*odu* Ogunda Oche :

« Un *babalao* était aussi un chasseur. Il était très pauvre, car la chasse suffisait à peine à le nourrir. Il était en haillon.

Désespéré, il se rendit dans la forêt pour implorer le dieu de la forêt (*el dios del monte*). Une image apparut alors dans les arbres qui lui révéla le secret de la chasse abondante.

Mais, la femme du chasseur fut très étonnée de voir que les animaux que rapportait son mari n'avaient plus de tête.

*lo enterraron. Enterraron el fundamento pero dejaron el muñeco afuera. Y entonces, una vez aquí, en esa casa se metió la policía. No estoy muy claro, ahí pasó algo en esa casa que el muñeco de palo como el del Elegguá se lo llevaron. No estoy seguro si fue la policía, si fue la guardia rural, no sé, no estoy seguro quién se llevó el muñeco. Y cuando se llevan el muñeco, el tipo allá en la línea de Habana de Chicho-Habana, cogió el muñeco y lo tiró contra el piso y lo partió. Pero cuando el tipo, dicen, que parte el muñeco, que lo tira contra el piso que se rompe el muñeco, el tipo se quedó en la línea y se quedó perdido en la línea, perdido en la línea y el tren vino y lo mató. Él que se llevó al muñeco. Y entonces a raíz de eso, una niña, no sé quién fue, no sé el nombre. yo sé que fue una niña. Dicen que la niña vino aquí a casa de Macua y le dice: Macua, yo tengo un mensaje de San Francisco. Dice que le pongan una tinaja con agua y que todos los miércoles, un día determinado de la semana, una embarazada tenía que ir y cambiarle el agua a la tinaja y echarle agua fresca. Que tenía que ser una embarazada y determinado día, que él va a dar un escarmiento aquí por la falta de respeto de haberse llevado el muñeco. Y entonces ya, pasó eso. Y había veces que iban, veces que no iban y es cuando explota la caldera del central, que se mataron una pila de gente. Que se mataron mucha gente, muchos heridos. Y entonces, [es] después que entra la mamá de Atanasia, que es la que se quedó en esa casa viviendo, es la que cuidaba a Orula. Que fijate la contradicción. Bueno, no es contradicción al final porque bueno, normalmente el *babalao* no es que cuida a Orula, supuestamente el que debe cuidar a Orula es la *apetebí*. Lo que según dicen que hay es que ella siente una vez por la noche que viene un hombre y le dice que para ser criado de él, no puede ser mujer. Y entonces dice que cuando se levanta ella por la mañana, que tenía mucha pérdida de sangre, mucha pérdida de sangre y que a partir de ahí para allá más nunca menstruó, ya ella más nunca tuvo menstruación. Y ella era la que atendía ese santo, ella le ponía sus cosas no sé, las indicaciones que supuestamente él le daba ». Entretien avec Alexander Berrio, le 02 août 2014.*

Elle remplit alors de cendre le sac de son mari et y fit un trou, puis suivit le mari à la chasse. Elle vit alors tout ce que faisait le mari avec les têtes. Quand l'homme eut fini, l'image apparut et lui demanda qui était avec lui : il répondit qu'il était seul. Le chasseur découvrit sa femme, qui lui demanda pardon ainsi qu'à l'image. Mais l'image la punit : «Ta curiosité t'a conduit à voir du sang : tu en verras dorénavant tous les mois.» Depuis, les femmes ont les règles » (Angarica cité par Dianteill 2000, p. 153).

Puisqu'il n'existe pas de *patakí* [mythe] justifiant explicitement l'interdiction faite aux femmes de s'initier à Ifá, c'est celui-ci qui est mobilisé, car il fait du sang menstruel une punition divine sanctionnant la curiosité de la femme. Par extension, ce mythe démontrerait leur incapacité à respecter le secret de la divination. Selon Erwan Dianteill (*Ibid.*, p. 153 - 154) mythe justifie aussi la « nature virile du sacrifice ». Il propose une interprétation dichotomique où le sacrifice, en tant qu'acte volontaire masculin, s'oppose à la menstruation involontaire. Face aux sacrifices de sang, réservés aux hommes, on trouve les *rogaciones de cabeza* [prière de tête], « rites féminins principaux », dont l'un des éléments fondamentaux est l'eau. Autrement dit, le masculin est associé au sang, liquide « chaud », car porteur *d'aché*, alors que le féminin est associé à l'eau utilisée pour « rafraichir » les têtes. Or, le problème de cette interprétation est qu'elle part du postulat que les sacrifices sanglants font partie du domaine masculin, ce qui contredit plusieurs données. Tout d'abord, les récits recueillis sur l'histoire du culte d'Elegguá et plus particulièrement sur les sacrifices réalisés lors de sa fête montrent que ce rôle a été dans un premier temps à la charge de femmes et notamment de Juana Campo. Ensuite, comme le souligne Alexander Berrio, le fait qu'une femme s'occupe d'Orula n'est pas en soi une contradiction, puisqu'elle participe activement à son culte en tant qu'*apetebí*, auxiliaire indispensable du *babalao*, ce à quoi on peut rajouter les *iyanífá*, femmes initiées au culte d'Ifá, pratiquement au même titre que leur homologue masculin (Gobin 2007). Enfin, tant les hommes que les femmes peuvent « recevoir le couteau » [*recibir cuchilo*], locution verbale désignant un rituel nommé aussi *pinaldo*, qui permet à un *santero* ou à une *santera* de réaliser des sacrifices, notamment de « quatre pattes » (*ie* les mammifères) (Clark 2005, p. 114). Néanmoins, selon Mary Ann Clark (*Ibid.*), les femmes non ménopausées n'exercent généralement pas leur droit à sacrifier, alors que les femmes ménopausées le cèdent aux hommes s'ils sont correctement initiés. La masculinisation de Leocadia n'est pas la conséquence de la division genrée du travail rituel, mais est tout de même en lien avec la question du sang menstruel.

Selon Yudanis Montalvo Zulueta, si beaucoup de secrets se sont perdus avec la mort de cette dernière, il est connu qu'aucune « vie matrimoniale » n'est acceptée à l'intérieur de la chambre où est enterré le *fundamento*, ni même la présence d'une femme en plein cycle menstruel. Il est clair que l'interdiction de « vie matrimoniale » dans le cas de la maison d'Orula est différente de celle existante dans la maison d'Elegguá. Orula n'est pas ici un époux qui demande une relation exclusive de ses prêtresses. Il me semble que l'expression « vie matrimoniale » fait ici plutôt référence à la sexualité. Il est intéressant de souligner ici que les personnages de l'histoire d'Orula sont une jeune fille, des femmes enceintes et Leocadia dont la masculinisation divine renvoie finalement à la ménopause. Or, comme le précise Ann Mary Clark, l'exclusion des femmes pendant leur menstruation peut avoir deux interprétations, l'une eurocentrée qui voit dans le sang menstruel une « pollution », soit une interprétation plus « africanisée », où :

« les femmes durant leurs années reproductives sont entièrement identifiées avec leur sexualité et leur capacité à se reproduire [*reproductiveness*], de façon que l'état de leur habilité à se reproduire devient le critère le plus important pour déterminer leur participation aux activités rituelles. Donc les filles prépubères, les mères qui allaitent [*nursing mothers*], et les femmes ménopausées sont toutes perçues comme les représentantes d'une féminité anatomique [*anatomical females*] rituellement la plus stable, car toutes sont supposées être en dehors du champ de la sexualité et de la reproduction » (*Ibid.*, p. 117 la traduction est mienne).

L'explosion du *central* a eu sans aucun doute des conséquences dramatiques pour l'ensemble de la population du *batey*, tant en termes de victimes directes que indirectes du fait de l'arrêt temporaire de l'activité. Le traitement rituel qui fait suite à l'activité, dicté directement par Orula dans l'histoire racontée par Alexander Berrio, a manifestement comme fonction d'éviter toutes autres punitions d'Orula, celles-ci frappant sans discernement. L'idée du corps des femmes non réglées comme « rituellement plus stable » car exempt de sexualité, éclaire l'interdiction de « vie matrimoniale ». Cette stabilité, couplée à la « fraîcheur » de l'eau, peut être alors perçue comme une technique rituelle, prophylactique pourrait-on dire, garantissant la « bonne santé » du complexe industriel – qui, rappelons-le, possède des « points vitaux ». Autrement dit, si l'interprétation de l'explosion du *central*, en tant punition

divine, est le « texte caché » d'une contestation de la répression des cultes, le traitement rituel d'Orula qu'il induit semble bien renvoyer à une infrapolitique résiliente.

4.3.3. *Oyá et le mari de Juana Campo*

Les histoires que l'on raconte donc sur cette génération de pratiquantes leur attribuent un pouvoir, celui de diriger, de protéger, mais aussi de contester. Or, ce pouvoir de contestation est particulièrement « lisible » dans une autre histoire, encore racontée par Alexander Berrio, qui concerne la relation entre Juana Campo et son mari Leonardo :

« [Juana Campo] était une dame qui était possédée par Oyá. Elle, oui, elle est née libre, selon ce que me raconte Julio, parce que sa maman acheta sa liberté quand elle était enfant (...) Et donc, elle était possédée par Oyá, elle était le cheval d'Oyá et d'Oggún (...) Elle avait un mari qui n'était pas croyant (...) Mais c'est un homme qui n'avait [vraiment] rien à voir avec la religion et quand il y avait une fête, il la barricadait, l'enfermait. Parce qu'avant ce n'était pas pareil qu'aujourd'hui. Avant, tu disais à une femme : “Assis-toi sur le lit et ne te lève plus d'ici”. Et elle s'asseyait là et ne se levait plus. Et donc, il l'enfermait. Et quand venait le saint [quand elle était possédée], elle tapait la porte avec sa tête, la porte contre la tête. On raconte que cette maison n'avait jamais de porte. Mais un jour, on raconte qu'elle... il y avait une fête à la maison d'Elegguá et elle, elle était en train de courir, à ce que dit Julio, elle était en train de courir, faisant ses devoirs domestiques, je ne sais pas, repasser, cuisiner, faire des trucs... et donc quand elle termina de faire des trucs, alors qu'elle était sur le point de terminer pour aller à la fête d'Elegguá, le type arrive et dit : “Par où tu vas ?” et elle lui répond : “Non, je suis en train de terminer pour aller à la fête. – Non, tu ne vas nulle part, tu ne vas à aucune fête”. Elle lui dit : “*Coño*... - je crois qu'il s'appelle Leonardo, elle lui dit – *Coño* Leonardo, laisse-moi aller à la fête, car je dois y aller. – Non, tu ne vas nulle part”. Mais pendant cette histoire, pendant cette discussion, arrive Oyá. Et Oyá court et s'en va. Juana Campo était Juana Campo, mais elle avait peur de Leonardo, mais Oyá était Oyá. Oyá vint, se mit dans sa tête et s'en alla pour sa fête. Et lui dit : “par où tu vas ? Tu ne vas nulle part”. Et Oyá répond : Juana est Juana, mais moi je suis Oyá et je vais à mon *bembé*, je n'ai rien à voir avec toi, je n'ai pas de maître [*amo*], je n'ai pas de *mayoral*. Et elle s'en va.

Le type prend une machette et lui donne un coup du plat de la lame. On raconte qu'elle se retourne, fait demi-tour et lui dit : "Refrappe-moi !" Le type prend ainsi et lui donne un autre coup du plat de la lame. Et elle lui dit : "refrappe-moi !". Il la refrappe. On raconte qu'il lui a donné neuf coups du plat de la lame. Et quand il eut fini, qu'il vu qu'il avait donné neuf coups du plat de la lame à une femme, qui n'avait dit ni "aïe", elle lui a dit : "Je vais maintenant à mon *bembé*. Mais dans neuf jours, toi et moi, nous allons régler nos comptes parce que cela suffit l'abus. Et donc elle s'en alla pour sa fête, et dansa, sauta et quand Oyá fut parti, on raconte que Juana ne voulait plus rentrer chez elle. "Tu es fou, je ne vais pas par là – Mais Juana... – moi, là-bas, je n'y vais pas". [...] On raconte que [Leonardo] avait quelques compères qui vivaient à la campagne [...] il alla à cheval, sur une petite jument qu'il avait. Et quand il arriva chez son compère, celui-ci lui dit : "Compère, laisse l'amie [*comadre*] tranquille avec ces trucs, si elle est venue avec son illusion qui lui donne ses trucs, laisse-la tranquille, si de toute manière elle ne te dérange pas, si elle s'occupe de toi et te prépare tes trucs pour que, quand elle sort pour ses fêtes et ses trucs, elle te prépare toujours tout pour que tu n'aies pas à suer. Laisse-la tranquille". Il lui répond alors : "Moi oui, je ne vais pas permettre qu'elle soit mêlée à ses trucs, elle n'ira plus à aucun endroit". Et donc il lui dit : "Bon, je m'en vais, je rentre chez moi". (...) Mais quand il sortit de là-bas, le ciel s'est couvert. Et quand le ciel commença à se couvrir, que le ciel était couvert, on raconte que tomba la foudre [*centellazo*] tout près de lui et qu'il tomba, que la jument tomba, et il tomba avec les pieds brisés et je ne sais quoi de plus. Et il resta là-bas, on lui plâtra les pieds qui étaient brisés et quand on l'amène, on l'amène à Colón, à l'hôpital, je ne sais d'où il était, on le met au lit. On raconte qu'arrive Oyá et Oyá le regarde et se met à rire. On raconte qu'il lui dit : "Va au Diable !" [*Vete para el carajo*] Et Oyá lui répondit : "Vois-tu comment je t'ai eu ?". Et voilà, comme lui était dans le plâtre, [Juana] allait où elle voulait »¹⁷⁷.

¹⁷⁷ « [Juana Campo] Era una señora que le daba a Oyá. Ella sí nació libre, según me dice Julio, porque la mamá de ella compró la libertad, cuando era niña. [...] Y entonces ella le daba a Oyá, era caballo de Oyá y de Oggún. [...] Ella tenía un marido que no era creyente, [...] Pero que ese hombre no tenía nada que ver con la religión y que cuando había fiesta, él la trancaba, la encerraba. Porque antiguamente no era igual que ahora. Antiguamente tú le decías a una mujer: siéntate en la cama y no te pares más de ahí. Y se sentaban ahí y no se paraban más. Y entonces, él la encerraba. Y cuando venía el santo, se llevaba la cabeza con la puerta, la puerta con la cabeza. Dicen que aquella casa nunca tenía puerta. Pero que un día dicen que ella está tocando a casa de Elegguá y ella está corriendo, dice Julio, que ella está corriendo, haciendo sus deberes de la casa, no sé, planchar, cocinar, hacer las cosas... y que entonces cuando ella terminó de hacer las cosas, cuando va terminando para ir para la fiesta de Elegguá, el tipo llega y le dice: ¿Para dónde tú vas? Y ella le dice: no, yo estoy terminando para ir para la fiesta. No, tú no vas a ningún lado, tú no vas a ninguna fiesta. Ella le dice:

Une première lecture de cette histoire montre de manière assez évidente que Juana Campo conteste ici l'autorité de son mari grâce à la possession. James C. Scott avait déjà identifié la possession comme l'une de ses stratégies de déguisement de la résistance des dominés, et plus particulièrement des femmes. S'appuyant sur les travaux de I. M. Lewis sur les « religions de l'extase », il interprète la possession comme « une forme (quasi)couverte de protestation sociale pour les femmes, et pour les groupes marginaux ou opprimés en général. [...] une femme possédée peut faire connaître librement ses doléances contre son mari, les membres masculins de sa famille, elle peut les maudire, faire des réclamations, et, d'une manière générale, subvertir les normes puissantes de la domination masculine » (James C. Scott 2009 [1992], p. 158). Bien évidemment, l'idée que la possession est avant tout du domaine des femmes est pour le moins questionnable, bien que ce soit le cas dans l'histoire citée ci-dessus. De plus, il serait une erreur de voir dans cette possession par Oyá un simple « déguisement » porté par Juana Campo pour contester l'autorité de son mari. La présence récurrente d'éléments symboliques associés à Oyá – le nombre 9 et le *centellazo*¹⁷⁸ – comme l'apparition à l'hôpital, montre que l'*oricha* est le protagoniste principal de l'histoire. De la même manière que l'autorité de Macua s'incarne dans Elegguá, le pouvoir contestataire de Juana Campo ne prend pas juste la forme d'Oyá, mais est Oyá.

Coño... creo que se llamaba Leonardo. Le dice: coño Leonardo, déjame ir a la fiesta que yo tengo que ir. No, tú no vas para ningún lado. Pero en esa historia, en esa discusión viene Oyá. Y Oyá corre y se va. Juana Campo era Juana Campo, pero le tenía miedo a Leonardo, pero Oyá era Oyá. Pero Oyá vino, se metió en la cabeza de ella y se fue para su fiesta. Y él le dice: ¿Para dónde tú vas? Tú no vas para ningún lado. Y Oyá le dice: Juana es Juana, pero yo soy Oyá y yo me voy para mi bembé, yo no tengo nada que ver contigo, yo no tengo amo, no tengo mayoral. Y ella se va. Y el tipo coge el machete y le da un planazo. Y dicen que ella se vira, da una vuelta así y le dice: ¡Vuelve a dar! El tipo coge así y le da otro planazo. Y le dice: ¡Vuelve a dar! Le vuelve a dar, dicen que le metió nueve planazos. Y cuando terminó que ya él vio que le había metido nueve planazos a una mujer, que no había dicho ni “ay”, ella le dijo: yo me voy ahora para mi bembé. Pero después a los nueve días tú y yo vamos a arreglar cuentas porque está bueno de abuso. Y ya ella se fue para su fiesta, y bailó y brincó y cuando se fue Oyá, dicen que Juana Campo no quería ir para su casa, estás loco yo no voy para allá. Pero Juana... yo para allá no voy (...) dicen que él tenía unos compadres que vivían por el campo. (...) se va en un caballo, en una yegüita que él tenía y se va. Y cuando llega a casa de ese compadre de él, él le dice: Compadre, deja a la comadre tranquila con sus cosas, si ella vino con su ilusión y le dan sus cosas, déjala tranquila, si de todas maneras ella no te molesta, si ella te atiende y te hace tus cosas para que cuando ella va a salir para sus fiestas y sus cosas, ella siempre te deja todas las cosas listas, preparadas para que tú no pases trabajo. Déjala tranquila. Entonces él le dijo: yo sí no voy a permitir que ella esté metida en esas cosas, ella no va a ir más a ningún lado. Y entonces él le dijo: bueno, me voy, me voy para la casa.(...) Pero que cuando él bien saliendo de allá se empieza a nublar el cielo. Y cuando se empezó a nublar el cielo que el cielo estaba nublado dicen que cayó un centellazo cerquita de él y que él cayó por allá y la yegua cayó por allá, y cayó con los pies partidos y no sé qué cosas más. Y allí él se quedó y le enyesaron los pies que tenía partidos y cuando lo traen, que lo traen de Colón, del hospital no sé de dónde era, que lo ponen arriba de la cama dice que viene Oyá y Oyá lo mira y se hecha a reír. Y dicen que él le decía: ¡vete para el carajo! Y Oyá le decía: ¿viste cómo te tengo? (...) Y ya, como él estaba enyesado, ella se iba para donde le daba la gana ». Entretien avec Alexander Berrio, le 2 août 2014.

¹⁷⁸ En effet, le terme choisi par Alexander Berrio n'est pas « rayo » [foudre] mais bien *centellazo*, soit littéralement un « coup d'étincelle ». Or, si le premier relève du domaine de Changó, la *centella* est bel et bien associée à Oyá, *oricha* régnant sur les vents et les tempêtes (Bolívar Aróstegui 1994 [1990]).

Un autre point qu'il faut souligner est que la domination masculine incarnée par le personnage de Leonardo fait appel à une mémoire tropique de l'esclavage : celui-ci est en effet qualifié de « *amo* » et de « *mayoral* » par Oyá. Or, l'usage de cette terminologie montre que cette contestation incarnée par Oyá dépasse la question de la domination masculine. En effet, l'histoire de Juana Campo et de son mari contient un deuxième volet qui nous renvoie directement à la contestation de la répression des cultes :

« Parce que cet homme [Leonardo] était un peu cela... et lui, tous les *bembeses* d'ici, il les dénonçait à la police. Il allait à la police et disait : il y a un *bembé* à tel endroit... Donc une dame qui vivait ici, qui s'appelait Serafina Martínez, qui était possédée par Oggún, on raconte qu'un jour, lors d'une fête, il y avait une fête ici, normal, et que lui appela Sepa. On raconte qu'il appela la police. Et il lui dit : "Oye ! va à Álava où il y a un *bembé* par-là". Et le type vient ici, mais quand le type vient ici, Oggún possède [*sale de*] cette dame, fait un travail à la porte du baraquement et je ne sais quoi et je ne sais combien de *murumacas*, et que Sepa arrive. Mais, quand Sepa arrive au *tambor* qui avait continué qu'il était près du *tambor*, il dit à Leonardo : "Compère, ne viens plus me chercher pour ça, ce que sont en train de jouer ces personnes c'est de la *rumba*, ce n'est pas un *bembé*. C'est de la *rumba* qu'ils sont en train de jouer, j'avais un rendez-vous avec une femme aujourd'hui que j'ai loupé pour ça. Ne m'appelle plus". Et quand la police s'en va, la femme sort et lui dit : "Leonardo, jusqu'à quand ?" On raconte que d'abord celle qui la possède est Macua. On raconte qu'il a vu la foulque¹⁷⁹ du baraquement, celle qui passe par là, qui passe en volant et en criant. Et quand il voit la foulque, il voit l'esprit de Macua qui lui dit : "Leonardo, jusqu'à quand ? Jusqu'à quand tu vas continuer avec ça ?" Mais, quand il ne vit plus l'esprit de Macua, arrive Oggún, celui de cette femme Serafina qui lui dit : "Mon cheval ne va pas le voir, car mon cheval tu vas y aller toi, mais tu vas terminer en urinant comme les femmes, pour que tu n'abuses plus autant et pour que tu apprennes à respecter un peu plus. Et, au bout d'un certain temps, il a eu un problème au pénis, on le lui coupa et le type devait uriner accroupi, car de toute manière sans pénis, comment pouvait-il uriner ? »¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Espèce d'oiseau aquatique.

¹⁸⁰ « *Pero que este hombre era un poquito eso... y él, todos los bembeses de aquí, él se chivaba a la policía. Iba a la policía y decía: hay bembé en tal lugar.... Entonces una señora que había aquí que se llamaba Serafina*

Comme on le comprend, le personnage de Leonardo n'est pas seulement celui de l'époux autoritaire, il est aussi le délateur. Il incarne une nouvelle « zone grise », pris dans un rapport ambigu face au culte local des *orichas*, capable de communiquer avec Oyá, comme le montre la scène de l'hôpital et de dénoncer ses proches à la police. Ainsi, il y a, à mon avis, deux niveaux de contestation dans ce récit : tout d'abord, contestation contre la domination masculine¹⁸¹, ensuite contestation de la répression des cultes. L'anecdote présente dans l'histoire, où le policier ne voit pas le *bembé*, mais de la *rumba*, est aussi intéressante, car elle nous renseigne sur le statut même de ce type de récit, en même temps souvenir et mythe. En effet, il est probable que les pratiquants aient joué sur la confusion entre les registres musicaux pour déguiser les cérémonies religieuses. D'ailleurs, j'ai pu entendre d'autres récits de policiers cherchant des *bembés* qu'il n'ont jamais trouvés. On voit donc toute l'ambivalence du récit, à la fois souvenir d'une infrapolitique et récit sur l'infrapolitique.

Finalement, cette histoire d'une infrapolitique contre la répression des cultes dépasse peut-être à son tour le champ du religieux. Leonardo, personnage appartenant à la « zone grise », est partie tenante de cette « auto-colonisation » évoquée par Stephan Palmié au sujet de la construction de la catégorie de *brujería*. Et c'est peut-être dans le cadre de cette auto-colonisation qu'il faut entendre l'usage des qualificatifs d'« *amo* » et de « *mayoral* ». En tant que personnification du projet « civilisationnel » porté par la République cubaine durant ces premières décennies, qui imposait un blanchiment des corps comme des cultures, Leonardo est puni *in fine* par un *oricha* qui le castre. Et on peut se demander s'il ne faut pas voir dans la perte de son phallus le retournement d'un pouvoir incorporé.

Martínez, que le daba a Oggún, dice que un día en una fiesta, estaba la fiesta aquí normal y que él llamó a Sepa, dice que se llamaba el policía. Y le dice: oye vete para Álava que hay bembé para allá. Y que el tipo viene para acá, pero cuando el tipo viene para acá, Oggún sale de esa señora, le hace un trabajo en la puerta del barracón y no sé qué y no sé cuántas murumacas, y que Sepa viene. Pero cuando Sepa viene al tambor que se está arrimando, que está cerca del tambor, él le dice a Leonardo: compadre, no me cojas más para esto que esta gente lo que está tocando es rumba, no es un bembé. Esto es rumba lo que están tocando. Yo que tenía un cuadro hoy con una mujer y lo perdí por esto. No me llames más. Y cuando el policía se va, sale la mujer y le dice: Leonardo, ¿hasta cuándo? Dicen que él dice que primero quien le sale es Macua. Dicen que él ve la gallareta del barracón esa que anda por ahí, que pasa volando y gritando. Y cuando él ve la gallareta ve al espíritu de Macuba y le dice: Leonardo ¿Hasta cuándo, hasta cuándo tú vas a seguir con esto? Pero cuando él deja de ver el espíritu de Macua, viene Oggún, de esa mujer de Serafina y le dice: mi caballo no lo va a ver porque mi caballo vas a ir tú, pero tú vas a terminar orinando como las mujeres, para que tú no seas tan abusador y para que tú aprendas a respetar un poco más. Y al cabo del tiempo, se le presentó un problema en el pene, se lo cortaron y el tipo tenía que orinar agachado, porque de todas formas sin pene, cómo podía orinar ». Entretien avec Alexander Berrio, le 4 août 2014.

¹⁸¹ S'agit-il d'une contestation de la domination masculine ou, de manière similaire à la *ceiba* contre l'administrateur, de la contestation de l'abus de pouvoir de Leonardo ? En effet, dans la première partie de l'histoire, l'ami de Leonardo invite ce dernier à laisser son épouse participer au *bembé* car elle « s'occupe » de lui. Ainsi on peut se demander si la figure de Juana Campo reste, malgré tout, conforme à l'idée d'une « bonne épouse ».

Alors que la République cubaine mène une « biopolitique » à travers l’immigration et la répression de cultes sous couvert du mythe du sorcier noir assassin d’enfant blanc, et que l’espace restreint du *batey* d’Álava est marqué par une ségrégation raciale, les pratiquantes mettent en place diverses innovations intégrant le culte local des *orichas* dans la communauté religieuse nationale *lucumí*. Évoquant la prédominance toujours plus importante des *cabildos lucumí* et la capacité d’absorption de leur culte, Adrew Apter (2013, p. 373) précise que « cet élargissement du domaine socioreligieux *lucumí* a dû servir comme une consolidation stratégique à une époque où les Noirs natifs d’Afrique sont en déclin et que se développent les attaques du gouvernement contre les *cabildos* noirs et les personnes de couleur, déclenchées par l’émancipation des esclaves de 1886 ». Lorsque Celida Sánchez retrouve la pierre perdue par son arrière-arrière-grand-père, elle annonce la fin du processus de lucumisation qui est tout autant transitoire que fondationnel. Ce processus réinscrit le culte des *orichas* local dans une histoire cubaine autochtone alors que la société entière semble vouloir rappeler à ces femmes descendantes d’esclaves leur non-conformité avec un idéal national eurocentré.

Chapitre 5. De la Révolution à la « période spéciale ». Formation de la micropolitique religieuse contemporaine

Afin de comprendre les dynamiques qui ont permis la reconstruction du champ religieux local tel qu'il est défini aujourd'hui, je propose dans ce chapitre de reprendre dans sa plus simple chronologie l'ensemble des événements qui ont produit les quatre maisons de culte. L'objectif est, grâce à une description diachronique des différents liens religieux qui se tissent entre les acteurs du champ social étudié, de rendre compte *in fine* des relations micropolitiques qui articulent aujourd'hui ces quatre entités sociales tout en essayant constamment de rendre compte du contexte macropolitique et de ses influences sur le local. Nous verrons que si l'initiation de type *kariocha* fait partie du paysage religieux du *central* Álava depuis les années 1930, la fondation des *loci* culturels qu'elle produit, les maisons de culte, ne se réalise réellement qu'au lendemain de la Révolution de 1959. Deux périodes sont alors à distinguer. Durant la première période, qui s'étend du triomphe de la Révolution aux années 1980, une première génération de pratiquants du *central* Méjico s'initie alors que la ségrégation raciale disparaît dans l'espace du *batey*, faisant émerger les maisons de culte. Pour autant, tout au long de cette période la transmission des savoirs religieux est lacunaire à cause de divers facteurs que nous étudierons. La seconde période, qui débute dès 1990 avec la « la période spéciale en temps de paix » et qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui, est caractérisée par la crise économique qui fait suite à la chute du bloc de l'Est, et parallèlement une explosion des initiations. Ainsi, à travers la multitude d'initiatives personnelles, concernant notamment le choix de l'initiateur, les liens entre les pratiquants vont se tisser autour des maisons de culte et vont les articuler les unes aux autres en termes d'alliance ou d'antagonisme. Néanmoins, on pourra observer que la définition du champ religieux local à partir de ces quatre maisons de culte, telle qu'elle a été énoncée par les pratiquants lors de la réunion de l'ACYC (*cf.* introduction), constitue une fiction sociale.

5.1. Le triomphe de la Révolution ou la victoire de la santería moderne

5.1.1. Quand Álava devient Méjico. Révolution et égalité raciale

5.1.1.a. Julio-Enrique Blázquez et Agripina Hernández. Le rêve d'Oyá

Afin de débiter ce parcours historique sur les pratiques religieuses locales durant la Révolution, j'aimerais revenir quelques années en arrière et commencer avec une courte biographie de celui qui est l'un des principaux protagonistes de cette thèse : Julio-Enrique Blázquez Lavado. Celui-ci naît le 23 janvier 1941 et grandit dans l'aile ouest baraquement. Son père, Enrique Blázquez Hernández, né à Banaguïses d'un père cubain et d'une mère espagnole, travaille comme mécanicien au *central Álava*, comme son propre père avant lui et, par la suite, son fils Julio-Enrique¹⁸². Sa mère, Ofelia Lavado González, est une femme au foyer originaire de l'île aux Pins et dont le père cubain et la mère andalouse se sont installés au début du XXe siècle dans le quartier du *pozo caña*, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Bien qu'il n'a été baptisé qu'à l'âge de 16 ans¹⁸³, Julio-Enrique Blázquez reçoit une éducation catholique et est, jusqu'à l'âge de 10-12 ans, enfant de chœur dans la petite église du baraquement. Pourtant il connaît déjà le culte des *orichas* puisqu'il a été possédé par Oggún puis par Oyá, respectivement à l'âge de 7 et 9 ans. Par la suite, il commence à recueillir ses premières pierres suite à des rêves, d'abord Yemayá puis Changó qu'il lave « à sa manière ».

Durant toute son enfance, me confie le vieux *santero*, il aime passer du temps chez Leocadia Zulueta et chez les autres *santeras* qui vivent alors dans le baraquement. De même, il apporte à la maison d'Elegguá Alagbana, entre autres, des fleurs et des bougies. Il raconte aussi ses tentatives de suivre Juana Campo alors que celle-ci réalise des sacrifices, bien qu'elle ne le laisse pas faire. Quoi qu'il en soit, et malgré ses origines, Julio affirme avoir grandi au sein de la *santería*¹⁸⁴, revendication importante, comme nous le verrons, au sein des enjeux micropolitiques locaux. Parmi les pierres qu'il recueille suite à ses rêves se trouve celle d'Oyá qui, selon Julio-Enrique Blázquez, aurait été le *santo parado* appartenant à l'esclave Ta José La Habana. C'est cette pierre qu'il « lave » avec l'aide de Juana Campo, qu'il considère depuis lors comme sa *madrina* [litt. marraine, initiatrice], du moins la première. Toujours jeune adolescent, vers 15 ou 16 ans, il s'initie au *mayombe*, branche du

¹⁸² Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 12 mars 2013.

¹⁸³ Archives paroissiales de San José de los Ramos.

¹⁸⁴ *Idem*.

palo monte. Il réalise cette initiation non pas à Álava, mais à Valdivieso, situé dans le *municipio* voisin de Martí¹⁸⁵. Il reçoit alors une *prenda* dédiée au *mpungu* Mariquilla, déité *palera* associée à l'*oricha* Ochún.

C'est durant cette même dix-septième année qu'Oggún le possède à nouveau¹⁸⁶. Si l'adage bien connu des *santeros* « *el muerto parió al santo* » [le saint est né du mort] est là pour rappeler le caractère évhémérique des divinités et la primauté du culte des esprits des défunts sur celui des saints, Julio aime souligner que sa vie religieuse a pris le chemin inverse : il est tout d'abord possédé par des *orichas* avant de l'être par les *muertos*¹⁸⁷. Il « passe » la toute première fois l'esprit d'un défunt « en 1959, lorsqu'a triomphé la Révolution, le deux [janvier], ce fut la première fois que je fus possédé par un mort [*que me dio el muerto a mí*]. Je n'oublierai jamais. Moi, j'étais possédé par des saints, je n'étais pas possédé par des morts »¹⁸⁸. Ce mort, nommé Nicolás, est l'esprit d'un esclave qui aurait travaillé en tant que domestique dans la maison de Julián Zulueta. Ce personnage, dont la première apparition se situe au lendemain même de la Révolution sera au cœur du dernier chapitre (cf. chapitre IV.11).

Quelques années plus tard, alors qu'il possède déjà de nombreux *santos*¹⁸⁹, Julio-Enrique prend la décision de s'initier selon la modalité du *kariocha* dans la ville de Colón, devenant le premier Blanc du *central* Méjico à « faire le saint », le 16 juin 1964, où il reçoit le « nom de saint » d'Oggún Niké.

Sa nouvelle *madrina* est Agripina Hernández Ocha Inlé (cf. figure 23), une *santera*, fille d'Obatalá et « cheval » d'Oyá, qui vit à Colón. Cette dernière est initiée dans les années 1950 par un frère et une sœur, Juana Benita et Juan Almira, dans une maison de la rue *24 de febrero* du quartier de Regla à La Havane. Selon Julio-Enrique Blázquez, la *rama* d'Agripina est celle d'Esperanza Fumero¹⁹⁰, bien que, lors d'un entretien précédent, il pensait, sans en être sûr, que sa *rama* était la *pimienta*¹⁹¹, lignée fondée par Aurora Lamar, dit La China de Maximiliano (Brown 2003, p. 102). D'ailleurs, Julio m'affirme, lors de ce même entretien,

¹⁸⁵ Discussion avec Alexander Berrio et Julio-Enrique Blázquez.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ Discussion avec Yudanis Zulueta Montalvo.

¹⁸⁸ « *En el cincuenta y nueve, cuando triunfó la revolución, el día dos fue la primera vez que me dio el muerto a mí, nunca se me olvida, a mí me daba santo a mí no me daba muerto* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 12 mars 2013.

¹⁸⁹ Obatalá, Oyá, Ochún, Yemayá, Changó, los Jimaguas, San Lázaro, Oggún, Osain. Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

¹⁹⁰ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 15 septembre 2014

¹⁹¹ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 12 mars 2013.

avoir rencontré Aurora Lamar, et la décrit comme « un *obá* très connue ici à La Havane et une vieille, une mulâtresse aux yeux bridés [*achinada*], mulâtresse non, une noire aux yeux bridés »¹⁹². Par la suite Agripina se fâche avec ses *padrinos* et change de *rama*. Elle se place alors sous l'autorité de Rigoberto Rodriguez¹⁹³, « *él de Madruga* », lui-même, on l'a vu, *ahijado* de Adela Alonso de la *rama* de Matanzas fondée par Arabia Oviedo. Après son initiation, l'éducation religieuse de Julio-Enrique Blázquez est confiée par Agripina à l'*obá* Rolovaldo Mario Morales Echudina, dit Nené¹⁹⁴. Celui-ci travaille effectivement au *central* Álava et joue le rôle de *matador* lors de la fête d'Elegguá. Nené est le fils de Lázara Morales, une autre *santera* reconnue de la ville de Colón où elle est née en 1910. Elle a été initiée en tant que fille d'Obatalá par Pascuala Rivalta¹⁹⁵, une *santera* de Santa Clara, et par Atanasio Torres, un *babalao* de La Havane. Lázara Morales est surtout connue pour être *caballo* d'Oggún dont le *fundamento* est resté dans sa maison après son décès en 1984 – son « chemin » est le même que celui de Julio-Enrique, soit Oggún Meyi. Selon Julio, le *kariocha* de Lázara est réalisé en plusieurs fois, à Santa Clara et à Palmira, à cause de la persécution des cultes¹⁹⁶.

¹⁹² « *Un obá muy famoso aquí en La Habana y ella una vieja, una mulata achinada, mulata nada, una negra achinada* ». *Idem*.

¹⁹³ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 15 septembre 2014.

¹⁹⁴ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 12 mars 2013.

¹⁹⁵ Malheureusement je n'ai pu remonter plus loin la piste de Lázara Morales. Lors d'un entretien [réalisé le 8 novembre 2014], Julio m'indique « Pascuala était *Ochungé* ». J'avais alors compris qu'il s'agissait de son *nombre de santo*, son nom initiatique. Pour autant, deux ans plus tard, j'interroge Julio [entretien réalisé le 4 septembre 2016] sur la *rama* de Lázara Morales qui répond « *Ogushé* ». S'agit-il d'une altération de *Efunshé*, nom donné à la lignée issue de Ña Rosalia « *la reformista* » ou d'une sous-branche moins connue ? Actuellement il m'est impossible de répondre à cette question.

¹⁹⁶ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 8 novembre 2014.



Figure 23. Portrait d'Agripina Hernández, placé au-dessus de la bóveda espiritual de Julio-Enrique Blázquez. Central Méjico. 2016. Maxime Toutain

La première rencontre entre Julio-Enrique Blázquez et Agripina Hernández a lieu dans l'un de ses rêves. Celui-ci se déroule dans une maison au toit de feuilles de palmier située au milieu des champs :

« Il y avait le salon et la chambre où se trouvaient les *santos*. Entre une chabine [jaba'a], une mulâtresse chabine. Jamais je n'oublierai, avec les cheveux jusqu'ici, dorés [amallirento], mais elle avait un chemisier blanc brodé [escotada de vuelos] et une jupe de [plusieurs] couleurs. Et quand elle est entrée, je dis : “Hey, cette femme entre comme cela, ici et là dans la chambre sans saluer ni demander la permission”. Et quand j'arrive à la chambre, je me rends compte qu'elle fait comme cela, qu'elle ouvre la vitrine [canastillero¹⁹⁷] (...) et quand elle l'ouvre, je dis :

“– Hey ! que faites-vous ici ?

- Moi ? Je suis celle qui va laver ce saint.

- Vous ?

- Oui !

- Et qui êtes-vous, vous ?

¹⁹⁷ Le terme de *canastillero* est le terme générique utilisé dans le cadre du culte des *orichas* pour désigner le meuble où sont conservés les *santos*.

- Moi, Agripina Hernández.

- Vous mentez, parce qu'on m'a raconté qu'Agripina est une Noire [*una negra prieta*] (je ne la connaissais pas et Agripina est noire) et vous, vous n'êtes pas Noire”.

(...) Je me suis réveillé, mais je ne savais pas que [Agripina] pouvait être possédée par Oyá. Donc après, [avec] la défunte Margarita, ma sœur d'initiation [*hermana de santo*], qui est la mère de Victoria, celle à qui j'ai fait le saint et tout ça, nous nous sommes rencontrés à Banagüises (...) Le hasard fait que quand j'arrivais à Banagüises, [Agripina] s'en était déjà allée, et des fois quand je m'en allais, elle arrivait. Jamais nous ne tombions l'un sur l'autre. Et le jour de l'*ebbó* [de Margarita], quand je vis [Agripina], j'ai dit : “celle-là, elle est folle, allons !”. Mais bon voilà, on me l'a présentée et elle a dit :

“- Vous avez rêvé de moi (...), mais nous n'avez pas rêvé de moi telle que je suis.

- Oui, parce que j'ai rêvé d'une chabine comme cela et cela.”

Et elle éclata de rire. Elle m'a dit : “Elle, c'est Oyá”. Et, j'ai toujours rêvé d'elle alors qu'elle était en vie avec cette forme [*seña*] d'Oyá, jusqu'à maintenant où elle est morte, qu'après sa mort je rêve de celle-là, mais jamais, elle vivante, je n'ai rêvé comme elle était. C'était une mulâtresse chabine, c'était Oyá »¹⁹⁸.

Si je traduis la catégorie raciale « *jaba'a* » par celle de « chabine » issue du contexte des Antilles françaises c'est, en premier lieu, parce qu'elles semblent toutes les deux correspondre à la même définition phénotypique¹⁹⁹. Tout en prenant les précautions nécessaires du fait de la

¹⁹⁸ « *Estaba la sala y el cuarto aquí donde estaban los santos. Entra una jaba'a, una mulata jaba'a. Nunca se me olvida, con el pelo por aquí, amarillento, pero tenía una blusa blanca así escotada de vuelos y una saya de colores y cuando entro, digo: "Ay, esta mujer como entra así por ahí para allá en el cuarto sin saludar ni pedir permiso". Y cuando yo llego al cuarto, me encuentro que hace así que abre el canastillero (...) y cuando lo abre, digo: "Oiga ¿Usted que hace ahí?" Dice: "¿Yo? Yo soy la que voy a lavar este santo". Digo: "¿Usted?" Dice: "¡sí! - ¿Y quién es usted?" Y entonces me dijo: "yo Agripina Hernández". Yo le dije: "eso es mentira de usted porque a mí me han dicho que Agripina es una negra prieta (yo no la conocía y Agripina es una negra prieta) y usted no es negra". (...) Yo me desperté, pero yo no sabía que ella se subía de Oyá. Entonces después la difunta Margarita mi hermana de santo que es la madre de Victoria, la que yo hice santo y eso, nosotros nos llevábamos allí en Banagüises (...) Daba la casualidad que cuando yo llegaba a Banagüises, ella se había ido, había veces que cuando yo me iba, ella llegaba, nunca chocábamos. Y el día del *ebbó* [de Margarita] (...) cuando yo la vi, dije: "¡esta está loca, vaya!" Pero bueno ahí, me la presentaron y dice ella: "usted ha soñado conmigo (...) pero usted no soñó así conmigo como soy. – Sí, porque yo soñé con una jaba'a, así, así y así". Y ella se echó a reír. Me dijo: "esa es Oyá". Y yo estuve soñando con ella mientras ella estuvo viva con esa seña de Oyá, hasta ahora que se murió, que después de muerta es que yo sueño con aquella, pero yo nunca, viva, soñé como era ella. Era la mulata jaba'a, era Oyá ».* Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 12 mars 2013.

¹⁹⁹ Le dictionnaire d'américanisme de la Asociación de las Academias de Lengua Española définit le terme de *jabado* comme « faisant référence à une personne mulâtre, métisse, généralement ayant des traits de Blanc, mais avec le tient quelque peu obscur et les cheveux crépus [*grifo*], occasionnellement des cheveux châains ou blonds et les yeux clairs » [<http://lema.rae.es/damer/?key=jabado>, dernière consultation le 12 juin 2016, la traduction est

grande différence existante entre les deux contextes socio-historiques dans lesquels ces deux catégories ont été forgées, cette traduction peut être pertinente car le « chabin » est d'un côté « perçu comme conciliant avec beauté, succès et équité des caractéristiques blanches et noires, sans que l'une s'impose plus que l'autre » et de l'autre est associé avec un tempérament chaud, qui une fois attribué à une femme associée à la chabine un « tempérament sexuel actif et dynamique » (Mulot 2008, en ligne). Or, ces deux représentations, le métissage idéalisé et la sexualité active, renvoient à la figure cubaine de la *mulata*. Celle-ci se construit et se diffuse dans l'imaginaire cubain dès le XIXe siècle où elle représente l'antithèse de la femme blanche respectable dans les dessins humoristiques ou comme une victime de sa propre condition dans le roman romantique de Cirilo Villaverde *Cecilia Valdès o La loma del Ángel* (Kutzinski 1993, p. 17). Cette figure stéréotypée devient au début du XXe siècle un des protagonistes clés du théâtre *bufo* [bouffe] où la *mulata*, archétype sur-érotisée de la prédatrice sexuelle, tente perpétuellement de duper en usant de ses charmes le *gallego* simple d'esprit et ce avec l'aide de son ami *negrito* (Martiatu Terry 2011; Méndez Gómez 2015). C'est seulement avec l'avènement de *l'afrocubanismo* et de son action tant esthétique que politique, fondée sur un idéal d'une cubanité métissée, que la *mulata*, « reconfigurée en poésie *mulata*, devient le lieu où les hommes d'origine européenne et africaine réconcilient rhétoriquement leur différence et, à travers ce processus, donnent naissance à la fiction politique paternaliste d'une multiculture nationale » (Kutzinski 1993, p. 12).

pour s'en rendre compte de citer l'historien et pédagogue cubain Elias Entralgo alors que celui-ci évoque, lors d'une conférence donnée au club *Atenas* en 1942, le syncrétisme existant entre Ochún et la Vierge de la Charité. En effet, après avoir rappelé que cette Vierge a été déclarée patronne de Cuba en 1916 par le pape Benoît XV, Entralgo précise qu'elle est « assimilée à Oshún, belle déesse mulâtresse aux cheveux lisses [*de pelo lacio*] [...] à laquelle on rend un culte lors des *bembés* avec des chants joyeux, des danses très lubriques et des offrandes de miel d'abeille comme aphrodisiaque afin de tourmenter les hommes » (Entralgo 1953, p. 247 la traduction est mienne). Finalement, comme le précise Alison Fraunhar, il existe trois principaux avatars [*cardinal iterations*] de la *mulata* : « comme allégorie nationale ; comme incorporation [*embodiment*] de la spiritualité catholique et yoruba ; et comme corps féminin de plaisir intensément érotique » (Fraunhar 2018, p. 214 la traduction

mienne]. Le terme de « chabin » est défini par Stéphanie Mulot (2008, en ligne) comme « l'alliance entre une morphologie et des traits négroïdes au niveau du visage (le cheveu crépu, les lèvres épaisses, le nez épaté, le visage rond), mais aussi du corps (cambrure des reins, largeurs des hanches, rebondi des fesses, arrondi du buste, épaisseur des lèvres sexuelles), et une pigmentation claire (les cheveux et les poils blonds, les yeux gris, verts ou noisette, une couleur de peau claire et parfois laiteuse) ».

est mienne). On comprend aisément par quel jeu d'association Ochún qui, d'un côté, a été associé à la sensualité et l'érotisme féminin et, de l'autre, à la nation cubaine elle-même à travers son avatar catholique, a pris les traits de la *mulata*. Mais comment comprendre l'insistance de Julio-Enrique Blázquez sur la désignation raciale d'Oyá en tant que *mulata jaba'a* ?

Bien évidemment, aucun élément du récit onirique de Julio n'évoque une érotisation. En cela le métissage d'Oyá n'est pas, selon moi, un métissage du corps, un « blanchiment » qui serait l'écho d'un nationalisme racialement excluant qui a créé la figure de la métisse prédatrice. Au contraire, Oyá, en tant qu'avatar d'Agripina Hernández, est avant tout une représentation du pouvoir religieux, une figure d'une autorité depuis le point de vue de Julio-Enrique. D'où le fait qu'elle se permette de manipuler ses *santos* sans lui demander la permission. Ainsi, alors que le mouvement ouvrier des années 1930 et ses revendications contre les discriminations raciales a probablement charrié avec lui l'idéal des *afrocubanistas* au cœur des *centrales* en grève, Julio-Enrique Blázquez, qui grandit quelques années plus tard entre le monde des descendants d'Européens et d'Africains, doit être rapidement sensible à cette rhétorique (d'ailleurs, comme nous le verrons, il revendique aujourd'hui faire partie d'une famille métissée (cf. chapitre IV.10). Ainsi, il est possible que le métissage d'Oyá soit l'interprétation onirique de ce renouveau du nationalisme cubain qui valorise tant ces racines occidentales qu'africaines dans un mélange idéalisé et que la Révolution tentera de réaliser.

5.1.1.b. Arroz congrí. Fin de la ségrégation à Méjico

En effet, quelques mois après son entrée à La Havane, Fidel Castro exprime, dans un discours prononcé le 22 mars 1959, sa volonté de lutter contre les discriminations raciales dont le profond enracinement dans la culture cubaine nécessite selon lui une politique volontaire :

« Les sentiments du peuple sont tous révolutionnaires, mais la mentalité du peuple n'est toujours pas entièrement révolutionnaire. La mentalité du peuple est toujours conditionnée par de nombreux préjugés, de nombreuses croyances et de nombreuses coutumes du passé, et le peuple, s'il souhaite se dépasser encore plus, doit commencer à le reconnaître.

Si le peuple veut correctement s'orienter, il doit adopter ces postulats que j'évoquai qui sont les batailles que nous devons gagner et dans l'ordre dans lequel

nous devons les gagner. La bataille du chômage, la bataille pour l'augmentation des plus bas salaires, la bataille pour la baisse du coût de la vie, et une bataille des plus justes qui doit être livrée, une des batailles dans laquelle il est nécessaire d'appuyer plus chaque jour et que je peux appeler la quatrième bataille, est [celle] pour que finisse la discrimination raciale dans les centres de travail. La bataille, je répète, pour mettre fin à la discrimination raciale dans les centres de travail. »²⁰⁰

Or c'est sûrement dans les plantations de cannes à sucre, caractérisées par un espace fortement ségrégué comme le montre le cas Álava (cf. chapitre I.4), que la volonté exprimée par le *comandante* dans ce discours s'est le plus concrétisée. En effet, à la veille du triomphe de la Révolution, le *central* Álava est administré par José Manuel Lastre. Il est le dernier à occuper cette charge alors que la plantation appartient encore à des capitaux étasuniens, et c'est en tant que tel qu'il prend la tête d'une délégation pour à La Havane, le 26 juillet 1959 – date d'anniversaire de l'assaut de la caserne Moncada – afin de remettre en mains propres l'acte de propriété du *central* au gouvernement révolutionnaire²⁰¹ (figure 24). Maintenant nationalisé²⁰², sa gestion est confiée à Rafael Martín Altuna, d'abord en tant que « délégué contrôleur » [*delegado interventor*] ayant pour charge d'assurer la transition, puis en tant que premier administrateur de la période révolutionnaire. Carlos Quintina González le définit comme une personne déjà âgée avec de vieilles idées et notamment une vision inspirée de la Révolution française quant au traitement des signes laissés par l'ancien pouvoir. En tant qu'« autorité suprême » [*autoridad maxima*], Altuna met effectivement en place une politique de *tabula rasa* et détruit tout ce qui a été construit par les administrations précédentes, tel que,

²⁰⁰ *Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario, en el palacio presidencial, el 22 de marzo de 1959.* <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f220359e.html>. Dernière consultation le 16 août 2016. La traduction est mienne.

²⁰¹ Discussion avec Carlos Quintina González, le 22 août 2016.

²⁰² La nationalisation des propriétés nord-américaines constitue un tournant important dans la situation économique, politique et diplomatique de Cuba. En effet, en réaction, le gouvernement étasunien suspend les quotas de sucre puis impose l'embargo toujours en vigueur aujourd'hui. Cuba va alors signer un accord commercial avec l'URSS. À la fin des années 1960, la majorité du sucre cubain est exporté vers les pays du bloc de l'Est qui deviennent ses principaux partenaires commerciaux. Motivé par une volonté de sortir de la dépendance économique liée à l'exportation de sucre, le gouvernement révolutionnaire tentera de diversifier les productions agricoles, projet frustré par le manque d'infrastructure. Vers le milieu des années 1960, l'économie cubaine est toujours fondée sur l'exportation de sucre. L'échec de la politique de la *zafra* des « 10 millions » [de tonnes de sucre exportées] menée en 1970 scelle la faillite de la mise en place d'un socialisme cubain économiquement indépendant et l'île intègre le Conseil d'Assistance Economique Mutuel (COMECOM) en 1972 (Ayorinde 2004, p. 84 - 85)

par exemple, les bancs du parc marqués du sceau de la *Atlántica del Golfo*²⁰³ ou encore le parc pour enfants afin de permettre aux camions de stationner au plus proche du complexe agro-industriel²⁰⁴. Le *central* est finalement rebaptisé et le nom de la région natale de l'ancien propriétaire esclavagiste est remplacé par celui de la nation ami et soutien de la Révolution cubaine : Méjico.



Figure 24. Comité du central Álava qui a assisté à la cérémonie du 26 juillet 1959 (au centre José Manuel Lastre). Central Álava. 1959. Auteur inconnu.

Mais surtout, Altuna mène une politique volontaire contre la ségrégation raciale qui a structuré l'espace de la plantation depuis sa fondation. Il fait fermer le *Liceo* et l'*Ateneo* qu'il transforme respectivement en école ouverte à tous et en « Maison de l'ouvrier du sucre » [*casa del obrero azucarero*]. Dans un même mouvement, il fait fermer le ciné-théâtre et, juste en face de l'entrée du baraquement, fait construire l'*anfiteatro*, grande cours bordée de préaux et dotée d'une scène où tous les habitants du *batey*, sans distinction de couleur, pourront voir des films et participer à d'autres activités. Enfin, Altuna déclare que dorénavant les fêtes se dérouleront dans la rue et il est le premier administrateur de l'histoire du *central* Méjico à danser en public avec une femme noire.

Or, c'est bien la fin de la ségrégation raciale qui semble avoir marqué les esprits des Álavenses contemporains du triomphe de la Révolution, comme le laisse penser une discussion que j'ai eue avec trois personnes de cette génération : Julio-Enrique Blázquez, Gladys « Kika » Zulueta et la mère de Yudanis Zulueta Montalvo. Cette discussion a débuté par des souvenirs nostalgiques de leur enfance, avant 1959, notamment concernant la nourriture qui était alors, selon eux, beaucoup plus abondante et les plats bien plus variés.

²⁰³ Discussion avec Carlos Quitina González, le 22 août 2016. Cette discussion a lieu au lendemain de la fête patrimoniale du *Día del Álavense Ausente*. Carlos Quintina González regrette les choix d'Altuna de détruire ce qu'il considère aujourd'hui comme un « patrimoine ».

²⁰⁴ Discussion avec Julio-Enrique Blázquez, Gladys Zulueta et la mère de Yudanis Montalvo Zulueta, le 6 septembre 2016.

Julio me prend même en aparté afin de préciser que certains Noirs ici vivaient aussi bien que les Blancs. Pourtant, ils n'ont pas oublié la force du racisme présent alors au *batey*, la mère de Yudanis se rappelant de la séparation entre les Noirs et les Blancs dans le ciné-théâtre construit par Tarafa. Pour autant leur échange montre la relativité des désignations raciales, directement dépendantes, selon eux, de la position de socio-économique de chacun. Ils se souviennent ainsi d'une femme qui, bien qu'étant selon eux « *mulata* », s'asseyait dans le ciné-théâtre du côté des Blancs car elle avait, tout simplement, une relation avec un homme blanc. Julio-Enrique s'amuse par la suite à dresser une liste de personnes qui étaient alors désignées comme blanches alors qu'elles étaient métisses, et conclut en précisant qu'à cette époque : « tu avais quatre *pesos*, une place dans l'administration, et voilà, tu étais blanc ! »²⁰⁵. Ainsi, c'est seulement après le triomphe de la Révolution que, pour le dire avec les mots de Kika, « on a su qui était blanc, qui était noir » [*se supo quien era blanco, quien era negro*], sous-entendant ainsi que la désignation raciale, ayant perdu tout enjeu social, aurait été plus empirique en se fondant seulement sur des caractéristiques phénotypiques. Quant à Julio, il met l'accent sur le mélange des habitants du *batey* provoqué par la Révolution en le qualifiant d'« *arroz congrí* »²⁰⁶, métaphore culinaire qui n'est pas sans rappeler celle de l'*ajiaco* de Fernando Ortiz, dans une version bichrome plus raciale qu'ethnique.

Au final, l'action d'Altuna objective une idéologie nationale qui s'est construite durant trois décennies et c'est bien en des termes raciaux que les habitants du *central* se remémorent l'arrivée du pouvoir révolutionnaire. Autrement dit, dans le cas du *central* Méjico, le métissage, en tant que programme politique, est l'expression concrète de ce nouveau pouvoir devenu hégémonique. Adoptant ce nouveau langage d'autorité, Julio interprète alors Agripina sous les traits d'une divinité métissée, du fait de son ascendance rituel. Ce n'est que lorsqu'elle décède qu'Agripina retrouve, dans le monde onirique de son *ahijado*, son apparence humaine.

L'initiation de Julio-Enrique Blázquez marque un tournant dans l'histoire religieuse locale. Elle confirme en effet la dynamique qui a débuté avec les premières initiations d'Álavenses dans les années 1930 : celle d'un dernier changement de *locus* du culte qui passe du foyer, au sein duquel officiaient pour leurs proches des prêtresses non initiées, à la maison de culte, entité sociale plus connue comme *casa-templo* ou *ilé-ocha*. Ayant germé au cœur des

²⁰⁵ « *Tú tenías cuatro pesos, una posición en la administración y ya tú eras blanco !* ». Discussion avec Julio-Enrique Blázquez, Gladys Zulueta et la mère de Yudanis Montalvo Zulueta, le 6 septembre 2016.

²⁰⁶ Préparation typiquement cubaine de riz qui cuit avec des haricots noirs.

cabildos et des *sociedades* du XXe siècle, la maison-temple peut être définie comme « une famille religieuse qui se compose de parrains et de marraines, engendrant des filleuls, qui se considèrent entre eux comme frères et sœurs de saint » (Juárez Huet 2004). Ces *casas-tempos* ou familles de religion, liées entre elles par les différentes *ramas*, se construisent donc autour « d'un personnage (féminin ou masculin) qui fait figure de point focal » (Argyriadis 1999, p. 171; lire aussi Argyriadis 2005c) et dont la pratique se déroule dans son domicile personnel (Brown 2003, p. 67). Au final, on peut constater que cette définition étique rejoint celle émique, telle qu'elle a été débattue lors de la réunion de l'ACY du *central* Méjico, exposée dans l'introduction de cette thèse – ce qui ne manque pas d'interroger la circulation des représentations et des classifications entre le discours religieux et le discours anthropologique. En effet, les discussions qui visaient à différencier les maisons de culte à celles contenant des *santos parados*, avaient fait des cérémonies initiatiques la condition *sine qua non* d'une désignation légitime comme « maison-temple ». On voit bien que, étiques comme émiques, les définitions de la *casa-templo* s'accordent sur un fait : la centralité de l'initiation dans la structuration des rapports sociaux.

Avec une telle définition, il est alors possible de dire qu'en 1974, lorsque Julio réalise pour la première fois un *kariocha* en tant que parrain, il fonde dans un même mouvement sa propre maison de culte. Elle est alors la seconde à être établie au *central* Méjico, la première étant celle Ofelia Zulueta Omi Tonalde puisque celle-ci initie en 1965 sa nièce Miriam Cuesta Ewin Delé, dite « La Muda », puis en 1968 sa sœur, Gladys « Kika » Zulueta Omi Aana. Mais toutes les personnes initiées ne produisent pas des maisons-temples. C'est le cas d'Atanasia Zulueta qui est initiée à Colón en 1964 par Lázara Morales et Atanasio Torres. Bien que continuant le culte des *santos parados* d'Oggún et d'Orula enterrés chez elle, aucune initiation n'a été, à ma connaissance, réalisée dans cette maison qui, depuis sa mort, est inoccupée. Cependant sa pratique change suite à son *kariocha*. En effet, auparavant, et suivant possiblement l'exemple de sa mère Leocadia, était organisé un *bembé* chaque 4 octobre, jour de la Saint François d'Assise, avatar catholique d'Orula. Après 1964, Atanasia change la date pour 12 septembre, date d'anniversaire de son initiation (Zulueta Montalvo 1994). Au final, l'une des caractéristiques fondamentales de l'histoire religieuse du *central* Méjico est l'hybridation du culte des *santos parados* avec celui des *santos coranados*, phénomène qui se met lentement en place sur un peu plus de trois décennies et qui, ailleurs, n'a été observé qu'à Sagua la Grande²⁰⁷ – mais je reste convaincu néanmoins que ce phénomène a dû exister dans

²⁰⁷ Les deux phénomènes de superposition entre plusieurs modalités de cultes des *orichas* observées respectivement au *central* Méjico et à Sagua la Grande diffèrent cependant sur quelques points : l'existence à

de nombreux endroits de la province de Matanzas, et notamment dans d'autres anciennes plantations esclavagistes.

Mais le cas le plus important et le plus abouti de ce phénomène d'hybridation entre ces deux modalités du culte des *orichas* reste celui de Celida Sánchez Zulueta et du culte d'Elegguá Alagbana. Nous avons vu dans le chapitre précédent que les prédecesseures de Celida à la tête du culte du *santo parado* de Ta Jorge ont toutes connu non seulement la jalousie de ce dieu-époux, mais aussi une mort précoce. Suivant les conseils de Lázara Morales, qui sera sa marraine, Celida Addé Niké prend la décision de « faire Ochún » en 1969, afin de se protéger de la puissance destructrice de la divinité dont elle a hérité (*Ibid.*). Se trouvant face à la responsabilité d'organiser annuellement la fête pour Elegguá et une *matanza* afin de « nourrir » ses propres *santos*, Celida décide de les regrouper en une seule fête et choisit la date du 24 octobre, jour de la Saint Rafael et date d'anniversaire de Rafaela Macua Zulueta²⁰⁸. De plus, suite à un « plan de logement » [*plan de vivienda*] qui débute, selon Carlos Quintina González, dès le début des années 1960, l'aile est, où se trouvait l'ancienne habitation de Josefa héritée par sa fille Celida, est totalement détruite²⁰⁹. De nouvelles habitations sont construites par le pouvoir révolutionnaire, notamment dans l'ancien patio du baraquement. Une de ces maisons sera confiée à Celida qui y emménagera avec l'autel d'Elegguá et les *santos parados* de Rafaela Macua Zulueta. Ce sera dorénavant à cet endroit où se réaliseront les fêtes pour Elegguá et ce jusqu'à aujourd'hui, sans qu'il y ait eu, à ma connaissance, d'interruption.

5.1.1.c. Discrimination des pratiques religieuses et répression.

Sagua la Grande de *cabildos*, l'usage du terme de *reliquias de familia* et non de *santo parado*, la question de la reconnaissance comme vecteur d'importation du *kariocha*, etc. (Testa 2004b; Testa 2005). Autant d'éléments qui placent la dynamique religieuse *saguera* à mi-chemin entre celle se produisant dans les pôles urbains de La Havane et Matanzas d'où se diffuse la *santería* moderne et celle existant en milieu rural, tel le *central* Méjico, où les *santos parados* gardent une valeur culturelle importante.

²⁰⁸ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2014. Selon Yudanis Montalvo Zulueta (1994), la date du 24 octobre correspondrait à l'anniversaire de Rafaela Macua Zulueta. Son acte de décès archivé au Registre Municipal de San José de los Ramos ne permet ni de confirmer ni d'infirmer cette information. Deux hypothèses sont néanmoins possibles qui sont respectivement liées à deux postulats concernant le lieu de naissance de Macua. Le premier postulat, fondé sur la thèse de *licenciatura* de Yudanis Montalvo Zulueta et sur l'acte de décès de Rafaela, fait de cette dernière une native de Guamutas, petite localité située actuellement dans le *municipio* Martí. On peut alors imaginer que le nom de Rafaela a été choisi car elle est née le jour de la Saint Rafael. Le deuxième postulat, présent dans les discours de ses descendants et de Julio fait de Macua une africaine arrivée à Cuba avec son père Ta Jorge à l'âge de 8 ans. Dans ce cas on peut imaginer que la date du 24 octobre a été choisie *a posteriori* pour fêter son anniversaire selon l'éphéméride. Concernant l'existence de ces deux postulats, voire le chapitre 9.

²⁰⁹ Discussion avec Carlos Quintina González.

Suite au triomphe de la Révolution, la relation entre le pouvoir hégémonique et les cultes d'origine africaine est caractérisée par une première période d'« hésitation » (Gobin 2008, en ligne). Pour l'élite révolutionnaire, ce sont les secteurs populaires, à qui l'on attribue les cultes d'origine africaine, qui sont les premiers bénéficiaires de la Révolution et donc ceux qui sont les plus à même de la soutenir. Il n'y a donc pas, dans un premier temps, de contradiction entre leur participation à ces cultes et le projet révolutionnaire. De même, en l'absence d'organisation institutionnelle qui rassemblent les pratiquants, telle que des Églises, ils ne constituent pas une menace aux yeux des révolutionnaires (Argyriadis 1999, p. 267; Ayorinde 2004, p. 106). L'imaginaire national associe les cultes d'origine africaine, comme le spiritisme, à la cubanité alors que le catholicisme renvoie aux Espagnols et le protestantisme à l'ingérence nord-américaine (*Ibid.*, p. 107).

Pourtant, passées les premières années, les tentatives de rapprochement sont abandonnées et les cultes à nouveau marginalisés. Ils sont, comme les autres religions, définis comme opium du peuple et voués à disparaître avec l'augmentation du niveau de vie (Argyriadis 1999, p. 267). En effet, dès les années 1960, l'interprétation des cultes selon le point de vue marxiste-léniniste leur reconnaît une « certaine fonctionnalité dans le contexte d'oppression et de lutte des classes du système esclavagiste et néocolonial, mais n'ayant en aucun cas leur place dans la société révolutionnaire » (Gobin 2008, en ligne). Néanmoins, le gouvernement limite mais n'interdit pas les pratiques religieuses et met en place un bureau des affaires religieuses au sein l'*Organizaciones Revolucionarias Integradas* (ORI)²¹⁰ puis dans le nouveau PCC qui le remplace en 1965 (Ayorinde 2004, p. 97). Lors du premier congrès national de l'éducation en 1971, le pouvoir révolutionnaire statue que la plupart des groupes religieux ne constituent pas une menace ni pour le développement idéologique ni pour la construction du socialisme, mis à part certaines « sectes » telles que les Témoins de Jéhovah ou les Adventistes du septième jour. Il est souligné tout de même l'impact des Abakuá sur la délinquance juvénile (*Ibid.*). Quatre ans plus tard, en 1975, le premier congrès du Parti Communiste Cubain (PCC) conclut que l'éradication de ces cultes dits « syncrétiques » ne pourra être réalisée que grâce à une politique socio-économique, éducative et culturelle adéquate. Néanmoins, une résolution sur la question religieuse est adoptée qui reconnaît « le droit des croyants de pratiquer leur religion dans le respect de la loi, de la santé des citoyens et de la norme de la morale socialiste » (Brandon 1993, p. 101 la traduction est mienne). Cette liberté de culte sera réaffirmée par la constitution de 1976.

²¹⁰ L'ORI a été actif de 1961 à 1963. Il regroupe le Partido Socialista Popular, le Movimiento de 26 de Julio et le Directorio Revolucionario (Ayorinde 2004, p. 84).

Néanmoins, comme le souligne Kali Argyriadis (1999, p. 269), la limite définie par la « morale socialiste » reste vague et permet une subtile discrimination comme la mise en place d'un système de contrôle. Les pratiques des cultes d'origine africaine peuvent, par exemple, exposer les acteurs à des sanctions juridiques ou leur mise à l'écart des postes à responsabilité (Ayorinde 2004, p. 129; Gobin 2008, en ligne). Les dévots des cultes d'origine africaine doivent obtenir des autorisations pour réaliser leurs fêtes qui ne peuvent dépasser minuit. Néanmoins, comme le note Christine Ayorinde, « les gens ne déclarent pas toujours leurs cérémonies et, clairement, comme dans le passé, il y a une certaine discrétion de la part des autorités dans l'application des sanctions » [Ayorinde, 2004 : 128 la traduction est mienne]. La pratique s'adapte à la répression et les pratiquants développent des « trésors d'ingéniosité afin de passer inaperçus » (Argyriadis 1999, p. 269). Mais cette ingéniosité humaine peut être aussi aidée par les dieux. Alors que nous discutons de Lázara Morales, Alexander raconte :

« (...) une filleule de Lázara [Morales], Burú, qui avait fait Changó, on raconte qu'elle était sur le trône et comme avant dans son état on ne pouvait faire saint, on l'a raconté à la police. Mais avant que n'arrive la police, Oggún vient et lui dit : "récupérez tout, car la police [*la chelú*] arrive par ici. Récupérez tout, enlevez le trône, récupérez tout, tout, nettoyez tout, tout, car la police arrive ici". Et ils prirent tout, récupèrent tout, laissèrent la maison normale. Ils enlevèrent de la tête de l'*iyawó* l'*osu*²¹¹, lui mirent un foulard et tous se mirent à coudre. Et comme ils étaient là, la police est arrivée – bam, bam – ils sont entrés à l'intérieur. Avant, ce n'est pas pareil que maintenant où tu dois arriver avec un [mandat]... ils entrèrent. Maxime : En quelle année, plus ou moins, cela a eu lieu ?

Alexander : Cela, je ne suis pas sûr si ce fut avant le triomphe de la Révolution ou si ce fut après. Vraiment, je ne sais pas. Cela a dû avoir eu lieu après, mais en ce temps-là que la police était... que tout était un peu trouble [*revuelto*]. Et donc la police entra, et ils questionnèrent et dirent que, oui, on était en train de faire un saint. Et Oggún était celui qui était là. Et ils dirent à la police : "non, non, ici on n'a fait aucun saint". Et eux : "si, si, on nous a donné l'information qu'un saint est en train de se faire ici". Et ils répondirent : "bien jeune homme, inspecte ici pour voir si tu trouves la moindre chose comme quoi on est en train de faire quelque

²¹¹ Peintures sacrées appliquées sur le crâne du néophyte lors de l'initiation ayant pour fonction d'« asseoir » l'*aché* de l'*oricha* tutélaire dans sa tête.

chose, de faire un saint parce qu'ici, nous autres, ce qu'on est en train de faire, c'est coudre". Et donc, ils inspectèrent toute la maison, ils n'ont rien vu, car ils avaient tout nettoyé, et quand part la police, Oggún dit : "celui qui m'a fait ça va le payer, celui qui est allé [voir] la police et leur a dit qu'ici on était en train de faire un saint, il va me le payer, et demain vous aller savoir qui c'était". Parce que personne ne savait, tout le monde était... bon, en théorie le saint sait. Et le lendemain, la femme d'à côté était... elle avait fait un curetage, car elle était enceinte et a avorté. Et le mari vint et elle fut avec le mari. Elle a eu une septicémie pulmonaire et est décédée. Et après qu'elle fut morte, Oggún vint et dit : "Voyez, là vous avez celle qui est allée [voir] la police, elle est allée voir la police pour leur dire qu'ici on était en train de faire saint" »²¹².

Cette histoire ne peut que rappeler celle de la statuette d'Orula et du mari de Juana Campo présentée dans le chapitre précédent. Dans les deux cas, l'intervention des forces de l'ordre *dans* l'espace domestique provoque une punition divine létale. L'explosion du *central*, la maladie de Leonardo et le décès de la voisine de Lázara Morales sont tous les trois des événements interprétés *a posteriori* comme une punition divine produite en réaction à l'ingérence de l'État dans l'intimité sanctuarisée de l'espace domestique. Il est intéressant de noter, qu'à ce niveau infrapolitique, le langage religieux conteste moins le système répressif en lui-même que la « zone grise » et ses délateurs qui lui servent de courroie de transmission au niveau local. En effet, les récits évoquant la discrimination religieuse mettent en lumière que l'action religieuse infrapolitique concerne en premier lieu l'environnement social immédiat. C'est ce que révèle le récit de Nelson Pumariega sur les tout-débuts de sa vie

²¹² « (...) una ahijada de Lázara, Burú, que ella tenía hecho Changó, dicen que ella estaba en el trono y como antiguamente en su estado no se podía hacer santo, se lo dijeron a la policía. Pero antes que llegara la policía, Oggún viene y le dice : "recojan todo que por ahí viene la chelú, recojan todo, quiten el trono, recojan todo, todo, limpien todo, todo que por ahí viene la chelú". Y cogieron todo, recogieron todo, dejaron la casa normal. A la iyawó le quitaron el osu de la cabeza, le pusieron un pañuelo y se pusieron todo el mundo a coser. Y como que estaban ahí, llegó la policía, bam bam, entraron para adentro, antiguamente no es igual que ahora que tú tienes que llegar con un... ellos entraron... — Maxime: ¿En qué año más o menos fue? — Alexander: Eso, no estoy seguro si fue antes del triunfo de la Revolución o fue después. Realmente no sé. Debe haber sido después, pero en aquel tiempo que estaba la policía, que todo estaba un poco revuelto. Y entonces entró la policía y ellos preguntaron y le dijeron que, sí, se estaba haciendo santo. Y Oggún era el que estaba ahí. Y le dijeron: "no, no, aquí no se hizo ningún santo". Y ellos: "sí, sí, aquí nos llegó la información de que se estaba haciendo un santo". Y le dijeron: "bueno chico, revisa aquí a ver si tú ves alguna cosa de que se estaba haciendo algo de que se está haciendo santo porque aquí nosotros lo que estamos haciendo es cosiendo". Y entonces revisaron toda la casa, no vieron nada porque habían limpiado todo; y cuando se va la policía, Oggún le dice: "quien me hizo esto me la va a pagar, quien fue a la chelú y le dijo que aquí se estaba haciendo un santo, me lo va a pagar, y ustedes mañana van a saber quien fue". Porque nadie sabía, todo el mundo estaba... bueno, supuestamente el santo sabe. Y al otro día, la mujer del lado estaba... se había hecho un legrado porque estaba embarazada y se lo sacó de la barriga y vino el marido y estuvo con el marido. Le dio una septicemia pulmonar y se murió. Y después que se murió vino Oggún y dijo: miren ahí tienen la que fue a la chelú, ella fue la que fue a la chelú a decir que aquí se estaba haciendo santo ». Entretien avec Alexander Berio, le 2 août 2014.

religieuse. Né en 1954, il est le fondateur de la maison de culte d'Oggún Toayé. Nelson est possédé dès son enfance par l'esprit d'un travailleur émigré haïtien nommé Francisco. Il raconte que :

« [J'ai eu] une enfance normale, jusqu'à mes neuf ans lorsque j'ai commencé à avoir des troubles nerveux d'épilepsie et ma famille était catholique, [de] plus, j'étais enfant de chœur à l'église. Et ainsi, entre médicaments et programmes psychiatriques, le temps passa jusqu'à mes dix ans et demi alors que l'âme et l'esprit de Francisco ont commencé à prendre mon corps et passé par moi. Là, commence le périple. Chez moi, avec ma famille [qui n'était] pas tant croyante à cet égard, et les tabous qu'on vivait à cette époque avec la politique contre les religions. Maintenant, je vais t'expliquer une chose très forte, étant présent comme enfant de chœur lors d'une cérémonie de mariage spéciale, puisque celle qui était en train de se marier était la nièce d'un prêtre important. En ce temps-là, il accomplissait son travail à l'église de las Mercedes à La Havane. Cette jeune fille était très amie avec moi, [celle] qui était en train de se marier à l'église, et a voulu que je sois son enfant de chœur spécial. Mais écoute, il est arrivé au *central* seulement pour marier sa nièce, lui [qui] était prêtre à La Havane, mais n'est venu au *central* rien que pour marier sa nièce.

Maxime : le mariage a eu donc lieu au *central* ?

Nelson : Au *central*, la noce, la [cérémonie] religieuse, fut là-bas à l'église du *central*. Et, au milieu de la cérémonie, étant un grand enfant de chœur, je suis possédé [*me dio*] par Francisco. Imagine-toi le genre de désordre [*la clase de estruendo*]. Là commencèrent les ragots, les commentaires, les tabous et moi, à me confronter à tout type d'agressions sociales et cela continua pour moi de la même manière à l'école. Bien que, oui, je dois signaler que mes compagnons de classe étaient très attentionnés avec moi et [avaient] beaucoup de peine [pour moi]. Et ma maîtresse, ma grande aimée et personne inconditionnelle et professionnelle prestigieuse, dans sa vie professionnelle, qui est Eneida Villegas, que j'aime beaucoup, que j'affectionne beaucoup. Et au cœur de ses périples, j'ai dû arrêter d'être enfant de chœur, arrêter mes cours de piano et de mécanographie et [là] commencèrent mes épisodes contre la famille, les agressions des ragots, tout type de calomnies. Et de là le temps a passé et ce fut comme cela que commencèrent mes restrictions, je ne pouvais plus assister à des noces, ni à des

anniversaires, ni à des fêtes normales. Mais je n'ai jamais laissé personne m'éloigner [*desviarme*] de Francisco ni de mes esprits. En cela, j'étais une bête féroce à le défendre. Cette étape laissa beaucoup de traces très tristes et de même des séquelles durant mon adolescence, mais tout le temps luttant contre les agressions (...) »²¹³

Pris entre les « tabous » issus d'une « politique contre les religions », mais surtout d'un environnement familial catholique, Nelson Pumariega subit une ostracisation du fait d'un comportement considéré dans premier temps comme pathologique, puis suite à l'épisode du mariage, comme déviant. Mais on comprend surtout que la violence ressentie par Nelson provient bel et bien de la discrimination de son environnement social proche (famille, mais aussi camarades d'école), et non de la répression étatique. On retrouve une situation similaire chez Julio-Enrique Blázquez qui déclare avoir été « d'abord discriminé par ma famille. Car moi oui, [j'étais] seul contre tous, seul contre tous »²¹⁴. Ainsi, alors qu'il commence à accumuler des *santos parados*, et ce bien avant toute forme d'initiation, ils les cachent dans une *colonia*²¹⁵ voisine, « là-bas à la campagne, chez Gallego et compagnie, qui étaient des cousins de ces gens, petits-fils de Macua »²¹⁶.

²¹³ « Una niñez normal hasta los nueve años que empecé a presentar trastornos de nervios de epilepsia y mi familia que eran católicos, mas, ya yo era monaguillo de la iglesia. Y así entre medicamentos y planes psiquiátricos fue pasando el tiempo hasta mis diez años y medio que ya el alma y el espíritu de Francisco empezó a tomar mi cuerpo y pasar por mí. Ahí entró la odisea. En mi casa con mi familia, no tan creyentes en ese aspecto y los tabúes que se vivían en esa época con la política contra las religiones. Ahora una cosa muy fuerte que te voy a explicar, que sí asistiendo yo como monaguillo en una especial ceremonia nupcial, ya, que la que estaba casándose, era la sobrina de un gran sacerdote. En aquel tiempo él estaba cumpliendo su labor en la iglesia de las Mercedes en La Habana. Esta muchacha era muy amiguita mía que se estaba casando por la iglesia y quiso que yo fuera el monaguillo especial de ella. Pero oye, y llego al central nada más que para casar a la sobrina, él era sacerdote en La Habana, pero vino al central nada más que para casar a la sobrina. — Maxime: ¿El casamiento tuvo lugar en el central entonces? — Nelson: En el central, la nupcia, la religiosa, fue allá en la iglesia del central. Y en el medio de esa ceremonia, siendo un gran monaguillo, me dio Francisco. Imagínate que clase de estruendo. Ya empezó los chismes, los comentarios, los tabúes y yo a enfrentarme a todo tipo de agresión social y así también me pasaba en la escuela. Lo que sí tengo que señalar que mis compañeros de aula me cuidaban mucho y con mucha lástima y mi maestra, mi gran querida e incondicional, como persona y prestigiosa profesional, en su vida profesional que es Eneida Villegas, que yo la amo mucho, yo la quiero mucho. Y dentro de esa odisea ya tuve que dejar de ser monaguillo, dejar mis clases de piano y de mecanografía y empezaron mis episodios contra la familia, las agresiones de chismes, todo tipo de calumnias. Y ahí ya fue pasando el tiempo y así fue ya donde empezó mis restricciones, que ya no podía asistir a bodas, ni a cumpleaños, ni a fiestas normales. Pero nunca dejé que nadie pudiera desviarme de mi Francisco ni de mis espíritus. En eso fui una fiera defendiéndolo. Esa etapa que dejo muchas pautas muy triste y a la vez secuelas en mi adolescencia, pero todo el tiempo luchando contra todas las agresiones (...) ». Entretien avec Nelson Pumariega, le 14 octobre 2014.

²¹⁴ « yo fui discriminado por mi familia primero, porque yo sí, contra todas las banderas, contra todas las banderas » Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 12 mars 2013.

²¹⁵ Etablissement de *colonos*, soit de planteurs de cannes à sucre indépendant.

²¹⁶ « Todos mis santos, estaban allá en el campo en la casa de Gallego y eso que eran primos de esta gente, nieto de Macua ». *Idem*.

Néanmoins, ce dernier ne semble pas pourtant avoir vécu la même violence étant enfant que son jeune cousin ou, pour être plus correct, il n'en a jamais parlé en ma présence. Son récit sur cette période se limite aux souvenirs d'un petit garçon qui n'avait de cesse de courir derrière les *santeras* du baraquement. Il est probable que ce manque d'informations soit le résultat de l'interaction entre Julio-Enrique et moi-même, interaction conditionnée par l'enquête. En effet, de mon côté, je n'ai sûrement pas assez approfondi avec lui cette étape de sa vie – puisque ma posture était alors d'ethnographier des phénomènes mémoriels sur l'esclavage contextualisé dans la plus stricte synchronie (cf. chapitre I.1). De son côté, il est possible que Julio-Enrique ait construit une « identité narrative » (Ricoeur 1991) adaptée à la situation d'énonciation – discussions et entretiens avec un jeune anthropologue travaillant sur le fait religieux. Par un processus de sélection qui renvoie à l'idée d'« illusion biographique » (Bourdieu 1986), le vieux *santero* met en avant sa relation privilégiée avec les générations précédentes de pratiquantes, offrant un récit qui, comme nous le verrons, trouve un écho dans la mémoire narrative de sa maison de culte et se matérialise par certains *santos parados* lors des cérémonies sacrificielles nommées *matanzas* (cf. chapitre III.7).

Au vu des témoignages de Julio-Enrique Blázquez et de Nelson Pumariaga, on réalise que la participation de personnes désignées, et s'auto-désignant, comme blanches au culte d'origine africaine constitue toujours une contradiction alors que la participation de Blancs aux cultes d'origine africaine date au minimum du début du XXe siècle²¹⁷. Cependant, la pression sociale s'est *a priori* rapidement relâchée. Ainsi, alors que de nouvelles habitations sont construites dans le patio du baraquement durant les années 1960, Julio emménage avec ses parents dans la maison du quartier de Las Palmas qu'il occupe encore actuellement. Il en profite alors pour récupérer ses *santos* afin d'éviter les longs allers-retours et de protéger certains objets de valeurs qui les accompagnent de possibles vols²¹⁸. Finalement, à une date qui m'est malheureusement inconnue, ses parents « lavent » Obatalá pour sa mère et Changó pour son père²¹⁹. Au *central* Méjico, suite à la Révolution, les discriminations religieuses associées à la « race » semblent s'atténuer. L'appareil d'État révolutionnaire semble lui aussi peut préoccuper par la présence de ces cultes.

Alors que je l'interroge sur sa réaction au moment du triomphe de la Révolution, Julio-Enrique Blázquez me répond : « Je ne la voyais pas d'un mauvais œil, puisque j'étais

²¹⁷ Fernando Ortiz dans *Los Negros brujos* souligne en 1906 que de nombreux Blancs ont recouru au procédé thérapeutique proposé par la « sorcellerie » (Ortiz 1995 [1906], p. 185). De même, Lydia Cabrera (1996 [1954], p. 19) évoque la ferme *El Palenque* appartenant aux *santeros* nommés les « Papá Jimaguas » qui auraient « parrainé et protégé de nombreux des Blancs et Blanches de haute société [*de categoría*] »

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 15 septembre 2014.

tout jeune. [Mais] je ne me mêlais pas à cela. Mon truc à moi c'était la *santería*, la *santería* »²²⁰. La distance empreinte de sympathie exprimée ici représente selon moi ce rapport distendu entre le champ social religieux et les institutions de l'État révolutionnaire. Comme le note Kali Argyriadis (1999, p. 273), les pratiquants n'ayant pas d'activité militante au sein des organisations de masse rattachées à l'État révolutionnaire peuvent continuer à pratiquer sans être véritablement inquiétés. Cela montre que localement, il y a une possible coexistence entre ces deux champs sociaux, à partir du moment où les uns n'empiètent pas sur le domaine des autres. Autrement dit, si l'ingérence de l'État à l'intérieur de l'espace privé sacralisé provoque la sanction divine, on peut imaginer qu'à l'inverse, ce même État impose implicitement que la présence des pratiques dans l'espace public soit la plus limitée possible. Finalement, elle confirme l'attachement du fait religieux au niveau infrapolitique. Cette coexistence permise par cette séparation entre espace privé et public va permettre au culte de se maintenir durant la Révolution, bien que divers facteurs rendent plus difficile la transmission générationnelle des savoirs religieux – mais aussi des savoirs mémoriels qui peuvent leur être attachés.

5.1.2. Les raisons d'une transmission générationnelle lacunaire

5.1.2.a. Celos, secretos y becas

Comme nous l'avons vu, l'adoption du modèle initiatique du *kariocha* va produire une hybridation entre l'ancien culte des *santos parados* et la *santería* moderne et ses *santos coronados*, comme c'est le cas pour les maisons d'Elegguá Alagbana et d'Orula respectivement à la charge de Celida Sánchez et d'Atanasia Zulueta. La différence entre ces deux dernières est que Celida initie à son tour d'autres personnes, ce qui ne semble pas être le cas d'Atanasia. Néanmoins, son activité en tant qu'initiatrice semble limitée. À ma connaissance, Celida a initié Rodolfo Zulueta, petit-fils de Rafaela, Luisa la fille d'Atanasia²²¹, Ruben Zulueta (*cf.* Généalogie rituelle..., p. 194). Elle a aussi été *l'oyugbona*

²²⁰ « *No lo veía mal, si yo estaba jovencito. No me metía en eso. Lo mío era santería, santería* ». Discussion avec Julio-Enrique Blázquez, le 03 septembre 2016.

²²¹ Entretien avec Alicia Juara Duquesne, le 3 mai 2013. Pour autant selon Yudanís Montalvo Zulueta (entretien du 29 septembre 2014), Luisa serait la *ahijada* de Julio. J'ai tenté de faire un entretien avec Luisa le 3 octobre 2014, lui expliquant ma volonté d'en savoir plus sur sa vie religieuse et sur la maison d'Orula. Elle m'a arrêté alors immédiatement, prétextant que sur ce dernier sujet, elle n'avait aucune connaissance puisqu'elle était partie du *central* suite au 7^e grados pour faire ses études à La Havane et n'est revenue qu'une fois mariée. L'entretien n'a donc pas eu lieu.

de Yoniël Monterey Betancourt qui « fait Changó » en 1994, alors âgé de 13 ans²²² et de Celina Pedroso, petite-fille de Juana Campo et *ahijada* de Julio-Enrique Blázquez. Bien que cette liste ne soit pas exhaustive, il me semble possible d'affirmer que Celida n'a eu qu'une faible activité initiatique, fait qui doit être mis en perspective avec l'affirmation récurrente chez les membres de la maison d'Elegguá du caractère « réservé » [*celosa*]²²³ de cette dernière concernant son savoir religieux. Ce trait m'a été fréquemment indiqué par les membres de sa famille qui ont été les plus proches d'elle : Nora, Alicia et Tamara Juara Duquesne, et le fils de cette dernière Rafael Guerra Juara, qui ont tous été élevés par Celida et la nomment « mère » ou « grand-mère »²²⁴. Il s'agit pour eux de souligner que malgré leur proximité avec la dernière descendante de Rafaela Macua Zulueta qui a été à la tête du culte, ils n'ont finalement que peu appris d'elle. Mais, ils expliquent aussi cette lacune par l'interdiction qui était faite alors aux enfants de participer à la fête d'Elegguá. Nora Juara Duquesne m'explique :

« (...) parce que, nous autres, nous en sommes arrivés à connaître la tradition étant déjà adulte, car enfant on ne nous laissait pas participer à la cérémonie, tu comprends ? Mais bon, oui, je me souviens toujours que la maison d'Elegguá [était] une maison de *fundamento* à travers toute l'histoire et que là-bas en plus [il n'y avait] pas seulement les *santeros* d'ici, du *batey* et qui auraient des *santos*, des *santeros* et non *santeros*, *santeros* et *aleyos*, non ? Tout le monde venait là-bas pratiquer, et tout le monde venait donner à manger à Elegguá et tout lui dire, depuis la santé, jusqu'au développement de l'industrie, le social, de tout, on racontait tout à cet *asiento*. Enfant, oui, j'ai un vague souvenir, car les enfants, comme je te l'ai déjà dit, on ne les laissait pas participer, à aucune cérémonie. Bien que nous oui, par curiosité, au final, des fois on regardait à travers les rideaux et le lendemain on imitait tout, [on imitait] beaucoup de *santeros* qui se montaient [étaient possédés]. Et donc, il y avait une *santera* qui était reconnue par nous ici, que tout le monde appelait Lázarita [Lázara Morales] et moi je l'imitais quand elle était possédée [*cuando ella estaba subida*], car cette position de la

²²² Entretien avec Clara Betancourt Zulueta, le 1^{er} août 2014.

²²³ « *Con el asunto religioso, mi abuela [Celida] se ponía muy celosa, celosa con su santo, oh ! Celosa, celosa !* ». Entretien avec Rafael Guerra Juara, le 5 mai 2014.

²²⁴ À la naissance de Tamara, sa mère, Bertilla Felicia Duquesne Zulueta dit « Felita », souffre de crise d'éclampsie. C'est alors Celida qui en prend en charge son éducation. Puis Celida veillera sur ses sœurs Nora et Alica, alors âgées de 20 et 17 ans suite au décès de Felita en 1987. Entretien avec Nora Juara Duquesne, le 29 septembre 2014.

bouche que je fais, c'était quand elle était possédée. Et alors, elle disait à ma mère : « Récupère tes enfants Felita, récupère tes enfants », car je faisais comme tout le monde, je dansais. Mais de participer ainsi directement à la cérémonie, on ne participait pas, sauf au repas des enfants, l'*arroz amarillo*²²⁵ et tout ça, parce qu'après dans le *tambor*, les enfants (...) ne pouvaient pas participer. *Chico* ! Je me rappelle maintenant, je me vois maintenant déjà adulte, c'était déjà [mes] vingt et quelques années lorsque je participe directement à la cérémonie. Parce que toujours... bon, j'ai étudié à l'extérieur et c'est pour cela que je te dis que je n'étais pas ici, et bon, des fois les jours de fête concordaient et [des fois] je n'étais pas là non plus. J'étais à l'école, pareil lors du secondaire, car j'ai toujours été en internat [*porque siempre estuve becada*]²²⁶. Mais après que je fus diplômée et tout, [ma] participation à la fête d'Elegguá a été plus directe »²²⁷.

La transmission des savoirs entre la génération de Celida Sánchez et la première génération à naître sous la Révolution (Arbre généalogique des descendants de Ta Jorge, p. 165) semble donc être limitée à ces jeux de mimétismes. Cette limitation semble être le résultat de deux facteurs d'origine différente : d'un côté une interdiction religieuse, qui n'existe plus aujourd'hui ; de l'autre, les politiques menées par les autorités révolutionnaires. On retrouve cette dualité dans le témoignage de Clara Betancourt Zulueta, une autre descendante de Rafaela Macua Zulueta :

²²⁵ Plat composé à base de riz cuit avec un mélange d'épices lui donnant une couleur jaune, d'où son nom.

²²⁶ Le terme *beca* à Cuba, outre sa signification littérale de « bourse », désigne aussi les centres d'étude secondaire subventionnés par l'État et dotés d'un internat. *Diccionario de americanismo de la Asociación de academias de lengua española*. URL : <http://lema.rae.es/damer/?key=beca> ; dernière consultation le 4 août 2018.

²²⁷ « (...) *porque nosotros venimos a conocer la tradición ya después de adulto, porque de niño no nos dejaban participar de la ceremonia ¿ya me entiendes? Pero bueno yo sí recuerdo siempre que de la casa de Elegguá hubo una casa de fundamento a través de toda la historia y que ahí incluso no solo los santeros de aquí, del batey, y que tuvieran santo, santeros y no santeros, santeros y aleyos ¿no? Que todo el mundo venía allí a profesar y todo el mundo venía a dar comida a Elegguá y a dar conocimiento de todo, desde la salud, hasta el desarrollo de la industria, el social, de todo, para todo se contaba con ese asiento. De niña yo, sí, tengo un vago recuerdo porque a los niños, como bien te dije no los dejaban participar, en toda la ceremonia. Lo que nosotros sí, de curiosos al fin a veces mirábamos por detrás de las cortinas y yo al otro día imitaba todos, a muchos santeros que se subían. Y entonces, había una santera que era reconocida aquí por nosotros que todo el mundo le decía Lázarita y yo imitaba el baile de ella, porque esa posición de la boca que yo hago, era cuando ella estaba subida. Y entonces ella le decía a mi mamá: “recoge a tus hijos Felita, recoge a tus hijos”. Porque yo hacía como todo el mundo, bailaba. Pero así de participar directamente en la ceremonia, no participaba, en lo que fuera sí la comida de los niños, el arroz amarillo y eso, porque ya después en el tambor los niños (...) no podían participar. Chico! yo sí recuerdo ya, yo me veo ya, ya adulta, ya eran veinte y pico de años, que ya participo ya directamente en la ceremonia. Porque siempre bueno estuve estudiando afuera y eso. Por eso te digo que no estaba aquí, y bueno me coincidían a veces los días de las fiestas y no estaba aquí tampoco, estaba para la escuela, lo mismo ya de secundaria, porque siempre estuve becada, pero ya entonces después que me gradúe y eso es más directamente la participación en la fiesta de Elegguá ». Entretien avec Nora Juara Duquesne, le 29 septembre 2014.*

« Tu sais comment étaient les gens avant, ils confessaient avoir des *santos* alors qu'ils étaient en train de mourir, parce qu'avant il y avait une grande réserve [*mucha reserva*], beaucoup de réserve [*muchos celos*] au sujet des saints. Plus maintenant, maintenant, c'est un thème ouvert. D'autant plus qu'avant les militants de la Jeunesse, et les militants du Parti, les membre du gouvernement ne pouvaient pas avoir de *santos* »²²⁸.

Au-delà d'une limitation déterminée par l'expérience de la répression, cette « réserve » des anciens doit être mise en perspective avec la question du secret religieux omniprésent dans l'ensemble du système culturel cubain d'origine africaine. Celui-ci peut être de trois ordres. Le premier, identifié par Emma Gobin (2014b) dans le contexte du culte d'Ifá, est le « secret initiatique » dont l'acquisition permet une « spécialisation rituelle », entraînant un nouveau statut et « une position de pouvoir et d'autorité auprès des adeptes et des clients qu'ils parviennent à fédérer ». Le second, étudié par Katerina Kerestetzi (2014) dans le cadre du *palo-monte*, peut être nommé le « secret personnel ». L'anthropologue souligne que l'accès à un statut particulier via une initiation n'implique pas mécaniquement l'accès aux savoirs religieux dans leur exhaustivité. La transmission entre l'initiateur et l'initié se fait à un « rythme » particulier ce qui pousse ce dernier à l'autodidaxie, catalysant l'innovation religieuse comme la réflexivité rituelle. À l'inverse du secret initiatique qui construit des rapports de subordination, le secret personnel permet une relative émancipation de l'initié face à l'autorité de son initiateur [Kerestetzi, 2014]. Ces secrets personnels sont aussi présents dans la *santería*. Ainsi, alors que je négociais avec lui un entretien autour des propriétés religieuses de certaines plantes, Delby Sánchez Pumariega, le neveu *obá-oriaté* de Nelson, m'a précisé qu'un tel exercice d'ethnobotanique a ses limites, car même les saints et les morts ont leurs secrets. En guise d'exemple, il m'a raconté qu'un jour son oncle possédé par l'esprit d'un défunt lui a dicté un « travail » [*obra*] à réaliser avec des plantes spécifiques. Quand Delby a interrogé ce mort sur le pourquoi de ces plantes, celui-ci a refusé de lui répondre. Ainsi pour lui le secret constitue une « défense » [*defensa*] que chaque entité, humaine ou non humaine, veille à protéger dans un contexte social fortement concurrentiel. Mais, même dans ce cas-ci, le secret personnel reste un outil d'autonomisation et d'émancipation. Enfin, le troisième

²²⁸ « *tú sabes cómo era la gente de antes, que se confesaban que tenían santo ya a la vez que se estaban muriendo porque antes había mucha reserva, muchos celos con ese asunto de los santos. Ya no, ya ahora eso es un tema abierto. Incluso antes los militantes de la Juventud y los militantes del Partido, la gente del gobierno no podían tener santos* ». Entretien avec Clara Betancourt Zulueta, le 1^{er} août 2014.

ordre, propre au culte des *santos parados* et notamment à celui d'Elegguá Alagbana, est ce que je nomme « le secret de famille », dont l'accès dépend non pas tant de l'appartenance réelle de l'individu à une lignée biologique, mais de la place particulière qu'il occupe au sein d'un réseau familial qui a la charge du culte fondé sur des reliques dont la transmission se veut héréditaire. D'une manière similaire au secret initiatique, le secret de famille crée une dissymétrie dans les relations d'autorité et de pouvoir, sauf qu'ici il concerne non seulement les individus au sein d'un même groupe, mais crée aussi de la dissymétrie entre groupes différents. Je discuterai plus amplement de cette question du secret de famille dans le chapitre III.8.

Quoi qu'il en soit, le cas de Nora, qui a davantage grandi au sein d'une institution de l'État révolutionnaire que dans son environnement familial, ne semble pas être isolé. Par exemple, sa cousine Magalys Sánchez, qui a fait son secondaire à Colón puis qui est partie à La Havane, partage la même expérience d'internat. Néanmoins, celle-ci précise que :

« J'ai été élevée en voyant le problème de la *santería* et tout ce tintouin [*y ese lío*], mais à un moment, tu sais qu'on est enfant, mais quand tu grandis, cet esprit [*mente*] s'en va et certains pense à d'autres choses. Je me suis éloignée, je me suis éloignée, je suis allée à La Havane, j'ai commencé à étudier en internat [*becada*] à La Havane et tout ça. »²²⁹

Si les anciens semblent éviter toute transmission directe de leurs savoirs religieux, il est possible d'imaginer que la première génération d'enfant née au lendemain du triomphe de la Révolution, qui vit son adolescence lors des années 1970 et 1980 alors que la pression idéologique est la plus forte (Argyriadis sous presse; Gobin 2008; Calmettes 2014), n'est pas forcément disposée à vouloir poursuivre des traditions vouées, selon la propagande d'État, à disparaître. Mais une telle affirmation doit être relativisée quand on prend en compte le témoignage de Tamara :

« Nous autres, nous nous entendions comme une famille et nous nous sommes élevés ici même [au baraquement] et elle [Atanasia] était toujours avec ma maman

²²⁹ « *Me crié viendo el problema de la santería y ese lío, pero hubo un tiempo que yo, ya tú sabes cuándo es niño, pero cuando tú vas creciendo se va la mente esa y uno va pensado en otras cosas. Me alejé, yo me alejé, me fui para La Habana empecé a estudiar becada en La Habana y todas esas cosas* ». Entretien avec Magalys Sánchez, le 15 octobre 2014.

[Celida], ici et là, et toujours je trainais (*andaba*) toujours avec des vieux, jamais je n'ai trainé avec la jeunesse.

Maxime : c'est vrai ?

Tamara : Non, non, non, j'étais toujours avec des personnes âgées, avec ma maman, avec la marraine de ma maman, avec Atanasia. J'allais chez Julio, mais c'était comme ça, dans ce cercle. (...) Quand j'ai étudié, ce fut l'unique [fois] quand ainsi... bon, je sortais de temps en temps avec mes copines de l'école, mais j'ai toujours aimé trainer avec les personnes âgées, toujours »²³⁰.

Il faut préciser qu'aujourd'hui Tamara, qui fait partie du groupe de descendants de Macua le plus actif dans le culte d'Elegguá, est l'une des personnes les moins spécialisées : elle n'est ni initiée, ni « cheval » de saints ou de morts, ni ne consulte, bien qu'elle « présente les choses, explique-t-elle, je vois des ombres, je vois dans un verre, mais voilà, pas plus que cela »²³¹. Les dons religieux de Tamara s'inscrivent donc dans le champ rituel spiritiste où la relation entre le pratiquant et les entités est intuitive. Bien qu'ayant passé du temps auprès des spécialistes locaux d'alors, Tamara, qui exprime clairement sa préférence pour « le spirituel » plutôt que la *santería*²³², ne semble pas avoir acquis de savoirs liturgiques ni de techniques rituelles liés au culte des *orichas*. Pour autant, il y a bien eu transmission, notamment d'objet rituel, puisqu'à la mort de Celida en 2004, son Oricha Oko, divinité liée à l'agriculture, décide de « rester » avec Tamara pour « l'assurance [*firmeza*] et la santé »²³³. Tous les autres *santos* de Celida sont partis [*se fueron*] mis à part son Oyá qui est resté avec son petit-fils Faber et son Obatalá et San Lázaro qui sont restés, quant à eux, dans le *cuarto sagrado* de sa maison avec Elegguá et les *santos* « *viejos* » de Macua.

Tamara reste donc tout au long de sa jeunesse relativement distante de la *santería*, ne participant qu'à certaines fêtes, dont celle d'Elegguá, d'Atanasia et l'anniversaire de *santo* de Julio-Enrique. Mais la situation va évoluer à partir des années 1980 suite à la naissance de ces

²³⁰ « *Porque ya era, nosotros nos llevábamos ya como familia y nos criamos ahí mismo y ella siempre estaba con mi mamá de aquí, para allá y siempre, yo siempre andaba con viejos, yo nunca ande con juventud. – Maxime: ¿Verdad? – Tamara: No, no, no, yo siempre andaba con personas mayores, con mi mamá, con la madrina de mi mamá, con Atanasia, me iba para casa de Julio, pero era así en ese círculo. (...) Cuando yo estudie, fue cuando único así, vaya que salía de vez en cuando con las amiguitas más de la escuela, pero yo siempre me ha gustado andar con personas mayores, siempre* ». Entretien avec Tamara Juara Duquesne, 11 octobre 2014.

²³¹ « *Yo te presiento las cosas, yo veo sombras, veo en un vaso, pero ya pero ya hasta ahí* ». *Idem*.

²³² « *No sé, no te sé explicar, pero yo me siento más cómoda en lo espiritual que en la santería, de siempre me han gustado las canciones, las plegarias, esas cosas me gustan mucho, me gusta más que la santería.* » *Idem*.

²³³ *Idem*.

deux fils, Yasel et Rafael. Le premier, qui naît en 1982, va souffrir de convulsion à ses trois ans. Celida lui réalise alors une « œuvre » [*obra*] religieuse qui consiste à :

« donner une poule à la terre et il a fallu chercher et aller à la campagne, chercher une terre labourée qui était prête à semer et c'est là où on a fait le travail. [Yasel] devait avoir trois ans et quelques. C'est à ce moment que j'ai commencé vraiment à en savoir plus sur la religion parce que donc là, là j'avais plus de preuves que nécessaire pour croire et ce fut lorsque j'ai commencé, que j'allais avec [Celida] aux fêtes et s'il fallait faire quelque chose, par exemple, lors de la fête d'Elegguá, s'il fallait faire la moindre chose, je le faisais : je nettoyait le *cuarto de los santos*, je nettoyait les *santos*, j'aidais à laver ses *santos* et des trucs comme cela. Et c'est ainsi que je suis entrée [dans la religion], entrée jusqu'à aujourd'hui »²³⁴.

Suite à la guérison de son fils, Tamara recevra les *santos guerreros* non pas des mains de Celida, mais de Julio. On comprend à la lumière de son témoignage que la motivation à la pratique religieuse pour cette descendante de Macua, élevée par Celida, ne se trouve pas dans la volonté de perpétuer une quelconque tradition familiale, mais, à l'instar de la majorité des pratiquants du culte des *orichas*, dans un besoin pragmatique lié à la santé (Argyriadis 1999, p. 80 -82) même, la transmission de l'Oricha Oko de Celida semble répondre à l'expérience de vie de Tamara plutôt qu'à une volonté de créer une continuité entre deux générations de la même famille puisque le travail réalisé pour Yasel est sans conteste dédié à cet *oricha* qui règne sur les champs cultivés.

5.1.2.b. Rafael Guerra Juara, l'« élu »

Mais cela ne signifie pas que la question de la continuité du culte d'Elegguá Alagbana n'est pas planifiée. Le cas de Rafael montre en effet tout le contraire. Celui-ci naît le 24 octobre 1983, le jour même de la fête d'Elegguá, d'où son prénom. Cette naissance le lie à une destinée particulière :

²³⁴ « darle una gallina a la tierra y se tuvo que buscar y salir para el campo, buscar una tierra arada que estuviera lista para sembrar y ahí fue donde se le hizo el trabajo. Él tendría tres años y piquito. Ahí fue donde yo de verdad empecé a conocer más de religión, porque ya entonces ahí ya, ya tenía más que pruebas suficiente para creer y ahí fue donde empecé, que me iba con ella para las fiestas y si había que hacer algo, por ejemplo en la fiesta de Elegguá, si había que hacer cualquier cosa yo lo hacía: yo limpiaba el cuarto de los santos, limpiaba los santos, ayudaba a lavar los santos de ella y esas cosas así. Y así fui entrando, entrando hasta ahora ». *Idem*

« Donc, plutôt moi, [étant] tout petit, [lors d'] une consultation qu'a faite ma défunte grand-mère [Celida], [les saints] lui ont dit que j'allais continuer à m'occuper de ce saint [Elegguá], celui qui allait tuer [les animaux] pour lui. Moi j'étais enfant, je ne savais rien. Et elle : "comment cela peut être possible ?". Tu comprends ? Elle s'étonna que ce soit un enfant. Elle s'étonna. "Cela sera à l'avenir [*el día de mañana*], qu'il grandisse, avec un peu de fondement [*fundamento*], un peu de connaissances". Et voilà, jusqu'à aujourd'hui... comme je le dis, je suis l' élu [il rit]. Tu vas être l' élu, tu es l' homme. C'est très beau de maintenir la tradition, très beau. De ne pas se sortir de ce qui est la coutume (...). Maxime : Et comment tu le vis ça, d'être l' élu, parce que cela peut être pesant, non ?

Rafael : Non, tu es fou ! Moi... si lui [Elegguá] si lui maintient que ce soit moi qui soit celui qui va au-devant de lui, avec une fierté terrible... avec une fierté terrible ! Premièrement parce que c'est moi, et l'autre parce que... *coño* ! S'il m'a choisi, cela doit être parce que lui et moi... tu me comprends ? Donc je vais de l'avant. Oui, très fier, très fier de cela. Je ne me crois pas non plus le dieu du monde pour cela. Non, non, normal, normal. Je n'utilise pas cela pour dire que moi... non normal ! Non, je ne spécule pas là-dessus, non, non »²³⁵.

Afin de pouvoir assurer son rôle d'« élu », Rafael qui travaille comme menuisier au *central*, a bénéficié de la solidarité non seulement de sa famille, mais aussi de certains membres de la maison-temple d'Oggún Niké, plus précisément de Julio-Enrique, Alexander et Migue, afin de pouvoir réaliser son initiation à moindre coût, bien que celui-ci ne soit pas *iroso*²³⁶. Il « fait Yemayá »²³⁷ en novembre 2011, son *padrino* étant Julio et son *oyugbona*

²³⁵ « Entonces, más bien yo, de chiquito, una consulta que hiciera mi difunta abuela, le dijeron que yo era lo que iba seguir a atender a este Santo, que le iba a matar. Yo estaba de niño, yo no sabía nada. Y ella : "¿cómo puede ser posible ?" ¿me entiendes ? Se asombró que sea un niño, se asombró. "Eso es el día de mañana que crezca, con un poco de fundamento, con un poco de conocimiento". Y, ya hasta ahora... Como diciendo yo, soy el elegido.[il rit] Tú vas a ser el elegido, tu eres el hombre. Mantener la tradición es muy bonito, muy bonito. No salirse de lo que es la costumbre (...) — Maxime :Y como lo vives eso, de ser el elegido, porque puede ser pesado, no ? — Rafael : No, estás loco ! Yo... si él... si él mantiene de que yo sea él que va adelante de él, con tremenda orgullo... con tremenda orgullo! Una, porque, bueno, soy yo, y otra, porque, ¡Coño!, si me escogió a mí, debe ser porque él y yo... ¿tú me entiendes ? Entonces, voy adelante. Si, muy orgulloso, muy orgulloso de eso. Tampoco me creo el dios del mundo por eso, no, no, normal, normal. No coge eso para decir que yo... no, normal ! No especulo en eso, no, no ». Entretien avec Rafael Guerra Juara le 5 avril 2013.

²³⁶ Terme qualifiant des initiations qui, sur ordre des divinités, ne doivent rien coûter au néophyte. Elle est alors le plus souvent prise en charge par l'initiateur.

Magalys, elle aussi initiée sous la tutelle de Yemayá par Julio en 2008. De même, il est actuellement l'un des *matadores* lors de la fête d'Elegguá et réalise les offrandes pour les « points vitaux » du *central* avec Julio et sa tante Alicia qui, elle, s'est initiée en 2009 sous la tutelle d'Oyá. Là encore, le *padrino* est Julio.

Je n'ai recueilli aucun élément qui pourrait préciser explicitement des règles concernant la transmission de la charge du culte, et plus précisément les modalités d'élection des successeurs. Le fait que Rafaela a déménagé avec l'autel chez sa petite Josefa, laquelle a hérité de la charge du culte avant que celui-ci passe d'abord à sa mère Felicia, peut amener à penser que sa transmission dépend d'une proximité privilégiée par rapport aux autres membres de la fratrie. Mais dire cela ne fait que déplacer la question : d'où provient cette proximité privilégiée ? Correspond-elle à une logique sociale comme le droit d'aînesse et le lignage ou à un rapprochement plus spontané et intuitif ? L'aller-retour entre la lignée de Josefa et celle de Benita semble montrer que s'il existe des règles sociales, même implicites, qui déterminent la succession, celles-ci sont bien plus complexes qu'une simple transmission le long d'un lignage biologique ou même rituel. Notamment, il est impossible de ne pas prendre en compte Elegguá puisque, phénoménologiquement parlant, c'est lui qui décide de sa propre destinée. Il est fortement probable que, quelle que soit la modalité d'élection du successeur, celle-ci soit à chaque fois confirmée à travers une divination médiatisée (*coco*, *dilogún*) ou intuitive (possession).

Or, c'est ce point qui semble définir toute la particularité de la maison de Celida en tant que maison de culte. Si les définitions du concept de « maison-temple » citées ci-dessus la caractérisent comme une famille rituelle focalisée sur le *padrino* ou la *madrina*, la focale ici est autant Elegguá que Celida. On retrouve donc ici l'idée que la maison de culte d'Elegguá Alagbana est le résultat d'une adaptation négociée entre deux modalités de culte différentes : celui du *santo parado* et de la *santería* moderne caractérisée par le *kariocha*.

Parallèlement à cette transmission difficile au sein de la maison d'Elegguá Alagbana, les réseaux religieux autour de Julio-Enrique Blázquez se développent suivant le modèle plus « classique » des « maisons-temples ». Il en est de même concernant Nelson Pumariega. En effet, au tournant des années 1970, suite à ses premières transes possessionnelles, Nelson

²³⁷ Rafael m'a confessé avoir été déçu le jour où on lui a « descendu le saint » [*bajar el santo*], autrement dit identifié son *oricha* tutélaire car, du fait de son destin si particulier, il pensait, comme son entourage, qu'il était fils d'Elegguá. *Idem*.

Pumariiega González commence très rapidement à développer ses compétences de médium. Suivant les conseils de Celida Sánchez et d'Atanasia Zulueta, ses parents l'amènent à la rencontre d'une spiritiste nommée Lidia Moré²³⁸ qui vit à Guïra de Melena.

« Mais avec l'aide spirituelle de ma marraine Lidia, déjà à quatorze ans, après les heures d'école, très discrètement, mais très discrètement, mais pas assez pour les ragots tu sais, je faisais mes consultations spirituelles à des voisins, à des personnes très croyantes d'autres parties de mon village, mais très discrètement, mais oui avec beaucoup de succès »²³⁹.

Lidia Moré est la nièce et la *ahijada* de Lázara Morales. C'est elle qui, selon Tamara, a été la *madrina* de substitution de Celida suite au décès de Lázara²⁴⁰. Deux ans après le début de sa carrière en tant que spiritiste, et malgré les difficultés liées à une ambiance sociale peu favorable à la pratique religieuse, Nelson va subir de nouvelles transes possessionnelles, mais cette fois-ci avec les *orichas* Changó et Oggún. À partir de ce moment, Nelson commence à organiser des fêtes pour les saints dans la maison de ses parents, construite en 1958²⁴¹ et située dans le quartier du *pozo caña*. Il la transforme par la suite en un temple avec l'aide de Juan-Carlos, un de ses *ahijados* qu'il a initié en 1995. Ce dernier, avec qui il partage un appartement à Colón, est l'*oyugbona* de nombreux *ahijados* de Nelson. Seul bâtiment du *central* à être uniquement dédié au culte, le temple de Nelson se compose de deux parties distinctes : une première grande pièce au fond de laquelle Nelson construit un autel spiritiste dédié à son « guide protecteur » Francisco (figure 25), une autre pièce attenante est quant à elle dédiée au culte des *orichas* (figure 26). C'est là où sont réalisées les initiations réalisées par Nelson et son neveu Delby et où trône l'Oggún *cabecera* de Nelson, dont le nom initiatique est Oggún Toayé. En effet, Nelson « fait Oggún » en juillet 1980. Malgré la relation qu'il entretient avec Lidia Moré, elle aussi nommée Oggún Toayé, celle-ci ne peut être sa *madrina* car son *oricha* tutélaire lui a interdit. Ce sera donc au final l'esprit de l'Haïtien Francisco lui-même qui désignera l'initiatrice de son *caballo* lors d'une messe spirituelle. Il s'agit d'Eneida Diago, membre d'une famille de Perico connue comme étant

²³⁸ Entretien avec Nelson Pumariiega González, le 14 octobre 2014.

²³⁹ « Pero con la ayuda espiritual de mi madrina Lidia, ya a los catorce años, ya después del horario de escuela, muy ocultamente, pero muy ocultamente, pero no oculto para los chismes, tu sabes, yo hacía mis consultas espirituales a vecinos, a personas muy creyentes de otros lados de mi pueblo pero muy oculto, pero sí con grandes éxitos ». Entretien avec Nelson Pumariiega González, le 14 octobre 2014.

²⁴⁰ Entretien avec Tamara Juara Duquesne, 11 octobre 2014.

²⁴¹ Discussion avec Nerida Pumariiega González.

d'origine Gangá. Malgré son appartenance à une tradition religieuse familiale différente de la *santería* – bien que très proche²⁴² – Eneida Diago a été initiée selon Nelson par des *ahijados* de José Gerardo « Cheo Changó » de las Mercedes Valdès Changó Larí, lui-même rituellement lié à Rigoberto Rodríguez « *él de Madruga* »²⁴³.

²⁴² Pour plus d'informations sur le culte Gangá de Perico, lire Basso Ortiz (2001).

²⁴³ Plus précisément Nelson Pumariéga parle de « la rama de Cheo Changó et de Rigoberto Rodríguez ». Dans l'ouvrage de Jorge Brito Santana, édité par Miguel Ramos, la place de Cheo Changó dans cette généalogie rituelle est peu claire. L'auteur explique que Cheo Changó a reçu le *pinadí* (ou *pinaldo*) - couteau rituel dédié à Oggún permettant le sacrifice de « quatre pattes » (ovins et caprins) - de Adela Alonso Oduanlá, « sans la permission de » l'une des sœurs rituelles de cette dernière, Felipa Calderón Bangboshé, ce qui aurait provoqué un conflit entre ces deux femmes. Ce détail laisse entendre que Felipa est bien la *madrina* de Cheo Changó (Brito Santana 2014).



Figure 25. Autel spiritiste (détail) dédié à l'esprit du Haïtien Francisco, « guide protecteur » de Nelson Pumariega. Central Méjico. 2013. Maxime Toutain.



Figure 26. Oggún de Nelson Pumariega. Central Méjico. 2016. Maxime Toutain.

Nelson se lie aussi au *palo monte*. Il fréquente assidûment un *palero* et *santero* nommé Tumba-Tumba, lié religieusement, selon Nelson, à Lidia Moré²⁴⁴. De même, il est plus que probable que Nelson soit « marqué » [*rayado*] dans le *palo-monte*. En effet, situé derrière le temple, un petit cabanon prêt à s'effondrer renferme une *prenda* Sarabanda. Celle-ci aurait appartenu à Martín Varela, ouvrier du *central* qui habitait à Banagüises, avant qu'il soit donné à Nelson. Néanmoins aujourd'hui, c'est son neveu qui en prend soin²⁴⁵.

Alors qu'elle est tout d'abord catholique, sa famille va rapidement adopter le culte des *orichas* sous l'influence de Nelson. Sa sœur Nerida suite à une fausse-couche réalise une série de travaux pour Ochún, puis arrive à tomber enceinte et donne naissance à Delby en 1976. Elle s'initie en 1996 en guise de remerciement pour la naissance de son unique fils, un an après l'initiation de ce dernier sous la tutelle d'Ochún. Nelson est le *padrino* de la mère comme du fils. De même, sa mère et son père s'initient respectivement sous la tutelle de Yemayá et d'Ochún. Nelson ne pouvant initier ses propres parents, c'est Julio-Enrique qui sera leur *padrino*²⁴⁶. Je ne connais malheureusement pas la date de ces deux initiations. Ce sera aussi Julio-Enrique Blázquez qui donnera le *pinaldo* à Delby Pumariéga, selon Diango, son cousin paternel au deuxième degré²⁴⁷. L'association rituelle entre les maisons de culte de Julio et de Nelson va être rituellement matérialisée à travers leur Oggún *cabecera* respectif, tous deux étant des Oggún Meyi. Ils sont de fait considérés comme étant des jumeaux malgré les dix-huit années qui séparent les deux initiations. Si je reviendrai plus en détail sur l'interprétation de cette gémellité dans les chapitres suivants, on peut signaler ici que lors des anniversaires de saints réalisés chaque année par l'un et par l'autre des cousins *santeros*, les deux Oggún sont rassemblés afin qu'ils puissent « manger » ensemble.

Il me semble important ici d'apporter une précision quant à l'application du modèle de la « maison » telle qu'elle est définie par Lévi-Strauss (Lamaison et Lévi-Strauss 1987; Godelier 2013). J'ai expliqué en effet dans l'introduction que le choix de ce modèle répond à la nécessité de rendre compte des entités sociales qui structurent le champ social qui, bien qu'adoptant le langage de la parenté, montrent une conjonction entre deux types de parenté : biologique et rituelle. On comprend donc, à la lumière de ce qui a été dit auparavant, que la « maison d'Elegguá » semble correspondre à ce modèle. Mais le cas des maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé est plus problématique. Pris indépendamment, on retrouve dans

²⁴⁴ Entretien avec Nelson Pumariéga González, le 14 octobre 2014.

²⁴⁵ Discussion avec Delby Sánchez Pumariéga, le 11 avril 2013.

²⁴⁶ Entretien avec Nerida Pumariéga González, le 20 septembre 2014.

²⁴⁷ Entretien avec Diango, le 16 mars 2013. Pour plus d'information sur la cérémonie du *pinaldo* lire Brown (2003).

chacune de ces entités sociales une structuration focalisée sur le *padrino*, et qui donc correspond à la définition de la « maison-temple ». Pour autant, ces deux maisons de culte sont extrêmement imbriquées, tant par les réseaux de parenté biologiques et rituels, que par les représentations autour de la gémellité et les pratiques qui en découlent. Dans les discours, les deux maisons peuvent être unies à une autre entité plus vaste, désignée par le terme vernaculaire de « famille » [*familia*], dont la polysémie dans ce contexte ethnographique complique son utilisation dans l'analyse, risquant d'obscurcir le discours. Une solution serait de convenir que les deux maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé sont des sous-groupes d'une même « maison », au sens lévi-straussien du terme. Mais, au regard de la réalité des pratiques où, mis à part les *matanzas* des *cumpleaños de santo*, les activités de chacune des maisons de culte se déroulent en autonomie l'une de l'autre, l'application du concept de « maison » à celle de « famille » constituerait une surinterprétation. Finalement, il me semble pertinent de maintenir le modèle de la « maison » pour chacune de ces deux maisons de culte et ce pour deux raisons : tout d'abord une raison pratique, celle de garantir la cohérence et la clarté de mon propos ; ensuite pour une raison structurelle puisque dans chacune de ces maisons de culte peut être identifier des réseaux de parenté rituelle, par affinité et biologique²⁴⁸. Ces deux maisons doivent donc être considérées comme des cas liminaux entre le modèle de la maison de culte, défini selon la maison lévi-straussienne, et celui de la « maison-temple ». Cela montre aussi qu'elles ne peuvent pas être traitées par l'analyse comme une seule entité bien qu'elles ne puissent pas non plus être traitées en complète indépendance l'une de l'autre, comme nous le verrons dans le chapitre III.7.

5.2. La période spéciale et le retour du religieux. La formation d'une société à maisons et de sa micropolitique

5.2.1. La période spéciale. Nouvelle donne religieuse et crise économique

5.2.1.a. Changements socio-économique

Nous avons vu que la constitution de 1976 garantit la liberté de culte tant que celle-ci ne va pas à l'encontre de la « morale socialiste ». Cette position officielle sera réaffirmée lors du second congrès du PCC en 1980 (Ayorinde 2004, p. 99). Pour autant, dès le début de cette

²⁴⁸ Bien que, dans le cas de Julio-Enrique Blázquez, il n'y a pas de parenté biologique associable à sa maison de culte puisque, n'ayant ni femme ni enfant et une sœur unique vivant aux États-Unis, le membre de sa famille biologique le plus proche, après la mort de ses parents, est justement Nelson Pumariega.

décennie, le gouvernement met en place une stratégie diplomatique de rapprochement avec les églises chrétiennes, avec lesquelles il partage une critique du capitalisme (Argyriadis 1999, p. 275 et 282 à 285; Ayorinde 2004, p. 146). En 1985 sort le livre *Fidel y la religión*, retranscription d'un entretien du *leader máximo* réalisé par un prêtre brésilien membre du mouvement de la Théologie de la libération²⁴⁹, Frei Betto. « À mon avis, peut-on y lire, la religion, du point de vue politique, n'est pas un opium ou un remède en soi. (...) je pense que l'on peut même être marxiste sans cesser d'être chrétien et de travailler uni aux communistes marxistes pour transformer le monde » (cité par Argyriadis 1999, p. 283). Pas question ici de parler des cultes d'origine africaine, mais de souligner les ponts idéologiques entre le socialisme et ce mouvement catholique proche de la question ouvrière. Néanmoins, l'ouvrage va contribuer « à accélérer un processus de changement des représentations à propos de la religion, alimentées durant de nombreuses années par un athéisme étroit » (Berges Curbelo, Ramírez Calzadilla et Hernández Urbano 2001, p. 94 la traduction est mienne).

La même année, le Bureau d'Attention aux Affaires Religieuses, auparavant rattaché au Ministère de la Science et de la Culture, est directement rattaché au Comité Central. Il est alors chargé d'organiser les rapprochements entre le gouvernement et le Conseil Œcuménique protestant d'un côté et, de l'autre, l'Église catholique. Ces rapprochements trouvent leur aboutissement avec la rencontre retransmise par la radio et la télévision de Fidel Castro avec 70 leaders d'églises protestantes en 1990 (*Ibid.*, p. 98) et, suite à une première invitation en 1989, la visite officielle du pape Jean-Paul II en 1996 (Argyriadis 1999, p. 283 - 284). Le Bureau est aussi chargé d'organiser la visite de l'Ooni d'Ilé-Ifé, Alayeluwa Oba Okunade Sijuwade Olubuse II, en 1987 (Ayorinde 2004, p. 100). Les réactions face à cette visite diplomatique sont diverses : interprétée par un journaliste du Miami Herald comme une stratégie de propagande tournée vers les pratiquants de la *santería*, la presse cubaine promeut l'événement comme une reconnaissance de l'héritage culturel africain à Cuba (*Ibid.*, p. 126). La réception parmi les pratiquants cubains du culte des *orichas* semble pour autant être bien plus faible. Christine Ayorinde (*Ibid.*, p. 129), qui se fait l'écho de l'anthropologue cubaine Lázara Menéndez Vázquez, affirme que peu de Cubains connaissaient alors l'existence du roi traditionnel de la ville sacré d'Ilé-Ifé. Du fait de l'absence d'une institution qui représenterait l'ensemble des pratiquants, l'Ooni ne rencontre que quelques *babalaos* dont Filiberto

²⁴⁹ Né dans les années 1960, la Théologie de libération est un « mouvement social traversant l'Église et la société » qui se présente « comme un vaste réseau informel », particulièrement actif au Brésil et en Amérique centrale, dont l'action et les discours placent au centre l'idée du « don total aux autres », autrement dit une « option préférentielle pour les pauvres », ces derniers étant perçus comme « les agents de leur propre libération et le sujet de leur propre histoire » et non simplement comme « objet d'une attention charitable » (Löwy 1990, p. 7).

O’Farril. Ce dernier est à la tête d’un regroupement de ces devins spécialisés dans le culte d’Orula. Nommée « Ifá hier, Ifá aujourd’hui, Ifá demain » [*Ifá Ayer, Ifá Hoy, Ifá Mañana*], cette association créée en 1976 n’est pas enregistrée officiellement bien qu’elle soit autorisée à organiser leur réunion. Lors d’un « Tambour à Orula pour la paix » organisé à l’occasion de la visite d’Olubuse II, Filiberto O’Farril va recevoir de la main du monarque un *irofá*, reconnaissant ainsi l’authenticité du culte d’Ifá à Cuba. En 1989, cette association se choisit un nouveau président, Manolo Ibañez qui réussit à obtenir son officialisation le 17 décembre 1991 devenant alors l’Association Culturelle Yoruba de Cuba (ACYC) (Argyriadis et Capone 2004). Celle-ci intervient quelques jours après le IV^e congrès du PCC durant lequel est affirmé que « l’adhésion au Parti continue de dépendre, en premier lieu, de l’exemplarité de ceux qui de manière totalement volontaire aspirent à militer dans ses rangs et de ses militants par sélection avec des méthodes de masse et publiques, dans le centre de travail et parmi les révolutionnaires et les patriotes d’avant-garde, sans distinction de sexe, de couleur de peau, ni en considérant non plus les croyances religieuses comme un obstacle »²⁵⁰. Ainsi, n’importe quel pratiquant, toutes confessions confondues peut adhérer au PCC.

Cette réintégration des pratiquants dans la communauté civile, par la suite confirmée lors de la réforme de la constitution de 1992 dont l’article 42 déclare illégale toute discrimination pour raisons religieuses (Ayorinde 2004, p. 148), s’inscrit dans un contexte bien particulier de crise tant économique qu’idéologique. Déjà lors du III^e congrès du PCC en 1986, alors que la *perestroïka* bat son plein de l’autre côté de l’Atlantique et que l’administration cubaine est rongée par des dérives népotiques désignées par le terme de *sociolismo*, on en appelle à un programme de rectification des erreurs de la Révolution fondé sur la critique de l’adoption à Cuba du modèle soviétique européen (*Ibid.*, p. 85 et 138; Gobin 2008).

Parallèlement, la chute du bloc de l’Est et la crise économique qui en découle forcent le gouvernement à déclarer la « période spéciale en temps de paix » et à adopter un certain nombre de réformes : moins de restrictions pour les voyages, légalisation du dollar qui aboutira *in fine* à la création du *peso convertible* (CUC – le rapport en *pesos nacional et pesos convertible* est de 25/1) et surtout la réorientation de l’économie vers le tourisme qui dépassera les revenus de l’exportation du sucre à la fin des années 1990 (Ayorinde 2004,

²⁵⁰ IV congreso PCC. Resolución sobre los estatus del partido comunista de Cuba. http://congresopcc.cip.cu/wp-content/uploads/2011/02/IV-congreso_Resoluci%C3%B3n-Reglamento.pdf. Dernière consultation le 9 août 2018. La traduction est mienne.

p. 139). L'État n'étant plus en mesure de garantir les besoins matériels fondamentaux, une nouvelle division se met en place entre ceux ne disposant que de leur salaire en *peso nacional*, premières victimes de la paupérisation, et ceux qui peuvent avoir accès aux devises étrangères, soit parce que liés plus ou moins directement à la sphère économique touristique ou soit jouissant de *remesas* provenant de membres de la famille vivant à l'étranger. Face à ceux qui vivent du marché noir ou de la prostitution, favorisée par cette nouvelle situation, et aux touristes qui promeuvent, bon gré mal gré, les valeurs du capitalisme, grandit un sentiment « de frustration et d'humiliation » qui conduit à une « une crise », une « désorientation » d'ordre idéologique sur l'île (Argyriadis 1999, p. 275 et 280; Ayorinde 2004, p. 139 et 146). Couplée à la libéralisation de la pratique religieuse, la difficile situation politico-économique des années 1990 va avoir des répercussions importantes sur les cultes d'origine africaine. Celles-ci sont de quatre ordres.

5.2.1.b. *Changements religieux*

Premièrement s'observe une augmentation de la pratique religieuse. La rue se remplit d'*iyawó*, arborant vêtements blancs et colliers, et de *babalaos* repérables par leurs imposants *idé*. L'augmentation du nombre d'initiations coûtant, pour le cas du *kariocha*, de plusieurs centaines à plusieurs milliers de CUC²⁵¹ – les salaires en *peso nacional* correspondent à quelques dizaines de CUC – s'accompagne de celle de l'économie intrinsèque aux cultes. Les fêtes religieuses s'organisent sans autorisation ou déclaration préalable et acquièrent un aura particulier, offrant non seulement un divertissement, mais aussi un bon repas²⁵² à une époque où il est difficile de trouver l'un comme l'autre (*Ibid.*, p. 158). Dans le cadre d'un culte pragmatique où la réussite socio-économique du pratiquant est perçue comme le résultat direct de sa protection divine ou de ses dons religieux, la qualité du *traje de santo* ou des habits blancs de l'*iyawó*, des soupières en porcelaine dans lesquelles on place les *otá*, comme l'abondance de nourriture lors de *toques de tambor*, sont autant de pratiques ostentatoires qui s'inscrivent dans une économie de prestige qui articule non seulement les pratiquants entre eux, mais aussi leur entourage proche (Argyriadis 1999, p. 281). De plus, l'augmentation de la pratique et de son économie va permettre à certains spécialistes de se professionnaliser. Cela

²⁵¹ Le prix de l'initiation dépend de l'initiateur, de la condition socio-économique de l'initié (notamment si celui-ci est un Cubain de l'extérieur ou un étranger) et du type d'initiation réalisé (par exemple « faire Elegguá » suppose de recevoir plus de *santos* et donc d'acheter le nombre d'animaux à sacrifier en conséquence).

²⁵² Lors d'une fête religieuse telle que les *toques de tambor*, un « trône » est construit en l'honneur de la divinité à laquelle la fête est dédiée au pied duquel sont placées des offrandes en nourriture. À la fin de la cérémonie, cette nourriture est distribuée à l'ensemble des convives.

concerne notamment les *babalaos* qui à travers leur maîtrise de la divination et leur compétence rituelle peuvent assurer une activité suffisante pour être leur principale source de revenus.

Deuxièmement, certains de ces spécialistes mettent en place des projets d'institutionnalisation. Le principal et le seul officiel est l'ACYC. En 1995, cette institution se voit octroyer un ancien édifice de style colonial, situé sur le *paseo* Martí (Prado) aux portes de la Habana Vieja et non loin du Capitole, autrement dit au cœur des flux touristiques, et dont la rénovation aurait coûté deux millions de dollars à l'État (Ayorinde 2004, p. 166). L'ACYC organise des activités religieuses non seulement liées au système *ocha/Ifá*, mais aussi au *palo-monte* et au spiritisme. Le bâtiment est doté d'une cafétéria/restaurant, d'une bibliothèque, d'une salle d'exposition et d'un « musée des orichas » où sont exposées de grandes statues représentant les principales divinités du « panthéon » yoruba. Mais ce musée, où il est interdit de prendre des photographies, est aussi un temple où se trouvent des *fundamentos* au pied de chaque statue. Fort de sa position officielle, l'ambition de cette institution est de regrouper l'ensemble des pratiquants cubains sous une même autorité, volonté présente dans sa devise « Fraterniser les hommes, acte suprême de culture » (Argyriadis et Capone 2004). Comptant cinq mille adhérents en 2005, c'est cette prétention hégémonique qui provoque des critiques chez d'autres pratiquants qui accusent l'ACYC d'accointance avec le gouvernement (Ayorinde 2004; Argyriadis et Capone 2004; Argyriadis 2007; Gobin 2007). Face à elle, d'autres tentatives d'institutionnalisation sont mises en place. En 1999, à la mort de Filiberto O'Farril, l'*irofá* offert par l'Ooní passe aux mains de Franck « Obeché » Cabrera. Ce *babalao* avait fondé deux ans auparavant un groupe, nommé Ilé Tuntún, « la nouvelle terre sacrée ». En 2000, il reçoit le nom d'Okambi, littéralement « le premier-né » et prénom de l'aîné d'Oduduwá, et une couronne d'Obatalá de la main du Nigérian Taiwo Abimbola, le fils de Wande Abimbola. Ce dernier l'aurait désigné un an plus tard, au nom de l'Ooní d'Ilé-Ifé, comme l'« *Oba* [roi] de Cuba et d'Amérique latine ». Fort de cette autorité, Obeché procède à certaines innovations, notamment la réalisation de la « lettre de l'année »²⁵³ en juin, adoptant alors le calendrier yoruba, alors que ce même rite divinatoire est réalisé par l'ACYC le 31 décembre (Argyriadis et Capone 2004; Konen 2013).

²⁵³ Ce rituel d'Ifá consiste en la réalisation d'une divination qui vaut pour une année et pour l'ensemble des pratiquants du culte des *orisha*. De par cette prétention universelle, elle doit être réalisée par les *babalaos* les plus compétents et donc les plus anciens. De ce fait, ce rituel divinatoire cristallise les tensions entre les différents groupes de pratiquants. Les « lettres de l'année » les plus suivies à La Havane sont celles de l'ACYC et celles organisées par la Commission Miguel Febles.

Troisièmement, comme on peut le constater ici avec le cas d'Ilé Tuntún, les groupes religieux et les réseaux dans lesquels ils s'inscrivent s'internationalisent. Deux dynamiques distinctes sont à différencier ici. La première est liée à l'économie touristique. Suite à plusieurs dizaines d'années de folklorisation des cultes, l'État a malgré lui promu les cultes d'origine africaine. Si, comme le suppose Emma Gobin (2008, en ligne), « la promotion des éléments artistiques des cultes d'origine africaine due au processus de folklorisation mis en place par le gouvernement révolutionnaire leur a conféré un prestige certain et peut être à contribuer à les populariser auprès d'un public plus large », elle a aussi permis le développement d'un « tourisme religieux » (Argyriadis 2007). Ainsi, la *santería* cubaine se retrouve au Mexique, au Venezuela, en Espagne et dans d'autres pays européens (Juárez Huet 2004; Argyriadis et Capone (eds.) 2011). La seconde dynamique est le résultat de la circulation d'acteurs et de savoirs religieux dans l'espace atlantique. Concernant plus précisément le culte des *orichas*, celui-ci est présent sous des formes diverses dans de nombreux pays, conséquence directe de la traite des esclaves, telles que le *candomblé* et l'*umbanda* au Brésil. De même, malgré les vagues d'islamisation et de christianisation, le culte des *orisha* a perduré au Nigeria. À cela doit être ajoutée sa diffusion due à la « seconde diaspora » (Frigerio 2004). Ainsi, dans les années 1960, alors que de nombreux Cubains fuient le pouvoir castriste, la *santería* s'exporte aux États-Unis. Là seront créés de nombreux temples dont les plus connus sont *The Church of the Lukumí Babalú Ayé* en Floride dirigé par Ernesto Pichardo ou encore le village d'Oyotunji en Caroline du Sud, fondé par Adefunmi Ier, où est pratiqué l'*orisha-voodoo* (Capone 2005b). Or, loin d'être isolés, les pratiquants des divers cultes des *orisha* ont créé des liens qui pour le cas du Brésil et du Nigeria sont avérés depuis la fin du XIXe siècle (Capone 1999; Matory 2009). À partir de 1989 sont organisées régulièrement des Conférences Mondiales sur la tradition et la culture des *orisha* (COMTOC) dont la 8^e se déroule à La Havane en 2003. Leur objectif est 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 dans le monde" » (Argyriadis et Capone (eds.) 2011, p. 13). On comprend alors que cette transnationalisation s'opère à deux niveaux : d'abord par le bas où le « commun » des pratiquants est mis en contact avec des étrangers en quête d'une mystique exotique, phénomène catalysé par le tourisme ; ensuite par le haut où des élites religieuses de divers pays vont créer des liens d'alliance qui peuvent s'objectiver à travers l'initiation. Emma Gobin (2013) met en lumière les différents enjeux liés à l'initiation d'étrangers respectivement pour le « commun » et « l'élite » des pratiquants. Pour les premiers, l'initiation est porteuse de prestige et « constitue un gage de la qualité du prêtre et

de son *aché* » (*Ibid.*, en ligne), dans une logique similaire à l'ostentation matérielle qui j'ai évoqué ci-dessus. Néanmoins, ces initiations peuvent être discursivement manipulées dans un contexte de forte concurrence entre les « maisons-temples » et produire des accusations de mercantilisme (Argyriadis 2007). Déjà présent dans l'ouvrage d'Angarica (Ayorinde 2004, p. 161), ce type d'accusation n'est pas en soi symptomatique d'une économie religieuse excessive, mais répond aux enjeux d'alliance et d'opposition entre pratiquants (Argyriadis 2007). Du côté des « élites », les pratiquants, eux aussi en concurrence, « n'hésitent donc pas à mobiliser l'appui d'initiés étrangers (parfois de Cubains de l'extérieur), de façon tout à fait consciente et volontaire pour le coup, afin d'essayer d'asseoir leur position locale et nationale et certaines de leurs ambitions (...) le développement intentionnel d'échanges avec certains initiés ou non [peut] s'avérer propre à favoriser l'accélération et la légitimation relative de différents projets, parfois marginaux au départ » (Gobin 2013, en ligne).

Quatrièmement, il existe une réafricanisation du culte allant d'une simple déchristianisation jusqu'à l'adoption de patrons culturels nigériens. Lors de l'Atelier International « Influence yoruba et des autres cultures africaines à Cuba », qui a lieu en mai 1992 à La Havane, organisé conjointement par l'ACYC et l'Académie des Sciences, cette dynamique de réafricanisation est désignée comme « yorubisation de la *santería* » (Menéndez 1995) et peut être définie comme une volonté de :

« Récupérer une orthodoxie, une forme yoruba au moment d'effectuer quelques rites connus, comme reprendre d'autres pratiques désuètes [*otros dejados de practicarse*] ou qui simplement n'arrivèrent pas avec les vagues de Noirs esclaves » (Fernández Robaina 2009, p. 92

-93 la traduction est mienne)

La yorubisation en tant que reconstruction du culte des *orichas*, grâce à l'adoption de pratiques considérées comme « africaines » ou par sa déchristianisation, semble concerner un grand nombre de pratiquants havanais, quel que soit leur position concernant la question de l'authenticité de la tradition cubaine face à celle africaine. Par exemple, du côté des tenants d'une « tradition africaine », Franck Obeché, *babalao* à la tête du groupe Ilé Tuntun qui fonde son autorité sur ses liens avec des personnalités religieuses nigériennes, considère que « le rite tel qu'il se pratique à Cuba est devenu illégitime par la rupture prolongée du lien avec l'Afrique, à travers la traite négrière, mais aussi, dans une certaine mesure, le syncrétisme qu'elle a engendré. L'Afrique reste pour lui le berceau inaltéré de la "religion", c'est ce qui le différencie de la plupart des *babalaos* qui n'y voient qu'un référent mythique à

l'authenticité » (Konen 2013, en ligne). Ainsi, la très officielle ACYC prône la supériorité de la « tradition cubaine » puisque, selon elle, la tradition a été détériorée en Afrique par la colonisation et les monothéismes. Elle n'hésite pas paradoxalement à faire référence au continent des origines pour justifier ses propres innovations afin de « donner à [son peuple] une part du savoir que les circonstances historiques lui ont refusé » sans pour autant « à aucun moment transgresser les traditions qui se sont établies à Cuba durant des siècles » (Gobin 2007, en ligne). Au final, Emma Gobin montre que les contradicteurs de ce débat entre « tradition africaine » et « tradition cubaine » mobilisent les mêmes références qui circulent dans le champ transnational dont l'interprétation, comme les innovations rituelles qui en découlent, dépendent des jeux d'alliances transnationaux réalisés et des enjeux micropolitiques locaux qui structurent le champ religieux d'une « élite » composée essentiellement de *babalaos* havanais (Gobin 2007). On peut ici prendre comme exemple le groupe de religieux étudié par Emma Gobin, *Ifá Ìranlówó* [litt. Le salut est en Ifá] fondé par le *babalao* Victor Betancourt. Ce dernier est connu notamment pour avoir introduit l'initiation des femmes aux cultes d'Ifá, nommée *iyá ònifá* (mère qui possède Ifá). Cette pratique est considérée par une majorité de pratiquants cubains comme étant tabou, mais est reconnue par les autorités religieuses nigérianes telles que l'*International Council for Ifá Religion*. Cette innovation rituelle a valu à ce groupe de s'attirer les animosités de l'ACYC qui ne reconnaît pas l'initiation des femmes à Ifá. Dans ce débat qui oppose « tradition cubaine » et « tradition africaine », Victor Betancourt mobilise lui aussi la référence historique aux deux grandes villes yoruba, Oyó et Ilé-Ifé. Alors que, selon lui, la majorité des *ilé ocha* cubains [litt. terre de saint, soit maison-temple] seraient inscrits dans l'héritage d'Oyó, sa maison de culte suivrait une tradition religieuse enracinée à Ilé-Ifé, et donc plus « authentique ». Emma Gobin (*Ibid.*) montre bien que ce débat entre tradition d'Ilé-Ifé et d'Oyó trouve son origine dans le contexte nord-américain où il existe une forte concurrence entre les maisons de culte qui s'inscrivent dans une tradition cubaine et celles ayant adopté le modèle cultuel nigérian. De même, le groupe mené par Victor Betancourt établit des relations avec d'autres spécialistes, notamment nigériens, afin de légitimer leurs réformes culturelles (Gobin 2013; Gobin 2014a). L'opposition entre *Ifá Ìranlówó* et l'ACYC reprend en soi une rupture qui existe à l'échelle transnationale. En effet, au sein des COMTOC²⁵⁴ existent deux courants : le premier fonde sa légitimité grâce pays yoruba et principalement Ilé-Ifé, l'autre sur « une

²⁵⁴ Ces congrès internationaux regroupent des initiés cubains, brésiliens, étasuniens. Pour un court historique des COMTOC lire Kali Argyriadis et Stefania Capone (2011, p. 12 -13)

suprématie déjà historiquement instaurée dans les pays de la “diaspora” » (Argyriadis et Capone (eds.) 2011, p. 14).

5.2.2. L'émergence de la micropolitique contemporaine des maisons de culte. La seconde vague d'initiation au central Méjico et particularité du contexte local

5.2.2.a. Un tissu social complexe

Qu'en est-il alors au *central* Méjico ? Pouvons-nous retrouver les mêmes dynamiques religieuses que celles exposées ci-dessus ? Il faut souligner ici que les trois dernières de ces dynamiques concernent *a priori* une élite d'« intellectuels de la religion », composée essentiellement de *babalaos*, ce qui interroge sur leur présence dans « la foule des initiés » qui organisent leur culte de « façon pragmatique » (Gobin 2007, en ligne), catégorie qui semble mieux correspondre à mes interlocuteurs du *central* Méjico. En réalité, elles sont toutes les quatre présentes localement, mais gardent cependant des caractéristiques et des conséquences qui sont propres au contexte local.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut préciser que la crise économique de la « période spéciale » au *central* Méjico s'est aggravée suite à l'ouragan Michelle en 2001 qui a infligé d'importants dégâts au complexe agro-industriel. En 2005, il est complètement arrêté pour manque d'« efficacité économique »²⁵⁵. L'activité sucrière ne reprendra lentement qu'à partir de 2013. Ainsi la situation économique des habitants du *central*, dont la dépendance directe ou indirecte au sucre est indéniable, est aggravée par rapport à leur concitoyen vivant en milieu urbain. D'autant plus que le *central* Méjico est loin de toutes infrastructures ou trajets touristiques, et l'accès aux devises ou au CUC est extrêmement limité. C'est sur la base de ce constat que, sous l'impulsion d'Eneida Villegas Zulueta a été conçu avec la Filiale de l'Universitaire de Matanzas à Colón (FUM Colón) un projet touristique qui se fonde sur les résultats du projet patrimonial *Tras las huellas de nuestros ancestros* [THNA – Sur les traces de nos ancêtres], sur lequel je reviendrai plus amplement dans le chapitre IV.10. Les possibilités d'emploi au *central* Méjico sont limitées à des métiers rétribués en monnaie nationale : poste dans l'administration du *central* ; travail dans le complexe agro-industriel ; des fois temporaires selon les besoins des réparations ou de la production ; campagne contre les moustiques, etc. Autant d'activités qui ne fournissent pas un salaire suffisant pour répondre aux besoins des habitants (du moins de ceux que j'ai fréquentés – certaines maisons rénovées semblent montrer qu'il existe des situations économiques plus confortables) et ce malgré la *libreta* [carnet de rationnement] qui, bien que garantissant quelques produits de consommation de base, donne accès à des quantités insuffisantes. Certains complètent alors

²⁵⁵ Discussion avec Carlos González Quintina, le 22 août 2016.

leur revenu avec l'élevage de volaille, voire de porcins. D'autres ont fait de l'agriculture vivrière leur activité principale. Enfin, certains peuvent plus ou moins ponctuellement faire du marché noir, soit de denrées alimentaires cultivées sur place, soit de produits confectionnés sur place (limonade, *agua duro* [sorbet], pizza, pâtisserie, etc.), soit d'autres produits achetés à La Havane puis revendus plus ou moins discrètement au *batey*. Il existe donc tout un panel d'activités plus ou moins improvisées, plus ou moins légales, mais qui concernent toutes l'économie en *pesos nacional* alors que certains produits de consommation courante ne se trouvent que dans la petite *shopi*²⁵⁶ située à l'entrée du *batey*. Au cœur de ce relatif isolement socio-économique, les maisons de culte offrent à leurs membres un ensemble de moyens leur permettant de retrouver une certaine agentivité économique, notamment grâce à la circulation des biens que suppose les différentes activités rituelles, sans qu'à aucun moment les activités religieuses soient suffisantes pour devenir une source de revenus pérenne.

Pour autant, les années 1990 sont ici aussi le cadre d'une forte augmentation de la pratique. Il suffit pour s'en rendre compte de regarder les initiations réalisées par Julio-Enrique. Par chance, celui-ci tient un « *registro de los ahijados* » qui contient la date de chaque initiation, le saint qui a été réalisé, comme les comptes-rendus des séances divinatoires *itá*. Grâce à ce document, il est possible d'obtenir le graphique suivant :

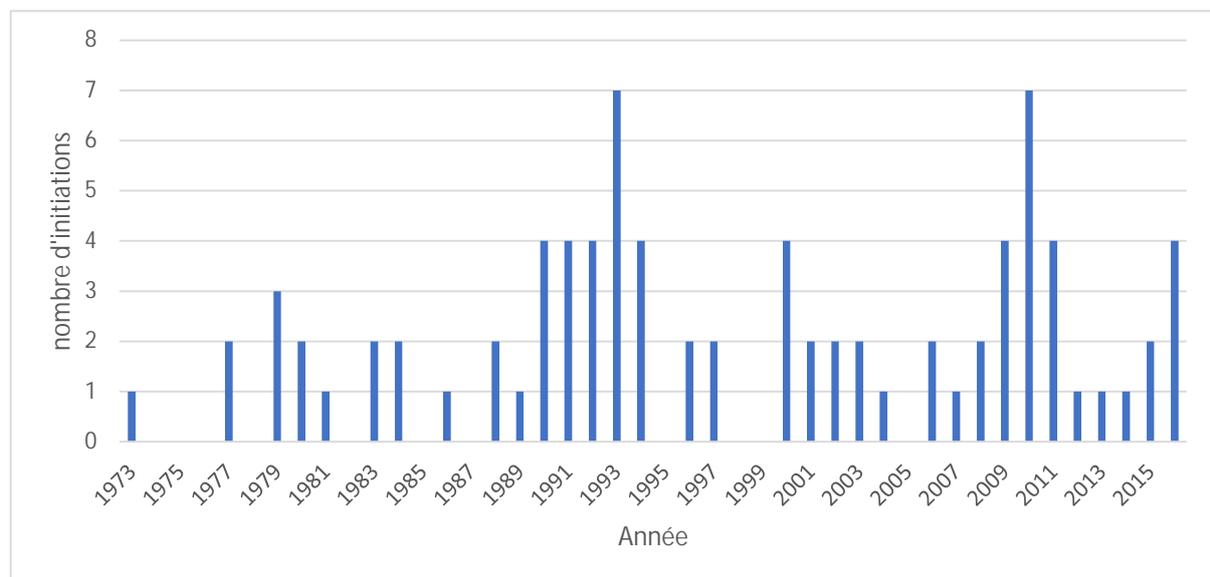


Tableau 3. Initiations réalisées dans la maison de culte Oggún Niké.

²⁵⁶ Nom donné au magasin vendant des produits exclusivement en CUC. À partir de 2016, néanmoins, il est devenu possible d'acheter les produits proposés en *pesos nacional* mais toujours en respectant le rapport 25/1.

Le nombre d'initiations réalisé par Julio à partir de la période spéciale représente 81% du nombre total. Ce graphique ne représente pour autant qu'une partie de son activité religieuse et ne prend pas en compte le nombre de *guerreros* et d'Olokún donnés à des *aleyos* ou d'autres saints donnés à des personnes initiées dans d'autres maisons-temples, autant d'actes rituels qui participent à l'augmentation de l'influence et de l'autorité du vieux *santero*. En outre, c'est au tournant du XXI^e siècle que sa maison de culte va acquérir sa physionomie actuelle, notamment avec l'arrivée d'Alexander Berrio en 2003, principal acteur de ce groupe après Julio-Enrique. La famille d'Alexander n'est pas originaire du *central*, mais de Martí et possède ses propres *fundamentos*. Le plus ancien est une « casserole de sorcier »²⁵⁷ [*cazuela de brujo*], autrement dit une *prenda*, qui aurait appartenu à ses arrières grands-parents. Celle-ci passe à la charge d'une des sœurs de sa grand-mère qui est aussi « *caballo* » d'Elegguá et crée un *fundamento* dédié à cet *oricha*. Bien que plus centrée sur le culte du *palo monte*, sa famille organise chaque année, le 29, 30 et 31 décembre une fête pour cet Elegguá. C'est en 1984, lors d'une de ces fêtes qu'Alexander, alors âgé de huit ans, fait sa première expérience religieuse. N'ayant jamais eu goût pour les *bembé*, Alexander décide de rester dans son lit. Alors que de l'autre côté du mur de sa chambre la fête bat son plein, Alexander voit tout d'un coup les gens danser comme si la paroi avait disparu. Parmi la foule, il remarque un enfant qui se cache, se montre en le regardant puis disparaît de nouveau, comme s'il voulait jouer avec lui. L'enfant, dont on lui apprendra plus tard qu'il s'agissait d'Elegguá, s'approche et lui dit « Si tu veux, ne viens pas à ma fête l'an prochain », ce qu'Alexander entend comme une menace. L'année suivante, à l'étonnement de tous, il est le premier à vouloir aller au *bembé*. À 12 ans, alors qu'il affectionne élever quelques poules, Alexander donne à contrecœur une de ses volailles, destinées à être sacrifiée à San Lázaro. Pour autant, la poule ne sera pas immolée, San Lázaro n'en voulant pas. Le lendemain, tout le reste de son poulailler, sauf une poule, meurt. Là encore, il comprend la leçon divine et ne refusera plus jamais de donner aux saints. Néanmoins, malgré ces anecdotes miraculeuses, la vie religieuse d'Alexander ne débutera que suite à son service militaire où il rencontre Diango, un membre éloigné de la famille de Nelson Pumariega et de Julio-Enrique Blázquez. Diango, qui est né dans le *batey* du *central* Méjico, est élevé dans un milieu religieux, sa mère ayant grandi avec Nelson et Julio-Enrique Blázquez, ce dernier lui ayant donné les *guerreros*²⁵⁸. Vers vingt ans, Diango les reçoit à son tour, toujours de la main de Julio-Enrique, qui devient son *padrino* en 2008 alors qu'il « fait Elegguá », Delby Pumariega, le neveu de Nelson, étant alors son *oyugbona*.

²⁵⁷ Entretien avec Alexander Berrio, le 2 août 2014.

²⁵⁸ Entretien avec Diango, le 16 mars 2013.

Religieux convaincu, sa pratique se déroule principalement aux côtés de Delby dans la maison d'Oggún Toayé.

S'étant lié d'amitié avec Diango durant son service militaire, Alexander rencontre Julio-Enrique Blázquez puis Celida Sánchez. En discutant avec eux, il prend la décision de recevoir, au milieu des années 1990, les *guerreros* de Julio-Enrique, justifiant son choix par l'absence dans sa famille de personnes initiées. En accompagnant Julio dans une fête à la *colonia* proche du *central*, là où Julio cachait auparavant ses *santos*, il rencontre Yamel qui deviendra sa compagne et la mère de son unique fils Alejandro. À cette époque, Alexander travaille comme cuisinier dans un hôtel de Varadero, faisant constamment des allers-retours entre son travail et le *batey*. En 2003, Julio, seul depuis le décès de ses parents, invite le couple à s'installer chez lui. Alexander « fait Aggayú con Changó », l'année suivante. Cependant, Julio ne peut être son initiateur. En effet, lors de l'identification de l'*oricha* tutélaire d'Alexander, l'*obá-oriaté* lui explique que Julio ne peut lui « faire le saint » car sinon il va « détrôner » [*destronar*] ce dernier. Alexander choisit alors deux des filleuls de Julio, Eugenio et Teresa, respectivement comme *padrino* et *oyugbona*. Suite à sa séparation avec Yamel, Alexander, qui cesse de travailler à Varadero suite à son *iyawóaje*, prend la décision de rester vivre chez Julio.

L'autre évolution importante de la maison-temple d'Oggún Niké est, nous l'avons déjà évoqué, l'initiation de certains descendants de Rafaela Macua Zulueta : Magalys en 2008, Alicia en 2009, Rafael en 2011, Nora et Julián²⁵⁹ en 2016, tous initiés sous la tutelle de Yemayá, mis à part Alicia et Julián, respectivement fille d'Oyá et fils de Changó. À cette liste doit être rajoutée Tamara qui reçoit les *guerreros* de la main de Julio juste après la maladie de Yassel. *Matador* lors de la fête d'Elegguá, Julio a toujours été très proche des membres de la maison d'Elegguá Alagbana. Déjà depuis la mort de Rolovaldo Mario Morales, c'est lui qui conseille religieusement Celida²⁶⁰. Suite au décès de cette dernière en 2004, la maison, en tant qu'édifice, revient à son fils Francisco « Tolo » Zulueta Sánchez. Néanmoins, travaillant et vivant à Matanzas, Francisco n'est que rarement présent au *central* Méjico et le plus souvent, c'est sa femme Ketí qui garde la maison et l'ouvre à toute personne désirant faire des offrandes à la relique de Ta Jorge. De plus, Francisco n'est pas initié et ne semble pas détenir les savoirs religieux requis pour prendre à sa charge le culte d'Elegguá. En attendant que

²⁵⁹ Il s'agit d'un des cousins éloignés des trois sœurs. Néanmoins, pour l'avoir rencontrée qu'au moment de son initiation commune avec Nora – et m'étant plus centré sur cette dernière, je n'ai que très peu d'information à son sujet.

²⁶⁰ « *Después Nené se murió se quedó el hijo de Nené hasta que Celida y se puso a comer mierda y lo sacó y yo era él que aconsejaba a Celida en todo, a aconsejar en esto, esto, lo otro* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 12 mars 2023

Rafael soit capable d'assumer le rôle qui lui est prédestiné, Julio est celui qui « représente » [*representa*] la maison-temple d'Elegguá et qui « s'occupe » [*atiende*] religieusement des membres de la famille de Celida.

L'interconnexion entre les membres de la maison-temple d'Elegguá et celle d'Oggún Niké est telle que durant la majeure partie de mon doctorat il m'a semblé plus juste de les considérer comme une seule et même entité sociale. Néanmoins, lors de ma dernière visite au *central* Méjico en 2016, j'ai pu assister à une discussion entre Julio, Alexander et une autre descendante de Macua, Alba, provenant d'une lignée qui vit actuellement en Espagne. Celle-ci était présente pour organiser avec les deux *santeros* l'initiation de sa fille qui devait avoir lieu non pas chez Julio, qui serait le *padrino*, mais dans la maison d'Elegguá. Alors qu'ils préparent la liste décrivant l'ensemble de *paraphernalia* nécessaire à la cérémonie, Alba s'inquiète des médiums présents lors de la messe spirituelle, étape préliminaire au *kariocha*. « Je travaille avec ceux de Macua [*los de Macua*], toutes sont spiritistes. Magalys passe des morts, Alicia, la *iyawó*... toutes passent des morts »²⁶¹. Ainsi, il existe une différenciation émique entre ces deux maisons de culte qui se retrouve non seulement dans la liste des maisons faite conjointement par les *santeros* et *santeras* présents à la réunion de l'ACY exposée en introduction de cette thèse, mais aussi avec cette qualification de « ceux de Macua » où Julio, pourtant initiateur de chacune d'entre elles, montre l'existence à ses yeux d'une différenciation. Nous sommes donc ici devant une relation particulière, où le fondateur d'une maison de culte semble avoir autorité sur une autre sans pour autant que cela implique une fusion des deux entités sociales. Puisque nous parlons de « maisons », et que la pratique de la *santería* mobilise une rhétorique de la royauté, il me semble opportun de désigner cette relation particulière de « régence », soulignant le caractère supposément temporaire de l'autorité de Julio-Enrique sur la maison d'Elegguá Alagbana.

Pour autant, tous ne « font pas le saint » avec Julio. Tatiana Duquesne Ariza « fait Oba *con* Ochún » en 2010 avec Alexander comme *padrino* et Eugenio comme *oyugbona*. Elle m'explique qu'à ses quatorze ans, juste après la mort de Celida, elle se rapproche de Julio, l'aidant dans les tâches quotidiennes, cependant elle est impressionnée par sa force de caractère alors que, du fait de leur jeune âge, elle se lie rapidement d'amitié avec Alexander. Lorsqu'elle décide de s'initier suite à la guérison de son premier enfant, elle choisit donc

²⁶¹ « Yo trabajo con los de Macua. Todas son espiritas. Magaly pasa muerto, Alicia, la *iyawó*... todas pasan muertos ». Observation du 4 septembre 2016. L'*iyawó* évoquée ici est Nora Juara Duquesne qui s'est initiée la semaine précédente.

logiquement Alexander pour la relation qu'ils entretiennent²⁶². Yolanda Duquesne Piloto, qui s'initie sous la tutelle d'Elegguá en 2011, choisit elle aussi Alexander pour s'initier, Julio étant tout de même l'*oyugbona*. En réalité, son premier choix était de « faire le saint » avec Alicia, mais lors de son *itá*, cette dernière s'est vu interdire par les saints d'initier toute personne de la famille. Par la suite, elle a voulu qu'un de ses amis *santero* l'initie, mais son père, Lionel, l'incite à choisir Julio-Enrique. Voulant être la seule à prendre cette décision, tout en respectant la volonté de son père, elle choisit, avec l'accord de Julio, Alexander. À cela s'ajoute le cas, que j'ai déjà évoqué ci-dessus, de Yoniel, initié en 1994, dont l'*oyugbona* est Celida et le *padrino* Fernando. Ce dernier, qui était alors le compagnon de sa mère Clara, est à la tête de deux ensembles musicaux, un groupe de *güiro* et un autre de *batá*, qui sont ceux qui jouent le plus fréquemment pour les fêtes réalisées par les maisons-temples d'Oggún Niké, Oggún Toayé et Elegguá Alagbana. Clara, quant à elle, s'initie sous la tutelle de Changó en 2010. Son *padrino* est Delby et l'*oyugbona* Milady, la compagne de ce dernier. Pour elle, Celida aurait dû être « de fait [sa] marraine », tant pour leurs liens familiaux qu'amicaux²⁶³. Celle-ci ayant disparu, Clara choisit Delby pour avoir avec lui une longue amitié qui date de leur enfance.

Au final, le choix de l'initiateur semble être en tension entre deux impératifs : le premier est familial et amène cette génération à privilégier Julio comme initiateur puisque celui-ci a remplacé Celida à la tête du culte d'Elegguá ; le second est personnel où la complicité est privilégiée dans le cadre d'une relation *padrino/ahijado* qui, de par le caractère pragmatique du culte, suppose une intimité certaine. Au final, les liens généalogiques rituels semblent dessiner l'empreinte du tissu social dans toute sa complexité plutôt que d'obéir à un quelconque mécanisme « traditionnel » ou à une logique de lignage biologique.

De son côté, la maison-temple d'Oggún Toayé semble elle aussi au cœur d'une intense activité initiatique, Nelson ne revendiquant pas moins de 189 *ahijados*²⁶⁴. Pour autant, seulement deux vivent au *central* Méjico, les autres se répartissant entre les villes de Colón, La Havane, Cárdenas et Perico. Certains seraient même étrangers²⁶⁵. En réalité, Nelson est le plus souvent absent du *central* Méjico, quittant son appartement de Colón uniquement pour les événements importants : initiations et anniversaires d'initiation. C'est son neveu qui anime

²⁶² Entretien réalisé avec Tatiana Duquesne Ariza, le 25 septembre 2014

²⁶³ « *Mi madrina de hecho debió haber sido Celida (...) que era mi prima y era mi confidente, y éramos muy amiga y éramos familia* ». Entretien avec Clara Zulueta Betancourt, le 1 août 2014.

²⁶⁴ Entretien avec Nelson Pumariega, le 14 octobre 2014.

²⁶⁵ *Idem*.

la maison de culte du *pozo caña*, non seulement parce qu'il vit sur place, dans la maison de ses parents qui jouxte le temple, mais surtout parce qu'il est le seul du *batey* à consulter à travers le système divinatoire du *dilogún*. La relation qu'entretient Delby avec la *santería* débute, nous l'avons vu, avant même sa naissance en 1976, alors que sa mère réalise des « travaux » pour Ochún, *oricha* lié à la maternité, avec l'aide de Nelson – certains auraient été réalisés grâce à l'Ochún d'Atanasia²⁶⁶. Mais ce n'est pas tout. Francisco et Oggún – probablement lors de trances possessionnelles de Nelson –réalisent des travaux en faveur de cette grossesse. L'enfant étant considéré comme le fruit d'interventions divines, on soutient à Nerida qu'il doit « faire le saint » le plus rapidement possible. Elle refuse arguant qu'il le fera à sa majorité si cela est son propre choix, tout en espérant qu'il n'arrive rien à son fils d'ici là²⁶⁷. Pour autant, malgré un environnement familial fortement pratiquant, Delby confesse avoir pris goût à la religion qu'à partir de ses 18 ans et se dit très reconnaissant pour la liberté de décision que lui a laissée sa mère²⁶⁸. Il « fait Ochún » en 1995 puis commence à étudier la religion non seulement grâce à Julio-Enrique et Nelson, mais aussi en restant « collé » [*pegado*] à deux *obá* qui officiaient au *central* Méjico à la demande soit de Julio soit de Nelson : Benjamin Cárdenas de Matanzas, puis à la mort de ce dernier, Regino de La Havane²⁶⁹. En 2013, Delby consultait déjà avec les *caracoles* [litt. coquillage, cauris qui serve à la divination du *dilogún*]. À mon retour en 2014, c'est lui qui mène la *matanza* lors de l'anniversaire de saint de Julio et en 2016 il devient *obá* et dirige l'initiation de Nora.

Dernier symptôme de l'augmentation locale du culte est la (re)création de la maison d'Omi Tonalde. Malgré qu'Ofelia Zulueta soit la première à fonder une maison-temple alors que le *central* se nommait encore Álava, il semblerait qu'elle soit une initiatrice peu productive. Outre l'initiation de Gladys « Kika » Zulueta en 1968, Ofelia n'aurait initié, selon le document qui m'a été confié par Argelia, qu'une autre personne, sa nièce Miriam Cuesta. Alors qu'Ofelia est déjà décédée (j'ignore la date exacte), deux de ses enfants, Antonio et Marina décide de s'initier, respectivement sous la tutelle d'Oggún et d'Ochún en 1995 et choisissent leur tante Gladys Zulueta comme *madrina*. Antonio sera le *padrino* d'une autre de ses sœurs, Argelia qui « fait Elegguá » en 2006. Si, toujours selon ce même document, il n'y a eu aucune initiation entre ces deux dates, le rythme des *kariocha* s'accélère par la suite. Ainsi entre 2006 et 2014, 23 initiations sont réalisées au sein de cette maison-temple, chiffre

²⁶⁶ Entretien avec Delby Sánchez Pumariéga, le 11 avril 2013.

²⁶⁷ Discussion avec Nerida Pumariéga, le 11 mai 2013.

²⁶⁸ Entretien avec Delby Sánchez Pumariéga, le 11 mai 2013.

²⁶⁹ *Idem*. Je n'ai malheureusement pas approfondi la piste des *obá*. Tout ce que je sais de Regino est qu'il a servi dans la maison-temple d'Oggún Niké durant plusieurs années, puis s'est fâché avec Julio peu de temps avant mon arrivée sur le terrain en 2013.

probablement non exhaustif. Mis à part l'*horcón* attribué à leur aïeul Enrique Pedroso (cf. chapitre II.3), cette famille ne possède pas de *santos parados* hérités tels que les objets consacrés à Elegguá Alagbana. Pour autant, suite au décès d'Ofelia Zulueta, son Yemayá reste au sein de la famille. Plus précisément il se trouve aujourd'hui dans le salon d'Argelia Zulueta. Les quelques échanges que j'ai pu avoir avec cette dernière et sa sœur Marina montrent clairement que l'ensemble de ce réseau de parenté biologique et rituelle est considéré bien comme un seul et unique groupe (je renvoie ici encore au compte-rendu de la réunion de l'ACYC présenté en introduction de la thèse) que je nomme la maison d'Omi Tonalde, et qui semble bien correspondre au modèle lévi-straussien, à l'instar de la maison d'Elegguá. Une nuance est à apporter tout de même : le peu d'informations à ma disposition ne me permet pas de savoir précisément comment s'articulent les différentes branches de cette maison. En effet, comme je l'ai déjà indiqué (cf. chapitre I.1), je n'ai que peu d'éléments concernant cette maison de culte du fait de ma proximité avec celle d'Oggún Niké. Or ces deux maisons-temples sont en conflit.

5.2.2.b. *Un antagonisme local*

La rivalité entre ces groupes de religieux est à la source de nombreux discours d'accusation, d'un côté comme de l'autre, qui mobilisent la mémoire selon des modalités que je préciserai dans le chapitre III.8 et IV.10. Néanmoins, afin de comprendre la nature de ce conflit, il faut revenir à ces origines. Selon Tatiana, celui-ci remonterait à quelques années avant mon arrivée au *central* Méjico. Un membre de la famille d'Argelia et de Marina, qui habite aux États-Unis, souhaite à cette époque « faire son saint » dans le *batey*. Il décide dans un premier temps de réaliser l'initiation dans la maison d'Elegguá. Pour autant, au dernier moment, Marina la convainc de « faire son saint » dans la maison d'Omi Tonalde, puisque s'y trouvent toutes les personnes et les savoirs religieux nécessaires. On retrouve une histoire similaire de « vol » d'initié dans l'essai historique de Jorge Brito Santana (2014), qui évoque un conflit entre Arabia Oviedo et Ma Monserrate pour cette même raison. Or, loin d'être moral, car, au final, le choix des modalités d'initiation ne dépend qu'en dernier ressort de l'impétrant, ces vols d'initiés sont bel et bien des histoires de conflit d'autorité. Il suffit, pour s'en rendre compte, de reprendre l'extrait ci-dessous issu d'un entretien de Julio-Enrique Blázquez mené par María Ileana Faguaga Iglesias et réalisé lors de notre séjour commun :

« Ces mêmes Noirs qui vivent là-bas, ils ont formé leur clan et [ils disent] que “avec notre groupe, personne, il ne manque personne” et ils ont commencé à se séparer eux-mêmes. Si tu te sépares, tu t’assois chez toi et moi je m’assois chez moi. Tu as tes proches [*tienes tu gente*] et j’ai les miens. Moi, j’ai plus de personnes qu’il m’en faut. Avec leur tante [Gladys Zulueta] qui vit derrière (...) qui leur a fait le saint à tous, ils sont en train de se battre avec elle (...) parce qu’ils ne font jamais appel à elle, ne la prennent jamais en compte, parce qu’ils sont très insolents et très autosuffisants. (...) Ils sont une famille qui a été ambitieuse dans le sens... oui, ils luttent pour faire et faire, mais ils luttent pour faire, mais dans le but d’être au-dessus de tout le monde ici, de penser mieux que personne, d’être meilleur que personne et être plus effronté que personne »²⁷⁰.

Derrière les accusations d’ambition, de division et d’irrespect, c’est bien la prétention de la maison d’Omi Tonalde à avoir une quelconque autorité qui est critiquée par Julio-Enrique. Au final, le conflit ne provient pas de la volubilité d’une initiée étasunienne, événement qui ne revient jamais spontanément dans les discours. Ce qui est décisif dans ce conflit est le choix de la maison de culte d’Omi Tonalde de s’autonomiser vis-à-vis des autres maisons et à remettre en cause par la même l’autorité de Julio-Enrique, renforcée depuis 2004 alors qu’il devient le régent de la maison d’Elegguá Alagbana, celui qui la « représente ».

Ce conflit est sûrement l’une des raisons de l’échec de la greffe de l’ACYC au *central* Méjico puisque cette implantation avait été prise en main par Marina Zulueta en coopération avec l’antenne colombienne. Néanmoins l’absence de cette institution religieuse, comme de toute autre d’ailleurs, ne peut s’expliquer uniquement par ce facteur. En effet, selon Stefania Capone et Kali Argyriadis (2004, en ligne), l’adhésion à l’ACYC est motivée par « un avantage tactique à s’affilier à une structure officielle et donc à avoir leur propre réseau reconnu et légitimé. La carte de membre de l’ACYC permet en outre d’éviter les tracasseries policières liées aux transports des animaux vivants et de couteaux de sacrifice. Elle rend plus faciles les démarches nécessaires à l’obtention de permis de sortie du territoire ou

²⁷⁰ « *Estos mismos negros que viven ahí, ellos formaron su clan y que ya con el grupo de nosotros no le hace falta nadie y empezaron a dividirse ellos mismos, si tú te divides, tú te sientas en tu casa y yo me siento en la mía, tú tienes tu gente y yo tengo la mía, si a mí se me sobra gente, con la tía de ellos que vive allá (..) que le hizo santo a todos y todos están peleados con ella. (...) porque no la llaman para nada ni cuentan para nada con ella, porque son muy atrevidos y muy falta de respeto y muy autosuficiente. (...) Ellos son una familia que ha sido ambiciosa en el sentido... sí ellos luchan por hacer y por hacer, pero ellos luchan por hacer pero para estar por arriba de todo el mundo ahí, pensar mejor que nadie, ser mejor que nadie y estar más descarado que nadie* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez dirigé par María Ileana Faguaga Iglesias, le 23 avril 2013.

d'hébergement d'un étranger pour les initiations, tandis que les ressources qui en découlent (plusieurs milliers de dollars) sont légitimées ».

Seule la première des raisons évoquées ici semble faire sens au *central* Méjico. En effet, alors que Tatiana, qui me confie adhérer pour avoir le « *carné* » [carte d'adhérent] indique comme motivation sur le formulaire d'inscription « pour être une *santera* reconnue ». Les autres motivations identifiées par les deux anthropologues n'ont de sens qu'en milieu urbain et non au sein d'un *batey*. Tout d'abord, le problème du transport des animaux n'en est pas un en milieu rural. Nombre des acteurs du culte des *orichas* locaux élèvent eux-mêmes les animaux nécessaires : Yudanis et son père Pedro élèvent le verrat sacrifié à Elegguá chaque année, Migue un des *ahijados* de Julio élève chèvres et volaille, Nora possède dans son petit bout de patio canards et tortues, etc. Ensuite, la pratique de la *santería* au *central* Méjico ne s'est pas professionnalisée. Seul Nelson semble avoir comme unique activité la *religión*. Tous les autres, mis à part Julio-Enrique ou Gladys qui sont à la retraite, ont une activité professionnelle qui reste leur principale source de revenus : Nora est bibliothécaire, Tamara, Alicia et Rafael travaillent pour le *central*, Migue est agriculteur à son compte, Tatiana a travaillé pour la campagne antimoustique puis a été femme de ménage pour le dispensaire du *batey*, etc. Même Delby, qui a pourtant le plus haut degré de spécialisation dans la *regla de ocha*, est employé dans la fabrique de glace attenante au complexe agro-industriel. Et comme nous l'avons dit, l'activité religieuse n'est pas suffisante pour devenir la principale source de revenus, et il n'y a aucune somme importante à légitimer. Quant à la question de la sortie du territoire, celle-ci ne s'est plus posée à partir de 2013 avec la promulgation d'une loi sur le transport qui rend caduque cette démarche administrative. L'hébergement d'étranger quant à lui peut être réalisé sans problème à condition que ce soit gratuit et que la personne est le visa correspondant à la nature de son voyage²⁷¹. La volonté de reconnaissance exprimée par Tatiana est sûrement catalysée par la distribution des formulaires d'inscription. L'association est au cœur des discussions le temps quelques jours, avant que l'intérêt s'estompe alors que le « *carné* » tarde à arriver et que personne, ni même Marina, ne semble porter au-delà cet élan d'unification.

S'il n'y a pas d'institutionnalisation des cultes d'origine africaine dans le *batey*, il existe néanmoins une transnationalisation. Tout d'abord, à l'instar des maisons-temples havanaises, certains *ahijados* initiés au *central* Méjico vivent à l'étranger. Tel est le cas par exemple d'Albertico, un filleul de Julio-Enrique Blázquez qui vit aux États-Unis et lui rend

²⁷¹ En réalité la question de l'hébergement d'étranger est plus épineuse que cela et de nombreux acteurs jouent avec les limites de la légalité. Afin de ne mettre personne dans l'embarras, je ne traiterai pas de ce problème.

régulièrement visite. Mais des étrangers viennent aussi spécialement pour s'initier. Tous les ans en octobre, s'installe durant un mois au *batey* un groupe de Canariens venu réaliser des initiations. Les membres de ce groupe sont menés par un *babalao* nommé Valencia. Canarien de naissance, celui-ci a débuté sa carrière religieuse en l'an 2000 sur l'archipel espagnol avec une première consultation. Celui qui le consulte connaît un *babalao* à La Havane. Valencia le rencontre et commence une série d'allers-retours entre Cuba et les Canaries afin de réaliser son initiation à la *santería* puis à Ifá. Il maintient la relation avec ce *babalao* pendant quatre ou cinq ans. Après l'initiation de sa femme dans cette même maison-temple, Valencia réalise que son *padrino* ne s'intéresse qu'à l'argent et qu'il a été « trompé et escroqué » [*engañado y estafado*]²⁷². Il trouve une autre maison-temple et y initie son premier fils à Ifá. Encore une fois il se sent escroqué. Un autre aller-retour, un autre fils initié à Ifá. Cette fois-ci, il rencontre à La Havane deux *babalaos*, Yane et son fils Yoyi (la mère de ce dernier est Celina Pedroso). En 2007, Valencia réalise alors son premier voyage au *central* Méjico. Par la suite Yoyi part vivre sur les îles Canaries où les deux *babalaos* maintiennent leur relation. À partir de 2010, ils se mettent à organiser des voyages tous les ans. Là, au *central* Méjico, Valencia confesse avoir « trouvé la foi » et a pu par la suite y amener des membres de sa famille élargie, pratiquement tous *ahijados* de sa femme et de lui-même. D'autres de ses *ahijados* y amènent aussi leur famille. Néanmoins, il semblerait que la pratique de Valencia et de ses proches dépasse le cadre strictement familial. Tout d'abord, il m'explique qu'il arrive à financer son voyage annuel à Cuba grâce aux consultations et aux « travaux » d'Ifá qu'il réalise chez lui. Ensuite, comme le laisse entendre la plaque de reconnaissance qu'il a donnée à Julio-Enrique, Valencia et Yoyi ont créé une association religieuse nommée Ilé Ifá Dahúnsi. Il est fort probable qu'à travers cette institution se soient présentés d'autres postulants au voyage.

« À chaque fois que nous devons faire des initiations dans cette religion de *santo* et d'Ifá, nous nous déplaçons dans cette île et nous faisons la cérémonie ici parce qu'aux Canaries il n'est possible de réaliser aucune cérémonie de ce type. Les Canaries n'ont pas de rivière, les Canaries ne possèdent pas une série de conditions [nécessaires] et si l'on faisait là-bas, on le ferait avec duperie et escroquerie, autrement dit on ne pourrait pas le faire. (...) La *santería* afrocubaine et celle-ci la nôtre, qu'est la *lucumí*, ne sont toujours pas reconnues [en Espagne].

²⁷² Entretien avec Valencia, le 28 octobre 2014.

Ainsi prendre une poule ou sacrifier une poule pour les rituels que nous réalisons, comme eux pensent que la culture, la culture doit, la culture à ce sujet est sérieuse, on prend cela pour de la sorcellerie (...) Cela doit être encore réalisé caché. Pourquoi ? Parce que la police arrive et on peut te dénoncer, tu peux être la cible d'une dénonciation assez forte ou tu peux avoir des problèmes avec la justice à ce sujet (...). Pour avoir tué un animal ou quoi que ce soit ou faire des sacrifices, n'importe quoi. Là-bas, cela n'est toujours pas reconnu comme sacrifice, ce n'est pas reconnu comme religion, on le prend pour de la magie noire, de la sorcellerie, ils ne savent pas exactement ce qu'est la culture, la religion *lucumí* »²⁷³.

Loin d'être à la recherche d'une racine ou d'une quelconque pureté traditionnelle, la présence des Canariens s'explique tout d'abord par la recherche d'un environnement physique, socio-économique et légal favorable à la pratique du culte des *orichas*, ce que n'importe quelle partie de Cuba peut leur offrir. Le choix particulier du *central* Méjico semble lui conjectural. Cela ne veut pas dire que Valencia n'a pas son opinion sur la particularité de ces lieux. Écho de sa propre expérience, cette opinion se développe autour d'une dichotomie qui oppose la « ville » à la « campagne », le mercantilisme à la pratique sincère (*cf* chapitre III.7). Leur visite annuelle est toujours très attendue, non seulement parce qu'ils arrivent chargés de cadeaux pour tous²⁷⁴ et qu'ils offrent un soutien matériel pour l'organisation de la fête d'Elegguá, principalement avec l'achat de bonbons et de *piñatas* pour les fêtes des enfants, mais surtout parce que leur présence s'accompagne d'une augmentation de l'activité religieuse. Ainsi, si on ne peut parler d'une professionnalisation du culte au *central* Méjico, la présence de ce groupe transatlantique crée des emplois saisonniers dus à leur besoin de « main-d'œuvre » spécialisée : médiums pour les messes et les « couronnements spirituels » ;

²⁷³ « Cada vez que tenemos que hacer iniciaciones en esta religión de santo y de Ifá, pues nos trasladamos a esta isla y hacemos la ceremonia aquí porque en Canarias no hay posibilidades de hacer ningún tipo de estas ceremonias, porque Canaria no tiene río, Canaria no tiene una serie de circunstancias y si se hiciera allá se hiciera con falsedad y con la estafa, o sea que no se podría hacer. (...) La santería afrocaribañola y esta, la nuestra que es la *lucumí* no está reconocida todavía, entonces coger una gallina o sacrificar una gallina o para los rituales que hacemos de nosotros, como que ellos piensan que la cultura, la cultura tiene, la cultura en ese aspecto es seria, lo toman como brujería (...) todo eso, eso tiene que ser todavía a escondidas ¿por qué? Porque entonces llega la policía y te puede denunciar, te puede meter una denuncia bastante fuerte o puedes tener problemas de justicia en ese aspecto (...). Por matar a un animal o por lo que sea o tener sacrificado, cualquier cosa, ahí no está reconocido todavía como sacrificio eso, no está reconocido en la religión como, la toman como magia negra, como brujería, no tienen conocimiento exactamente de lo que es la cultura, la religión *lucumí* ». Entretien avec Valencia, le 28 octobre 2014.

²⁷⁴ Bien évidemment, tous les 2700 habitants environ du *batey* ne profitent pas de cette générosité outre-Atlantique. Leurs présents créent une économie temporaire du don dont l'ethnographie fine reste à faire. Elle permettra sans aucun doute d'offrir de précieuses informations non seulement sur la place et l'impact de ces visiteurs dans le tissu social local, mais aussi sur les dynamiques propres à ce tissu et notamment celles concernant les maisons-temples.

obá pour les *kariocha* ; fille d'Ochún pour jouer le rôle d'*apetebí* dans les initiations à Ifá. Certains des pratiquants du central sont également les *padrinos* ou *madrinas*. Malheureusement, le travail ethnographique qui pourrait rendre compte du fonctionnement de ces relations transnationales reste à faire. Cependant, mis à part les *babalaos*, toutes ces spécialités se trouvent dans le *batey* et les cérémonies demandées par les Canariens semblent profiter aux membres des quatre maisons de culte.

Voici donc la photographie du champ social religieux, paysage dans lequel va se dérouler cette étude sur les régimes mémoriels de l'esclavage. Comme l'on peut se rendre compte, la définition de ce champ est un acte ethnographique complexe du fait de la multiplicité des liens qui unissent les différents acteurs qui vivent tous dans un périmètre que l'on peut traverser de part en part à pied en une vingtaine de minutes à peine. Beaucoup ont grandi ensemble, sont collègues au central, ou partenaires de commerce. On se retrouve dans la discothèque mobile qui passe au *central* un samedi sur deux, et qui constitue un événement à ne pas manquer pour les 14-50 ans. Les parentés rituelles émergent des parentés biologiques qui leur ont préexisté, mais aussi des relations d'amitié. Dans une certaine mesure, les quatre maisons de culte relèvent effectivement plus d'une fiction sociale qui nous parle non pas de la structuration du champ religieux local, mais de la micropolitique existante entre les pratiquants. C'est dans les discours sur le passé et dans les rites collectifs, telle la fête d'Elegguá Alagbana, que ces maisons de culte trouvent toute leur réalité.

PARTIE III : MAISONS DE CULTE

Mémoire narrative et micropolitique



Chapitre 6 : Les reliques de la maison d'Elegguá Alagbana, le « patron » du batey

Chaque année, un groupe de pratiquants majoritairement composé par des descendants de Ta Jorge et de Rafaela Macua Zulueta organise une fête dédiée à Elegguá Alagbana. Elle est composée de quatre cérémonies distinctes réparties sur trois jours, le 22, 23 et 24 octobre. La première est une messe spirituelle [*misa espiritual*], rite possessionnel spiritiste durant lequel les esprits des défunts de la famille donnent leur bénédiction pour la fête. Le lendemain, durant la nuit du 23 au 24 est réalisée une cérémonie sacrificielle, nommée la *matanza*, où sont « nourris » les *santos* qui peuplent le *cuarto sagrado* [chambre sacrée] de la maison d'Elegguá. La viande des animaux immolés est cuisinée et distribuée l'après-midi suivante lors de la « fête des enfants » [*fiesta de los niños*], sorte de goûter d'anniversaire organisé en l'honneur d'Elegguá, l'*oricha*-enfant. Enfin, les festivités se clôturent le 24 au soir avec un *bembé* où un groupe de *güiro*²⁷⁵ joue pour les *orichas*.

Dans ce chapitre, je montrerai qu'au-delà de la complexité des liens qui structurent les pratiquants locaux entre eux, cette fête permet de donner une existence tangible à la maison de culte d'Elegguá Alagbana. Plus précisément, nous verrons que certains rites qui s'y déroulent mettent en scène le récit de l'histoire de cette maison, sa mémoire narrative construite à travers une grammaire généalogique. J'analyserai plus particulièrement la *matanza*, où cette mémoire narrative peut se lire à travers les sacrifices offerts aux *santos* hérités comme dans les prières liminaires nommées *moyugba* durant lesquelles est clamée la litanie des « ancêtres ». Approchées en tant que « performance mémorielle » (Shaw 2002) ces cérémonies réaffirment un lien privilégié entre l'histoire de la maison et celle de son environnement social, le *central* Méjico. Ce lien motive à son tour des discours micropolitiques qui revendiquent un champ d'action dont les limites s'étendent à l'ensemble de la « communauté imaginée » (Anderson 1983; Chivallon 2007) désignée comme « *batey* ». Or, ces revendications communautaires, puisque fondées sur une mémoire généalogique, ne sont pas sans provoquer quelques contradictions comme le montre le récit ethnographique de la messe spirituelle :

La messe spirituelle se déroule dans le comedor [salle à manger] de la maison de Celida, qui appartient aujourd'hui à son fils Francisco « Tolo » et son épouse Keti. Une fois arrivé, je remarque que la bóveda espiritual [voûte spirituelle] est

²⁷⁵ Il s'agit du groupe Obbá Ilú dirigé par Fernando Villamil, composé de deux *congas*, deux *chequerés*, un *encerro* et un chanteur soliste. À la différence de tambour *batá*, ses instruments ne sont pas consacrés.

déjà installée sur une table au fond de la pièce (figure 27). Des chaises et des bancs sont installés de manière à former un cercle qui occupe tout l'espace.



Figure 27. Bóveda espiritual installée à l'occasion de la messe spirituelle réalisée pour la fête d'Elegguá Alagbana (le portrait dans le cadre est celui de Celida Sánchez Zulueta). Central Méjico. 2016. Maxime Toutain.

Une fois les participants installés²⁷⁶, une bougie est allumée sur la bóveda. Après un premier Notre Père, Yudanís Zulueta Montalvo lit une série d'oraisons depuis un recueil appartenant à Julio-Enrique Blázquez²⁷⁷. Ces prières sont conclues par la phrase « Nous prions plus particulièrement l'esprit de ..., notre guide spirituel qui nous assiste et veille sur nous ». Elle est alors complétée par Julio-Enrique : « Rafaela Zulueta, Celida Sánchez et tous les membres de la famille qui sont nombreux. Tous les esprits de cette plantation »²⁷⁸. Yudanís continue la lecture avec trois autres oraisons, puis une quatrième, intitulée « Oraison pour ceux décédés récemment »²⁷⁹, qui est dédiée à Lionel Duquesne Zulueta, décédé à peine un mois auparavant.

²⁷⁶ Seront présents à cette cérémonie : Julio-Enrique, Paulito (un *ahijado* de Julio), Ruben (*ahijado* de Celida), Yeyi (la fille de Yolanda), María Luisa « Mimita » Duquesne Diviño (demi-sœur de Tatiana, initiée à Ochún par une certaine Gina et par Gladys Zuleuta en tant qu'*oyugbona*), Alicia, Nora et sa fille Neila, Tamara et ses enfants Lázara et Rafael, eux-mêmes accompagnés de leur conjoint respectif, Tatiana et sa fille Yesalia, Gladys « Kika » Zulueta, Isabel (initiée à Yemayá, ses initiateurs me sont inconnus), Alexander, Yudanís et ses deux parents, Magalys, Francisco « Tolo » et sa femme Keti, Alica et son époux Naldy (deux amis havanais de Julio), auxquelles il faut ajouter trois/quatre personnes que je ne connais pas et neuf membres du groupe des Canariens.

²⁷⁷ L'ouvrage s'intitule *Oraciones escogidas por Allan Kardec* et les oraisons se nomment « Invocation des esprits bons » [*Evocación a los espíritus buenos*], « Éloges à Dieu » [*Alabanzas a Dios*], « Oraison de tous les jours » [*Oración para todos los días*] et « Oraison pour débiter une réunion » [*Oración al empezar la reunión*].

²⁷⁸ « Rafaela Zulueta, Celida Sánchez y todos los familiares, que son muchos. Todos los espíritus de aquel ingenio ». Observation du 22 octobre 2014.

²⁷⁹ *Oración para los recién fallecidos*

Après les ablutions rituelles²⁸⁰ et quelques échanges autour des visions de certains des médiums présents, un groupe de descendantes de Rafaela Macua Zulueta²⁸¹ se lèvent à la demande de Julio-Enrique, pour que « vienne le mort ». Elles restent là, debout au milieu du cercle, serrées les unes contre les autres alors que l'assemblée me met à chanter. Soudain, Nora entre en transe et est possédée par l'esprit de Celida : « Pourquoi m'appelle-t-on ? Où est mon fils Tolo ? » [¿Para que me llaman? ¿Dónde está mi hijo Tolo?]. Puis, c'est au tour d'Alicia d'être possédée par l'esprit de son oncle Humberto Duquesne Zulueta. « Comme a souffert ce frère ! » [Como sufrió este hermano], dit-elle en parlant a priori de Lionel, et lui souhaite « paix et tranquillité » [paz y tranquilidad]. Puis, toujours possédée par Humberto, elle demande à l'assemblée : « Où est ma fille ? » [¿Dónde está mi hija ?]. Elle prend les mains de Tatiana : « Prends soin de toi » [Cuídate] lui dit-elle. Pendant ce moment intime entre ces membres de la famille, l'assemblée n'a pas cessé de chanter.

Nora, toujours possédée par l'esprit de Celida, prend la parole et s'adresse à l'assemblée entière : « Frères, la famille est sacrée... C'est un seul principe [...] foi, amour, respect, union. Nous n'avons maintenant qu'une seule pensée : celle du bien. Que la paix du Seigneur soit avec vous » [Hermanos, la familia es sagrada... Es un solo principio [...] fé, amor, respeto, unión. Ya tenemos un solo pensamiento: él del bien. Que la paz del Señor sea con usted]. Puis elle invite à réciter un Notre Père. Le temps d'un autre chant, Gladys Zulueta prend la parole, non pas pour décrire un esprit, mais pour appeler à l'unité à son tour : « la maison appartient à tout le batey... Tout le monde est lié à cet Elegguá. » [la casa es del batey entero... Todo el mundo tiene a ver con este Elegguá].

À la fin de la cérémonie, Alexander Berrio met en garde un petit groupe de membres de la famille réunis dans la cuarto sagrado : s'ils continuent à délaisser autant la divinité de leur maison en dehors de la fête, alors « Elegguá ira dans une autre famille » [Elegguá se va por otra familia]. Tatiana l'interroge : « Pour les Canaries ? » [¿Por Canaria ?]. « Pas tant pour les Canaries » répond

²⁸⁰ Ces ablutions consistent à prendre un peu d'eau de la bassine au creux de ses mains, se les passer sur la nuque et les bras, puis par des petits mouvements secs des poignets, accompagnés de claquement de doigts, asperger la bóveda espiritual et enfin donner plusieurs petits coups du bout des doigts sur la table. Elles sont réalisées en début de cérémonie par l'ensemble de membres de l'assemblée, l'un après l'autre.

²⁸¹ Il s'agit de María Luisa Duquesne Diviño, Magalys Sánchez, Tatiana Duquesne Ariza, Yudanis Montalvo Zulueta, Alicia, Nora et Tamara Juara Duquesne.

Alexander qui pense plutôt à la famille de la maison Omi Tonalde. Il prend alors l'exemple d'un chien dont le maître ne lui donne pas assez à manger et qui s'en va chez le voisin où il y a une gamelle pour lui. Les paroles d'Alexander font leur effet sur le groupe qui souhaite reprendre les choses en main, décidant qu'Elegguá sera « manipulé par nous » [manipulado por nosotros]. Tamara leur propose alors de passer à la maison tous les dimanches, ce à quoi Tatiana réplique : « Non ! N'importe quel jour ! » [¡No! ¡cualquier día !].

À qui appartient Elegguá ? D'un côté, la messe spirituelle construit une atmosphère intime où les défunts de la famille s'incarnent pour prendre soin de leurs enfants. Elle offre l'image d'un culte privé qui donne du sens aux revendications d'exclusivité. De l'autre, le discours de l'esprit de Celida Sánchez Zulueta donne à la « famille » une définition morale et religieuse sur laquelle s'appuie Gladys Zulueta pour affirmer le caractère collectif de cette maison. Alors que Julio-Enrique Blázquez dédie cette messe non seulement aux « membres de la famille », mais aussi à « tous les esprits de cette plantation », on comprend que la tension micropolitique entre particularisme et collectivisme est l'écho d'un rapport au passé propre à cette maison.

Deux étapes jalonnent mon argumentation. Premièrement, nous verrons que la structure de la *matanza*, malgré ses spécificités locales, renvoie au patron liturgique des anniversaires d'initiation [*cumpleaños de santo*]. Elle constitue donc une célébration du groupe religieux par lui-même et, en raison de la présence des reliques, de l'ensemble de l'histoire de cette maison de culte. Mis en perspective avec la fête des enfants, ce culte des reliques met aussi lumière la prépondérance de Rafaela Macua Zulueta en tant que figure fondatrice au sein de cette mémoire narrative performée. Il induit que ce récit privilégie le *central* comme trope de l'origine plutôt que l'Afrique. Deuxièmement, j'interrogerai la relation entre la maison et le *batey* à travers l'analyse des deux *moyugbas* déclamées lors de la *matanza*. Soumises à une certaine variabilité, ces prières qui adoptent un régime mémoriel généalogique, permettent non seulement d'évoquer toutes les figures notables de l'histoire religieuse locale en tant qu'ancêtre, mais aussi de faire agir ces « puissances » extérieures issues du *batey* à l'intérieur de la maison. Nous verrons finalement que cette circulation entre intérieur et extérieur se prolonge dans le matériel à travers d'échanges de biens et sert d'assise à des discours micropolitiques communautaires qui cachent une réalité sociale fragmentée.

6.1. La matanza. Mémoire narrative performée de la maison d'Elegguá Alagbana.

6.1.1. La fête d'anniversaire d'Elegguá

La *matanza* est la cérémonie sacrificielle durant laquelle sont « nourris » les *santos* présents dans le *cuarto* de la maison d'Elegguá Alagbana. Avant le début de cette cérémonie nocturne, les différents objets religieux qui vont bénéficier du sang sacrificiel sont triés sous la directive de Julio-Enrique Blázquez selon l'*oricha* auquel ils sont consacrés et leur ordre de passages durant la cérémonie (figure 28).



Figure 28. Santos triés avant la matanza de la fête d'Elegguá Alagbana. Central Méjico. 2014. Maxime Toutain

Je demande alors à Nora Juara Duquesne de me détailler les propriétaires de ces objets. Tout d'abord, il y a ceux appartenant à des personnes vivantes, en grande majorité des Elegguá *guerreros* qui appartiennent à des *aleyos*. Toute personne non initiée peut en effet offrir un poulet à Elegguá Alagbana et apporter son propre *santo* protecteur afin qu'il profite du sacrifice. À ces *guerreros* doivent être ajoutées quelques pierres consacrées « reçues » par d'autres *aleyos* de la famille – plus précisément l'Obatalá et le San Lázaro de Francisco, l'Ochún de Ketí et le Changó de Nora. Ensuite, on trouve les *santos* qui ont appartenu à des personnes aujourd'hui décédées. Mis à part trois d'entre eux²⁸², tous ces objets ont appartenu à Ta Jorge, Rafaela Macua Zulueta et Celida Sánchez Zulueta. La cérémonie est divisée en plusieurs séquences sacrificielles, dont la première, réalisée dans le *patio*, est dédiée aux

²⁸² Il s'agit d'un Ochún, un Olokún, un Changó ayant appartenu respectivement à Cristina, Carmita et Léon qui sont très probablement des *ahijados* de Celida Sánchez dont les *santos* sont « restés dans la maison » [*se quedó en la casa*], pour reprendre l'expression utilisée par Nora Juara Duquesne concernant le dernier de ses objets. N'ayant pas assez d'informations sur l'histoire de ces trois *santos* comme de leurs propriétaires, je les laisse donc de côté dans ma démonstration.

esprits des ancêtres, les *eggún*. Se succèdent par la suite cinq séquences sacrificielles qui se déroulent dans le salon débarrassé de ses meubles pour l'occasion. Chacune de ces séquences regroupe plusieurs *orichas*. Je les nommerai par la suite groupes de commensaux, puisque, du point de vue émique, ces divinités « mangent » ensemble²⁸³. Je les présente dans le tableau ci-dessous en respectant l'ordre de passage.

La structure interne à chacun de ces groupes de commensaux semble dépendre, en premier lieu, de principes mythologiques : le groupe 4 est composé de Yemayá et de Changó, qui dans la mythologie peuvent être présentés comme la mère et son fils unis par une relation incestueuse. Les deux *orichas* jumeaux, les Ibeyis, sont, quant à eux, les fils préférés de Changó (Cabrera 1996 [1954], p. 230; Lachatañeré 2011 [1938], p. 48). Cette structure peut dépendre aussi de principes cosmologiques : le groupe 1 est celui des *guerreros* associé au *monte*, espace sacré emplis de forces sauvages desquelles ces *orichas* protègent le foyer ; le groupe 2, assez proche des précédents, est associé au *ewé*, les plantes magiques et curatives qui se recueillent dans le *monte* ; Olokún, *oricha* des profondeurs des océans est au côté de Yemayá qui règne sur la mer, etc. Ce sont aussi des principes cosmologiques qui sont au fondement de la structure organisant la succession des groupes de commensaux.

| Groupe de commensaux | <i>Orichas</i> | Propriétaire des <i>santos</i> | | Animaux sacrifiés |
|----------------------|----------------|--------------------------------|--|--------------------------|
| 1 | Elegguá | Ta Jorge | <i>Guerreros</i> des <i>aleyos</i> de la | 1 poulet pour la famille |

²⁸³ Afin d'éviter toute lourdeur ethnographique, je propose ici de décrire le *modus operandi* des sacrifices, bien que certains détails puissent varier selon l'*oricha* concerné. Les animaux immolés sont divisés en deux catégories vernaculaires : les « plumes » [*plumas*] qui regroupent toutes les sortes d'oiseaux et les « quatre pattes » [*cuatro patas*] qui renvoient aux mammifères. Concernant les sacrifices de « plumes », le bec et les pattes de l'animal sont préalablement lavés alors que pour les « quatre pattes » (à l'exception du ver rat) un bout de noix de coco sur lequel a été placé un grain de poivre est mâché par la personne qui l'offre en sacrifice qui ensuite souffle la mixture sur la tête de l'animal. Ensuite, que ce soit pour les « plumes » ou pour les « quatre pattes », ceux-ci sont « présentés » [*presentar*] à cette même personne par un contact de l'animal en différents points de son corps qui sont, dans l'ordre : le front, le haut du crâne, la nuque, le cœur, les épaules (gauche puis droite), les genoux (gauche puis droit), les pieds (gauche puis droit), avant de le poser sur la paume des mains alors que la personne doit « demander » [*pedir*] à la divinité concernée (cette procédure peut être simplifiée pour le cas des quatre pattes, plus difficile à manipuler). Après l'avoir égorgé et réparti son sang sur les *santos*, sur lesquels on a réparti préalablement de l'*omiero* [macération de diverses herbes dans de l'eau auquel sont ajoutés d'autres ingrédients], l'animal est décapité. S'il s'agit de « plumes », le cou est rincé avec de l'eau puis présenté à la langue de celui qui offre le sacrifice, la tête est placée sur le *santo* et le corps devant. Puis des plumes sont arrachées et dispersées sur les objets sacrés en même temps que du miel [*oñi*]. S'il s'agit de « quatre pattes », une fois l'immolation réalisée, le cou est enduit de beurre de palme [*manteca de corajo*] et salé. La tête est placée devant ou sur le *santo* alors que le corps est humecté puis amené dans le *patio* pour être dépecé, en ayant pris soin de lui placer une noix de coco entre les pattes postérieures. Observation du 23 et 24 octobre 2014.

| | | | | |
|---|--------------|---------------------|---|--|
| | Oggún/Ochosí | Macua | famille et de tous ceux qui le souhaitent | 1 bouc pour la famille |
| | Osún | | | 1 verrat |
| | San Lázaro | Celida Francisco | | 1 chèvre par Espagnols présent (soit 15 au total) 1 poulet par personne qui le souhaite |
| 2 | Inle | Macua | | 2 coqs |
| | Osain | | | |
| 3 | Ochún | Cristina Keti | | 3 poules blanches 2 poules brunes |
| | Oyá | Celida | | |
| | Obatalá | Celida Francisco | | |
| 4 | Yemayá | Macua | | 2 coqs 2 poules 1 tortue (exclusivement pour Changó) |
| | Olokún | Macua Carmita | | |
| | Changó | León Nora | | |
| | Ibeyis | Francisco | | |
| 5 | Obatalá | Macua | | 1 poule blanche 3 colombes |

Tableau 4. Synthèse des sacrifices réalisés durant la matanza de la fête d'Elegguá Alagbana., le 23-24 octobre 2014.

En effet, la particularité de la fête d'Elegguá Alagbana est le dernier sacrifice pour l'Obatalá de Rafaela Macua Zulueta, qui « mange en hauteur » pour « apaiser » et « rafraichir » (cf. chapitre II.4). La bassine contenant la pierre est placée sur un drap blanc maintenu au-dessus de la tête de Julio-Enrique Blázquez et de la petite-fille de Lionel Duquesne Zulueta, qui a remplacé ce dernier récemment décédé²⁸⁴ (figure 29). Par la suite, les personnes tenant le drap dansent en rond et les plumes des colombes immolées sont distribuées à tous afin de garantir santé et prospérité pour l'année à venir²⁸⁵.

²⁸⁴ Je n'ai pas d'informations précises concernant les raisons qui expliquent la présence de ces deux personnes. Il est probable que, concernant Julio-Enrique, ce soit son statut d'ainé et de « représentant » de la maison, quant à Lionel je sais juste que celui-ci devait avoir un rapport particulier avec Obatalá puisqu'il possédait un collier dédié à cette divinité et qu'il était en charge de trouver la poule blanche qui lui est destinée.

²⁸⁵ Exception faite des fils et filles d'Elegguá pour lesquels la colombe est tabou. Ceux-ci reçoivent donc une plume de la poule blanche.



Figure 29. Sacrifice pour l'Obatalá de Rafaela Macua Zulueta. Central Méjico. 2014. Maxime Toutain

Ainsi, la *matanza* est structurée par un principe de verticalité, débutant par Elegguá et les autres *guerreros*, *orichas* proches de la condition humaine qui « mangent sur le sol », et se termine Obatalá, proche de la condition divine qui « mange en hauteur »²⁸⁶. Ce principe de verticalité est le résultat d'un processus de systématisation du culte des *orichas*, nommé aussi panthéonisation (Brown 2003), dont l'origine se trouve sur l'autre rive de l'Atlantique. Elle débute, plus précisément, à partir des années 1830 sous l'influence des missionnaires chrétiens appartenant notamment à la Church Missionary Society (Peel 2003). Parmi eux se trouvent d'anciens esclaves libérés par la marine anglaise. Débarqués en Sierra Leone où ils sont convertis et éduqués, certains d'entre eux retournent dans leur pays natal tel Samuel Crowther, auteur du *Vocabulary of the Yoruba language* en 1843. Mus par la volonté d'« inculturer » le christianisme, ces missionnaires vont entamer un dialogue théologique avec certains spécialistes du culte des *orichas*²⁸⁷, notamment des *babalaos*. De ce débat va émerger certaines associations : le Dieu suprême yoruba Olorun, nommé aussi Olodumare, est assimilé au Dieu abrahamique et Orunmila (Orula) à Jésus Christ. Quant aux *orichas*, ils sont interprétés comme étant les médiateurs entre les humains et le Dieu suprême. Si certains missionnaires vont se placer dans une rhétorique de condamnation des divers cultes des *orichas*, les assimilant au Diable (plus particulièrement Echu), d'autres vont se confronter à l'impossibilité d'abandonner ce qu'il nomme la « religion de nos pères » (*Ibid.*, p. 295). Deux solutions s'offrent alors à eux : « trouver un levier culturel à l'intérieur des croyances païennes et un motif pour amener le Yoruba vers le chemin du changement religieux et

²⁸⁶ On peut préciser que certains *orichas* « mangent » sur des « tables » [*mesas*]. Il s'agit d'Ochún, d'Obatalá (à part celui de Rafaela Macua Zulueta), de Yemayá et d'Olokún dont les *santos* sont posés sur des parties du sol où ont été réparti respectivement du miel, de la *cascarilla* et pour les deux derniers de la mélasse.

²⁸⁷ Dans un souci de clarté, je garde l'orthographe cubaine de la terminologie religieuse.

trouver le moyen de présenter la chrétienté comme la réalisation de la destinée historique yoruba » (*Ibid.* la traduction est mienne). Ainsi, d'un côté, les *orichas* vont être l'objet d'une interprétation évhémériques qui permet de maintenir leur caractère héroïque, royal et ancestral tout en niant leur divinité. Il s'agit donc de rendre acceptable, depuis le point de vue chrétien, leur présence dans certains champs sociaux séculiers, comme dans les arts ou dans les généalogies. D'un autre côté, des chrétiens proposent une lecture téléologique de la « religion Yoruba », comme c'est le cas par exemple de l'ouvrage *Yoruba Heathenism* (1899) écrit par le missionnaire et fils d'esclaves libérés, James Johnson. Selon ce dernier, l'humanité à ses origines avait une connaissance universelle de Dieu. Le paganisme est alors interprété comme une corruption due à l'inclinaison des humains à chercher des médiateurs plus accessibles et à leur penchant pour le visible et matériel. Cela permet à James Johnson de faire le parallèle entre les *orichas* et les divinités grecques, romaines, cananéennes, anglo-saxonnes, etc. Toutes ces religions païennes sont considérées par l'auteur comme une étape universelle de l'évolution des humains vers le christianisme (*Ibid.*, p. 299). La religion des *orichas* devient alors un héritage ancestral et national et, ainsi systématisé, le précurseur naturel de la conversion des peuples yoruba à la chrétienté (Matory 2009, p. 61 -64) travaux réalisés par les missionnaires, auquel il faut ajouter *History of the Yoruba* écrit à la fin du XIXe siècle par Samuel Johnson et *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (1894) de l'anglais A.B. Ellis, vont servir de fondement au nationalisme yoruba. Ces écrits africanistes sont aussi mobilisés dans les travaux ethnographiques sur les cultes cubains d'origine africaine et ce dès *Los negros brujos* (1906) de Fernando Ortiz qui cite Samuel Crowther et A.B. Ellis. De même, les manuels écrits par les pratiquants rendent compte de cette systématisation théologique du culte des *orichas* (Brown 2003, p. 122). Ainsi, David Brown (*Ibid.*, p. 124 -125) prend l'exemple du manuel écrit dans les années 1950 par Nicolás Angarica, un des élèves d'Obademejí, où il hiérarchise les *orichas* selon leur proximité à la Création (Obatalá, Oduduá, Olokún, Oricha Oko, Osain, Naná Burukú) ou au monde terrestre et humain (Elegguá/Echú, Oggún, Ochosí, Agayú, Changó, Yemayá, Ochún, Oyá). Ainsi, Obatalá et Echú/Elegguá représentent l'alpha et l'oméga de la « philosophie Yoruba-Atlantique » (*Ibid.*, p. 126).

La fête d'Elegguá Alagbana adopte des normes qui l'inscrivent dans un espace religieux bien plus vaste que celui du *central* Méjico. De fait, la structure de cette *matanza* se retrouve dans les autres rituels contemporains que sont les anniversaires d'initiation [*cumpleaños de santo*]. Ces derniers débutent, eux aussi, par le groupe de *guerreros*, puis les

deux groupes d'*oricha* royaux et se termine par l'*oricha* tutélaire du pratiquant qui commémore son initiation²⁸⁸. Autrement dit, la fête annuelle réalisée par la maison d'Elegguá Alagbana est un anniversaire, caractéristique confirmée par deux autres éléments. Tout d'abord, la date de la fête, soit l'anniversaire de Rafaela Macua Zulueta, a été choisie par Celida Sánchez Zulueta alors qu'elle prend la décision de coupler la cérémonie existante avec son propre anniversaire d'initiation (cf. chapitre II.5). Ensuite, cette fête est pensée par les membres de la maison de culte comme l'anniversaire d'Elegguá lui-même. En effet, suite aux chants en *lucumí* dédiés à cette divinité pendant le sacrifice du verrat, Clara Betancourt Zulueta, suivie par toute l'assemblée, entonne les chants d'anniversaire en espagnol puis en anglais [*Felicidad, Felicidad. Happy Birthday*]. Ces chants d'anniversaires profanes seront répétés et explicitement dédiés à Elegguá suite aux sacrifices pour Obatalá. À cela peut s'ajouter la « fête des enfants » [*fiesta de los niños*] réalisée dans l'après-midi suivant de la *matanza*. Moment frontière entre le sacré et le profane, cette fête a des airs de goûter d'anniversaire, avec ses dizaines d'enfants jouant et chahutant sous des *piñatas*. C'est à ce moment que sont distribués des plats cuisinés avec la viande des animaux immolés durant la nuit et qui sont servis dans les feuilles de l'*almendro* dont les racines sont emmêlées à l'*algorrobo* de Rafaela Macua Zulueta (cf. chapitre II.4). On y distribue aussi des bonbons et des pâtisseries aux enfants présents qui ont été préalablement présentés à Elegguá sur la *plaza* dressée pour l'occasion devant son autel. Comme le montre explicitement le plus grand des gâteaux, ce goûter d'anniversaire est bien celui de la divinité-enfant (figure 30).

²⁸⁸ Observations des anniversaires de saint de Gustavo Costa Alma et d'Alexander Berrio, respectivement le 16 avril 2013 et le 22 mai 2013.



Figure 30. Fiesta de los niños. De gauche à droite et de haut en bas : arroz amarillo servi dans des feuilles d'almendro ; gâteau d'anniversaire dédié à Elegguá ; autel d'Elegguá et sa plaza. Central Méjico. 2014. Maxime Toutain.

Il existe donc une multiplicité des références derrière les diverses matérialisations, sacrées comme profanes, de la notion d'anniversaire. Si cette dernière renvoie directement à l'idée de commémoration, on ne peut que s'interroger sur ce qui est remémoré et célébré durant cette fête. Kali Argyriadis souligne que, dans les cas des maisons-temples havanaises, les anniversaires d'initiation des *padrinos* font partie des rituels qui « visent avant tout à réaffirmer les liens entre les membres d'une même famille de religion » (Argyriadis 1999, p. 200). La participation à l'anniversaire d'Elegguá répond sans aucun doute à cette même logique de réaffirmation des liens qui unissent les pratiquants à cette maison de culte, bien que leur nature soit d'une plus grande diversité et englobe la parenté biologique, rituelle et par affinité. La fête est donc une célébration de la maison de culte par elle-même. Elle lui donne une réalité tangible et une définition synchronique, notamment par la commensalité des Elegguá. Mais quelle relation au passé induit-elle ? Puisque c'est l'anniversaire d'Elegguá qui est explicitement fêté, non celui de Rafaela Macua Zulueta ni de l'initiation de Celida Sánchez Zulueta, on serait à même de penser que celui-ci joue le même rôle qu'un *padrino*, non seulement comme focale du groupe, mais aussi comme trope de son origine qui l'enracine dans l'histoire de l'esclavage transatlantique.

Si cette interprétation est tentante, la réalité semble plus complexe. Le personnage de Ta Jorge, bien qu'étant l'Africain fondateur, ne semble avoir qu'une place secondaire dans la

mémoire narrative de la maison de culte face à sa fille Rafaela. En effet, selon Alicia Juara Duquesne :

« [Celida] n’a jamais parlé avec moi de l’histoire de Ta Jorge... à nous autres. La seule avec qui elle a parlé de Ta Jorge ce fut avec Yudanis, qui était en train d’écrire sa thèse [*haciendo el dedo de su tesis*]

Maxime : Avant, jamais elle n’a parlé de ... ?

Alicia : Ah, non ! Elle parlait très peu. De Macua, oui. Elle, oui, elle parlait beaucoup de Macua. Mais de Ta Jorge, elle en parlait très peu. Deux ou trois petites choses, pas plus.

Maxime : Mais tu savais qu’il existait ?

Alicia : Oui, qu’il existait, mais pas... Je savais qu’il était le père de Macua et que ce fut lui qui est venu [ici], mais pas... Comme tel, c’était de Macua dont elle nous parlait le plus »²⁸⁹.

Je laisse de côté la référence au travail universitaire réalisé par Yudanis Zulueta Montalvo que j’analyserai dans le chapitre IV.10. Ce qui m’intéresse ici est la pondération qui semble exister entre les deux principales figures historiques présentes dans la mémoire narrative de la maison, à savoir Ta Jorge et sa fille Rafaela Macua Zulueta. Ce point nous amène à reconsidérer la présence de ses *santos parados* durant la *matanza* mais aussi ceux de Celida Sánchez Zulueta.

6.1.2. Les vieux saints. Les reliques des fondateurs

Comme je l’ai montré, la spécificité de cet anniversaire qu’est la fête d’Elegguá, est de « nourrir » essentiellement des *santos* ayant appartenu à des personnes aujourd’hui décédées. Cet héritage religieux matériel provient conjointement de personnes non-initiées et d’autres qui ont « fait le saint », soit deux types de *santos* hérités dont il faut souligner les différences comme les similitudes.

²⁸⁹ « A mí, ella nunca habló conmigo de la historia de Ta Jorge... a nosotros. La única con quién habló de Ta Jorge, eso fue con Yudanis, que también estaba haciendo el dedo de su tesis. — Maxime: ¿Ah? Antes jamás ha hablado de ... — Alicia: ¡Ah! no! Ella hablaba muy poco. De Macua, sí. Ella, sí, hablaba de Macua mucho. Pero de Ta Jorge hablaba muy poco. Dos o tres cosas así, nada más. — Maxime: ¿Pero tu sabías que él existía? / Sí que existía, pero no... sabía que era el padre de Macua y que fue él que fue que vino y así eso, pero no ... como tal, de Macua era que ella más hablaba ». Entretien avec Alicia Juara Duquesne, le 3 mai 2013.

Concernant une personne initiée, la transmission de ses *santos* est définie dans le cadre du rite funéraire *santera*, nommé *ituto*. Lors de cette cérémonie, réalisée neuf jours après la mort d'un initié, l'*obá* va demander à chacun de ses *santos* si ce dernier souhaite qu'on lui « donne un chemin » [*darle camino*] ou « rester » [*quedarse*]. Dans le premier cas, la soupière qui contenait les pierres est brisée et celles-ci sont déposées dans un endroit établi par la divination (un carrefour, une rivière, etc.). Dans le second cas, la divination doit déterminer la personne qui en aura la charge. Ce peut être un membre de la famille religieuse ou biologique, mais aussi tout autre proche du défunt (*Ibid.*, p. 199 -200). On Kali Argyriadis, ces « entités héritées » ne sont que « des témoins, des protecteurs éventuels. Elles continueront à être adorées, souvent *en souvenir de leur ancien possesseur* [...] à condition que quelqu'un accepte de s'en occuper sérieusement, mais toute communication sera désormais impossible avec elles » (*Ibid.*, p. 200 je souligne). Autrement dit, l'adoration de ces « entités héritées » passives constitue une forme d'hommage au défunt *santero* qui semble se subordonner au culte des *orichas* de l'héritier. Il est intéressant de faire ici un détour par la maison de culte d'Omi Tonalde qui chaque 21 novembre, organise une fête en l'honneur du Yemayá d'Ofelia Zulueta, soit un *santo coronado* hérité. Selon Marina Zulueta, la fille d'Ofelia, cet événement religieux :

« [...] est une fête populaire. Là vient manger, boire, danser, tout ceux qui le souhaitent ! Car cette fête était... le jour durant lequel ma maman faisait sa fête. Et nous autres, nous avons continué cette fête, telle qu'elle le faisait, d'autant plus, car durant l'*ituto*, Yemayá a dit que sa date [sera] respectée. Et cela fait vingt-deux ans qu'elle est morte et cela fait vingt-deux ans que cette date est sacrée [...] Je t'explique, nous aimons tant ce *santo*, mon anniversaire [d'initiation] est le 20 octobre et Ochún, qu'elle ne se mette jamais en colère, mais elle sait que c'est ainsi : c'est le 20 octobre et le 20 octobre je ne fais pas de fête. Moi, la fête à laquelle j'invite tout le monde est pour le 21 novembre, parce qu'il nous semble, nous ressentons comme si nous étions en train de rendre hommage à ma maman. Voyons si tu me comprends. Ce qui vit dans notre cœur est comme si nous étions en train de la fêter, elle ».²⁹⁰

²⁹⁰ « [...] es una fiesta popular. ¡Ahí viene a comer, beber, bailar, todo él que quiera! Porque esa era la fiesta... el día con que mi mamá hacía su fiesta. Y nosotros hemos seguido esa fiesta, tal y como lo hacía, además porque en el *ituto*, Yemayá dijo que su fecha [será] respectada. Y hace veinte y dos años que ella murió y hace veinte y dos años que esa fecha es sagrada. [...] Te explico, nosotros amamos tanto ese *santo*, mi cumpleaños es el veinte de octubre y Ochún que nunca se ponga bravita, pero ella sabe que es así: es el veinte de octubre y el

Le discours de Marina Zulueta confirme l'idée que l'adoration de ce type d'entités est un acte commémoratif de la personne décédée. Au-delà de la sauvegarde du souvenir de l'être aimé, le choix de Marina Zulueta de privilégier l'anniversaire de l'initiation [*cumpleaños de santo*] de sa mère plutôt que le sien, au risque de mettre en colère son *oricha* tutélaire, montre que ce rituel a une fonction similaire à celle de la fête d'Elegguá Alagbana : elle permet de réaffirmer l'existence d'un groupe religieux uni par des liens de parenté tant biologiques que rituels. C'est donc probablement en tant que fondatrice de cette maison qu'est commémorée, durant cette fête, la mémoire d'Ofelia Zulueta.

Concernant les personnes non initiées, mais qui ont « reçus » des objets culturels durant leur vie d'un *aleyo*, la transmission semble dépendre, elle aussi, d'un procédé divinatoire similaire. C'est ce que tend à montrer le cas du collier consacré à Obatalá de Lionel Duquesne Zulueta, seul objet ayant appartenu à cet *aleyo*, donné à sa petite-fille suite à une divination réalisée le jour de la *matanza* dans la maison d'Elegguá Alagbana²⁹¹. À cela doit être ajoutée la divination qui a promu Rafael Guerra Juara en tant qu'« l' élu », soit le prochain *santero* de la famille qui sera en charge de la maison (cf. chapitre II.5). S'il semble donc exister une logique lignagère à la transmission de ces objets, c'est finalement l'*oricha* lui-même qui désigne son successeur.

Ces entités héritées qui ont appartenu à des pratiquants non-initiés rappellent le cas des *cabildos* de Sagua la Grande étudiés par Silvina Testa (2004b; 2005). Ces groupes religieux organisent leur culte autour de « reliques de famille », terme vernaculaire qu'elle définit comme :

« Un *fundamento* monté par un Africain (d'origine ou de première génération), lequel ne “part” pas à la mort de son propriétaire [*dueño*], mais qui reste comme protection familiale et qui s'hérite. Dans tous les cas, il reste à la charge de l'aîné religieux de la maison, qui est généralement un descendant d'Africain de troisième ou quatrième génération [...]. Aujourd'hui, les festivités religieuses [*fiestas santorales*] au sein de ces familles sont principalement dédiées aux reliques, puisque l'engagement ancestral fait qu'ils sont d'un danger extrême.

veinte de octubre yo no hago fiesta. Yo, a la fiesta que invito a todo el mundo es para el veinte y uno de noviembre, porque a nosotros nos parece, sentimos como si le estuviéramos haciendo homenaje a mi mamá, no es a Yemayá. A ver si tú me entiendes. En el corazón de nosotros lo que vive es como si estuviéramos festejándola a ella ». Entretien avec Marina Zulueta, le 24 mars 2013.

²⁹¹ Observation du 23 octobre 2014. Je n'ai pas personnellement observé cette divination, celle-ci m'a été rapportée le soir même.

Chaque année, on le célèbre à son jour avec sa nourriture [*comida*, sacrifice] et son *toque*, on joue pour lui avec des tambours *para'o* (juifs) [tambour non consacré] et toujours de nuit. Ces *fundamentos* ne donnent plus naissance [à d'autres saints] ni ne travaillent, ils sont seulement adorés » (Testa 2004b, p. 72 la traduction est mienne).

Selon Silvina Testa, le terme de « relique » peut être défini de deux manières : soit comme un fragment de la dépouille d'un saint ou d'un objet lui ayant appartenu - on retrouve ici la notion catholique de relique ; soit comme « un objet auquel on attache moralement la plus grande valeur, en tant que vestige ou témoin d'un passé valorisé » (Testa 2005, p. 117). Les « reliques de famille » des *cabildos* de Sagua la Grande répondent, selon elle, à la deuxième définition. L'adoration de ces objets hérités, dont l'action est, elle aussi, limitée à un rôle de protection, constituerait donc dans ce cas-là une remémoration d'une époque révolue. De fait, ces « reliques de familles » montrent de nombreuses similitudes avec les objets consacrés à Elegguá Alagbana. Toutes sont fondées par des esclaves africains, leur charge s'hérite le long des lignées de parenté biologique, elles sont au cœur des festivités nocturnes organisées annuellement par un groupe de parenté biologique où sont joués des instruments profanes. Néanmoins, deux éléments en marquent la différence.

Le premier concerne le champ d'action attribué à ses entités. Suite au décès récent de Lionel Duquesne Zulueta, s'est posée la question de savoir si le *bembé* de la fête d'Elegguá serait maintenu ou non. Le lendemain de la messe spirituelle, une divination par lancée de bout de noix de coco [*tirar el coco*] est réalisée afin de demander à Elegguá s'il désire le *bembé* au complet ou juste l'*oru*²⁹². Elegguá répond par la positive, le *bembé* est maintenu²⁹³. L'*oricha* est donc une entité actrice de son propre culte. À cela s'ajoute deux *limpiezas* [nettoyage] qui mobilisent Elegguá Alagbana : celle réalisée en début de *zafra* pour les ouvriers du *central* (cf. chapitre II.4) et celle réalisée par les femmes enceintes qui le souhaitent. Cette dernière consiste à passer la statuette sur le ventre afin que la grossesse se passe correctement²⁹⁴. S'il existe clairement une intention de protection dans ces rituels, l'idée de « nettoyage » semble indiquer une action de nature autant prophylactique que

²⁹² Il s'agit d'une séquence rituelle présente dans chaque *bembé* et *toque de tambor* où les musiciens jouent devant le « trône » de l'*oricha* auquel est dédiée la fête. Après avoir joué pour la divinité, les musiciens reprennent les morceaux dédiés aux différents *orichas* pour l'ensemble de l'assemblée.

²⁹³ Je n'ai pu observer directement cette scène, elle m'a été racontée le jour même par Nora Juara Duquesne, le 20 octobre 2014.

²⁹⁴ Entretien avec Yolanda Duquesne Piloto, le 13 octobre 2014.

propitiatoire²⁹⁵. Autrement dit, que ce soit à travers des plantes ou la statuette, la divinité agit directement sur le corps des pratiquants. On comprend alors que l'action de cette entité héritée dépasse le simple champ de la protection passive.

Le second élément qui diffère avec les « reliques de famille » de Sagua la Grande est la présence dans la *matanza* d'Elegguá Alagbana d'objets hérités qui ont été fondés durant une période allant de la seconde moitié du XIXe siècle aux années 1960. Il est vrai que les *santos parados* de Ta Jorge et de Rafaela Macua Zulueta peuvent être qualifiés par mes interlocuteurs de « vieux saints » ce qui induirait que la valeur attribuée à ces *santos* provient de leur ancienneté²⁹⁶. Si je n'ai jamais relevé dans les discours la présence du terme de « relique », ces *santos* hérités semblent devoir être approchés comme des « vestiges d'un passé valorisé ». Mais qu'en est-il alors des *santos* hérités de Celida Sánchez Zulueta ?

Il me semble finalement que la valeur attribuée aux *santos* hérités dans le cas de la maison de culte d'Elegguá dépend moins de la période à laquelle ils peuvent faire référence qu'à l'identité de ceux à qui ils ont appartenu. Nous sommes donc proches de la notion de relique telle qu'elle existe dans le culte catholique. Selon Jack Goody (2003, p. 89 ; 112) morceaux de dépouille mis en valeur dans leur reliquaire peuvent être considérés comme une « représentation métonymique » des saints catholiques. Ils constituent une réponse à la contradiction entre la mortalité indéniable des corps et l'immortalité supposée de l'âme et matérialisent une forme d'intimité entre le céleste et le terrestre. À cette analyse doit être ajouté les reliques de contact, tel que des vêtements attribués à un saint ou encore les reliques de la Passion comme les clous, épines de la couronne et bout de croix, autant d'éléments qui sont dotés « de capacités à engager une action » [Esquerre, 2011 : 138].

Bien évidemment, c'est de cette dernière catégorie d'objets qu'il faut rapprocher les *santos* hérités, mobilisés lors de fêtes annuelles organisées par les maisons de culte. Néanmoins, à la différence des reliques de contact dont le pouvoir émerge de leur proximité avec la personne sainte, le pouvoir de ces pierres héritées leur est intrinsèque puisqu'elles *sont* les *orichas*. Ce sont bien ces déités qui sont nourries et agissent et non les esprits de leur fondateur qui, de leur côté, peuvent interagir directement avec les vivants à travers des rites

²⁹⁵ Pour être plus précis, chacun de ces « nettoyages » est corolaire d'un rite propitiatoire : il s'agit, dans le cas des ouvriers, des offrandes données aux points vitaux du *central* ; dans les cas des femmes enceintes, le nouveau-né est présenté à Elegguá suite à l'accouchement.

²⁹⁶ Plus précisément, les *santos* de Rafaela Macua Zulueta sont qualifiés de « *santos viejos* » [discussion avec Nora Juara Duquesne, le 23 octobre 2014], alors qu'Elegguá Alagbana serait nommé, selon le travail de Yudanis Montalvo Zulueta (1994), comme « *el viejo* » [le vieux]. Néanmoins, selon mes observations, cette manière de nommer la divinité de Ta Jorge semble aujourd'hui avoir disparu.

possessionnels tels que les messes spirituelles. Pour autant, leur spécificité dépend directement de leur histoire qui conditionne leur place centrale dans les pratiques contemporaines. Ainsi, s'il n'existe pas de relation métonymique entre ces objets et leurs anciens détenteurs, il est possible, selon moi, de considérer ces *santos* hérités d'un point de vue polysémique : ils sont en même temps matérialisation d'*oricha* et représentation métaphorique de leurs fondateurs. « Nourrir » le premier est rendre hommage au second.

Alors que la *matanza* est avant tout un rite sacrificiel dédié aux *orichas*, il est donc possible de l'approcher en tant que culte de reliques et de faire émerger de sa structure un discours mémoriel implicite. Ces *santos* hérités renvoient alors aux trois étapes fondamentales de l'histoire du culte : son origine diasporique durant la période esclavagiste, son inscription dans le champ religieux *lucumí* plus vaste réalisée par Rafaela Macua Zulueta, et enfin l'introduction du rite initiatique du *kariocha* par Celida Sánchez Zulueta. Bien que le déroulement de la cérémonie ne respecte pas la chronologie puisqu'il dépend de principes mythologiques et cosmologiques, la *matanza* constitue selon moi la mémoire narrative performée de la maison d'Elegguá Alagbana.

De fait, la *matanza* est le résultat final de l'ensemble de ces initiatives réformatrices qui, dans un jeu de rupture et de continuité, montre aujourd'hui les différentes strates rituelles qui composent son histoire. Cependant, si on ne limite pas l'analyse à la *matanza* et qu'on y ajoute la fête des enfants, cette mémoire narrative performée montre une pondération de l'importance de ces figures dans l'histoire de la maison d'Elegguá Alagbana qui fait écho à l'extrait d'entretien d'Alicia Juara Duquesne cité ci-dessus.

Alors que la nourriture est distribuée aux enfants, Tamara Juara Duquesne, son fils Rafael et son cousin Francisco « Tolo » me racontent leurs souvenirs d'enfance. Ils m'expliquent qu'auparavant, à la place de l'*arroz amarillo*, était distribué de la *harina con quibombo* [farine de maïs accompagnée de gombos] à laquelle était ajouté un morceau de viande et un fruit (un quart d'orange ou une petite banane [*platanito*]), le tout servi dans une feuille de *l'almendro*²⁹⁷. On comprend alors que ce goûter d'anniversaire ait suivi l'évolution des pratiques festives et que les bonbons de gélatine, les *piñatas* comme les pâtisseries au glaçage de couleurs vives constituent des innovations récentes. Seul l'usage des larges feuilles d'*almendro* en guise d'assiette a traversé les générations. Inséparable de l'*algarrobo*, il est

²⁹⁷ Discussion avec Tamara Juara Duquesne, Rafael Guerra Juara et Francisco Zulueta Sánchez, le 24 octobre 2014.

aussi un élément qui renvoie au passé de la maison. En effet, on peut lire dans le travail de Yudanis Zulueta Montalvo une citation attribuée à Celida :

« Celida nous raconte un fait curieux : “Par hasard là où mon arrière-grand-mère avait l’autel [d’Elegguá] a été construit l’autel de l’église. De plus, par un hasard plus grand encore, c’est dans l’ancien patio de sa maison, juste à un mètre de l’*algarrobo*, qu’a été enterré le principal *fundamento* (la pierre), par conséquent c’est là où naît le véritable *fundamento* du Central à l’époque de l’esclavage”.

« Avec cette opinion, nous pouvons nous rendre compte comment la légende autour de cet *orisha* [sic] et tout ce qui lui est relié donne de l’importance [*le da un realce*] au *fundamento* de cet *ilé-osha*, renforçant [*potenciando*] sa charge surnaturelle, ce qui fait qu’il a une grande quantité de dévots.

« Comme nous l’avons déjà dit, la “validation” du *fundamento* de cette maison de *osha* contribue à valoriser [*prestigiar*] la pureté du culte et le pouvoir présent dans cettedite maison » (Zulueta Montalvo 1994, p. 23

-24 la traduction est m ie

L’*algarrobo* et, par extension, l’*almendro* sont donc associés au récit de la pierre retrouvée, qui marque l’accomplissement du processus de lucumisation du culte d’Elegguá Alagbana et une rupture avec le récit diasporique de Ta Jorge (*cf.* chapitre II.4). Ainsi la « pureté » et la « puissance » du *santo parado* sont justifiées non pas par l’origine africaine de la statuette, mais par la « validation » de l’identité de la pierre consacrée par Rafeala Macua Zulueta. Comme le souligne l’utilisation du verbe « naître », la pierre venue d’Afrique semble avoir subi une transformation ontologique durant ses nombreuses années passées sous la terre de l’*algarrobo*²⁹⁸. Il existe donc une relation intime entre ces deux arbres, le récit fondationnel de la maison de culte et l’usage des feuilles de l’*almendro* durant la fête des enfants, ce qui nous amène à porter un regard nouveau sur les reliques d’Elegguá Alagbana et sur la *matanza*. Autrement dit, la mémoire narrative qui se « lit » dans l’anniversaire du dieu-enfant est un hommage à Rafaela Macua Zulueta et situe l’origine de la maison de culte moins dans le récit diasporique de Ta Jorge que dans le miracle de la (re)naissance du *fundamento* au pied de l’*algarrobo*.

²⁹⁸ Selon Delby Orlando Pumariega (entretien du 29 octobre 2014), l’*algarrobo* est utilisé dans des « travaux que l’on réalise pour donner de la force aux personnes, pour relever les personnes qui ont une santé fragile » [*obras que se hacen con ella para darle fuerza a las personas, para levantar a las personas cuando tienen poca salud*]. Cela n’est pas sans évoquer le témoignage d’un *palero* recueilli par Lydia Cabrera qui explique : « enterrez la *prenda* sous l’*algarrobo*, donnez-lui là son coq et quand vous la déterrez... ce qui sort est un cheval enjoué [*retozón*] » (Cabrera 1996 [1954], p. 306 la traduction est mienne).

6.2. Une maison au centre du batey

6.2.1. Moyugba. Régime mémoriel généalogique au-delà de la parenté

L'*algarrobo* semble constituer en soi une métaphore de la relation entre la maison de culte d'Elegguá Alagbana et le *batey* du *central* Méjico : peu importe son origine, c'est dans la terre du baraquement que ces racines s'étendent. Autour de la mémoire narrative performée par les reliques et son triptyque de figures historiques s'enchevêtrent le souvenir de tous ceux, *aleyos* et *santeros*, descendants ou non de Macua, qui de leur vivant, ont participé fidèlement à la fête de sa maison. Durant la *matanza*, ce souvenir devient explicite grâce à la prière liminaire nommée *moyugba*. Signifiant littéralement « je rends hommage », la *moyugba* est une prière réalisée au début de chaque rituel qui prend la forme d'une longue litanie où l'on demande la bénédiction à diverses entités non humaines peuplant la cosmologie *lucumí* : les esprits des ancêtres nommés *eggún*, les *orichas* et le Dieu suprême [Brown, 2003 : 369]. Concernant les *eggún*, il faut distinguer deux types d'entités différentes selon si l'esprit appartient au lignage biologique ou rituel (Brown 2003, p. 368; Capone 2005b, p. 382). Pour le lignage rituel, la *moyugba* peut être considérée comme l'expression liturgique de l'imaginaire qui entoure la *rama*. En tant que tel, le pratiquant peut invoquer des ascendances religieuses qui dépassent « les strictes connexions généalogiques en incluant des liens plus informels, corrigés, improvisés ou imaginés » (Brown 2003, p. 108 la traduction est mienne; lire aussi Argiriadis et Capone (eds.) 2011, p. 27). De même, pour Lázara Menéndez, « la sélection des noms qui intègrent la liste reste au libre choix du sujet qui les invoque. Les ancêtres [*antepasados*] cités sont en relation directe ou indirecte avec le sujet, à travers sa propre expérience de vie, celle de ses parrains, ou celle admise comme [étant] de la famille rituelle » (Menéndez 1995, p. 46 la traduction est mienne). Pour cette auteure, ces prières liminaires sont une « manière d'historiciser » réalisée grâce à une sélection des ancêtres qui dépend de « la reconnaissance collective et de la validation individuelle » (Menéndez 2002, p. 144 -145) comprend alors que la *moyugba* est l'expression d'un processus d'objectivation d'une histoire négociée, elle-même issue de la dialectique entre l'individu et le collectif. Par exemple, David Brown (2003, p. 106) souligne que la présence d'Obadimelli dans de nombreuses *moyugas* peut s'expliquer, non seulement, par son passé prestigieux en tant qu'*obá*, mais par l'existence d'une *rama* dont il serait le fondateur. Autrement dit, le choix des ascendants rituels cités dans ses prières semble répondre à deux logiques : d'un

côté, une logique individuelle qui consiste à se placer dans la continuité des pratiquants prestigieux du passé ; de l'autre côté, une logique collective où la présence de certains noms permet l'identification ou la différenciation entre groupes de pratiquants.

Les *moyugas* sont donc le résultat de stratégies dynamiques visant à produire des lignées de pratiquants réelles ou fictives et donnent à voir les relations micropolitiques entre des groupes religieux et leurs membres respectifs. Il en va de même pour la maison de culte d'Elegguá Alagbana où les *moyugas* récitées durant la fête peuvent être interprétées comme un discours qui revendique une place centrale à cette maison de culte dans la vie religieuse. Celles-ci sont au nombre de deux et montrent des formes très différentes. La première est une liste de noms préparée à l'avance qui a été lue par Tamara Juara Duquesne, bien que la liturgie soit menée par Julio-Enrique Blázquez²⁹⁹. La seconde est principalement composée par une oraison improvisée par ce dernier et directement adressée à Elegguá Alagbana. Je propose donc, ci-dessous, de reprendre avec un peu plus de détail ces *moyugas* en commençant par le récit ethnographique de la préparation de la liste de noms.

« Alors que les membres de la maison préparent la matanza, Julio demande alors à Tamara de marquer sur une feuille les noms des morts qui doivent être cités durant la moyugba. Il commence à les citer. Tous sont des membres de la famille : Ta Jorge, Macua, Felicia, Nena [Benita], Congo, Kilico, Josefa, Cirilia, Tomasa, Lionel. Pour ce dernier, il fera une parenthèse expliquant qu' "on peut le citer, car ça fait plus de neuf jours [qu'il est décédé]. Le corps est déjà décomposé"³⁰⁰. Puis, il reprend sa liste : Juana Campo, Chio, Ma Justa, Teresa Lucumí. Julio-Enrique commence alors à raconter des histoires, des anecdotes, sur certaines de ces personnes. Loin de faire un monologue, d'autres personnes présentes rajoutent ici de leurs propres souvenirs. Après un court instant, Tamara et Julio s'apprêtent à dresser par écrit la liste des morts pour la moyugba. Julio dicte, Tamara écrit et l'aide à retrouver certains noms (comme sa propre mère qui a été oubliée par Julio). Tolo fera aussi de même. La liste s'écrit et Julio se

²⁹⁹ Malheureusement, il m'est impossible ici d'offrir une description plus précise, car je l'ai tout simplement manqué, ayant accepté d'accompagner Rafael pour chercher de l'*estampamuerte*, plante nécessaire au sacrifice du verrat pour Elegguá afin de « lui enlever la malédiction ». Cette tâche, compliquée par la nuit et la quasi-absence d'éclairage public, nous a retardés. Mais c'est Tamara elle-même qui me rassura en m'indiquant que je n'avais manqué que sa lecture.

³⁰⁰ « *Se puede citar porque hace más de nueve días, el cuerpo está ya podrido* ». Observation du 23 octobre 2014.

demande “*Qui j’oublie ?*” [¿A quién me fue?], pour conclure finalement “*Et tous les morts connus et inconnus, car ils sont nombreux*”³⁰¹. Il continuera tout de même à chercher dans sa mémoire puis cite à Agay, “*un cheval d’Elegguá*” [un caballo de Elegguá] qui faisait partie des “*gens de Macua*” [la gente de Macua]. Tamara s’étonne : “*première fois que je l’entends*” [primera vez que lo oí]. Alors que je m’étonne de la taille de la liste, Julio me raconte que de son temps elle était tout aussi longue, car il y a toujours eu beaucoup de personnes liées à la maison et la fête d’Elegguá. Sauf que, les générations passant, on ne cite plus les plus anciens, car la liste deviendrait interminable. Il me cite alors quelques noms qui faisaient partie de la moyugba d’antan : *Ta Mañoco, Ma Po, Ma Supción, Ma Soledad, Ma Rufina, Ma Fana, María la Cruz* ».

³⁰¹ « *Y todos los muertos conocidos y desconocidos, porque son muchos* ». *Idem*.

dynamisme d'actualisation des ancêtres. Comme le montre le commentaire de Julio-Enrique concernant Lionel Duquesne Zulueta, il faut neuf jours pour que se produise le changement ontologique permettant à un défunt de devenir un ancêtre. C'est le temps minimum pour que la matière corporelle ne soit plus suffisante pour maintenir l'esprit. La *moyugba* ne doit pas être seulement comprise comme une stratégie de manipulation du passé. Ces litanies ont un caractère émotionnel manifeste qui conduit à privilégier le souvenir de ceux dont on a partagé la vie. Mis à part certaines figures d'autorité, les noms des anciens esclaves qui ont participé au culte d'Elegguá Alagbana semblent donc être condamnés à l'oubli. Parler néanmoins d'émotion n'induit pas l'absence d'un ordre structurant ces listes de noms. Il existe une place préétablie à chacun de ces esprits comme le prouve la flèche marquée sur le document écrit par Tamara (figure 31).

Cet ordre met en évidence un système de classification des ancêtres qui repose sur deux principes directeurs : la chronologie et la proximité. Plus précisément, il est possible d'identifier dans cette liste quatre séries différentes :

- La première série (les vingt-sept premiers noms) est composée des défunts appartenant à la parenté biologique en allant de la première génération avec Ta Jorge jusqu'à la cinquième avec les enfants de Josefa (étrangement absente de cette liste), de Benita et d'Anselmo dit « Congo »³⁰³.
- La seconde série (les quatorze noms suivants) est composée de pratiquants qui ont eu une participation active au culte d'Elegguá Alagbana bien que n'appartenant pas à la parenté biologique. Elle est divisible en deux sous-catégories représentant chacune une génération différente : les anciens esclaves contemporains de Rafaela Macua Zulueta et les *santeros* et *santeras* de Colón liés rituellement à Celida Sánchez Zulueta et à Julio-Enrique Blázquez³⁰⁴.

³⁰³ Je n'ai pas réussi à identifier trois des personnes appartenant à cette première série (Juancito, Esculana, Jorge) puisqu'absent de l'arbre généalogique tel que j'ai pu le reconstruire sur la base de l'ébauche réalisée par Yudanis (cf. chapitre I.2). De fait celui-ci est incomplet puisqu'il ne prend pas en compte les liens d'alliance, mis à part Chio et Melo, respectivement le dernier conjoint de Rafael Macua Zulueta et le père de Francisco Zulueta Sánchez [Entretien avec Julio-Enrique Blázquez le 8 novembre 2014].

³⁰⁴ Ces deux derniers se sont initiés, rappelons-le, dans les années 1960. Comme me l'explique Tamara Juara Duquesne, ils faisaient partie avec Lidia Moré, Lulu et Laquita d'un groupe de *santeros* très unis [Entretien avec Tamara Juara Duquesne, le 11 octobre 2014]. On peut s'étonner du patronyme de Lidia, indiqué sur la liste comme Ortiz, alors que dans les entretiens celle-ci m'a toujours été désignée comme Moré. Néanmoins, le fait qu'elle soit citée à la suite de Lázara Morales n'amène à penser qu'il s'agit de la même personne puisque Lidia Moré est sa nièce et sa *ahijada*. Peut-être s'agit-il ici de son deuxième patronyme bien qu'aucun élément à ma disposition ne me permette de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse. On peut souligner l'absence d'Atanasia Zulueta qui m'a pourtant toujours été décrite comme une proche de la famille. Enfin, Lo et Pecho me sont inconnus.

- La troisième série (les treize noms suivants) est composée de figures reconnues de l'histoire religieuse locale et d'autres *santeros* liés religieusement à Celida Sánchez Zulueta³⁰⁵. À la différence de la série précédente, ces pratiquants semblent avoir été plus distants vis-à-vis de la maison d'Elegguá Alagbana. Ainsi Enrique Pedroso, Ofelia et Raquel Zulueta appartiennent à la famille dont a émergé la maison d'Omi Tonalde.
- La quatrième et dernière série est composée de personnes que je n'ai pas pu identifier mis à part Agay puis Nicolás, Enrique et Ofelia, respectivement l'esprit « guide protecteur » et les parents de Julio-Enrique Blázquez. Elle semble donc directement dépendante de la mémoire cognitive de ce dernier comme de sa propre *moyugba*.

On remarque bien une logique chronologique qui structure chaque série, bien qu'à partir de la troisième, ce principe semble moins opérer³⁰⁶. Quant à l'organisation des séries entre elles, on observe une progression qui peut être schématiser ainsi :

Parenté biologique ÷ Parenté rituelle ÷ autres pratiquants du *batey* mémorables

C'est cette progression que je nomme principe de proximité. Elle permet de situer les « ancêtres » auxquels on rend hommage durant la *moyugba* par rapport au groupe social central à la maison d'Elegguá, à savoir les descendants de Ta Jorge. Au fur et à mesure que la litanie des noms se déroule, c'est une part de plus en plus vaste de l'histoire religieuse locale qui se retrouve incorporée dans l'imaginaire généalogique signifié par la *moyugba*. La classification des noms, présente dans cette prière liminaire, montre un mouvement allant du particularisme vers l'universalisme, de l'intérieur de la maison vers l'extérieur, le *batey*. Elle peut donc être interprétée comme un discours micropolitique qui permet d'ériger la maison d'Elegguá Alagbana comme l'héritage de l'histoire religieuse de l'ensemble du *batey* tout en

³⁰⁵ Lilo et son épouse Dulce sont deux *ahijados* de Lázara Morales, le premier s'étant initié en même temps que Celida Sánchez Zulueta. Six noms de cette série sont plus difficiles à identifier. Il s'agit de Rafael (Omi Saya), Concha, Macho, Julian Soler, Coralia et Caridad Zulueta. Concernant les deux dernières il est possible qu'il s'agisse de deux membres de la famille descendantes de Rafaela Macua puisque Funchi avait bien une fille nommée Coralia, quant à Caridad, il peut s'agir soit de la fille de Julián soit celle d'Anselmo.

³⁰⁶ Ceci est à mettre en perspective avec l'augmentation du nombre de morts qui me sont inconnus d'une série à l'autre. Outre mes lacunes évidentes sur l'histoire locale, cette difficulté progressive à identifier les personnes citées provient probablement d'une remémoration plus intuitive et dépendante de son contexte immédiat au fur et à mesure que l'on progresse dans la liste. Autrement dit, il est probable que le début de la liste soit plus stable d'une année à l'autre et la fin plus variable.

réaffirmant le statut particulier dont jouissent les descendants de Ta Jorge et Rafaela Macua Zulueta.

La seconde *moyugba* adressée à Elegguá et improvisée par Julio-Enrique montre une intention holistique similaire, mais par un mouvement inverse, partant cette fois-ci de l'extérieur vers l'intérieur de la maison. Cette *moyugba* intervient alors que tous les Elegguá *guerreros* ont été disposés autour des reliques de Ta Jorge. Julio-Enrique commence la *moyugba* alors que toutes les personnes présentes parlent dans un fort brouhaha. Voyant cela une femme ordonne « au sol ! » et tous s'accroupissent, posent une main contre le sol alors que le volume des voix baisse progressivement.

[...] Macua, Ma Siriaca, [...] Echú Bí, [...], Addé Niké [...] Obá Tolá, Ochún Funké, Oyá Funké, Baba Funké.

La bénédiction de tous [...] qui accompagne et dirige, la bénédiction de tous.

La bénédiction de tous ceux [...], spiritistes, sorciers, *santeros* qui ont existé dans cette plantation [*ingenio*].

Toute la bénédiction de tous ceux qui sont dans l'au-delà, qu'ils nous donnent la bénédiction [ceux] qui venaient ici accomplir leur devoir envers vous, Elegguá, ici...

Nous vous témoignons que son ami Francisco Secundino Zulueta Sánchez et tous les enfants [*omode*] de cette plantation [*l'assemblée répond ¡Aché!*] viennent accomplir leur devoir envers vous. Celui qui peut apporter quelque chose apporte quelque chose. Celui qui ne peut [mais] avec le cœur et celui qui ne peut pas, demain, qu'il vienne avec un gâteau. Mais ne nous abandonnez jamais, à aucun enfant [*omode*], à tous, la santé, la tranquillité et l'épanouissement.

Je vous rends grâce. Ils ne comptaient pas sur moi, mais je suis ici, en train de vous donner le coco, et je serai présent des années encore. [*Tout le monde se met à rire et Julio s'adresse à eux*] C'est vrai, je dois vivre ! [*Il s'adresse à nouveau à Elegguá*] Et cette année, je suis en fauteuil roulant, mais l'année prochaine, si Dieu le veut, je suis avec mes deux pattes, debout ici. Je ne sais pas si cela vous convient, mais vous êtes celui qui fait le miracle³⁰⁷.

³⁰⁷ Julio-Enrique fait ici référence au doute quant à sa présence pour la fête suite à la récente amputation de sa jambe gauche, opération qui a eu lieu à La Havane.

Ainsi vous êtes bon pour tous et avec la bénédiction de tous vos enfants, Elegguá, qui sont vivants ici et tous ceux qui sont là-bas dans l'autre monde [*l'assemblée répond ¡Aché!*]. Parce que tous les saints... Parce que nous sommes tous des enfants de Dieu.

Que cela soit pour la santé, le bien de tous, la force [*firmeza*] et que jamais rien ne nous manque pour pouvoir accomplir notre devoir envers vous et votre fête, et ne nous ruinez pas la santé afin de [pouvoir] être ici, année après année, jusqu'à que Dieu Olofí le veuille, [tout] le monde lui demandant protection pour celui qui est proche comme celui qui est loin.

Car ceci n'est pas [pour] une année, ceci [est pour] toute la vie et ainsi demandant la bénédiction d'Olofí, avec sa lumière qui nous éclaire.

La bénédiction de tout le sacré qu'il y a au ciel et ici sur terre.

Ici se trouve votre enfant Oggún Niké [*puis il prie en lucumí afin de lancer les cocos qu'il a préalablement « présentés » à Francisco. Le résultat du lancer est positif – deux fois itawo. Tout le monde se lève alors et les sacrifices peuvent débiter*]³⁰⁸ »

³⁰⁸ « [*brouhaha – une femme crie ¡Al piso!*] [...] Macua, Ma Ciriaca, [...] Echubi, Changó Meyi, el loco, Addé Niké, [...] Obá Tolá, Ochún Funké, Oyá Funké, Baba Funké. La bendición de todo [...] que acompaña y timoneaba, la bendición de todo. La bendición de todo aquellos [...], espiritistas, brujeros, santeros que existieron en este ingenio. Toda la bendición de todo aquellos que están en el más allá, que nos echen la bendición, que venían a cumplir aquí con usted, Elegguá, aquí. Dándole cuenta que su amigo Francisco Secundino Zulueta Sánchez y todos los omode de este ingenio [*¡Aché!*] vienen a cumplir con usted. Él que puede traer algo, trae algo. Él que no, con el corazón y él que no, mañana, traiga con dulce, pero que nunca que nos abandone a ninguno omode, a todos, la salud, la tranquilidad, el desenvolvimiento. Gracias le doy a usted que conmigo no contaron, pero yo estoy aquí dándole coco y estaré más años [*rire*] ¡es verdad tengo que vivir! Y este año yo estoy sentado en una silla de rueda, pero el año que viene, si Dios quiere, yo estoy con mis dos patas, parado aquí. Ya no sé si le hace gracia, pero usted es él que hace el milagro. Así usted conviene a todos y con la bendición de todos sus hijos, Elegguá, que están vivos aquí y a todos que están allá en el otro mundo [*¡Aché!*] porque todos los santos... porque todos somos hijos de Dios. Que eso sea para salud, bien de todos, firmeza, y que nunca nos falta para poder cumplir con usted y su fiesta que no nos quebrante la salud para estar año por año aquí hasta que Dios Olofí quiera, el mundo pidiéndole amparo al que está lejos como al que está cerca. Porque esto no es un año, esto toda una vida, y así pidiendo la bendición de Olofí, con su luz que nos alumbra. La bendición de todo lo sagrado que hay en el cielo y aquí en la tierra. Aquí está su hijo, Oggún Niké ». Observation et enregistrement audiovisuel du 23 octobre 2014. Je remercie chaleureusement Patricia Hechavarria Curbelo pour son aide à la retranscription de cet enregistrement.



Figure 32. Julio-Enrique Blázquez en train de « donner le coco » à Elegguá Alagbana au début de la *matanza*. 2014. Central Méjico. Maxime Toutain

À la différence de la *moyugba* pour les *eggún* où une liste de morts avait été préalablement établie, organisée et lue, celle pour Elegguá est principalement composée par un monologue improvisé. Elle débute néanmoins par une litanie de noms difficilement audible puisque Julio-Enrique s'adresse directement au *santo* et ne requiert pas l'attention de l'assemblée. De fait, la première *moyugba* produit très probablement un effet d'anamnèse plus conséquent de la seconde. D'autant plus que face à Elegguá, Julio-Enrique cite les défunts avec leur « nom de saint », mises part bien évidemment les anciennes esclaves non-initiées (Macua, Ma Ciriaca). La forme de l'invocation des ancêtres semble donc entièrement déterminée par sa fonction rituelle qui consiste, non seulement, à exprimer le respect dû envers eux, mais surtout à les faire agir au sein du rituel et garantir ainsi son efficacité. Comme me l'a expliqué Julio-Enrique Blázquez : « Pourquoi on récite la *moyugba* ? Parce que cela est pour avoir plus de radiation, plus de puissance »³⁰⁹. Autrement dit, il ne s'agit pas ici de reconstruire une lignée de croyants, tout aussi fictive qu'elle soit, mais de construire une capacité d'action rituelle en centralisant dans un espace-temps circonscrit, celui de la *matanza* d'Elegguá, l'ensemble des « puissances » personnifiées par les pratiquants du passé qui sont rattachés d'une manière ou d'une autre à l'histoire du *batey*. Cela explique la recherche d'exhaustivité qui, face à la conscience de son impossibilité, s'exprime à travers des formules généralistes [« et tous les morts connus et inconnus, car ils sont nombreux » et « la bénédiction de tous ceux [...], spiritistes, sorciers, *santeros* qui ont existé dans cette plantation »] utilisées par Julio-Enrique Blázquez respectivement lors de la première et seconde *moyugba*. Concernant cette dernière, la phrase suivante qui invoque les pratiquants

³⁰⁹ « ¿Porque se moyugba? Porque eso es para coger más radiación, más potencia ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

qui « venaient ici accomplir leur devoir envers vous, Elegguá, ici », montre de nouveau la différenciation faite entre les pratiquants selon leur proximité avec la maison.

Les deux *moyugbas* semblent se répondre comme dans un jeu de miroir. Celle dédiée aux *eggún* construit une généalogie de pratiquants en partant du particulier, la parenté biologique, à l'universelle, le *batey* et au-delà. La *moyugba* pour Elegguá montre un mouvement inverse, invoquant l'ensemble des puissances du *batey* pour concentrer leur « puissance » au cœur de la maison. Ce mouvement circulaire entre l'intérieur et l'extérieur, entre la maison de culte et le *batey*, n'est pas sans évoquer celui des offrandes de poulets faites à Elegguá et la distribution des plumes des colombes immolées pour Obatalá. Ces deux moments fondamentaux de la *matanza* manifestent cette circulation de puissance : l'*aché* contenu dans le sang des animaux offerts par ceux qui le souhaitent est redistribué par la suite sous forme d'une protection divine matérialisée par les plumes. À cela s'ajoute le dernier bouc offert à Elegguá, celui de la famille, que l'on fait circuler dans l'assemblée afin que chacun puisse « passer la main » [*pasar la mano*] sur l'animal avant qu'il soit sacrifié. C'est à ce moment que Yolanda Duquesne Piloto, possédée par Elegguá depuis le sacrifice du verrat, s'adresse à toute l'assemblée pour faire un appel à « l'unité » et pour dicter des *obras* à réaliser pour Obatalá, *oricha* associé à la paix. Mis en perspective, ces éléments s'offrent de nouveau comme un discours micropolitique qui revendique la maison d'Elegguá Alagbana comme espace rituel privilégié d'où peut émerger la cohésion entre l'ensemble des pratiquants du *batey*.

6.2.2. Discours micropolitiques communautaires. Le *batey* comme « communauté imaginée »

L'action protectrice des reliques de la maison de culte d'Elegguá Alagbana dépasse donc le réseau de parentés biologiques et rituelles et semble s'étendre à tout le *batey*. Cette prétention communautariste va au-delà de la seule fête du 24 octobre, comme le montre la description faite par Clara Betancourt Zulueta de la *limpieza* des femmes enceintes et la présentation des nouveau-nés à Elegguá :

« Oui, on te nettoie pour que tout aille bien. Et quand les enfants naissent ici aussi, les personnes qui sont croyantes, on lui montre l'enfant. On l'amène devant Elegguá et on le pose là par terre sur sa couche. On parle avec Elegguá : “Voyez Elegguá, vous avez ici un enfant de plus pour que vous puissiez en disposer comme vous le souhaitez, pour que vous le guidiez sur le bon chemin, qu'il soit

un homme de bien” et ainsi, cette tradition se fait ici. Et il n’y a pas de distinction, ni de race ni de rien. Il y a des personnes qui pratiquent trois religions et ils ne croient pas aux saints. Mais ici, jusqu’aux personnes qui ne vont pas là-bas à cette fête [d’Elegguá], des personnes qui vont là-bas, [tous] apportent leurs fils, car tout le monde veut être sauvé. [...] Et donc, l’autre chose positive est qu’on s’occupe de tous ceux qui vont là-bas avec le même amour. De plus, il y a une maison, la maison de Pedrito, lorsque Ketí, qui est celle qui s’occupe du sanctuaire, est absente, Pedrito a une clé qui ouvre là-bas. Les gens apportent beaucoup d’offrandes, beaucoup de choses. Et ils y vont et allument des bougies, des personnes qui vont subir des traitements médicaux, qui vont être opérées, qui ont n’importe quel type de situation. Ils vont et demandent au saint. Tu comprends ? Pour qu’il intercède pour eux »³¹⁰.

La maison se doit donc d’être constamment accessible afin que la divinité-enfant puisse « intercéder » pour chacun de ses « fils » et « filles » du *batey*. La relation de cette maison avec son environnement social adopte le langage de la parenté rituelle et semble définir un groupe (religieux ?) plus vaste, aux frontières diffuses qui dépasseraient les catégories confessionnelles et raciales. L’idée d’« enfants d’Elegguá », récurrente dans la *moyugba* improvisée par Julio-Enrique Blázquez, devient une catégorie hautement inclusive et à portée universelle. Le rituel de présentation semble créer une relation tutélaire entre Elegguá Alagbana et l’ensemble de ceux qui sont nés au *batey* – ou du moins, de ceux qui ont été réellement présentés. Or, selon Tamara Juara Duquesne, le rituel de présentation remonte « depuis toujours. On raconte que cela ... Macua, à chaque fois que naissait quelqu’un, un de ses enfants, quelqu’un, elle l’amenait jusqu’à là-bas et [cette pratique] est restée. Cela vient de Macua »³¹¹. Ces deux extraits d’entretiens mettent en lumière une logique similaire à la

³¹⁰ « Sí, te limpian para que todo salga bien. Y cuando los niños nacen aquí también, las personas que son creyentes, se les enseña el niño. A Elegguá se le lleva y se le pone allí en el piso en el pañal. Se habla con Elegguá: “mire Elegguá, aquí usted tiene un hijo más para que usted disponga con él lo que usted entienda, para que lo guie por el buen camino, que sea un hombre de bien”. Y así, esa tradición se usa aquí. Y no tiene distinción ni con raza, ni con nada. Hay personas que practican 3 religiones y no creen en los santos. Pero aquí hasta las personas que no van allí a la fiesta esa, personas que van allí, llevan sus hijos porque todo el mundo quiere salvarse [...] Y entonces la otra cosa positiva es que todo él que va allí se atiende con el mismo amor. Incluso hay una casa, la casa de Pedrito, cuando Ketí que es la que está al frente del santuario, no está, Pedrito tiene una llave que abre allí, la gente lleva muchas ofrendas, muchas cosas. Y van y encienden velas, personas que van a hacerse tratamientos médicos, que van a operarse, que tienen cualquier tipo de situación, van y le piden a ese santo ¿Me entiendes? Para que interceda por ellos ». Entretien avec Clara Betancourt Zulueta, le 1^{er} août 2014.

³¹¹ « De siempre. Dicen que eso se... Macua cada vez que nacía alguien, un hijo de ella, algo, ella lo llevaba hasta ahí y ya se quedó. Eso salió de Macua ». Entretien avec Tamara Juara Duquesne, le 11 octobre 2014.

moyugba pour les *eggún*. En partant de la figure fondatrice de Rafaela Macua Zulueta, cette filiation spirituelle rayonne au-delà de la parenté biologique bien qu'elle en soit issue.

Les pratiques mobilisant les reliques n'impliquent pas seulement une circulation de biens spirituels, mais aussi de biens matériels. Au-delà des animaux offerts par chacun à Elegguá Alagbana, il semble exister tout un ensemble d'échanges informels, difficile à ethnographier, qui gravite autour de l'organisation de la fête d'Elegguá. Selon Clara Betancourt Zulueta, nombreux sont ceux à s'y impliquer, transformant cet anniversaire de saint en une célébration populaire, phénomène qui existait déjà du temps de Celida Sánchez Zulueta :

« [Celida] préparait les fêtes, ses fêtes étaient toujours très réussies parce qu'elle préparait tout à l'avance. Les personnes l'aidaient beaucoup, comme encore aujourd'hui on aide là-bas aussi. Un exemple, quand on va donner ce mois, celui qui ne peut pas donner 5 pesos donne 10 et celui qui ne donne pas 3 et celui qui ne donne pas 100, pour contribuer à tout ce qui se fait là-bas, parce qu'il faut acheter l'assaisonnement, il faut acheter le riz, il faut tout acheter, parce qu'on fait la nourriture pour les personnes, et tous, jusqu'au dernier, peu importe l'heure à laquelle il arrive, tant qu'il reste de la nourriture, et on en fait beaucoup, c'est la maison du village [*casa del pueblo*]. Les personnes y participent et tout le monde en ressort bien, satisfait. C'est une maison très respectée, il n'y a jamais eu de problème de conflits, de disputes, jamais. Tous ceux de la famille comme celui qui n'est pas de la famille s'efforcent d'avoir du respect quand on fait ce qui se fait toujours là-bas. Les boissons alcoolisées ne sont pas permises, tu comprends ? Les personnes qui viennent, il y a toujours des personnes qui ne... d'une manière ou d'une autre, n'importe quel type de conflit gâche la fête et la bonne ambiance qu'on y respire »³¹².

³¹² « [Celida] preparaba las fiestas, siempre muy buenas le quedaban las fiestas porque todo de antemano ella iba preparando. Las personas la ayudaban mucho, como hasta ahora también todavía se ayuda allí. Un ejemplo, cuando se vaya a dar en este mes, el que no pueda dar 5 pesos, da 10 y el que no da 3 y el que no da 100, para contribuir a todo lo que se hace allí, porque hay que comprar sazón, hay que comprar arroz, hay que comprar todo, porque se hace comida para las personas, y todos, hasta el último, que llegue a la hora que llegue, mientras haya comida, que se hace bastante, esa es la casa del pueblo, las personas están participando ahí y todo el mundo sale bien, satisfecho. Es una casa que se respeta mucho, nunca ha habido problemas de conflictos, de que haya habido peleas, nada. Todo el mundo de la familia y el que no es familia trata de que exista respeto cuando se está haciendo lo que se hace allí siempre. No se permite bebidas alcohólicas ¿Me entiendes? Personas que vengan, siempre hay personas que no... que de una forma u otra cualquier tipo de

L'appellation de « maison du village » (que l'on pourrait traduire aussi par « maison du peuple ») n'est pas sans équivoque dans un contexte sociopolitique où les institutions culturelles et sociales peuvent prendre l'appellation de « maison », comme c'est le cas de la « maison des ouvriers du sucre » située à quelques mètres de celle d'Elegguá Alagbana. En soulignant la centralisation et la redistribution de biens alimentaires, Clara donne à sa maison de culte un caractère presque social. Chacun donne ce qu'il peut et tous reçoivent de la même manière. Elle devient un lieu où s'exprimerait chaque année la solidarité et la paix sociale entre les habitants. L'anniversaire d'Elegguá serait donc bien plus que la célébration du groupe religieux par lui-même et concernerait l'ensemble de la localité. Nora Juara Duquesne offre une description similaire bien qu'adoptant un paradigme religieux :

« Donc, tout le monde donne un poulet ou celui qui peut donner du riz [le donne], celui qui donne des haricots, celui qui donne l'assaisonnement, mais nous le réalisons, nous. Cependant, les gens de la rue aussi coopèrent, car ils ont toujours eu – comment te le dire ? – foi en ce saint. Il y en a toujours un qui apporte un paquet de cigares, il y en a toujours un qui apporte des bougies, qui cuisine toujours des gâteaux pour la fête. Tu comprends ? Mais ce qui est fondamental, c'est la nourriture du saint, qui est celui que nous connaissons ici dans le *batey*, qui est le saint patron, celui qui a à voir avec tout, avec la *zafra*, avec tout, c'est lui »³¹³

L'évocation de la *zafra* dans ce discours fait très probablement référence à la *limpieza* pour les ouvriers du *central* et aux offrandes aux « points vitaux ». L'idée de patronage élargit la tutelle d'Elegguá Alagbana des pratiquants qui vivent dans le *batey* au complexe agro-industriel, principal poumon économique local. Néanmoins, la précision de Nora sur la réalisation de l'assaisonnement montre que, derrière le discours micropolitique

conflicto echa a perder la fiesta y el buen ambiente que allí se respira ». Entretien avec Clara Betancourt Zulueta, le 1^{er} août 2014.

³¹³ « Entonces, todo el mundo da un pollo o él que puede dar arroz, él que da frijoles, él que da la sazón, pero la hacemos nosotros. Ahora, la gente de la calle también coopera porque siempre han tenido - ¿Cómo te puedo decir? – fe en ese santo. Hay quien siempre lleva un mazo de tabaco, hay quien siempre lleva velas, hay quien siempre hace dulces para la fiesta. ¿Ya, me entiendes? Pero lo fundamental que es la comida del santo, que es él conocemos aquí en el *batey*, que es el santo patrón, él que tiene que ver con todo, con la *zafra*, con todo, es este ». Entretien avec Nora Juara Duquesne, Alicia Juara Duquesne et Yudanis Zulueta Montalvo, le 18 mars 2013.

communautariste, l'organisation de la fête produit une différenciation qui rend tangible le particularisme du groupe social qui constitue la maison.

Il existe, en effet, une division préétablie des tâches. Le verrat est élevé par Pedro et sa fille Yudanis Zulueta Montalvo, cette dernière ayant aussi la charge d'organiser la fête des enfants. L'achat de la poule sacrifiée pour l'Obatalá de Rafaela Macua Zulueta était à la charge de Lionel Duquesne Zulueta alors que celui des autres animaux est de la responsabilité de Nora Juara Duquesne. Rafael Guerra Juara est préposé à la récolte des herbes nécessaires et est le principal *matador* de la *matanza* avec Julio-Enrique Blázquez, qui de par sa condition physique, se limite aux immolations des « plumes ». Le nettoyage des *santos* hérités comme la distribution de la nourriture lors de la fête des enfants est assuré par les membres de la parenté biologique. Cependant, mis à part les animaux, il n'existe pas une exclusivité concernant cette répartition, et chacun peut venir aider selon ses compétences, qu'elles soient religieuses (par exemple, tous les initiés participent à la préparation de l'*omiero*) ou profanes (par exemple, le dépeçage des animaux immolés et la préparation des repas). Finalement, l'organisation de la fête met en lumière l'autorité dont est doté le groupe de pratiquants le plus actifs de la maison, majoritairement des descendants de Rafaela Macua Zulueta. La fête des enfants est un cas exemplaire. Tamara, Tatiana et Nora m'expliquent que le groupe de Canariens souhaitait apporter son aide à son organisation par l'achat d'un gâteau et en offrant des décorations qu'ils ont apportées depuis l'Espagne³¹⁴. Cela a été discuté avec Yudanis Zulueta Montalvo qui a donné son accord. Si, comme me le rappellent les trois cousines, toute aide extérieure est la bienvenue, celle-ci est conditionnée à l'approbation de ce groupe de descendants. Derrière des appellations comme « maison du village » ou « saint patron », les pratiques liées à l'organisation de la fête montrent une réalité fragmentée qui marque la frontière entre les membres de la maison et le reste de leur environnement social.

Cette fragmentation peut aussi être mise en lumière à travers l'observation des différents publics présents durant la fête. Au fur et à mesure que les cérémonies s'enchaînent, on peut noter une progression allant du privé, tel que le montre l'intimité de la messe spirituelle au public, comme le montre le *bembé* où nombre de participants sont de jeunes gens venus profiter de ce moment festif dans un contexte où les sources de distraction sont rares. De plus, le nombre de personnes présentes oscille d'une cérémonie à l'autre d'une vingtaine à une cinquantaine de personnes. Nous sommes donc loin d'un événement communautaire au

³¹⁴ Discussion avec Tatiana Duquesne Ariza, Tamara et Nora Juara Duquesne, le 14 octobre 2014.

sein d'une localité qui compte environ 2700 habitants. Enfin, les autres maisons de culte sont peu représentées. La complexité des liens rituels qui unissent les pratiquants rendent difficile ce type de différenciation. De fait, l'intrication existante entre la maison d'Elegguá Alagbana et celle d'Oggún Niké fait que nombre d'*ahijados* de Julio-Enrique Blázquez participent activement à la fête. Concernant la maison d'Omi Tonalde, seules Gladys Zulueta et Miriam Cuesta ont participé bien qu'Argelia Zulueta ait été présente durant la *matanza*, mais pour respecter la promesse faite par sa mère Ofelia d'offrir un coq à Elegguá chaque année. De même, Nelson González Pumariega et Delby Sánchez Pumariega, principaux acteurs de la maison d'Oggún Toayé sont aussi absents, sachant que concernant le dernier, celui-ci était apparemment souffrant.

Dans leur article sur les *santos parados*, Ileana Reyes Herrera et Andrés Rodríguez Reyes (1993) qualifient les fêtes liées à cette modalité culturelle comme les fêtes du village. Le cas d'Elegguá Alagbana montre que cette caractéristique constitue plus une prétention micropolitique qu'une réalité sociale objective. Il met aussi en lumière la tension existante entre une définition exclusive du groupe fondée sur l'idée parenté et une volonté d'agir pour l'ensemble du *batey*. En traitant des relations entre les pratiquants à l'échelle transnationale, Kali Argyriadis et Stefania Capone (2011, p. 9 ~~17~~) mettent en lumière une tension similaire entre universalisation et particularisme. Alors qu'il existe une grande diversité des modalités culturelles liées aux *orichas* dans le monde (santería, candomblé, Xangô, etc.), toutes partagent la reconnaissance d'une origine commune : l'Afrique. Suite à l'idéologie panafricaniste, elle est devenue une « communauté imaginée » et le « trope central qui alimente l'imagination et la production culturelle » de tous ceux se revendiquant d'une ascendance africaine, qu'elle soit biologique ou rituelle. Ainsi pour ces auteures, « à l'utopie de cette référence correspond une réalité fragmentée dans un univers religieux traversé par une tendance structurelle à la scissiparité » (*Ibid.*, p. 16).

Il me semble qu'une interprétation similaire peut être proposée à l'échelle locale, à la différence que, dans le cas du *central* Méjico, c'est l'idée de *batey* qui joue le rôle de « communauté imaginée ». Tous ces discours qui décrivent la relation entre la maison et le *batey* donnent à voir finalement trois définitions différentes de cette « communauté imaginée » : soit comme ensemble de personnes nées dans cette localité, soit comme un réseau d'échanges et de coopérations, soit comme espace socio-économique dominé par le sucre. Si le discours micropolitique émanant des membres de la maison octroient à cette dernière une protection communautaire, la réalité des pratiques concernant l'organisation

comme la participation des autres pratiquants locaux montre une réalité, elle aussi, fragmentée. De plus, la mémoire narrative performée par la *matanza* montre une valorisation de Rafaela Macua Zulueta. Elle propose un récit qui enracine ma maison d'Elegguá Alagbana plus dans l'histoire locale que dans une histoire transatlantique. Le *batey* fonctionne ici comme le trope de l'origine du culte et donc de sa traditionnalité. Il remplace l'Afrique qui, incarnée par Ta Jorge, semble avoir une place secondaire dans la construction de la mémoire narrative de la maison de culte. Le discours micropolitique communautaire est corolaire du régime mémoriel généalogique propre au champ religieux. La maison de culte d'Elegguá Alagbana se veut être le produit de l'histoire de la plantation comme le montre la *moyugba* pour les *eggún* où toute figure de l'histoire religieuse locale peut devenir un ancêtre vénéré. Et puisqu'elle est un héritage commun, son action rituelle ne peut se limiter à un réseau de parenté biologique et rituelle défini, elle doit permettre à tous ceux qui le souhaitent de participer à la circulation des biens matériels et spirituels qui transitent par le culte de ses reliques. Or, si ce discours micropolitique communautaire permet au membre de la maison de réaffirmer une historicité qui les place au-delà de tout conflit religieux, il permet aussi l'émergence d'autres discours, tout aussi communautaires, capables de remettre en cause l'exclusivité du culte des reliques d'Elegguá, comme le montre la réflexion de Gladys Zulueta, rattachée par des liens biologiques et rituels à la maison d'Omi Tonalde : la maison appartient à tout le *batey*.

Chapitre 7 : *El arrastre de nosotros. Mémoire narrative partagée et traditionalité au sein des maisons-temples d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé*

Je propose dans ce chapitre de continuer ma réflexion sur l'articulation existant entre les mémoires narratives des maisons et leur discours micropolitique, en me centrant sur les maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé. Alors que les membres de la maison d'Elegguá Alagbana érigent leur relique en « saint patron » du *batey*, la situation est bien évidemment différente pour les deux maisons de culte fondées par Julio-Enrique Blázquez et Nelson González Pumariega qui, ni l'une ni l'autre, ne possèdent un héritage religieux et matériel similaire. Alors que ces deux *santeros* cousins sont issus d'une famille non pratiquante installée au *central* au début du XXe siècle, quelles relations existe-t-il entre leur maison de culte et le passé local ? S'objective-t-elle par les rites et, si oui, comment ? Est-elle corolaire des discours micropolitiques, explicites ou implicites, qui revendiqueraient une place particulière au sein du champ religieux local ?

La première difficulté induite par ce questionnement provient de la mobilisation du modèle lévi-straussien de la « maison » à ces deux entités sociales. La pertinence de ce concept semble évidente lorsqu'il est appliqué à des ensembles de pratiquants dont les représentations du groupe, de son origine et de sa continuité dans le temps, se fondent sur un culte de reliques, et ce, au-delà de la réalité des liens qui les unissent. Les maisons de culte d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé correspondent plus au modèle de la « maison-temple » focalisée sur son *padrino* fondateur (*cf.* introduction). Cette différence remet donc en cause l'existence de mémoires narratives les concernant. Ces récits sur l'origine et l'histoire de ses entités seraient finalement indissociables des récits autobiographiques de leurs fondateurs. C'est en effet ce que tendent à montrer les *moyugbas* déclamées durant les anniversaires d'initiations de Julio-Enrique Blázquez et de Nelson González Pumariega (tableau 5).

| Matanza Oggún Toayé 2013 | Matanza Oggún Niké 2014 | Matanza Oggún Niké 2016 : |
|---|---|---|
| Je n'ai pas noté les noms. Néanmoins, il y a eu deux <i>moyugbas</i> , l'une pour Nelson puis l'autre pour Julio. Si c'est <i>l'obá</i> qui mène la prière, la litanie des morts est laissée aux soins des deux <i>santeros</i> cousins | Agripina, Atanasia, Francisco, Juliana, Nicolás, Macua, Juana Campo, Celida, Ta Jorge, Ofelia ... | Francisco, Nicolás, Ma Ciriaca, Agripina, Lázara Morales, Atanasia, Macua, Celida, Juana Campo, Ma Justa, Teresa Lucumí, ... « <i>Y todos los santeros del central, Banagiüises y Valdivieso</i> » |

Tableau 5. Exemple de noms de défunts cités lors des *moyugbas* déclamées dans le cadre des certaines *matanzas* des maisons-temples d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé.

Les listes des noms invoqués lors de ces cérémonies sont incomplètes, car je n'ai pas réussi à les enregistrer. J'ai donc noté les noms que j'ai pu entendre et surtout comprendre, puisque la majorité des « ancêtres » invoqués a été citée avec leurs *nombres de santo* et scandés avec une certaine célérité. À la différence de la *moyugba* pour les *eggún* de la fête d'Elegguá, préparée à l'avance et lue, il ne semble pas exister ici une volonté de faire anamnèse des ancêtres. Ce point m'amène à penser que, les litanies exposées ci-dessus peuvent être considérées comme limitées à leur fonction rituelle. C'est ce que tend à confirmer l'usage de la formule permettant l'exhaustivité : « et tous les *santeros* du *central*, Banagüises et Valdivieso ». Les trois lieux qui y sont évoqués montrent néanmoins que ces *moyugas* émanent du parcours individuel de Julio-Enrique Blázquez puisqu'il s'agit respectivement du lieu où il vit, du village où il a rencontré sa *madrina* Agripina Hernández et enfin celui où il s'est initié au *palo monte*. Pour autant, la présence de certains noms prestigieux de pratiquants du *central* Méjico montre qu'il existe une relation particulière entre les deux maisons d'Oggún et le passé local. Comme l'explique Delby Sánchez Pumariega à propos de sa propre *moyugba* :

« Ces esprits que je prie [*que moyugbo*] sont des esprits de notre zone. C'étaient des personnalités dans la *santería* [*en el santo*], tu comprends ? Comme des grands *santeros* et d'autres comme de grands spiritistes. Et donc, les autres morts que je mentionne sont les morts comme, une supposition, Francisco, Matumbarela, l'indien Batelin [il me montre les statues présentes autour de l'autel spiritiste], comme des esprits de mon *cordón espiritual* et de celui de mon oncle [...] Je demande la bénédiction aux morts de mon parrain et aux morts de mon *oyugbona* [...] Et donc, de même, des morts membres de la famille et les morts que je connais, des morts comme Celida, Juana Campo ». ³¹⁵

Au-delà du parcours individuel objectivé à travers les noms des *muertos* personnels et ceux de ses initiateurs, il existe donc une logique d'appartenance à la « zone » en s'inscrivant dans la continuité avec ces grandes figures de l'histoire locale.

³¹⁵ « *Esos espíritus que yo moyugbo son espíritus de la zona de nosotros. Fueron personajes dentro del santo, ¿tú me entiendes? Como grandes santeros y otros como grandes espiritistas, ¿tú me entiendes? Y entonces los otros muertos que yo menciono son los muertos como, un suponer, como Francisco, Matumbarela, el indio Batelín, así. Son muertos del cordón espiritual mío y de mi tío [...] Pido la bendición a los muertos de mis padrinos y a los muertos de mi oyugbona [...] Y entonces así a otros muertos, muertos familiares, y los muertos que yo conozco ¿tú me entiendes? Muertos como Celida, Juana Campo* ». Entretien avec Delby Pumariega, le 11 avril 2013

Plus précisément, l'observation des *matanzas* réalisées dans le cadre des anniversaires d'initiation de Julio-Enrique Blázquez et de Nelson González Pumariega montre l'existence de modalités différentes d'enracinement dans le passé du *central* Méjico. La première est sous-entendue dans le tableau ci-dessus lorsque j'y évoque que les deux *santeros* cousins ont chacun récité leur propre litanie de défunts. Cela s'explique par la présence durant cette cérémonie de l'Oggún *cabecera* de Julio-Enrique Blázquez à la *matanza* dédiée à celui de Nelson Pumariega. Cette commensalité des Oggún *cabecera*, qui a lieu chaque anniversaire d'initiation des deux *santeros* cousins s'explique par le fait que ces derniers se considèrent « jumeaux dans le saint », notion que j'approfondirai par la suite. Cette gémellité rituelle trouve son origine dans l'histoire dans leur première aïeule commune, leur arrière-grand-mère Doña Carolina qui aurait été une dévote de Changó. Enracinant l'histoire de leur maison de culte au-delà de leurs propres récits biographiques, l'histoire de Doña Carolina constitue une mémoire narrative partagée par les deux *santeros*. Cette histoire induit un discours micropolitique qui unit les deux maisons d'Oggún à travers l'idée de « famille ». Cela nous permettra de proposer l'idée d'un continuum entre deux modalités pour penser le groupe religieux allant de la *casa-templo*, focalisée sur l'initiateur ou l'initiatrice et mettant en avant la parenté rituelle pour se définir, à la maison de culte, centrée sur des reliques se définissant principalement par la parenté biologique. Nous proposerons alors que, ce dernier pôle constituant le modèle éthique au *central* Méjico, l'union de maisons d'Oggún induite par l'idée de gémellité qui exprime en même temps le même et le distinct, permette à Julio-Enrique Blázquez et Nelson Pumariega de se rapprocher le plus possible du modèle de la maison de culte, et ce malgré l'absence d'un héritage familial tangible. Néanmoins, certains rites lient les deux *santeros* cousins à des *santos parados*. C'est plus particulièrement le cas de Julio-Enrique qui « nourrit » plusieurs de ces *santos* hérités lors de la *matanza* de son *cumpleaños de santo*. D'un côté, se trouvent les pierres consacrées qui renvoient à la relation entre Julio-Enrique et Juana Campo dont deux d'entre elles ont la particularité de se reproduire spontanément, autrement dit de petites pierres apparaissent miraculeusement dans leur *sopera* [souponnière]. D'un autre côté, se trouvent des pierres héritées, par Julio-Enrique, de pratiquants avec lesquels ils ne partagent aucun lien rituel ou biologique et qui, maintenues dans leur esthétique humble et nourries chaque année, réaffirment la relation privilégiée du vieux *santero* avec les générations précédentes. Dans un cas comme dans l'autre, la ritualité qui existe autour de ces pierres constitue un discours micropolitique implicite qui érige la maison d'Oggún Niké comme la dépositaire des traditions propre au passé local. Enfin, nous

verrons que son discours micropolitique sur la traditionnalité se retrouve aussi chez Nelson Pumariega qui, ne possédant pas de *santos parados*, le fonde sur le *pozo caña*.

7.1. La gémellité d'Oggún. Mémoire narrative partagée et succession transcendante

7.1.1. L'histoire de Carolina, une explication a posteriori de l'origine de la gémellité

Le 29 août 2014. Cumpleaños de santo de Julio-Enrique. La matanza est déjà bien avancée. Dans la salle à manger de sa maison, la majorité des sacrifices a déjà été réalisée. Seul reste l'Oggún cabecera de Julio, moment clé de toute la cérémonie. Pour ce faire, on attend que le soleil baisse, les personnes présentes en profitant pour faire une pause. Vers 18h, l'imposant Oggún de Julio est placé dans le patio de la maison à un endroit précis marqué par un cercle sur la chape de béton, ancienne trace de l'enfouissement d'un « secret ». D'autres santos l'accompagnent, dont l'Oggún cabecera de Paulito (un des ahijados de Julio-Enrique) et deux San Lazáro appartenant à Julio-Enrique et Alexander. Est ajouté aussi un autre Oggún plus petit qui, selon Rafael, a été monté par Julio pour « renforcer » son Oggún cabecera déjà trop imposant pour être agrandi avec l'ajout d'autres pièces métalliques. Enfin, de l'autre côté de cette extension d'Oggún, on place un autre Oggún appartenant son cousin Nelson (figure .34)



Figure 33. Commensalité des Oggún. À gauche, matanza du cumpleaños de santo de Nelson González Pumariega, après la réalisation des sacrifices. Juin 2013. À droite, matanza du cumpleaños de santo de Julio-Enrique Blázquez : au centre se trouve l'Oggún cabecera de Julio-Enrique Blázquez et à sa droite un Oggún de Nelson González Pumariega (à noter à l'extrême gauche de la photographie, la bassine contenant l'Oyá qui aurait appartenu à Ta José La Habana et que Julio-Enrique Blázquez a « lavé » avec Juana Campo). Août 2014. Central Méjico. Maxime Toutain.

Cet Oggún joue le rôle de substitution de l'Oggún cabecera de Nelson qui devrait normalement être ici. Mais celui-ci est absent, puisque, comme l'explique son neveu Delby, il devait s'occuper d'un de ses ahijados vénézuéliens de passage à Colón. Cette absence agace d'ailleurs Delby, car cette situation, à l'écouter, semble se reproduire chaque année.

L'agacement de Delby montre l'importance que revêt cette fête, pourtant dédiée aux *santos* de Julio-Enrique, pour la maison de culte fondée par son oncle. À l'inverse, Julio-Enrique est présent lors des anniversaires d'initiation de Nelson, réalisés tous les 24 juin pour la Saint Jean, où il déplace son imposant Oggún *cabecera* jusqu'au temple situé à côté du *pozo caña*. Les deux Oggún *cabecera* ne peuvent ni ne doivent manger séparément durant ces deux journées, car ces deux dieux-objets sont considérés comme « jumeaux » [*jimaguas*], malgré les seize années qui séparent les deux initiations. L'origine de cette gémellité divine est clairement identifiée et nous ramène à l'arrière-grand-mère commune à ces deux cousins issus de germain, Doña Carolina Soto³¹⁶ :

« [Carolina] était *capirra*³¹⁷, elle vivait sur l'île aux Pins³¹⁸ [...] Elle avait ses trucs [ces *santos*], mais comme les personnes avant... il y avait des Noirs qui avaient des trucs et ils ne montraient même pas à leurs enfants, ils le[s] gardaient caché[s]. [...] Elle a été celle qui a sauvé les jumeaux. Elle est venue donc ici, ils [elle et sa famille] sont venus ici quand... après la guerre d'indépendance. Et donc ils sont venus et ils sont restés [...]. Donc, elle a enterré ce qu'elle avait. C'était un *asiento* de Changó. Ma grand-mère, oui, elle raconte qu'elle avait un autel, mais ce qu'eux voyaient c'étaient les saints [catholiques], rien de plus, car ils n'étaient pas impliqués là-dedans [dans la *santería*]. Elle faisait beaucoup de promesses

³¹⁶ Nelson et sa sœur Nerida nomment leur arrière-grand-mère, « Carmen », qui serait née selon le premier aux îles Canaries [entretien avec Nelson Pumariéga, le 14 octobre 2014 et entretien avec Nerida Pumariéga, le 20 septembre 2014]. Julio-Enrique est explicite à ce sujet, il ne s'agit pas de Carmen, mais de « Carolina » née dans la ville de Nueva Gerona sur l'île aux Pins et la mère de sa grand-mère Gregoria González Soto [entretien avec Julio-Enrique Blázquez le 8 novembre 2014 et le 04 septembre 2016]. Lors de mes recherches dans les archives, j'ai pu trouver l'acte de baptême de Carolina Lavado y González, une tante de Julio-Enrique, sur lequel est indiqué, en tant que grand-mère maternelle, Doña Carolina Soto, native de l'Île aux Pins (Cuba), et en tant que marraine Doña Carmen Lavado y Jurado, originaire de Benamocarra (Málaga, Espagne) [archives paroissiales de San José de los Ramos]. Carmen est donc plus probablement une grand-tante espagnole de Julio-Enrique, ce qui correspond peu au personnage décrit. Je fais donc le choix de le désigner comme Carolina par souci de cohérence sans pour autant prétendre à une quelconque vérité historique.

³¹⁷ Catégorie raciale désignant une mulâtresse paraissant comme blanche de par la couleur de peau et les traits du visage.

³¹⁸ Aujourd'hui nommée l'île de la Jeunesse [*Isla de Juventud*].

pour les gens, priant [*pidiendo*] pour les gens et pieds nus et tout. Et quand, on raconte, qu'elle a enterré cela, elle a été à... elle visitait cette maison de menuiserie et quand elle est sortie avec les jumeaux afin de les ramener chez eux, le poêle explosa [*reventó la paila*]. On raconte qu'elle était grande, assez forte. Elle a fait comme cela et les a pris dans ses bras.

Maxime : Et donc c'était en 1915 quand explosa... ?

Julio-Enrique : Non, c'était une autre explosion qu'il y a eu à la menuiserie [...] Et donc, en prenant dans ses bras les jumeaux, ça l'a brûlé elle. [...] Et de là vient le truc »³¹⁹.

Ce « truc » dont parle Julio-Enrique Blázquez, la gémellité d'Oggún, est donc la conséquence actuelle de cet acte de bravoure passé. Or, les définitions vernaculaires de cette gémellité montrent que les explications de son origine à travers l'histoire de Carolina constituent très probablement une interprétation faite *a posteriori* et n'est pas le résultat de la continuité d'une quelconque tradition familiale. Ce lien particulier entre les deux *santeros* cousins serait avant tout l'objectivation par le rituel d'une expérience individuelle analogue. En effet, selon Nelson González Pumariega :

« Julio a eu une enfance semblable que la mienne, semblable. Et en plus, nous étions enfant de cœur, il a été enfant de cœur et moi aussi, ainsi il y a une similitude des choses, les choses correspondent [*vienen encajados*] et les choses ont une connexion, il y a connexion, nous sommes donc des jumeaux religieux »³²⁰.

³¹⁹ « [*Carolina*] era capirra, ella vivía en Isla de Pinos. [...] Ella tenía sus cosas, pero como la gente de antes... había negros que tenían cosas y no se la enseñaban ni a los hijos, lo tenían oculto. [...] Ella fue la que salvo a los jimaguas. Entonces ella vino para acá, vinieron para acá cuando... después de la guerra de independencia. Entonces vinieron y se quedaron [...] Entonces, ella enterró lo que tenía. era un asiento de Changó. Mi abuela, sí, dice que ella tenía un altar, pero ellos lo que veían era los santos nada más porque como no se metían en eso. Ella hacía muchas promesas por la gente, pidiendo por la gente y descalzada y todo. Y cuando, dicen, que enterró eso, ella fue a... ella visitaba esa casa de la carpintería y cuando salió con los jimaguas que se los llevaba para su casa que reventó la paila. Ella, dicen que era alta, fuertona. Hizo así y los abrazó — Maxime : ¿Y entonces fue en 1915 cuando explotó...? — Julio : No, esa fue otra explosión que hubo aquí en la carpintería. [...] Y entonces al abrazar a los jimaguas, la quemó a ella. [...] Et por ahí viene la cosa ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

³²⁰ « [...] un primo muy amado y respetado por todos Julio Enrique Blázquez, al cual por orden de la familia no teníamos relación, pero hoy somos jimaguas en la religión y a Julio le pasó parecido que a mí en la infancia, parecido. Y además éramos monaguillos, él fue monaguillo y yo también, así que hay una similitud de las cosas, las cosas vienen encajandos y las cosas tienen una conexión, hay conexión, entonces nosotros somos jimaguas religiosos ». Entretien avec Nelson Pumariega, le 14 octobre 2014.

À partir de là, n'importe quel élément similaire issu de leur expérience religieuse peut être interprété comme une preuve de cette gémellité rituelle. Ainsi, selon Julio-Enrique Blázquez :

« Cet Oggún est jumeau avec un autre. L'autre est au *pozo caña*, chez mon cousin. Les deux sont jumeaux. Et il se trouve que je suis né le 23 janvier et lui est né le 23 septembre y celle qui me fait le saint est [une fille d'] Obatalá, Ocha Inle et Obá Moró. Lui, il est né bien après, uff ! Je le précède comme de quinze ou vingt ans. Quand il se fait le saint, [sa] marraine c'est Obá Moró, Ocha Inle, pareil. Et ses *santos* mêmes sont les miens »³²¹.

Et pour Nelson González Pumariega :

« [Être jumeaux dans le saint] signifie que [Julio et moi] nous avons presque les mêmes choses, les mêmes signes. Certes, lui se nomme Oggún Niké et moi je m'appelle Oggún Toayé, mais nous avons les mêmes signes [...]. Et quand Oggún le possède [*lo coge a él*], il me prend moi au même moment. Il y a des fois où je suis à un endroit et lui chez lui et [Oggún] nous possède ensemble et nous nous unissons dans un point élevé »³²².

Date d'initiation, nom de saint des initiateurs, mais surtout similitude des signes sont autant d'éléments qui justifient l'existence de la gémellité. Concernant le dernier point, il faut rappeler que, lors du *kariocha*, l'initié reçoit en plus de son *oricha* tutélaire d'autres *santos*, notamment les « quatre piliers » (Changó, Obatalá, Ochún et Yemayá) (Brown 2003). Au cours de la cérémonie divinatoire propre à l'initiation, nommée *itá*, ces divinités vont s'exprimer les unes après les autres à travers le système divinatoire du *dilogún*. Ainsi, à chaque *oricha* est associé l'un des 256 *odú* existants ce qui permet à l'*obá-oriaté*, non

³²¹ « *Ese Oggún es jimagua con otro. El otro está en el pozo caña, en casa de mi primo. Los dos son jimaguas. Y da la casualidad que yo nací veinte y tres de enero y el nació el veinte y tres de septiembre y la que me hace santo a mí es Obatalá, Ocha Inle y Obá Moró. Él nació mucho después ¡uff! Yo le llevo como quince o veinte años. Cuando se hace santo, la madrina, es Oba Moró, Ocha Inle, igual. Y los mismos santos de él son los míos* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez dirigé par María Ileana Faguaga Iglesias, le 23 avril 2013.

³²² « [*ser jimagua en el santo*] significa que tenemos casi las mismas cosas, los mismos signos. Lo que él se llama Oggún Niké y yo me llamo Oggún Toayé, pero tenemos casi todos los signos en los mismos santos [...]. Y cuando Oggún lo coge a él, a mí también me coge a la misma hora. Hay veces que yo estoy aquí en un lugar y él en su casa y nos coge juntos y nos unimos en un punto subido ». Entretien avec Nelson Pumariega, le 14 octobre 2014.

seulement, de définir ses recommandations, mais aussi d'identifier son *camino* spécifique. Statistiquement, cela diminue drastiquement les possibilités pour que deux initiations soient entièrement similaires même si les impétrants ont le même *oricha* tutélaire³²³. À tel point que l'anthropologue et *babalao* Nelson Aboy Domingo estime, grâce à un calcul de probabilité que je ne pourrai reprendre ici en détail, qu'il existe plus de 2.10^{32} possibilités différentes³²⁴ ! Définie par ces signes, la gémellité serait donc en premier lieu l'expression de deux identités religieuses, étonnement, voire « miraculeusement », similaires. De plus, cette similitude est renforcée par l'idée d'une synchronicité des possessions par Oggún qui induit une unité ontologique comme l'exprime l'unification spirituelle évoquée par Nelson. À la croisée de la similitude des signes et de l'unité ontologique se trouve le fait que les deux Oggún *cabecera* partagent le même « chemin », tous deux sont des Oggún Meyi. Le terme « *meyi* » signifie littéralement « deux » et est surtout utilisé pour qualifier, au sein du système divinatoire d'Ifá et du *dilogún*, les paires de signes (*odú*, *letra*) identiques³²⁵. Ce « chemin » particulier d'Oggún renvoie donc directement à l'idée de gémellité. Or, son association avec le concept religieux de « jumeaux dans le saint », en tant qu'unification ontologique entre deux pratiquants, n'est pas une innovation religieuse des deux *santeros* cousins. Au contraire, elle était déjà présente dans leur entourage direct.

En effet, ils ont eu une part active dans la vie religieuse de la maison de la *santera* colombine Lázara Morales, la *madrina* de Celida Sánchez Zulueta. Fille d'Oggún, le chemin de l'*oricha* tutélaire de Lázara Morales est aussi Oggún Meyi. Celui-ci est « resté » après le décès de Lázara et se trouve toujours dans son ancienne maison où il est toujours célébré lors de la Saint Jean (figure 34)

³²³ Ces déclinaisons des entités s'inscrivent dans un schéma plus large de personnalisation du culte propre aux cultes cubains d'origine africaine auquel il faut ajouter la définition des esprits qui forment le *cordón espiritual* d'un individu ou de celui qui est présent dans les *ngangas*. Pour plus d'informations sur la définition des entités et la « construction identitaire » des pratiquants, lire Kali Argyriadis (1999, p. 125 - 144)

³²⁴ Entretien avec Nelson Aboy Domingo, le 3 décembre 2012.

³²⁵ Les 256 signes d'Ifá sont composés grâce à la combinaison de deux des 16 *odú* majeurs. Par exemple, la combinaison du signe Oche avec lui-même sera nommée Oche Meyi. On retrouve ainsi Odi Meyi, Obara Meyi, Oyecun Meyi, etc.



Figure 34. L'Oggún Meyi de Lázara Morales. Colón. 2014. Maxime Toutain

Selon Micha, l'ancienne belle-fille par alliance de Lázara, cette dernière était « jumelle dans le saint » [*jimagua en el santo*] avec Berta, une autre *santera* de Colón, car « les deux étaient possédées par Oggún [...] comme Nelson et Julio » [*porque las dos se subían de Oggún [...] igual que Nelson y Julio*]³²⁶. De plus, Alexander Berrio me précise que, lorsque Lázara et Julio se sont rencontrés, ce dernier ayant déjà en sa possession ses propres *santos*, ils découvrirent qu'ils avaient « une trajectoire religieuse similaire » [*trajectoria santoral parecida*], autrement dit non seulement le « même chemin d'Oggún » [*mismo camino de Oggún*], mais qu'ils étaient tous deux possédés par ce même saint et avaient de fait « la même entrée lorsqu'arrivait le saint » [*la misma entrada cuando el santo llegaba*]³²⁷. On retrouve les deux critères exposés ci-dessus, à savoir la similitude des *caminos* et des possessions, dans les explications respectives de Julio et de Nelson de leur gémellité religieuse. À travers une succession d'interprétations de certaines similitudes dans la définition des sujets religieux (signes et possession), l'idée d'une gémellité religieuse s'est transmise d'une génération de pratiquants à une autre, de Colón au *central* Méjico.

Il faut préciser que, dans le culte des *orichas*, la gémellité est un symbole positif et évoque directement les Jumeaux Sacrés, les *orichas* Ibeyis. Selon Rafael López Valdés (1985, p. 123), la naissance de jumeaux est considérée par les pratiquants de la *santería* comme une « marque du ciel ». Du point de vue mythologique, les Ibeyis sont considérés dans les principaux *patakí* [mythes] relevés à Cuba comme les fils de Changó (*Ibid.*, p. 126; Bolívar Aróstegui 1994 [1990]; Lachatañeré 2011, p. 48). L'histoire de Carolina, dévote de Changó qui sauve des jumeaux, semble alors s'inscrire dans cette tradition mythologique. Or, à Cuba, les Ibeyis sont les messagers de la richesse, de la chance et de la réussite (Cros

³²⁶ Entretien avec Micha, le 1^{er} octobre 2014.

³²⁷ Discussion avec Alexander Berrio, le 6 octobre 2014.

Sandoval 2009, p. 293; Flores-Pena 2011, p. 104), autant d'éléments qui permettent d'évaluer la bénédiction divine et le pouvoir religieux dont bénéficient un pratiquant. L'association entre gémellité et réputation religieuse renvoie aussi à l'histoire de la *santería* avec les « Papá Jimaguas », deux *santeros* frères jumeaux, nommés Perfecto y Gumersindo, qui vivaient dans une ferme nommée El Palenque située dans la juridiction havanaise de Marianao. Personnages riches et jouissant d'une forte réputation, ils auraient été à partir des années 1880 les *padrinos* de nombreux *lucumí*, mais aussi de « nombreux Blancs et Blanches de haute société » (Cabrera 1996 [1954], p. 19 note 1, la traduction est mienne)³²⁸.

Ainsi, la gémellité religieuse de Julio-Enrique Blázquez et de Nelson González Pumariega semble être, en premier lieu, l'interprétation vernaculaire d'un ensemble de correspondance rituelle selon des termes qui renvoient à un imaginaire associé à la réussite, la prospérité et donc au pouvoir religieux ; imaginaire déjà incarné par des figures religieuses importantes de la zone de Colón depuis le point de vue de ces deux pratiquants. Bien que je n'aie pas d'informations sur le contexte précis au sein duquel a été associée la notion de gémellité religieuse à l'histoire de Carolina, il me semble évident qu'elle n'a pu être réalisée qu'à la suite de l'initiation de Nelson, soit en 1980, plus précisément suite à son *itá*. Or, j'aimerais montrer ci-dessous que cette reconstruction induit un discours micropolitique qui revendique l'enracinement de la pratique de la *santería* au-delà de leurs parcours individuels et par là même un lien micropolitique particulier entre les deux maisons de culte comme deux facettes d'une même entité sociale plus large, la « famille ». Mais cela suppose de pouvoir exprimer une continuité des pratiques, une « tradition », alors qu'aucun élément tangible ne la matérialise. La construction de cette continuité s'appuie alors sur des notions qui permettent de penser l'influence du passé sur le présent depuis un point de vue spirituel : *l'arrastre* et la transcendance.

7.1.2. *Penser la continuité sans transmission. La succession transcendantale et le modèle de la maison de culte*

Lorsque Julio-Enrique Blázquez évoque l'histoire de Doña Carolina, il la qualifie comme « *el arrastre de nosotros* »³²⁹. Si, dans son *Nuevo catauro de cubanismos*, Fernando Ortiz définit, en 1923, le terme d'*arrastre* comme l'« influence politique ou sociale » d'un

³²⁸ On peut rajouter le cas Juan Jimaguas, ce *santero* de Perico, « fils de Changó » qui fait partie de la généalogie rituelle de Julio comme celle de Nelson, bien que je n'aie malheureusement aucune information qui me permettrait d'expliquer son nom.

³²⁹ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez du le 8 novembre 2014 et observation directe du 29 août 2016, entre autres.

individu sur d'autres (Ortiz 1974 [1923], p. 55 la traduction est mienne), l'usage qu'en fait le vieux *santero* semble différent. En effet, Julio-Enrique utilise aussi ce terme lorsqu'il parle de Catalina Zulueta, la première *álavense* à « faire le saint » et une de ces *santeras* qu'il suivait partout alors qu'il était enfant. Or, un jour, possédée par San Lázaro, Catalina Zulueta lui aurait donné une piqûre [*picotazo*], probablement avec épine. Plusieurs années après, il reçoit San Lázaro :

« Je ne l'ai pas reçu à cause d'une maladie. J'ai déjà mes pierres qui sont celles-ci. Il fallait me le donner par tradition et par héritage et par temps de saint [*por tiempo de santo*, sic]. Et Nené [*l'obá-oriaté* qui a réalisé l'*itá* de son San Lázaro] ne savait rien de tout cela, ni moi je ne le savais. Je me suis souvenu de la piqure après [...] Et donc, [Nené] a dit : «regarde cela est un *arrastre* qui vient d'avant. Et toi, une fille de San Lázaro qui prenait soin de toi, te protégeait, que tu ne nommes jamais, t'a piqué, t'a marqué». Si je ne savais que la suivre »³³⁰.

Comme on peut le comprendre, la piqure devient la représentation d'un héritage religieux immatériel (San Lázaro) entre Catalina Zulueta et Julio-Enrique Blázquez. Ainsi, il me semble que le terme *arrastre* doit être approché de celui de *rastro*, « la marque », la « trace » avec lequel il partage la même racine. Il est de même le substantif d'*arrastrar* qui signifie « traîner » et désigne donc quelque chose que l'on traîne (chalut, remorque, etc.) et qui donc laisse une marque. En tant qu'*arrastre*, le sauvetage des jumeaux par Carolina serait donc une action du passé, « traînée » à travers les générations et qui, par la trace qu'elle produit, différencie ce « *nosotros* ». Puisque cette histoire est évoquée pour expliquer la gémellité des deux Oggún, on pourrait penser dans un premier temps que ce sont Julio et Nelson qui sont désignés par ce « nous ». Mais, lorsqu'on prend en compte le discours de Nelson, il apparaît que la délimitation de ce « nous » est bien plus large :

« Là, suite à eux [aux jumeaux sauvés par Carolina], vint la tradition des jumeaux. C'est pour cela qu'au sein de ma famille, ma maman était jumelle. Il y a aussi beaucoup de transcendance de jumeaux et, regarde, par hasard ou à cause de

³³⁰ « *yo no lo he recibido por enfermedad, yo tenía mis piedras que son esas, que había que dármelo por tradición y por herencia y por tiempo de santo y Nené no sabía nada de eso, ni yo sabía, yo me acorde del picotazo después porque uno es muchacho [...] y entonces dijo: 'mira esto es un arrastre que viene de atrás y a ti una hija de San Lázaro que te cuidaba y te amparaba, que nunca tu mencionas a ella, te pico, te marcó por ella'. Si yo solo sabía estar atrás de ella* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

l'Univers ou de la main de Dieu, Julio, qui est mon cousin, et moi, nous sommes jumeaux dans le saint. Rends-toi compte de la tradition des jumeaux ! »³³¹

Comme l'exprime Nelson, cité ci-dessus, l'acte de bravoure de Carolina serait donc à la source de deux phénomènes liés à la gémellité : la « tradition » et la « transcendance ». La première notion montre que l'interprétation vernaculaire de cette gémellité en fait le produit d'un passé commun qui définit un premier groupe étendu à la famille biologique comme le montre l'exemple de la mère de Nelson. Celle de « transcendance » place la continuité au-dessus du monde matériel. Elle peut être comprise *a priori* comme une autre modalité possible pour penser la continuité transgénérationnelle. Mais à la différence de la transmission qui coule le long des lignées biologiques comme on a pu l'observer dans le cas de la maison d'Elegguá Alagbana, sa particularité est qu'elle ne transmet ni objets et ni savoirs(-faire), mais crée une sorte de lien immatériel. Lorsqu'Alexander Berrio évoque le lien entre Carolina et les deux cousins *santeros*, il explique que « son action » [*acción de ella*], « la spiritualité » [*la espiritualidad*], « Julio et Nelson la recueillent » [*la recogen Julio y Nelson*]³³². Bien qu'il n'utilise pas ici le terme de « transcendance », on comprend que la nature de ce qui est transmis n'est plus d'ordre culturel (objets, pratiques et récits), mais métaphysique (spiritualité). La présence ou non d'héritage familial implique donc des modalités différentes pour penser la continuité entre ancêtres et vivants. Signifié à travers l'idée de gémellité dans le cas de Julio-Enrique et de Nelson, ce type de continuité métaphysique peut aussi être personnifié à travers un *oricha*, comme le montre ce témoignage de Clara Betancourt Zulueta dont l'*oricha* tutélaire est Changó, fait unique au sein de sa famille.

« J'ai toujours été auprès de [Suri, son ex-beau-père] et je ne sais pas si c'est pour cela que son esprit a décidé qu'il me sortirait Changó comme ange gardien, qui était le saint que lui avait. [...] Il me semble qu'à tant vivre dans cette maison et à s'en occuper, j'étais tout pour cette maison quand [il y avait] les fêtes, pour la cuisine, pour les saints, quand on venait faire la fête, pour tuer [les animaux] et tout ça. J'avais déjà tout préparé. Je ne sais pas donc si Changó était en train de

³³¹ « Ahí vino la tradición de los jimaguas por ellos. Por eso en mi familia mi mamá era jimagua, también hay mucha trascendencia de jimaguas y mira casualmente o por el universo o por la mano de Dios, Julio, que es mi primo y yo, somos jimaguas en el santo. ¡Fíjate la tradición de los jimaguas! ». Entretien avec Nelson Pumariega, le 14 octobre 2014.

³³² Discussion avec Alexander Berrio, le 6 octobre 2014.

regarder [mon] dévouement, l'amour avec lequel je le faisais, pour qu'il ait décidé d'être mon père de saint. Parce que dans ma famille, le saint qui véritablement régnait le plus était toujours Ochún et Yemayá, et donc la Vierge de Regla, Obatalá, la Vierge de las Mercedes. Tu comprends ? J'ai de la transcendance de Changó, mais j'ai vécu de nombreuses années au côté de Changó à Colón avec Suri.

Maxime : La transcendance de Changó ? De qui es-tu en train de parler ?

Clara : De Pilar Zulueta, qui était la mère de ma grand-mère. Elle avait Changó, mais tu sais comment sont les gens d'avant, qui confessaient avoir des saints seulement lorsqu'ils étaient en train de mourir, car avant il y avait beaucoup de réserve, beaucoup de retenue [*celos*] au sujet des saints »³³³.

Ce détour au-delà des maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé permet de mieux saisir les schèmes de représentation sous-entendus derrière la notion de « transcendance ». Tout d'abord, cet extrait confirme que ce terme renvoie à l'idée d'une transmission médiatisée par le spirituel ou le divin. Il montre avant tout que si cette notion semble représenter une modalité de la transmission différente des héritages familiaux, il ne s'agit pas d'une continuité pensée au-delà de la parenté, qu'elle soit biologique ou rituelle. En effet, la transcendance de Changó qu'évoque Clara, ne la lie pas à son ex-beau-père Suri mais à son arrière-grand-mère Pilar. Pour autant, elle devient prépondérante quant à la définition de son identité religieuse du fait de la grande proximité qu'elle a développée auprès de Suri, lui aussi fils de Changó. On retrouve ici la dichotomie entre héritage et succession que nous avons évoquée en introduction, la première qualifiant une modalité de transmission qui épouse les lignées lorsque la seconde est liée à la proximité sociale, affective ou politique entre transmetteur et récepteur. Il me semble donc qu'il existe au sein des maisons de culte deux modalités pour penser la continuité et par là même la transmission : la modalité de l'*héritage familial*,

³³³ « Yo siempre estuve con él y no sé si por esas cosas el espíritu de él decidió que a mí me saliera Changó como ángel de la guarda que era el santo que él tenía.[...] Parece que yo de tanto vivir en esa casa y atender, yo era el todo de esa casa cuando las fiestas, para la cocina, para los santos, ya cuando venían la gente a hacer la fiesta, para matar y eso. Ya yo tenía todo preparado. Entonces no sé si Changó estaba mirando la dedicación, con el amor que yo lo hacía que decidió ser mi padre de santo. Porque en mi familia, verdaderamente el santo que más reinaba siempre era Ochún y Yemayá, y así la Virgen de Regla, Obatalá, la Virgen de las Mercedes ¿Me entiendes? Yo tengo trascendencia de Changó, pero yo viví muchos años al lado de Changó en Colón con Suri — Maxime : ¿La trascendencia de Changó? ¿De quién tú estás hablando? — Clara : De Pilar Zulueta, que era la mamá de mi abuela. Que tenía Changó, pero tú sabes cómo era la gente de antes, que se confesaban que tenían santos ya a la vez que se estaban muriendo porque antes había mucha reserva, muchos celos con ese asunto de los santos ». Entretien avec Clara Betancourt Zulueta, le 1^{er} août 2014.

prédominant dans les maisons d'Elegguá Alagbana et d'Omi Tonalde où l'idée de continuité s'appuie sur la transmission d'objets ; et la modalité de la *sucesion transcendante*, prédominante dans les deux maisons d'Oggún, où la continuité, médiatisée à travers le spirituel ou le divin, est construite sur l'idée d'une proximité métaphysique. Ces deux modalités ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Au contraire, le cas de Clara semble montrer que les identités religieuses individuelles se construisent par la combinaison de ce qui peut être hérité et « succédé » selon son appartenance à une maison de culte et à son expérience personnelle. L'histoire de Carolina et la succession transcendante de la gémellité permettent donc de construire une mémoire narrative partagée entre les maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé qui dépasse leurs parcours individuels et les enracine plus profondément dans l'histoire locale.

Elles permettent aussi de définir une « tradition des jumeaux » qui dépasse le cadre religieux des maisons de culte et de la parenté rituelle pour embrasser la « famille », soit la parenté biologique. Or, à l'instar de maison de culte d'Elegguá Alagbana et d'Omi Tonalde, les frontières entre les deux types de parentés semblent toutes aussi ténues dans le cas des deux maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé. Ainsi Nelson est le *padrino* de sa sœur Nerida et de son neveu Delby. Ce dernier est l'*oyugbona* de ce Diango, son cousin au second degré, initié par Julio-Enrique qui est aussi le *padrino* des parents de Nelson et Nerida. Bien que Nelson ait été déjà *santero*, ses parents qui « ont fait le saint » pour des raisons de santé, choisirent Julio-Enrique, car « le fils ne peut couronner les parents ». De plus, Julio a toujours été « avec nous, oui, parce qu'à côté de tout, de la religion et tout, nous sommes une famille, nous sommes une famille [...] Julio a toujours tourné autour de nous, de ce qui est la famille et la religion aussi »³³⁴. De fait, même si les maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé furent le théâtre de plusieurs dizaines de *kariocha* réalisées pour des personnes n'ayant aucun lien de parenté entre eux, il existe une tendance à vouloir choisir son initiateur au sein de sa famille. En soi, comme nous l'explique Kali Argyriadis, cette situation n'a rien d'exceptionnel :

« Souvent dans les familles de tradition religieuse, ce sont les oncles ou les tantes, voire les grands-parents, ou encore un filleul de confiance de l'un des parents, qui assument cette charge [d'initiateur]. Toutefois, lorsqu'un enfant est initié, on doit

³³⁴ « El hijo no puede coronar a los padres », « Con nosotros sí, porque aparte de todo, de la religión y todo somos familia, somos familia [...] Siempre Julio ha girado alrededor de nosotros, lo que es familia y religión también ». Entretien avec Nerida Pumariaga, le 20 septembre 2014.

dans la mesure du possible faire de son père ou de sa mère (biologique ou adoptif) un supérieur en *religión*. [...] En effet, la hiérarchie au sein d'une *rama* dépend de l'ancienneté des membres, et non de leur âge réel. [...] C'est pourquoi souvent, mais pas systématiquement, on initie aussi, même superficiellement, le père, la mère ou l'époux du novice, pour éviter que ce dernier soit "plus fort" et bénéficie de plus d'autorité, ce qui serait contraire aux idées selon lesquelles un enfant doit le respect à ses parents et une femme à son mari » (Argyriadis 1999, p. 183)

Au-delà de l'analogie structurelle entre parenté biologique et parenté rituelle, due notamment à l'idée de l'initiation comme engendrement, la « famille » est avant tout un patron éthique censé déterminer les relations entre les pratiquants d'une même parenté religieuse. On retrouve cette idée un peu plus loin dans le texte de Kali Argyriadis lorsque celle-ci indique que « les relations parrains-filleuls sont calquées sur ce que devraient idéalement être les relations parents-enfants, c'est-à-dire des relations d'entraide, d'affection mutuelle, et de respect des plus jeunes pour les aînés » (*Ibid.*, p. 185). La « famille », au-delà de toute réalité structurelle, représente donc un modèle à atteindre dans la construction des identités des groupes religieux, modèle dont la maison d'Elegguá Alagbana semble être le parfait exemple.

Comme le propose Elie Haddad (2014), le modèle lévi-straussien de la « maison » doit être approché non pas en tant que concept structurel, mais processuel. Autrement dit, il me semble possible de classer les maisons de culte du *central* Méjico le long d'un continuum entre deux modèles de représentation du groupe religieux : d'un côté, le modèle « classique » de la *casa-templo*, focalisée sur la figure de l'initiateur et qui met en avant la parenté rituelle pour se définir, de l'autre, le modèle de la maison de culte, dont celle d'Elegguá Alagbana peut être considéré comme idéal-typique, centré sur des reliques et qui place la parenté biologique au cœur de la définition du groupe religieux. Néanmoins, dans le cas du *central* Méjico, ce continuum serait mû par une dynamique propre, une tendance à se rapprocher le plus possible du modèle de la maison de culte. Si les maisons d'Elegguá Alagbana et d'Omi Tonalde ont l'avantage de posséder des reliques héritées qui matérialisent la continuité familiale, celles fondées par les deux *santeros* cousins utilisent leur propre Oggún *cabecera* afin de matérialiser une continuité « transcendantale » désignée comme la « tradition des jumeaux ». Selon Ysamur Flores-Pena, les Ibeyis incarnent l'idée d'une « égalité duelle » [*dual equality*], soit d'un principe épistémique propre aux cultes des *orichas* qui postulent que « l'univers est double et existe dans l'unité » (Flores-Pena 2011, p. 100 et 111 la traduction

est mienne). C'est là le génie du paradoxe de la gémellité : pouvoir exprimer dans un même mouvement l'égalité et la différence. Les deux maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé se montrent alors comme deux expressions distinctes d'une même entité, la « famille ». Autrement dit, la mise en scène de la gémellité lors de chaque *matanza* offre un discours micropolitique qui revendique une relation particulière entre ces deux maisons, bien plus forte que l'alliance, mais sans atteindre pour autant l'assimilation complète, tout en affirmant leur conformité au modèle éthique prédominant au *central* Méjico.

La commensalité des Oggún ne constitue pas la seule matérialisation du rapport au passé présente dans la ritualité des maisons des cousins *santeros*. Bien que régis par des modalités différentes, certains *santos parados* sont mobilisés au sein de rituels permettant d'enrichir la mémoire narrative de chacune de leur maison, de réaffirmer leur inscription dans l'histoire religieuse locale et *in fine* d'offrir un autre discours micropolitique qui les érige en tant que les passeurs d'une traditionnalité propre au *central* Méjico

7.2. Du temps des *lucumis*. Mobilisation rituelle des *santos parados* au sein des maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé

7.2.1. Les dernières-nées d'Oyá et d'Ochún. Naissances spontanées de pierres et filiation religieuse non-initiatique

Parmi la myriade d'objets-dieux qui peuplent le *cuarto sagrado* de Julio-Enrique Blázquez se trouvent quatre *santos parados* fondés par les anciens esclaves Clementin Daudinot³³⁵ (Oyá) et la mère d'Ángela Herrera (Ochún, Changó et Orula). Ne partageant aucun lien de parenté biologique ou rituelle avec ces derniers, Julio-Enrique Blázquez s'est vu confier la charge de ces *santos* hérités par des descendants de ces esclaves, respectivement Juana Villa et Eustaquia³³⁶, dont il était proche. À ceux-là s'ajoutent cinq *santos parados* de

³³⁵ Je n'ai pas eu encore l'occasion de présenter l'ancien esclave nommé Ta Clementin Daudinot, surnommé le « français », et sa terrible histoire. Alors qu'il n'était encore qu'un enfant, Clementin est venu à Álava, vers 1870, accompagné de sa mère, d'une tante et d'un oncle depuis la province orientale de l'île. Anciens esclaves de planteurs français, cette famille est libérée par ses derniers et est partie volontairement vers la partie occidentale de l'île afin de trouver du travail. Lorsqu'ils rencontrent les *mayorales* au service de Julián Zulueta, ceux-ci déchirent leur carte de liberté et tentent de les réduire de nouveau en esclavage. Refusant de se laisser faire, l'oncle de Clementin se bat et tue l'un des *mayorales*. En réaction, sa famille est torturée et assassinée sous les yeux de Clementin, seul à rester en vie. Il est ensuite recueilli par un couple d'esclaves de l'*ingenio*. Le *fundamento* d'Oyá qui lui est attribué proviendrait lui aussi, selon Julio-Enrique, de la région orientale. Entretien avec Anselmo Villegas Zulueta, le 26 août 2014 et entretien avec Regla, descendante de Clementin, en compagnie de Julio-Enrique Blázquez, le 30 août 2014.

³³⁶ Selon Julio-Enrique, d'autres *santos* de la mère d'Ángela Herrera auraient été confiés à d'autres personnes. Plus précisément, son Yemayá serait passé aux mains d'une certaine Nilda qui l'aurait jeté. Son Obatalá serait lui dans la maison d'une certaine America à Perico. Mais son discours ne permet de savoir si c'est Ángela ou sa fille

Juana Campo (Elegguá, Oyá, Oggún, Yemayá, Ochún) qui sont « restés » avec Julio-Enrique³³⁷ et l'Oyá de Ta José La Habana que ce dernier a trouvé lui-même suite à un rêve (cf. chapitre II.5).

Mis à part l'Orula de la mère d'Ángela Herrera, toutes ces pierres consacrées sont « nourries » chaque année par Julio-Enrique Blázquez lors de la *matanza* qu'il organise pour son *cumpleaños de santo*. À la différence de la *matanza* de la fête d'Elegguá qui mobilise essentiellement les reliques des principales figures de l'histoire de cette maison, ces *santos* transmis au vieux *santero* ne sont pas au centre du rituel sacrificiel comme le montrent les photos des divers groupes de commensaux (figure 35).

Eustaquia qui a procédé à cette distribution ni de savoir si une quelconque divinité a joué un rôle dans cette transmission. Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

³³⁷ Cette affirmation doit être prise avec précaution puisque Julio-Enrique Blázquez ne m'a jamais fait le récit détaillé de cette transmission. Néanmoins, la petite-fille de Juana Campo, Celina Pedroso, m'explique avoir en sa possession un autre *santo* ayant appartenu à son aïeul. Si elle ne m'a pas dit à quel *oricha* ce *santo* est consacré, elle est explicite quant à sa transmission m'affirmant : « Un [*santo* de Juana Campo] est resté ici, un seul qui a voulu rester ici avec nous » [*Aquí se quedó uno, uno solo que fue el que quiso quedarse aquí con nosotros* – Entretien avec Celina Pedroso, le 28 octobre 2014]. Cela m'amène à penser que les héritiers des *santos* de Juana Campo ont été désignés grâce à une divination (lors d'un *ituto* ?) suite à son décès en 1970 (Anselmo Villegas Zulueta, Villegas Zulueta, Villegas Sheleg, Blázquez et Diviño Puyáns 2013b). Mais, il ne s'agit là que d'une hypothèse qui doit être confirmée.



1-Eleggua (Juana Campo) 4-Oyá (Juana Campo) 7-Ochún (Ángela Herrera)
 2-Oggún (Juana Campo) 5-Ochún (Juana Campo) 8-Changó (Ángela Herrera)
 3-Oyá (Ta José La Habana) 6-Oyá (Clementin Daudinot) 9-Yemayá (Juana Campo)

Figure 35. Groupes de commensaux lors de la matanza du cumpleaños de santo de Julio-Enrique Blázquez. De gauche à droite et de haut en bas : Les guerreros, San Lázaro et Oricha Oko ; Ochún, Oyá, Obatalá, Ochala ; Ibeyis, Aggayú ; Changó Yemayá, Olokún, Inle. Sont numérotés les santos parados/lavados hérités. Central Méjico. 2014. Maxime Toutain

Mis à part ces *santos* et certains hérités d'*ahijados* décédés, la grande majorité des objets religieux qui reçoivent le sang sacrificiel durant cette cérémonie a été reçue par Julio-Enrique Blázquez tout au long de sa vie. Si la *matanza* réalisée dans la maison d'Oggún Niké peut être interprétée comme la mémoire performée de la maison d'Oggún Niké (c'est-à-dire son parcours personnel auquel s'ajoute l'histoire de Carolina à travers la commensalité des Oggún), elle ne peut être considérée comme un culte de reliques. Autrement dit, la valeur mémorielle de ces objets provient moins de leur mise scène rituelle que de certaines caractéristiques qui leurs sont intrinsèques. Pour le comprendre, il me faut rendre compte d'un détail relevé juste après la fin de la *matanza* réalisée pour le *cumpleaños de santo* de Julio-Enrique le 29 août 2014.

La matanza se termine par le rangement et le nettoyage des santos. Quatre femmes, dont Alicia et Celina, s'installent dans le comedor [salle à manger] pour réaliser cette tâche, alors que deux ou trois hommes se chargent de débarrasser l'Oggún cabecera de Julio de ses plumes. Il ne sera réellement nettoyé que le surlendemain par Rafael. Alexander supervise le tout et tâche de remettre chaque santos exactement à l'endroit d'où il vient, ce qui suppose de reconnaître les pierres dont certaines ont été sorties de leur sopera [soupière] pour être placées dans des bassines. Il m'explique que cela lui est devenu facile maintenant puisqu'il a déjà réalisé plusieurs fois cette opération sous les ordres de Julio, qui, là, était déjà parti se coucher. Il en profite pour me montrer une petite pierre présente dans l'Oyá de Julio me précisant qu'elle n'était pas là l'année dernière et m'explique qu'il s'agit de la dernière-née de ce santo. Nous échangeons alors sur la difficulté de croire au fait qu'une pierre peut littéralement accoucher d'une autre. Bien que lui aussi ait dû mal à le croire, se disant sûrement plus rationnel que moi, c'est lui qui nettoie et range ces pierres chaque année et personne d'autre n'y touche avant l'année suivante pour la matanza. Il a donc observé de ses propres yeux l'apparition de ces pierres. Il me reparle alors de l'Ochún de Juana Campo qui a accouché aussi de plusieurs pierres³³⁸.

Deux éléments doivent être soulignés ici. Tout d'abord, tous les *santos* sont reconnaissables, condition nécessaire pour que ceux-ci puissent être rangés à leur place³³⁹. Cela indique que chaque *santo* est unique du point de vue formel. Ce particularisme dépend de la forme des pierres elles-mêmes, mais aussi des *hierramientas*³⁴⁰ comme de la *sopera*³⁴¹ qui contient le tout. Or, nous verrons ci-dessous que l'esthétique rustique des *santos parados* diffère notablement de celle des autres *santos* qui bénéficie d'un certain faste. Ensuite, et c'est

³³⁸ Observation du 29 août 2014.

³³⁹ Cette question de la spatialité renvoie à ce que Katerina Kerestetzi nomme l' « écologie des objets rituels » qui induit d'approcher les maisons-temples comme des « écosystèmes » où les différentes entités humaines et non humaines sont « autant d'espèces » différentes qui vont interagir les unes avec les autres et vont devoir s'adapter à leur milieu ambiant, en fonction de contraintes internes et externes » (Kerestetzi 2018, p. 90). Cette « écologie » répond à deux impératifs : le premier est d'ordre mythologique et cosmologique ; le second est lié à la nature des relations entretenues par les divers pratiquants vivant sous un même toit (*Ibid.*, p. 93).

³⁴⁰ litt. outils, petits objets ajoutés aux pierres dont la nature varie selon l'*oricha*.

³⁴¹ Au-delà de la diversité des formes, le terme de *sopera* peut être utilisé pour désigner tout type de vaisselle contenant utilisé pour y placer les pierres sacrées (Brown 2003, p. 268).

le point que je traiterai ici, deux de ces *santos* montrent la caractéristique étonnante de donner naissance spontanément à d'autres petites pierres (figure 36).



Figure 36. Les dernières-nées d'Oyá (à gauche) et d'Ochún (à droite - la plus grande pierre est l'Ochún lui-même connu pour sa forme de poisson). Central Méjico. 2013. Maxime Toutain

Ce phénomène de reproduction spontanée des pierres sacrées semble avoir des précédents au *central* Méjico. Selon Julio-Enrique, Ma Ciriaca, une ancienne esclave, possédait un Yemayá qui « accouchait ». Il évoque aussi le cas d'une pierre consacrée à Changó ayant appartenu à une certaine Juliana, native de l'*ingenio* Santiago, qui « accouchait » lorsque « tonnait la première pluie de mai »³⁴². Il existe d'autres exemples dans la littérature de pierres aux propriétés miraculeuses, bien qu'à ma connaissance ceux-ci soient rares. Ainsi Lydia Cabrera fait le récit d'O.O. qui possédait une pierre ayant appartenu à sa *madrina lucumisa*, qui l'avait apportée d'Afrique avant de la lui léguer. Cette pierre s'est mise alors à grossir, au point que deux hommes ne pouvaient la déplacer. Cette pierre, dédiée à Ochún, en forme de pastèque [*melón*] d'un mètre de large, était placée dans une *batea* ne pouvant entrer dans une *sopera* (Cabrera 1996 [1954], p. 54). Mais le seul récit concernant précisément une reproduction spontanée d'une pierre se trouve dans le chapitre traitant de la Pierre Aimant [Piedra Imán], utilisée autant par les *mayomberos* que les *santeros* et *babalaos*. (*Ibid.*, p. 134). Dans le cadre du *palo monte*, Katerina Kerestetzi (2018, p. 183) évoque aussi des cas de *matari*³⁴³ qui « partagent les attributs de la vie » soit « la capacité de croître et de se reproduire ». Elle en propose alors deux interprétations. La première se place à la suite de la théorie cognitiviste de Pascal Boyer sur les « espèces pseudo-naturelles », soit

³⁴² « [Juliana] tenía una piedra de Changó que cuando tronaba el primer aguacero de mayo paría ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

³⁴³ Pierre consacrée à un *mpungu* placée au sein d'une *nganga*.

des espèces qui « combinent différents statuts ontologiques » et dont le « caractère contre-intuitif permet aux idées [religieuses] de s'imprimer plus facilement dans la mémoire » (Kerestetzi 2016, p. 184). La seconde veut que l'importance et la puissance attribuées à ces pierres émergent du récit de leur découverte ou de leur transmission, soit de leur « biographie » (*Ibid.*, p. 185).

Quelles que soient leurs histoires ou leurs modalités de (re)production, les pierres ne sont jamais pensées comme des représentations des entités. Elles sont les *orichas*. La contradiction cognitive produite par un objet à la fois inerte et agissant concerne alors toutes les pierres consacrées puisqu'elles sont toutes dotées d'une agentivité. Autrement dit, la théorie de Boyer ne semble pas pouvoir nous éclairer quant à la spécificité de ces *santos parados* qui se reproduisent spontanément. Cela nous amène à privilégier l'interprétation « biographique ». Celle-ci rappelle finalement l'approche en termes de reliques, car toutes les deux se centrent sur les histoires attribuées à ces objets pour expliquer leur puissance et leur capacité à faire des miracles. Cette interprétation est pertinente pour le cas de l'Ochún dont le miracle de l'engendrement de petites pierres semble être corolaire à la réputation religieuse de son ancienne propriétaire. Même si Julio-Enrique précise que ce *santo* « accoucha alors que [Juana Campo était] vieille, de son vivant »³⁴⁴, la continuité du miracle après son décès montre qu'il peut être considéré comme une relique. Cependant, le cas de l'Oyá de Ta José La Habana est plus complexe.

Existe-t-il un rapport direct entre l'apparition miraculeuse de petites pierres dans la soupière de l'Oyá et la révélation onirique de l'esclave Ta José La Habana ? La petite pierre que Julio-Enrique a déterrée près de la ligne de chemin de fer s'est vue être petit à petit, complétée par d'autres pierres et objets placés dans une soupière luxueuse et richement décorée (figure 37). Elle est passée par divers procédés rituels : d'abord « lavé » par Juana Campo, ce *santo* est par la suite complété par une « *mano de caracoles* » alors que Julio-Enrique « fait Oggún » avec Agripina Hernández³⁴⁵. De plus, l'Oyá « mange » lors des *matanzas* avec les autres *santos* dédiés à cette divinité, mais aussi avec l'Oggún *cabecera* de Julio-Enrique. Migue, l'un de ses *ahijados*, m'explique que lorsque ce dernier a « fait le saint », il y eut un « pacte » [*un trato*] entre les deux divinités impliquant que les deux « mangent » ensemble³⁴⁶. Si on a vu avec Silvina Testa (2004b; 2005) que les cas de double

³⁴⁴ « *Después de vieja parió, mientras ella estuvo viva* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez mené par María Ileana Faguaga Iglesias, le 23 avril 2013.

³⁴⁵ Discussion avec Alexander Berrio, le 31 août 2016. La *mano de caracoles* est un ensemble de cauris servant à la divination du *dilogún*.

³⁴⁶ Discussion avec Migue, le 26 août 2016.

initiation sont loin d'être exceptionnels, ici le changement d'*oricha* tutélaire a supposé des adaptations rituelles exprimées par cette négociation divine. Toutes ces étapes montrent l'existence d'un processus d'appropriation qui complique l'interprétation du *santo parado* de Ta José en tant que relique. De fait, dans l'extrait ethnographique cité ci-dessus, Alexander Berrio désigne bien ce *santo* comme « l'Oyá de Julio ».



Figure 37. Oyá de Julio-Enrique Blázquez. En haut à gauche, la pierre originale qui aurait appartenu à Ta José ; en bas à gauche, l'ensemble des objets contenus dans la soupière ; à droite la soupière et ses attributs d'apparat. Central Méjico. 2013 et 2016. Maxime Toutain

On retrouve ici l'ambiguïté existante du point de vue émique autour du statut initiatique du *santo lavado* (cf. chapitre II.4). Si dans les discours de mes interlocuteurs, Juana Campo vivait durant cette « avant » non initiatique, soit la période avant l'arrivée du *kariocha*³⁴⁷, certaines propositions de Julio-Enrique Blázquez montrent explicitement qu'il considère le rituel réalisé par Juana Campo comme une forme d'institution d'une parenté rituelle. En effet, alors qu'il présente sa collection de *santos* à l'anthropologue cubaine María Ileana Faguaga Iglesias, Julio-Enrique précise en montrant l'Oggún de Juana Campo :

³⁴⁷ Pour Celina Pedroso par exemple sa grand-mère Juana Campo n'était pas initiée [Entretien du 28 octobre 2014]

« Cet Oggún, il appartenait à Juana Campo, cette petite vieille qui est ici, qui était ma marraine [et] qui était fille d'Oyá et était aussi possédée par Oggún [*le daba Oggún*]. Elle était celle qui faisait les saints, la *santería* ici. »³⁴⁸.

La diversité des filiations dont se revendique Julio-Enrique est d'ailleurs matérialisée par les portraits accrochés sur le mur de son salon. Juste en face de la porte d'entrée, on peut voir une photo de ses parents, une peinture représentant Agripina Hernández et un petit portrait de Juana Campo juste à côté de l'Oyá, auxquels doit être ajoutée une poupée représentant l'esprit de cette dernière (figure 38 et 39).



Figure 38. Mur du salon avec, de gauche à droite, le portrait de parent de Julio-Enrique Blázquez, au centre une peinture représentant Agripina Hernández, à droite un portrait de Juana Campo. À l'extrême droite, l'Oyá avec au-dessus une niche contenant une statue de Santa Teresita. Central Méjico. 2016. Maxime Toutain.

³⁴⁸ « Ese Oggún, ese era el de Juana Campo, la viejita aquella que está allí, que era mi madrina, que era hija de Oyá y le daba Oggún también. Que era la que hacía los santos, la santería aquí ». *Idem*. L'expression « hacía los santos » ne désigne pas dans ce cas-là l'initiation de type *kariocha*, mais fait probablement référence au *medio-asiento*, ou « *santo lavado* ». En effet, lors d'un autre entretien, Julio m'expliquait qu'« avant on initiait à sa manière et à sa façon, par exemple les plus grands *santeros* Macua, Enrique Pedroso, Agay, tu comprends ? Juana Campo, José La Habana, Clemente Daudinot [*Antes se asentaba también a su manera y a su forma, por ejemplo aquí los santeros más grandes : Macua, Enrique Pedroso, Agay, ¿tú me entiendes? Juana Campo, José La Habana, Clementin Daudinot*]. Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016].



Figure 39. Poupée représentant l'esprit de Juana Campo. Central Méjico 2014. Maxime Toutain.

Ce triptyque de portraits indique, selon moi, que la seconde initiation ne s'est en rien substituée à la première. Elle constitue deux lignées rituelles que Julio-Enrique Blázquez continue de revendiquer. Mise en perspective avec la question de la lignée religieuse, la reproduction spontanée des *santos parados* fait écho à celle ritualisée lors des initiations. Malgré leurs différences évidentes, ces deux types de « reproductions » se réalisent dans un même espace : la *sopera*. Substituts des *igbá* [calebasse] utilisés dans les temples yoruba pour contenir les « secrets » des divinités, les *soperas* sont selon, selon David Brown (2003, p. 267), associées aux thèmes de l'éducation [*nurture*] et de l'alimentation, comme toutes vaisselles domestiques.

« Il est intéressant de noter néanmoins que la contrepartie cubaine des pots etalebasses yoruba sont aussi des symboles investis socialement et rituellement d'une reproduction intergénérationnelle sacrée : des *orichas*, des "têtes", de la *rama*, et de la tradition *lucumí* dans son ensemble. Nicolás Angarica a astucieusement employé la phrase de "famille de *sopera*" pour faire référence au réseau de parenté rituelle dans une maison d'Ocha. Dans sa présentation, les connexions sacrées entre les membres de la maison (*familia de santo*), comme les liens de la famille consanguine (*familia de sangre*), sont intégrées et expliquées par le proverbe directeur du signe divinatoire Oché. Oché, cinq cauris, est dominé par la passionnée [et] féminine "Maîtresse de la Rivière", Ochún. Oché traite de la maison familiale, ses liens de parenté, des règles de respect et des vicissitudes. Son proverbe directeur "*Sangre que corre por sus veinas*" [sang qui coule dans

ses/vos veines], illustre poétiquement le flux continu de force vitale qui connecte les membres de la famille avec leurs ancêtres, les *orichas* et les humains, et relie toutes les générations de *santo*, passé et présent. Par la consécration et les rites de “naissance” de l’*asiento* – plus théâtralement, par le repas de sang et d’offrandes de nourriture chargés d’*aché* donné aux *orichas* dans leurs vaisselles fécondes – les sacrifices aident à la création d’une parenté rituelle de lignées de tête et de *fundamentos* d’*orichas* à travers “la métaphore du sang” » (*Ibid.*, p. 267 -268 la traduction est mienne)

La mobilisation des *santos* de Juana Campo dans la *matanza* répond bien à cette « métaphore du sang » et peut être interprétée comme l’expression ritualisée d’un autre type de « *familia de sopra* ». Les naissances miraculeuses de petites pierres maintiennent « vivant » le lien rituel entre Julio-Enrique Blázquez et Juana Campo. Il serait tentant de généraliser la conclusion ci-dessus aux autres *santos parados* et affirmer l’existence d’un culte des reliques de Clementin ou d’Ángela Herrera laissant penser que Julio-Enrique se voit comme leur successeur. Or, j’aimerais montrer qu’au lieu d’exprimer une mémoire généalogique, l’exposition annuelle de ces *santos parados* lors des *matanzas*, permet d’objectiver la traditionnalité, revendiquée et reconnue, de ses savoirs religieux.

7.2.2. L’esthétique des *santos parados*. Revendication de la traditionnalité

Comme nous l’avons vu, remettre chaque *santo* à sa place suppose préalablement de les reconnaître, et donc de les différencier les uns des autres. S’ils sont tous composés d’une ou de plusieurs pierres et d’*herramientas* placées dans un réceptacle, chacun de ses composants varie d’un objet à l’autre, offrant une diversité de formes qui permet leur personnalisation. Selon Katerina Kerestetzi (2018, p. 81), il existe une constante volonté chez les pratiquants du culte des *orichas*, qu’ils soient *santeros* ou *babalaos*, de « créer du beau », « du brillant, du flamboyant et du propre », « valeur esthétique partagée par bien des fidèles à Cuba ». Elle souligne toutefois l’opposition qui existe entre les *orichas* rois et reines (Changó, Obatalá, Yemayá, Ochún, etc.) et les *guerreros* (Elegguá, Oggún, Ochosí). L’esthétique des objets consacrés aux premiers, qui « incarnent paradoxalement à la fois un idéal de la nature et un esprit mondain », suggère symboliquement « le luxe » notamment grâce à l’usage de matériaux précieux (porcelaine, velours, satin, etc.). L’esthétique des seconds offre « une

image moins policée » et évoque une « nature sauvage, la combativité, une Afrique fantasmée en quelque sorte » (*Ibid.*, p. 83

-174) lire aussi B row n 2003 , p .

Si l'esthétique de l'Oggún et l'Elegguá de Juana Campo paraît identique aux *guerreros* contemporains, celle des autres *santos parados* impose de nuancer ce propos. En effet, mis à part le cas particulier de l'Oyá attribué à Ta José La Habana, ces objets culturels dénotent par leur simplicité (figure 40).



Figure 40. Santos parados à la charge de Julio-Enrique Blázquez. De gauche à droite et de haut en bas. Le Changó, l'Ochún et l'Orula d'Angela Herrera, l'Oyá de Clementin Daudinot. A l'extrême droite, le Changó d'Angela Herrera sur sa niche dans le cuarto sagrado de la maison d'Oggún Niké.

Certes, l'essentiel de ces objets, qu'ils soient *parados*, *lavados* ou *coronados*, reste le même : les pierres, *otá*, qui contiennent l'*aché* de la divinité. Mais, alors que les *santos lavados* ou *coronados* sont contenus dans des *soperas* richement décorées, la plupart des *santos parados* présents chez Julio-Enrique sont placés dans de simples bols humblement ornés, laissant penser que le « luxe » n'est pas ici recherché. Pour autant, la niche construite pour le Changó de la mère d'Ángela Herrera semble indiquer qu'il existe aussi dans le cas de ces *santos* hérités une recherche du « beau »³⁴⁹, bien que cette valorisation esthétique ne concerne que le décor de l'objet-dieu. Les éléments qui le composent, soit la petite pierre accompagnée d'une pièce de cinq *pesetas* de 1888 et le bol qui les contient, semblent tous dater de l'époque de sa fondation. À la différence du faste de l'Oyá qui a été rituellement réapproprié par Julio-Enrique, les autres *santos parados* semblent donc avoir été volontairement maintenus dans leur forme originale.

³⁴⁹ Seul ce *santo* bénéficie d'une telle mise en valeur, les autres *santos parados* sont rangés dans le *canastillero* de Julio-Enrique Blázquez avec ses propres objets de culte qu'il a reçu tout au long de sa vie.

Selon l'historien de l'art David Brown [2003 : 250 -270] que les *cabildos* urbains laissent lentement la place aux maisons-temples au tournant du XXe siècle, la classe moyenne cubaine expose dans des armoires vitrées [*armario vitrina*] des services de vaisselle complets [*vajillas*]. Cette pratique est issue de la haute société et des maisons royales européennes qui collectionnent de luxueux services en porcelaine et se popularise à partir de la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Ces céramiques de prestige, en porcelaine ou en faïence, décorées selon le « goût français » [*French tastes*] avec des motifs floraux, sont alors produites en masse dans des usines françaises telles que celles de Limoges, Strasbourg, ou celles anglaises du Staffordshire, ces dernières étant majoritaires sur le marché cubain (*Ibid.*, p. 252 -253). L'acquisition et l'exposition de cette vaisselle européenne deviennent donc un marqueur social pour la bourgeoisie et la classe moyenne de l'île. Les *canastilleros* de *santeros*, composés de *soperas* bon marché et produites à la chaîne, imitent ces *armarios vitrinas* où sont exposées des porcelaines hors de prix (*Ibid.*, p. 251). À la manière de ces classes aisées, l'ostentation des céramiques par les pratiquants s'inscrit dans un contexte de concurrence entre pairs où le luxe suggéré fait d'autant plus sens qu'il s'agit d'un culte où la prospérité matérielle est perçue comme la preuve d'une bénédiction divine (*Ibid.*, p. 258). Au début du XXe siècle, certains pratiquants, appartenant à la bourgeoisie cubaine, placent leurs *santos* dans de luxueuses *soperas* en porcelaine, comme c'est le cas de Rigoberto Rodríguez – le même à qui se rattachent rituellement Julio-Enrique Blázquez et Nelson Pumariega. L'historien émet l'hypothèse que ces *santeros* issus de la classe aisée jouent probablement le rôle de mécènes pour les maisons-temples de leurs *padrinos* et offrent à leurs *orichas* des *soperas* d'un luxe similaire. À l'inverse, ce luxe est absent des maisons plus pauvres qui ne bénéficient pas d'un tel mécénat (*Ibid.*, p. 256). L'hypothèse proposée par David Brown offre une explication solide à la différence esthétique des *santos parados* présents dans le *canastillero* de Julio-Enrique. Il fort probable, en effet, que la participation des classes aisées fût essentiellement un phénomène urbain et que peu de maisons de culte présentes dans de petites villes ou dans les *bateyes* des *centrales azucareros* n'aient pu bénéficier de ce type de soutien matériel. Les pratiquants vivants en milieu rural, tels que la mère d'Ángela Herrera ou Clementin Daudinot, ont placé leurs pierres consacrées dans la vaisselle la plus luxueuse qu'ils possèdent, des petits bols de céramique décorés avec simplicité. Si cette posture historique et matérialiste permet de comprendre l'origine de l'esthétique humble des *santos parados*, son maintien volontaire par Julio-Enrique Blázquez peut être interprété comme une revendication de sa traditionnalité et de sa proximité avec les pratiquants du passé.

En effet, toujours selon David Brown (*Ibid.*, p. 263), certaines familles feraient le choix de ne pas utiliser de luxueuses *soperas* pour mettre leurs *otá* dans des *jícaras*³⁵⁰ posées sur une natte à même le sol. Il est intéressant de souligner que ce type d'esthétique rustique existe au *central* Méjico, non pas dans une maison de culte, mais dans le petit musée Ma Carlota situé à l'entrée du baraquement. Officiellement inaugurées le 21 août 2013, ces deux petites salles exposent les pièces réunies depuis 2009 par l'ancienne institutrice du *batey* et fondatrice du musée, Eneida Villegas Zulueta³⁵¹. Parmi les objets faisant référence à la vie quotidienne des esclaves, à l'industrie sucrière et ferroviaire ou à la guerre d'indépendance, se trouvent 8 *fundamentos* dédiés aux principaux *orichas* (Elegguá, Oggún, Babalú Ayé, Ochún, Oyá, Yemayá, Obatalá, Changó). Selon Eneida Villegas Zulueta, il s'agit de vraies pierres consacrées fournies par Julio-Enrique Blázquez³⁵² (figure 41).



Figure 41. Exposition de santos. Musée Ma Carlota. Central Méjico. 2013. Maxime Toutain

Mis à part Oggún et Elegguá placés respectivement dans un chaudron métallique et dans une coupelle de terre cuite, tous ces *santos* sont placés dans des *jícaras* et sans aucun *herramientas*. Seule la pierre dédiée à Obatalá est enveloppée dans du coton, comme il se doit pour tout *otá* lié à cet *oricha* (Cabrera 1996 [1954], p. 314). Lors de ma première visite, le 29 mars 2013, l'esthétique dépouillée de ces pierres qui émerge de leur contenant naturel est renforcée par la présence d'un fer et d'une chaîne ayant, on l'imagine, servi aux supplices

³⁵⁰ Calebasse produite avec le fruit du *güira* [*crescentia cujete*].

³⁵¹ Entretien avec Eneida Villegas Zulueta, le 29 mars 2013.

³⁵² Entretien avec Eneida Villegas Zulueta, le 29 mars 2013. Je n'ai jamais vérifié cette information auprès de Julio-Enrique. Le fait que l'étiquette de l'Oggún indiquait en mars 2013 qu'il appartenait à Ta Higinio, arrière-grand-père revendiqué par les deux promoteurs patrimoniaux, indication qui disparaît en 2014 suite aux travaux, laisse penser que l'histoire de ces objets est sûrement bien plus complexe et délicate à dénouer.

d'esclaves. La brutalité de ces *santos*, tant dans le sens de l'absence du traitement de la matière que de l'évocation de la violence esclavagiste, a été atténuée suite aux travaux réalisés grâce à l'argent du CRESPIAL (cf. chapitre IV.10). Ainsi en 2014, les fers ont été remplacés par une poupée habillée telle une *iyawó*, alors que les *jícaras* ont été peintes aux couleurs de l'*oricha* correspondant (figure 42). L'Oggún est, lui aussi, repeint et l'Elegguá placé derrière la porte du musée, accompagné d'un autre bien plus imposant et aux traits anthropomorphiques.



Figure 42. Exposition de santos. Musée Ma Carlota. Central Méjico. 2014.

Je rejoins donc entièrement David Brown lorsqu'il propose de voir dans la variabilité des formes adoptées pour les *santos* un « continuum de styles » [*continuum of types*], s'étendant des *jícaras* aux *soperas* luxueuses (Brown 2003, p. 265). Au milieu de ce continuum se trouvent ceux placés dans des bols, tels que les *santos parados* présents dans le *cuarto de santo* de Julio-Enrique Blázquez ou ceux de Ña Margarita Armenteros³⁵³, qui en 1926, selon les souvenirs de « Papo » Reinaldo Remberto Chaguayceda, son arrière-petit-fils « dans le saint », avaient « la forme la plus primitive de cette époque » (cité par *Ibid.*). On comprend alors qu'il existe un lien entre les formes des *santos* et les représentations des pratiquants autour de l'histoire du culte des *orichas* à Cuba. Les choix esthétiques opérés par les pratiquants peuvent donc véhiculer un discours implicite sur la « tradition ». Autrement dit, le maintien de l'apparence humble des *santos parados*, couplé à leur exposition à travers

³⁵³ *Santera* havanaise à la tête du *cabildo* San José Ochenta et qui aurait collaboré étroitement avec Efucho (Brown 2003, p. 101 - 102)

la *matanza* notamment, permet de mettre en scène une relation privilégiée avec le passé du culte et donc avec la « tradition ». En effet, selon Julio-Enrique :

« Les vieux *asientos* ont leur propre tradition mais il y a beaucoup de relâchement, beaucoup... Regarde, cet Oyá que j'ai de Clementin, je ne lui fais jamais, mais à elle, avant de tuer, tu dois prendre et mâcher de la noix de coco avec un grain de poivre, lui recracher dessus, cracher du vin doux ou du vin sec et on lui donnait une petite tortue. Et après la tortue, tu lui donnes deux poules, une avec la main et l'autre avec un couteau, et on lui met les plumes. [...] Puis on le recouvre d'un tissu rouge et on lui donnait de l'*arroz congrí*, des boulettes de farine, *amalá*, de tout on lui donnait [...] Je ne le lui ai plus donné, mais on lui donne une tortue. Maintenant, je dois attendre un moment, une situation donnée »³⁵⁴.

On comprend ici que les *santos parados* sont pour Julio-Enrique un pouvoir religieux en réserve pour faire face à une possible « situation ». Mais ce pouvoir ne peut être efficace que s'il est activé en suivant la « tradition » propre à ce *fundamento*, ce qui induit bien évidemment de la connaître. Finalement, derrière ce discours sur la « tradition » des « vieux *asientos* », Julio-Enrique Blázquez met en avant ses connaissances rituelles. C'est d'ailleurs cette même revendication autour de la traditionalité qui lui permet d'expliquer que l'Oyá de Clementin Daudinot soit en sa possession.

« Quand la fille [de Clementin, Juana Villa], [...] la mère d'Adela et tous ceux-là; elle a dit qu'elle ne laissera pas ses enfants se faire le saint, parce qu'elle ne croyait pas beaucoup et cela allait se perdre. Elle me l'a donc remis à moi et le mort fut d'accord que me le donne à moi »³⁵⁵.

³⁵⁴ « *Los asientos viejos siguen su misma tradición, pero hoy hay mucho relajo, mucha... Mira, ese Oyá que yo tengo de Clementin, yo no se lo hago nunca pero esa, antes de matar, tu tienes que coger y masticar coco con pimienta, echárselo, echarle vino dulce o vino seco y se le daba una jicotea chiquita. Y después de la jicotea le das dos gallinas, una con la mano y una con cuchillo, se le pone las plumas [...]. Y se tapa con un trapo rojo y le ponía arroz congrí, pelota de harina, amalá, de todo le ponían [...]. Yo no se la he dado más, pero se le da jicotea. Ahora yo tengo aguantado un momento dado una situación* ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

³⁵⁵ « *Cuando la hija [...], la mamá de Adela y eso, ella dijo que no dejaba a los hijos hacerse santo, porque ella no creía y se iba a joder. Entonces me lo entregó a mí y el muerto estuvo de acuerdo que me lo dieran a mí* ». *Idem*.

Paradoxalement, Juana Villa aurait brisé volontairement la transmission lignagère du legs de Clementin, que ce soit l'objet cultuel ou la « tradition » qui lui est rattachée, tout en confiant sa sauvegarde à Julio-Enrique. On comprend qu'à travers ce récit, le vieux *santero* affirme implicitement détenir les compétences nécessaires pour maintenir une tradition ancienne. Pourtant, des descendants de Clementin sont présents chaque année lors de la *matanza* réalisée pour le *cumpleaños de santo* de Julio-Enrique. Ils profitent de cette cérémonie sacrificielle pour offrir une poule brune à la pierre consacrée de leur aïeul. Il s'agit pour eux de « maintenir la tradition familiale », comme me l'explique l'époux d'une des descendantes de Clementin³⁵⁶. Ainsi, le rôle Julio-Enrique Blázquez est celui d'un « passeur de tradition » qui n'est pas sans rappeler sa fonction de régent au sein de la maison d'Elegguá Alagbana.

Nous l'avons exposé dans le chapitre précédent, il existe deux définitions possibles de la notion de relique appliquée aux *santos* hérités : soit en tant que relique de contact d'une figure importante de l'histoire religieuse locale, soit en tant que « vestige » ou « témoin » d'un « passé valorisé » (Testa 2005, p. 117). Or, la particularité du *santo parado* de Clementin est que celui-ci semble correspondre aux deux définitions en fonction de la perspective choisie. Les sacrifices offerts par les descendants de l'ancien esclave peuvent être interprétés comme une mémoire généalogique performée. Depuis leur point de vue, la valeur de ce *santo parado* repose sur la référence à leur aïeul et constitue donc une représentation métaphorique de leurs anciens propriétaires, à l'exemple des *santos* hérités de la maison d'Elegguá Alagbana ou de ceux de Juana Campo. Mais, du point de vue de Julio-Enrique Blázquez, la valeur de la relique de Clementin semble finalement moins dépendre de la référence à l'ancien esclave que de l'ancienneté de la « tradition » qui lui est associée, soit de sa caractéristique d'être un « témoin » du passé. Or, c'est bien cette dernière définition qui décrit le mieux l'importance attribuée par Julio-Enrique Blázquez aux *santos parados* de la mère d'Ángela Herrera. En effet, celui-ci confesse ne pas se souvenir du nom de cette dernière et de n'avoir jamais connu Ángela Herrera elle-même³⁵⁷. On comprend facilement que, dans ces conditions, ces *santos* ne puissent être considérés comme des reliques de personnes. De fait, lorsque Julio-Enrique présente ses vieilles pierres et *ikines*, il les désigne comme venant « du temps des *lucumís* » [*del tiempo de los lucumís*]³⁵⁸. La *matanza* est donc pour Julio-Enrique une manière de réactualiser annuellement cette relation privilégiée qu'il entretient avec ce

³⁵⁶ Observation du 29 août 2014.

³⁵⁷ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrío, le 4 septembre 2016.

³⁵⁸ Observation du 25 août 2014.

passé : celle qui fait de lui le dépositaire d'objets dont l'ancienneté est identifiable par leur esthétique propre et des traditions qui leur sont associées.

Alors que le culte des reliques et les *moyugbas* étudiés jusqu'à présent montrent clairement que la relation entretenue par les pratiquants avec leur passé s'exprime à travers un régime généalogique, les *santos parados* de la mère d'Ángela Herrera et de Clementin Daudinot montrent, ici, un cas limite. À la différence de *santos* de Juana Campo, il ne s'agit pas de revendiquer un lignage rituel. Pour autant, la commensalité de l'ensemble des objets cultuels lors de la *matanza* objective l'affinité du vieux *santeros* avec ses « *lucumís* » et leurs descendants, comme son engagement à maintenir « vivant » leur héritage. Le rituel sacrificiel constitue, selon moi, une des modalités propres du régime généalogique et constitue un discours micropolitique qui l'érige en héritier des générations de pratiquants du *central* qui l'ont précédé.

7.2.3. Le profil du *central*. La maison-temple d'Oggún Toayé et le *pozo caña*

Bien que vivant à Colón et ne visitant sa maison de culte que lors d'événements particuliers, Nelson González Pumariega montre clairement lui aussi sa volonté de s'inscrire dans cette même traditionalité propre au *central* Méjico. En effet, alors que nous parlions de sa *madrina* Eneida Diago, il fait cette précision :

« Mais même si je me suis fait [le saint] à Perico, la branche [*rama*], mon profil est la même tradition du *central*. C'est-à-dire qu'il n'y a aucune chose qui ne trouble, ni est... C'est-à-dire, la lignée toujours se maintient, le profil du *central* de travail, il reste le même, il est le même »³⁵⁹.

On doit souligner tout d'abord, à partir de cet extrait d'entretien, l'équivalence mise en place par Nelson entre les notions de « profil », « tradition » et les « lignées ». Celle-ci confirme l'idée que la continuité s'exprime à travers le paradigme généalogique, quelle que soit la réalité des lignages biologiques et rituels. Néanmoins, la particularité chez Nelson est que cette continuité n'est pas matérialisée à travers les *matanzas* réalisées dans le cadre de ces

³⁵⁹ « Pero aunque yo me haya hecho en Perico, la rama, mi perfil es la misma tradición del central. Es decir que no hay una cosa que no perturba, ni es... Es decir, siempre la línea se mantiene, el perfil del central de trabajo, se mantiene igual, es igual ». Entretien Nelson Pumariega, le 14 octobre 2014.

cumpleaños de santo, mais grâce à la relation qu'il entretient avec le *pozo caña* (figure 43) situé à quelques mètres de l'ancienne maison de ses parents qu'il a transformé en temple.



Figure 43. Le pozo caña. Central Méjico. 2013. Maxime Toutain

Le *pozo caña* revêt une importance particulière pour ce *santero* parce qu'il constitue le point de rencontre entre son récit personnel et l'histoire du *central*. Nelson explique :

« [Le puits est] une matière forte et très spéciale, très spéciale parce que mis à part qu'il a été construit pour alimenter l'ensemble du *central* à cette époque, le puits était face à la maison de mes grands-parents, où j'ai été élevé. Autrement dit, il y a une très forte connexion, très forte, très forte, entre le puits et moi [...] Là-bas, on réalise ses cérémonies. Le puits appartient à *Madre de Agua*, mais entre la retenue d'eau et le puits il y a une connexion. Mais il y a beaucoup de mystère. On donne de la nourriture à ce puits et jamais cette eau, jamais il ne s'assèche, et l'eau a beaucoup de potentiel, c'est une eau qui a beaucoup de potentiel. Il y en a qui disent qu'elle est curative. Il y en a qui disent que celui qui boit de cette eau ne quitte plus jamais le *central*, il reste vivre ici. Mais c'est un profil [*perfil*] très fort, le puits est un profil très fort. De même que la retenue, mais le puits c'est mon... J'ai des connaissances sur la retenue, mais pas autant, je n'[y] fait rien. Mais oui, j'ai... Oui, on m'a donné les connaissances du puits et je les suis. Je sais

à quel moment il faut lui donner son *addimú* [offrande], elle se fait lorsqu'eux-mêmes le demandent. Mais la cérémonie est confidentielle »³⁶⁰.

Le réemploi par Nelson du terme de « *perfil* » montre que le *pozo caña* est bien ce lien qui lui permet d'associer la mémoire narrative de sa maison, équivalente dans ce cas-là à sa biographie religieuse, avec le *central* en tant qu'espace sacré. Au fondement de ce lien se trouve la proximité due à une enfance passée auprès de ce lieu. Or, quand sa sœur, à son tour, se souvient du puits durant son enfance, c'est pour évoquer la crainte qu'elle ressentait en voyant « les gens du baraquement et tout ça qui [y] venaient faire des choses »³⁶¹. Autrement dit, le frère et la sœur ont probablement vécu la même expérience étant enfant et ont été des témoins éloignés des rites réalisés par « les gens du baraquement ». Ce sont ces derniers qui finalement définissent ce profil du *central*. Le maintien par Nelson des pratiques associées au *pozo caña* joue *a priori* un rôle micropolitique similaire que celui des *santos parados* mobilisés lors de la *matanza* des *cumpleaños de santo* de Julio-Enrique : l'affirmation d'un héritage qui lie le *santero* aux pratiquants appartenant aux générations précédentes lesquels sont définis à travers les termes de « *lucumí* » ou de « baraquement », autrement dit par leur proximité avec l'expérience de l'esclavage.

Il existe cependant une différence notable entre les deux *santeros* cousins. Là où Julio-Enrique Blázquez matérialise son lien avec ce passé grâce à des objets culturels qui lui ont été confiés, suivant une logique proche de l'héritage familial, l'appropriation par Nelson Pumariega de la ritualité du *pozo caña* renvoie plutôt à une succession transcendante. Il faut préciser tout d'abord que, de son propre aveu, Nelson ne détient pas ces savoirs directement de cette génération précédente de *santeros* et *santeras*, mais de Julio-Enrique, qui lui-même les tiendrait de Juana Campo³⁶². Pourtant, selon son neveu Delby Sánchez Pumariega :

³⁶⁰ « Una materia fuerte y muy especial, muy especial, muy especial porque aparte que fue construido para poder alimentar al central completo en aquella época, el pozo estaba frente de la casa de mis abuelos, donde yo me crié. Es decir que hay una conexión muy grande, muy grande, muy grande entre el pozo y yo. [...] Ahí se hacen sus ceremonias. Es un pozo que pertenece a Madre de Agua, aunque hay una represa que también tiene su Madre de Agua, pero entre la represa y el pozo hay una conexión, pero tiene muchos misterios. A ese pozo se le da comida y nunca esa agua, nunca se seca y el agua es muy potencial, es un agua que tiene mucha potencia, hay quien dice que es curativa, hay quien dice que el que toma agua del Central, no se va más nunca del central, se queda viviendo ahí, pero es un perfil muy fuerte, el pozo es un perfil muy fuerte. Al igual que la represa, pero el Pozo es mi... Yo tengo conocimientos de la represa, pero no tanto, no hago nada. Pero yo sí, tengo... Sí, me dieron los conocimientos del pozo y la sigo, yo sé en el momento en que hay que darle su *addimú* que se hace en el momento en que ellos mismo lo piden, pero la ceremonia es confidencial ». Entretien avec Nelson Pumariega, le 14 octobre 2014.

³⁶¹ « La gente del barracón y eso que venían a hacer cosas ». Entretien avec Nerida Pumariega, le 20 septembre 2014.

³⁶² Entretien avec Nelson Pumariega, le 14 octobre 2014.

« Là-bas au puits, j'ai entendu dire que ... Comment ça s'appelle ? ... On jetait des fruits, on lançait des fruits là-bas avec son miel et toutes ces choses. C'était comme un rituel qu'on faisait là. Et après on sortait l'eau et on la portait vers là-bas, vers la maison d'Atanasia. Et toutes les femmes enceintes et tout ça, elles devaient venir boire cette eau. Les personnes qui le souhaitaient, tu comprends ? C'était, bon, une supposition, pour éviter les maladies cette année et toutes ces choses. [...] Là-bas, on faisait cette action. Et là-bas, il y a des *fundamentos* et des choses que les vieux ont jetées, parce que ce puits a été construit par les esclaves. Là-bas, il y a de nombreux mystères, beaucoup de mystères, mais beaucoup de mystère que les vieux emportèrent [dans la tombe] et que certains connaissent aussi à ce qu'en dit Julio, à ce qu'en dit mon oncle. Tu comprends ? C'est ce que certains connaissent. [...] Là-bas, ce qui se passe est que quand Oggún arrive [mon oncle] va souvent là-bas et quand vient le mort de mon oncle, il va souvent là-bas. Et ils s'assoient et restent un moment là-bas. C'est pour cela que je te dis que cela a ses mystères, à ses trucs, et des fois il me dit "Allons-y", et quand nous sortons, ce qui se passe c'est s'asseoir là-bas. Je ne sais pas si [c'est] pour y recueillir la spiritualité. Tu comprends ? Ce sont leurs mystères, et lui va souvent là-bas. Mais en réalité, il ne [fait pas de rituel], tu comprends ? Ce que lui fait c'est que, des fois, il recueille de l'eau là-bas pour nettoyer la maison, pour faire n'importe quelle cérémonie, tu comprends ? Pour faire des choses, mais non comme tel, il ne fait pas des choses là-bas. Le saint et le mort vont souvent comme pour se reposer là-bas. Tu comprends ? Ils y vont et s'assoient là-bas, et restent un moment, et je ne sais quoi. Des fois, ils apportent des gâteaux, des fois du miel et ce [type] de choses et le jettent là-bas, tu comprends ? Mais ça ne va pas plus loin »³⁶³.

³⁶³ « Ahí en el pozo, tengo entendido de que... ¿Cómo se llama?... Se botaban frutas, se echaban frutas ahí con su miel y todas esas cosas. Era como un ritual que hacían allí. Y después sacaban agua y la llevaban para allí, para la casa de Atanasia. Y todas las mujeres embarazadas y todo eso, tenían que venir a tomar agua. Las personas que quisieran ¿Me entiendes? Era, bueno suponer, para evitar las enfermedades de ese año y todas esas cosas. [...] Ahí hacían la acción esa. Y ahí hay fundamentos y cosas que los viejos botaron, porque ese pozo lo hicieron los esclavos. Ahí hay muchas cosas, muchos misterios, pero muchos misterios que se llevaron los viejos y que uno conoce también por lo que hablan Julio, habla mi tío ¿Me entiendes? Es lo que uno sabe.[...] Ahí, lo que cuando viene Oggún va mucho ahí, y cuando viene el muerto de mi tío, va mucho ahí. Y se sientan ahí y están un rato ahí. Por eso te digo que eso tiene sus misterios, tiene sus cosas, y a veces él me dice "vamos", y cuando salimos lo que va es a sentarse ahí. No sé si es a recoger la espiritualidad ¿Me entiendes? Esos son misterios de ellos, que él va mucho ahí. Pero en realidad, él no... ¿Me entiendes? Lo que él hace es a veces se recoge agua allí para limpiar la casa, para hacer cualquier ceremonia ¿Me entiendes? Para hacer cosas, pero no como tal, él no hace cosas allí. El santo y el muerto van mucho como a reposar ahí ¿Me

Lorsque Delby propose une interprétation de cette ritualité propre à son oncle, il évoque l'idée de « recueillir la spiritualité ». Cette expression n'est pas sans rappeler celle utilisée par Alexander Berrio alors qu'il évoquait le lien existant entre Carolina et ces deux arrière-petits-fils. Il semblerait donc que cette ritualité transmise, par la médiation de Julio, de Juana Campo à Nelson doive être relativisée, et soit le résultat d'une reconstruction *a posteriori* du lien transgénérationnel grâce à des tranches de possession ou une succession transcendante. De plus, cette succession se trouve renforcée par l'idée de « mystère » et de savoirs « confidentiels », autrement dit de secrets rituels propres au *pozo caña* qui permettent de souligner une transmission privilégiée allant de Juana Campo aux deux cousins *santeros* et par là même d'asseoir localement leur légitimité. Ainsi ce qui relie Nelson au « profil du *central* » n'est pas moins la transmission d'une « tradition » considérée comme endogène que l'appropriation par ce *santero* de cette « espace/objet » — puisque le puits est inséparable du *fundamento*.

Cette ambivalence entre espace et objet est partagée par tous les *santos parados* enterrés dans le *batey* du *central* Méjico, ce qui interroge leur statut : doit-on les considérer comme des reliques ou, pour reprendre l'expression célèbre de Pierre Nora (1984), des « lieux de mémoire » ? Ou tout simplement ni l'un, ni l'autre ? Pour l'historien « les lieux de mémoire » sont d'abord des « restes » qui « naissent et vivent du sentiment qu'il n'y a pas de mémoire spontanée, qu'il faut créer des archives, qu'il faut maintenir des anniversaires, organiser des célébrations, prononcer des éloges funèbres, notarié des actes, parce que ces opérations ne sont pas naturelles » (*Ibid.*, p. xxiv). La constitution des « lieux de mémoire » répond au besoin de certaines minorités de défendre leur passé en face de l'histoire, sinon ces lieux ne seraient que des lieux d'histoire. Or, il est difficile de considérer que la ritualité liée *santos parados* enterrés dans le *batey* naisse d'un besoin de mémoire lui-même conditionné à une revendication identitaire. Pourquoi ? Tout simplement parce que cette ritualité est quasiment inexistante, et lorsqu'elle existe, elle ne semble jamais concerner un groupe — famille, maison de culte ou *batey*. En effet, je n'ai jamais recueilli d'informations (observations directes ou discours) sur des rites réalisés pour les autres *santos parados* enterrés, que ce soit l'Ochún du *puente grande*, ou le Naná Burukú ou l'Osain enterrés dans le baraquement. Il y a bien des offrandes, d'argent principalement, pour San Lázaro, mais ce sont des dons individuels et spontanés.

entiendes? Se van y se sientan ahí, y están un rato, no sé qué. A veces llevan dulces, a veces miel y esas cosas y lo echan ahí ¿Me entiendes? pero hasta ahí ». Entretien avec Delby Sánchez Pumariega, le 9 octobre 2014.

Au final, le culte contemporain de ces *santos parados* enterrés répond à des besoins religieux individuels et ne sert en aucun cas à renforcer, à travers la commémoration d'un passé commun, ou à affirmer une appartenance à une quelconque communauté, quelle que soit la manière dont on la définit. Autrement dit, les *santos parados* enterrés dans le *batey* ne peuvent pas être considérés comme des « lieux de mémoire ».

Il existe deux exceptions connues. La première concerne le *santo parado* de Changó enterré dans l'une des habitations de l'aile ouest du baraquement. Marta, l'occupante actuelle des lieux, me dit qu'y est organisé « *una velaría* »³⁶⁴ où l'on sacrifie un coq tous les 4 décembre, jour de la Sainte Barbe. De nombreuses personnes passent chez elle ce jour-là pour y déposer en offrande des fleurs ou des pâtisseries qui s'ajoutent à la « *harina con quibombo* »³⁶⁵ que Marta prépare elle-même. À sa connaissance, deux fois seulement a été donné un *tambor* pour Changó, le 4 décembre en 2011 et 2013³⁶⁶. Cette fête reste donc à l'ethnographier afin de pouvoir savoir si elle constitue soit une pratique collective, dans le sens où elle matérialiserait une appartenance commune fondée sur une histoire partagée, soit un agglomérat d'initiatives personnelles, autant d'hommages rendus à la divinité Changó le jour de sa fête qui place alors au second plan l'histoire même de ce *fundamento*. La seconde exception est la visite guidée réalisée lors de la fête patrimoniale du *Día del Alavanse Ausente* en 2014, qui intègre la majeure partie de *santos parados* enterrés. Bien que, comme nous le verrons dans le chapitre IV.10, le public de cette visite soit essentiellement constitué de Havanais.

Finalement, l'action rituelle menée par Nelson répond à cet ensemble d'initiatives religieuses personnelles qui mobilise les différents *santos parados* enterrés et accessibles à tous. Mais, elle ne répond pas à un « besoin de mémoire » ni « d'histoire » (*Ibid.*, p. xv). Elle évoque inévitablement le passé et produit une continuité entre deux moments pourtant bien distincts : d'un côté « cette époque » qui semble *a priori* faire implicitement référence à la période esclavagiste durant laquelle a été creusé le puits ; de l'autre son enfance proche de ce lieu, source de la « très forte connexion » entre le puits et ce *santero*. Au croisement de ces

³⁶⁴ Bien qu'on ne puisse exclure une erreur de compréhension de ma part, ce mot semble être *a priori* un néologisme. Proche des termes de « *velorio* » [ou « *velatorio* », veillée funéraire] dont il partage la même racine « *velar* » [veiller], *velaría* doit être traduit comme « veillée ». Plus que de chercher une analogie sur le fond entre une veillée funéraire et cette veillée pour Changó, Marta souligne ici l'analogie de forme : un espace sacralisé par la présence d'une entité (défunt ou *oricha*) ouvert à tous et dont la ritualité se limite à des initiatives personnelles.

³⁶⁵ Préparation à base de farine de maïs et de gombo. Nommée aussi *amalá*, elle est considérée comme le plat préféré de Changó.

³⁶⁶ Discussion avec Marta, le 17 octobre 2014.

deux moments se trouvent les « gens du baraquement » et notamment Atanasia Zulueta, cités par Delby, qui avec Celida Sánchez ont eu un rôle important dans l'histoire de la maison de culte d'Oggún Toayé³⁶⁷. Malgré son intégration complète au paysage, il me semble que le *pozo caña* doit être interprété bel et bien comme une relique, non seulement parce que sa sacralité est considérée comme issue du *fundamento* qui y gît, mais surtout, parce qu'il est une représentation de ce « profil du central », de sa traditionalité, à l'instar des *santos parados* présents dans le *cuarto de santo* de Julio-Enrique. D'ailleurs, cette idée que le puits est, en soi, une métaphore de la tradition du *central* me semble être renforcée par la légende contée par Nelson qui veut que ceux qui boivent de son eau ne quittent jamais le *batey*. Cette eau associée au passé esclavagiste et religieux de ces lieux enracine presque littéralement la personne qui en consomme. La revendication de Nelson de posséder les savoirs requis pour maintenir les rites propres au *pozo caña* constitue bien une forme d'objectivation d'une continuité historique entre la maison de culte d'Oggún Toayé et l'histoire religieuse locale, malgré une lignée rituelle originaire de Perico.

Tout au long de ce chapitre, nous avons vu l'existence dans le cas des maisons de culte d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé de deux expressions différentes de leur rapport au passé. Tout d'abord, l'association *a posteriori* d'une origine familiale à un ensemble de correspondances initiatiques entre les deux *santeros* cousins. Interprétée en termes de gémellité, elle met en lumière l'existence d'une représentation de la continuité historique intangible, que je nomme succession transcendantale. Elle s'ajoute à l'héritage familial, rendu tangible grâce à des reliques d'aïeux. Ensuite, la manipulation rituelle de certains *santos parados* permet de mettre en scène une affinité de ces deux *santeros* avec les générations précédentes de pratiquants du *central* Méjico, allant dans le cas de Julio-Enrique Blázquez et Juana Campo jusqu'à l'affirmation d'un lien de parenté rituel malgré la seconde initiation réalisée par le premier avec Agripina Hernández. Ces deux modalités d'objectivation de la relation au passé induisent finalement le même discours micropolitique qui insèrent les « traditions » portées par ces deux *santeros* dans le passé religieux local et en font les dépositaires, voire les garants, d'une traditionalité propre à ce *batey*.

La perspective offerte par l'étude des maisons de cultes réalisée dans ce chapitre et le précédent met en lumière le régime mémoriel généalogique propre à la micropolitique du

³⁶⁷ Ce sont ces deux *santeras* qui conseillèrent la mère de Nelson de l'amener auprès de Lidia Moré. De plus, la naissance de Delby est considérée comme la conséquence d'une série de « travaux » réalisés avec l'Ochún d'Atanasia (cf. chapitre II.5)

champ religieux local. Autrement dit, à ce niveau politique, le rapport au passé s'exprime à travers une grammaire mobilisant les termes de la parenté et de l'engendrement. Ce rapport au passé est présent dans les discours, mais surtout matérialisé dans les pratiques culturelles collectives, les fêtes de saint ou anniversaires d'initiation, et plus particulièrement par les *moyugas* et la commensalité des *santos*. À travers la « métaphore du sang », il permet de dépasser la réalité des liens biologique ou initiatique dans la reconstruction de lignées. Cette réaffirmation et reconstruction permanente du lien avec le passé interroge finalement la notion émique de « tradition », qui est un ensemble non pas de pratiques transmises, mais de prérogatives sur certains actes rituels, comme le régime d'historicité propre au champ religieux local.

Chapitre 8. Inventos. Éthique religieuse et présentisme

Dans les deux chapitres précédents, a été mise en lumière la relation étroite entre les mémoires narratives des maisons de culte, dont le régime généalogique se performe dans les *matanzas*, et leurs revendications micropolitiques. Le passé n'intervient pas uniquement en « interne » des maisons, autrement dit au fondement de l'objectivation des maisons, entités sociales qui constituent des interprétations émiques d'une réalité structurelle bien plus complexe (cf. chapitre II.5). Le passé intervient, aussi, dans des discours autour des interprétations émiques sur la traditionnalité des rites. Il joue également un rôle important dans la perception de la spécificité du champ religieux local au sein de l'ensemble national. Ce chapitre se centre donc sur les discours réflexifs, plus précisément ses « critiques quotidiennes » réalisées hors du contexte rituel (Gobin 2012), pour rendre compte des stratégies qui mobilisent le passé dans les discours sur les Autres et notamment les accusations d'hétérodoxie.

Je propose d'étudier, dans ce chapitre, certains de ces discours réflexifs dans le but de comprendre la relation au passé qu'ils induisent. La présence de ce type de discours n'est pas une spécificité du *central* Méjico. Au contraire, ils constituent une pratique discursive intrinsèque aux cultes d'origine africaine à Cuba. Ainsi, selon Kristina Wirtz, les discours et controverses autour du rite, qu'ils mènent à la critique ou au consensus, émergent de la tension existante entre des objectifs collectifs et individuels. C'est-à-dire entre un besoin de cohésion d'où prend naissance la promotion du respect de la tradition, des anciens et des *orichas* et des stratégies rituelles mises en place par les participants afin d'aller de l'avant, d'améliorer leurs conditions sociale et matérielle (Wirtz 2007, p. 165). Or, selon l'auteure, au-delà de son appartenance à un lignage ou à une spécialité rituelle (*santero, babalao*), c'est la participation même à ces débats et controverses qui définit la « communauté religieuse locale » qu'elle interprète comme une « communauté morale ». Autrement dit, c'est moins des croyances partagées qui unissent le groupe religieux qu'un « focus interprétatif » sur la « tradition » et les règles comportementales attendues [*propriety*] (*Ibid.*, p. xiii et 195). Selon Emma Gobin [2012 : 354 - 355] discours réflexifs, plutôt que de refléter la segmentation du champ religieux ou cette tension entre des objectifs collectifs et individuels, constituent un « véritable *ethos* critique », qui définit le fait d'être *santeros* ou *babalaos*. Les critiques, véritable *modus vivendi* des pratiquants, contribuent donc à maintenir un « statut identifiable de ritualiste » (Gobin 2012, p. 355 - 356)

Malgré leurs interprétations différentes, Kristina Wirtz et Emma Gobin se rejoignent autour de l'usage du passé existant dans ces critiques. Comme nous l'avons vu dans l'introduction, leurs théories induisent un régime d'historicité passéiste qui évalue les pratiques contemporaines au regard de leur conformité aux pratiques passées, ou plus exactement aux représentations qu'en ont les acteurs aujourd'hui. On retrouve ici l'idée de « point de vue sacré » dont la conscience historique, produite par le rite et la relation entre les pratiquants et les divinités, fait de la lutte contre la perte de traditions ou de savoirs rituels, son principal thème (Wirtz 2004, p. 416)³⁶⁸.

L'analyse des discours critiques et élogieux sur « les Autres », qu'ils soient membres de maison de culte du *central*, Havanais ou même non identifiés met en relief que ce paradigme de la « perte » est un phénomène émergent d'une différenciation fondée sur une éthique de l'échange entre pratiquants et entités, elle-même corolaire à un système d'évaluation morale lié à la « période spéciale ». Ainsi, le passéisme lié aux discours réflexifs n'est finalement qu'apparent alors que le régime d'historicité propre au champ religieux est un présentisme dans lequel le présent négocie perpétuellement avec le passé selon ses propres valeurs éthiques.

Pour ce faire, je propose dans ce chapitre deux étapes. Tout d'abord, j'analyse les discours des pratiquants du *central* à propos des autres, notamment ceux de « La Havane », qui constituent, ici, une catégorie imaginaire négative, puis les pratiquants qui ne vivent pas au *central*, mais qui y partagent une activité religieuse ponctuelle. Si le rapport au temps est différent dans un cas comme dans l'autre, tous ces discours, critiques ou élogieux, se rejoignent sur une hiérarchisation morale entre les pratiquants du *central* et les autres. C'est cette moralité, et non un rapport privilégié avec un quelconque passé, qui justifie l'authenticité des pratiques du *central*, exprimé notamment par le terme de *fe* [foi]. Ensuite, nous partirons de l'ethnographie de réactions provoquées par une initiative menée par la maison d'Omi Tonalde pour le *central*. À la différence des cas précédents, le passé, plus particulièrement les mémoires narratives de la maison d'Elegguá Alagbana, joue un rôle plus important dans ces discours puisqu'il définit des prérogatives rituelles, des domaines aux maisons de culte, qui peuvent être contestés. Enfin, nous verrons qu'en dernière instance, c'est l'interaction avec les entités qui permet de définir ce qui répond de la tradition.

³⁶⁸ Kristina Wirtz (2004; Wirtz 2007) identifie dans les discours sur la *santería* deux autres « points de vue métaculturels » : le « point de vue suspicieux » lié à une conscience historique associée à l'idée de « progrès » qui perçoit les cultes d'origine comme un anachronisme et « le point de vue folklorique » qui fait de la *santería* un marqueur essentiel de la cubanité. Je reviendrai sur l'articulation de ces « points de vue » dans la conclusion de cette thèse.

8.1. L'éthique de l'échange et l'invento

8.1.1. El santo del campo. Une hiérarchie morale fondée sur l'échange

Les histoires racontées par les pratiquants du *central* Méjico sur le passé du culte, semblent toutes empreintes de merveilleux, que ce soit l'histoire du bananier de Rafael Macua Zulueta, le petit-fils d'Enrique Pedroso guéri miraculeusement, la castration de Leonardo par l'Oyá de Juana Campo, etc. Face à ces récits, le quotidien des pratiquants contemporains paraît bien moins fantastique, comme si les miracles n'existaient plus. C'est du moins les propos tenus par Alexander Berrio, alors que nous discutons de l'histoire de l'esclave *congo* Nicolás, retourné en Afrique en s'envolant.

« Alexander pense qu'à cette époque, la religion était plus forte et qu'on voyait "ces choses" [miracles] plus fréquemment que maintenant. [...] Cette perte de la religion, qu'il me définit comme "la relation avec les saints" [la relación con los santos], est due au "manque de respect" [falta de respeto] qu'ont de nombreux religieux maintenant qui, quand ils te consultent, pensent plus aux trois pesos qu'ils vont recevoir qu'à "résoudre ton problème" [resolver tu problema]. Cela a pour conséquence l'éloignement des orichas. [...] Il me parle d'ailleurs d'un épisode où deux de ses oncles allaient se battre au couteau et à la machette. Elegguá, qui était "descendu" sur terre par la médiation d'un autre membre de sa famille, s'est intercalé entre les deux et les a menacés de ne plus jamais revenir sur terre s'ils continuaient. Bien que ses oncles aient gardé leur animosité, se saluant à peine, plus jamais ils ne se sont battus. Mais Alexander me précise que cela date d'une époque où "l'on respectait le saint" [...]. La discussion se termine sur le fait que beaucoup utilisent les livres, mais que pour autant ils n'ont pas la spiritualité nécessaire pour "résoudre des problèmes". L'important pour Alexander est avant tout de parler avec les saints, car même s'ils savent tout, il faut leur parler et faire les choses avec "foi" [fé]. Il rajoute que certaines personnes "apportent aux saints des choses qui n'ont rien à voir avec le saint, mais ils résolvent parce qu'ils le font avec foi" [llevan al santo cosas que tiene nada que ver con el santo, pero resuelven, porque lo hacen con fé] »³⁶⁹.

³⁶⁹ Discussion avec Alexander Berrio, le 24 août 2014.

L'exemple de ses deux oncles mobilisé par Alexander lui permet de souligner la différence primordiale existant entre les pratiquants d'hier et ceux d'aujourd'hui. Avant, il existait une relation intime avec des divinités, ces dernières prêtes à intervenir pour calmer deux hommes sur le point de s'entre-tuer. Aujourd'hui, aux dires de ce *santero*, ce *respeto*, a disparu et plus rien ne retient les *orichas* sur terre. Les miracles ont donc disparu. On le comprend, le problème selon Alexander Berrio n'est pas celui de la perte de traditions ou de savoirs, mais d'éthique religieuse.

La relation existante entre un *santero* et ses entités *orichas* est fondée sur la conciliation et l'échange (Palmié 2002, p. 162 - 007) selon Stephan Palmié (*Ibid.*, p. 166), les pénuries et les privations quotidiennes qui font suite à la « période spéciale » pourraient s'expliquer par la rupture de cette relation de réciprocité des *orichas*, ces derniers n'ayant pas reçu leur dû. Cela pourrait expliquer l'accusation de mercantilisme d'Alexander Berrio contre ceux qui « pensent plus aux trois *pesos* qu'ils vont gagner ». Selon Kali Argyriadis, il est fréquent d'entendre parmi les pratiquants havanais ce type de discours sur « les temps anciens où personne ne songeait à tirer profit du malheur d'autrui, tandis que se conservaient encore les plus profonds secrets et que se réalisaient de grands miracles » (Argyriadis 2007, en ligne). À l'instar d'Alexander Berrio, cette référence à un passé religieux, plus moral et miraculeux, est fréquemment associée à une accusation de mercantilisme. Or, Kali Argyriadis démontre que, puisque les échanges de biens matériels et spirituels sont inhérents à la pratique rituelle, ces accusations de mercantilisme constituent, avec celles de sorcellerie et d'hétérodoxie, un outil micropolitique de délégitimation au sein de cet « univers concurrentiel » (Argyriadis 2007). Elle précise toutefois que cette dénonciation de la commercialisation contemporaine du culte, argumentée par la référence au passé, est un phénomène ancien. Elle est aussi présente dans la littérature savante cubaine, et ce dès *Los Negros brujos* de Fernando Ortiz (*Ibid.*). On retrouve ici le « point de vue suspicieux », proposé par Kristina Wirtz, selon lequel la persistance des cultes d'origine africaine, pourtant voués à disparaître face à la modernité et au progrès cubain, ne peut s'expliquer que par le charlatanisme.

Bien que l'accusation d'Alexander Berrio ne soit pas ciblée, il me semble qu'elle a pour conséquence de marquer une frontière éthique entre lui et cette catégorie de pratiquants indéfinis, mais clairement situés dans le présent. Mais plus encore, dans un contexte économique comme celui du *batey* Méjico, éloigné de l'économie en CUC et particulièrement dépendant du *central*, où il n'existe que peu d'échanges transnationaux, le faste tant recherché par les *santeros* est plus difficile à atteindre. Si la pénurie économique provoquait directement l'éloignement des *orichas*, la situation serait ici sûrement plus préoccupante que dans les

villes. Or, la rupture dénoncée par Alexander n'est pas provoquée par l'impossibilité matérielle des *santeros* à satisfaire les exigences des *orichas*. Elle est due à la « *falta de respeto* » [manque de respect]. La notion de *respeto* dans le culte n'est pas seulement à comprendre comme l'écho d'une crainte divine. Elle concerne l'ensemble des relations sociales à Cuba et constitue « un dispositif conceptuel complexe de mesures de la valeur sociale et de l'intégrité personnelle » [Palmié, 2004 : 246 la traduction est mienne]. Selon Stephan Palmié, les invectives de « *falta de respeto* », malgré leur gravité, auraient proliféré depuis la « période spéciale » et les inégalités qu'elle a produites entre les Cubains.

« Cela est dû en partie au fait que des individus et des groupes domestiques dépendant de la monnaie nationale font face à une sévère réduction de leur "capacité d'échange" [*exchange entitlements*] non seulement dans la sphère marchande même, mais aussi dans la circulation de biens et services au sein des réseaux d'échanges informels entre maisonnées, et même entre leurs membres. Puisque les échanges dans ses réseaux sont basés sur l'idéal du *cariño* (affection mutuelle), la capacité à lever la suspicion *d'interés* (intention égoïste) par des actes de générosité est une condition primordiale pour maintenir son statut comme participant » (*Ibid.* la traduction est mienne).

Ce dispositif d'évaluation de la moralité de l'échange est présent aussi dans le champ religieux. En effet, chaque cérémonie est un point de contact entre les économies séculières et l'économie sacrée au travers duquel circulent des biens matériels, principalement sous forme d'offrandes et de *derechos* [droits]. Néanmoins, la réutilisation de ces biens doit se circonscrire à la sphère sacrée, au risque d'être interprétée négativement comme une manifestation de *l'interés* (*Ibid.*, p. 249 - 252), c'est bien le même système de valeurs qui semble gérer les relations entre humains, mais aussi entre humain et entité. Selon Alexander Berrio, c'est bien la préoccupation à s'enrichir qui explique la rupture du lien avec les entités. Peu importe donc l'orthodoxie, peu importe si les pratiquants ne peuvent offrir à leur entité ce qu'elle réclame et qu'ils donnent à leurs saints « des choses qui n'ont rien à voir avec le saint ». C'est la « foi », posture éthique qui implique la confiance mutuelle entre entités humaines et non humaines prises dans une relation d'échanges, qui est garante de l'efficacité rituelle. Or, cette confiance ne peut s'établir que par une constante communication, une « spiritualité », et non par la simple application d'une technique rituelle accessible à tous grâce aux nombreux manuels religieux. Il faut rappeler que nous nous

trouvons dans un contexte religieux « *ocha*-centré ». Dans ce cas, les savoirs liturgiques se construisent dans un système de relations composé des entités personnelles (*orichas*, *muertos*) des parrains, de la famille rituelle « perçue dans sa dimension généalogique », ainsi que les filleuls (Gobin 2012, p. 247). Le livre représente, en soi, l'absence de relation, non seulement avec les autres pratiquants, mais aussi avec les entités. Or, les savoirs « produits dans les relations conçues comme immédiates aux entités » (rêve, intuition, imagination) sont, selon Emma Gobin (*Ibid.*, p. 270), la forme de « réflexivité emblématique des *santeros* ».

Le passéisme apparent dans le discours d'Alexander doit donc être compris comme une pratique intrinsèque au champ religieux. Finalement, les *orichas* (comme les *muertos*) interviennent encore aujourd'hui dans les conflits entre les membres d'une famille ou d'une maison de culte. La disparition de ce type de miracles est somme toute relative. La référence au passé sert moins à évaluer une perte qu'à placer du côté de l'éthique les caractéristiques de sa pratique personnelle – intuition ou lecture, limites imposées par ses possibilités économiques, etc. – répondant à l'éthique religieuse. Si la valorisation de ces pratiques induit la dévalorisation de celles des « autres », la condamnation se fonde, quant à elle, sur un système d'évaluation de la moralité de l'échange qui fait sens particulièrement dans le contexte actuel de la période spéciale.

Comme on le comprend, si la richesse peut matérialiser la bénédiction des *orichas* dont jouit un pratiquant, elle peut faire émerger la suspicion et devenir la preuve d'une pratique marchande. Ainsi, alors que nous parlions des *santos lavados*, Julio-Enrique commente :

« [Ce n'est pas] comme ce modernisme maintenant, ni autant d'attirails [*ni tanto ropaje*] ni rien. Parce qu'on initiait [*le asentaba el santo*] le[s] Noir[s] de nuit, et au matin, il[s] devai[en]t aller couper la canne, car, sinon, tu étais fouetté [*te cogía el cuero*], tu comprends ? C'était aussi pour cela cette *matanza* [pour Elegguá] de nuit, quand ils avaient l'opportunité de faire les choses. Et après au travail. Et une fois revenus, ils jouaient [des percussions] durant la nuit [...], ou ils attendaient un jour de fête. [...] Regarde Maxime, maintenant il y a beaucoup d'inventions [...] Regarde, j'allais visiter une maison à Perico [dont les habitants] venaient se consulter avec moi. C'était une maison de personnes âgées [...] Il y avait une cruche [*tinaja*] de cette taille, sans eau, et cette cruche c'était Yegué et la seule chose ... je te le dis, car je l'ai vu, ils me l'ont montré... et l'unique chose qu'il y avait [dans la cruche] c'étaient deux petites pierres de cette longueur, presque

rectangulaires, blanchâtres. Elles n'étaient pas blanches, ces deux pierres étaient crème et ce que l'on donnait à Yegúá c'était deux jeunes poules [*dos pollonas señoritas*] [...] et l'Elegguá était une coupelle de terre, tu sais avec quoi ? un *real*. Et San Lázaro était une pierre poreuse, une pierre à moitié jaunâtre, comme orangée, comme celle que j'ai ici à moitié ronde, rien de plus ! Et cela était ancien, ancien. C'était comme cela, maintenant Yegúá contient des os d'enfant, contient de [la terre] de tombe, [...] et vingt mille merdes et mille trucs parce qu'ils ont beaucoup simplifié. Avant, il fallait se baser sur ce qu'il y avait et [les saints] avançaient. Et on donnait [à Yegúá] des jeunes poules et ce qu'elle mangeait était des chouettes, parce qu'elle était la maîtresse [*dueña*] du cimetière. [...] Parce que regarde, le problème aujourd'hui c'est qu'il y a beaucoup de simplification [*simplificadera*] des choses. Même Oddúa, Oddúa est en argent et en nacre, maintenant ils prennent du métal inoxydable [...] Que font-ils ? Maintenant, ils prennent un récipient [*tambuche*] rond comme cela, ils [y] mettent toute la saleté [*metralla*] et ils le scellent [...]. Donc tous les jours une invention différente. Oddúa est un saint que l'on donne aux personnes après leur soixante-dix ans, aujourd'hui à La Havane il y a un modernisme où l'on donne Oddúa à n'importe qui, il y a beaucoup de laisser-aller. [...] Parce que le problème c'est qu'il y a beaucoup d'inventions maintenant. Maintenant il y a trop d'inventions. Rends-toi compte que, regarde... je ne dis pas que non, mais regarde, en ce moment même à La Havane tu vas recevoir Olokún, sept jours [auprès] de Yemayá. Il faut aller tous les jours à la mer pour chercher quelque chose, apporter une *panetela*, un pain, un gâteau, un œuf, n'importe quoi pour avoir des pierres. Donc, le jour où on va te les donner, jusqu'à l'urètre ils vont te le donner. Sept *santeras*, il faut leur donner le petit-déjeuner, collation [*merienda*], déjeuner, collation et après elles vont au diable, comblées [*cargadas*]. Dans quel but ? Toi qui vas le recevoir, l'*obá*, moi qui vais te le donner et un qui le lave, [cela] suffit plus qu'il ne faut [*alcanza y sobra*] [...] Cela suffit le vol d'argent [*la cogedera de dinero*], qu'il faut même vendre sa chemise [*que este no tiene ni donde caerse muerto*]. Tout est détraqué [*tumbado*]. Pareil que Changó ne fait pas Oggún, Oggún ne fait pas Changó³⁷⁰. Si tu sais que quand tu ne fais ni Oggún, ni Changó,

³⁷⁰ Julio-Enrique Blázquez fait ici référence à un principe qui voudrait que les « fils de Changó » ne puissent initier des « fils d'Oggún », et vice-et-versa, puisqu'il existerait une rivalité entre ces deux *orichas*. Dans la mythologie, cette rivalité est avant tout amoureuse (Cabrera 1996 [1954], p. 231 - 236) peut néanmoins

[seulement] quand tu viens avec Oche Meyi que [c'est] le saint qui te dit que tu ne peux pas le faire, dans le cas contraire ça se fait. Mais c'est du com-mer-ce ! C'est du commerce »³⁷¹.

Comme on peut le voir ici, Julio-Enrique Blázquez oppose La Havane, lieu par excellence des « inventions » et du « modernisme », aux petites villes rurales comme Perico, territoires des « saints de la campagne » [*santos del campo*]³⁷². Une première lecture de cet extrait d'entretien semble montrer une mobilisation *a priori* paradoxale d'une accusation d'hétérodoxie, désignée comme une « simplification », couplée à celle de mercantilisme fondée sur son constat d'une surenchère matérielle. Au final, il faut faire ici la différence entre la question de la quantité et celle de la qualité des biens investis dans l'économie religieuse. En effet, Julio-Enrique pointe du doigt que, malgré l'augmentation de la *paraphernalia*, celle-

trouver une explication historique, ou plutôt évhémérique, et sera alors interprétée comme la continuité d'une rivalité datant d'une époque où les deux *orichas* auraient été des rois africains. Il est intéressant de noter que cette dernière interprétation m'a été donnée, sans qu'il n'y adhère, par Enrique, un *babalao* préalablement initié à Changó par Julio-Enrique Blázquez, qui est lui « fils d'Oggún ». Pour ce dernier, il s'agit là de « mensonges » puisqu'il a initié de nombreux fils de Changó sans que cela ne lui ait jamais causé le moindre tort. La preuve en serait le « développement » de sa maison-temple. Observation du 25 avril 2013.

³⁷¹ « No [es] como ahora ese modernismo, ni tanto ropaje ni un carajo. Porque al negro le asentaba el santo por la noche y por la mañana tenía que ir a cortar caña porque, si no, te cogía el cuero, ¿tú me entiendes? Igual que esa matanza de noche era por eso, porque era cuando tenían chance para poder hacer las cosas. Y después para el trabajo, y después que viraban, tocaban por la noche [...], o esperaban un día festivo. [...] Mira Maxime ahora hay mucho invento. [...] Mira yo visitaba una casa en Perico que venían a consultarse conmigo, eso era casa de gente vieja. [...]. Había una tinaja de este tamaño, seca, y esa tinaja era Yegué y lo único... te digo porque yo lo vi, porque ellos me lo enseñaron... y lo único que tenía eran dos piedrecitas de este largo, medias cuadradas, blancucitas, no eran blancas eran como cremitas esas dos piedras y a Yegué lo que le daba era dos pollonas señoritas [...] y el Elegguá era una cazuela de barro, ¿tú sabes con qué? Un real. Y San Lázaro era una piedra porosa, una piedra media amarillosa así anaranjado, como la que yo tengo así media redonda, ¡Más nada! Y eso era de lo viejo, viejo. Eso era así, ahora a Yegué lleva hueso de niño, lleva tumba, [...] y veinte mil mierdas y mil cosas porque han simplificado mucho. Pero como antes había que basarse en lo que había y caminaban. Y le daban pollona y lo que comía era lechuga, porque era dueña del cementerio. [...] Porque mira el problema que hay es que ahora hay mucha simplificada de las cosas. Oddúa mismo, Oddúa en plata y nácar, ahora cogen metal inoxidable. [...] ¿Que hacen? Ahora cogen un tambuche redondo así, meten toda la metralla, lo sellan [...]. Entonces todos los días un invento distinto. Oddúa es un santo que se le da a las personas ya después de sesenta años, ahora en La Habana hay un modernismo que le dan Oddúa a cualquiera y todo es un relajo. [...] Porque el problema es que hay mucho invento ahora. Ahora se sobran los inventos. Date cuenta que mira... yo no digo que no, pero mira ahora mismo en La Habana tú vas a coger a Olokún, siete días de Yemayá. Hay que ir todos los días al mar a buscar algo, llevar una panetela, un pan, un dulce, un huevo, cualquier cosa para coger piedras. Entonces el día que te las van a dar, hasta en el caño te lo van a dar. Siete santeras, hay que darle desayuno, merienda, almuerzo, merienda y después se van para el carajo, cargadas, ¿para qué? Tú que lo vas a recibir, el obá, yo que te lo voy a dar y uno que lo lave alcanza y sobra [...] Está bueno la cogedera de dinero, que este no tiene ni donde caerse muerto. Entonces todo es tumbado. Igual que Changó no hace Oggún, Oggún no hace Changó. Si tú sabes que cuando tú no haces ni Oggún, ni Changó, cuando tú vengas con Oche Meyi, que el santo te diga no lo puedes hacer, de lo contrario se hace ¡Pero es negocio! Es negocio ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

³⁷² Dans le même entretien, Julio-Enrique Blázquez utilise cette expression alors qu'il rapporte une discussion qu'il aurait eu avec une *santera* selon laquelle une personne ne peut être possédée s'il elle n'a pas été préalablement initiée. Bien évidemment, Julio-Enrique s'oppose à cette affirmation puisque les « *santeros* d'avant » [*los santeros de antes*], qui n'ont jamais « fait le saint », étaient fréquemment possédés. Ainsi, selon lui, cette *santera* « ne comprend pas les saints de la campagne » [*no entiende los santos del campo*].

ci perd en signification. Elle perd en qualité dans le sens où les matériaux utilisés, comme les caractéristiques ontologiques des individus impliqués dans un rituel donné, semblent avoir été déconnectés du système symbolique. Cependant, en mobilisant des références à la répression esclavagiste et aux carences matérielles « d'avant », Julio-Enrique ne cherche pas à disqualifier les pratiques havanaises comme de possibles hétérodoxies (« je ne dis pas que non »), mais semble à l'inverse défendre implicitement les « saints de la campagne » et leur simplicité esthétique – qui rappelle celle des *santos parados* (cf. chapitre III.7) – comme relevant d'une orthodoxie tout aussi valable que les fastueux *santos* havanais.

Il semblerait que depuis le point de vue des pratiquants havanais, la simplicité des pratiques de la « campagne » puisse être perçue comme le résultat d'un manque de moyens et de connaissances plus que d'une volonté de maintenir une tradition séculaire. Dans sa préface du livre *Curamagüey*, Miguel Ramos précise que « les traditions *lucumíes-matanceras* étaient pour de nombreux *olorishas* havanais des “trucs de la campagne” [*cosas del campo*]. C'étaient des coutumes de gens rustiques, dépourvues du prestige et de l'élégance de ces traditions havanaises – les traditions de la grande ville et capitale urbaine. Quelle erreur ! » (Ramos in Brito Santana 2014, en ligne, la traduction est mienne). Autrement dit, deux interprétations de la richesse et de son ostentation dans le champ religieux sont possibles. D'un côté, associée à l'imaginaire d'une royauté africaine sophistiquée, cette richesse peut être interprétée comme la preuve de la présence bienveillante des *orichas*. De l'autre, opposée à la simplicité des esclaves et des prolétaires de l'industrie sucrière du début du XXe siècle, elle devient l'expression d'une pratique intéressée, immorale et hétérodoxe.

Si la catégorie d'*invento* renvoie intrinsèquement à celle d'hétérodoxie, elle ne constitue pas obligatoirement une accusation. Par exemple, alors qu'Alexander Berrio organise une *matanza* pour son propre *cumpleaños de santo*, Julio-Enrique n'hésite pas à qualifier d'« *invento* » la cérémonie dirigée par son petit-fils « dans le saint ». Mais, Julio ne le critique pas. Au contraire, il dit respecter ses *inventos*, car il sait qu'Alexander a un « don » pour la religion et qu'à chaque fois ses innovations lui réussissent³⁷³. On peut voir dans l'usage positif de cette notion, l'affirmation du lien rituel et de l'étroite collaboration qui existent entre ces deux *santeros*. Il est intéressant de comparer la notion d'*invento* en contexte religieux avec l'usage séculier de cette notion dans le contexte socio-économique issu de la « période spéciale ». Hors des maisons de culte et dans la vie profane, l'*invento* désigne « tous

³⁷³ Observation du 22 mai 2013.

types de bricolage, arrangements, rafistolages et improvisations qui fonctionnent comme des tactiques quotidiennes de survie » (Skłodowska 2016, p. 21, la traduction est mienne). Au-delà de la notion lévi-straussienne de « bricolage », Elzbieta Skłodowska (*Ibid.*, p. 368 -369) propose, en s'appuyant sur les travaux de Charles Jenks et Nathan Silver, d'interpréter l'*invento* comme un *ad-hocisme*, soit l'expression contextualisée d'une propension universelle à la créativité et l'improvisation face aux nécessités quotidiennes, qu'elles soient récurrentes ou insoupçonnées. Cet *ad-hocisme* répond bien évidemment à une nécessité : créer une économie informelle pour survivre alors que le marché cubain, faiblement approvisionné, ne permet plus à l'économie formelle de subvenir aux besoins. Selon Roberto Armengol (2013, p. 209), bien que mue par des intérêts individuels, toute improvisation doit être, pour être désignée comme *invento*, valorisée et légitimée à travers la reconnaissance mutuelle de sa mise au service d'autrui. L'*invento* dessine donc les contours d'une économie morale, fondée sur l'idée de solidarité, et qui s'appuie sur de denses réseaux de réciprocité (Armengol 2013). Selon Didier Fassin, la notion d'« économie morale » peut recouvrir deux définitions distinctes : soit un système d'échange de biens et de prestations qui caractérise les « sociétés d'avant le marché », une « économie profondément ancrée dans l'activité sociale » ; soit un « système de normes et d'obligations » qui appartient au domaine de l'évaluation et de l'action, qui concerne bien entendu l'économie, mais aussi d'autres types d'activité sociale » [Fassin, 2009 : en ligne]. *Ad-hocisme* et principe de solidarité montrent que l'*invento* répond bien à ces deux définitions. Selon moi, ce sont ces mêmes caractéristiques de l'*invento* séculier qui permettent à un *invento* religieux d'être accepté ou non. Premièrement, il doit constituer un *ad-hocisme* rituel, soit une improvisation motivée pour des raisons contextuelles – ce qui va à l'encontre d'une surenchère matérielle. Deuxièmement, l'*invento* religieux doit s'inscrire dans une économie morale fondée sur la réciprocité entre *santero* et *oricha*, réciprocité évaluée grâce au « miracle », soit à la résolution d'un problème particulier.

Or, de toute évidence, la référence à l'esclavage, plus précisément à la capacité des pratiquants du passé à s'adapter à la répression et aux carences matérielles, est une mémoire tropique de l'expérience économique quotidienne issue de la période spéciale, justifiant l'*ad-hocisme* du présent par celui du passé. Elle peut aussi être mobilisée en tant que mémoire tropique d'une éthique de la loyauté et de l'obéissance absolue pour exprimer cet idéal moral de l'échange entre humains et divinités. Deux exemples. Le premier renvoie à l'*odú* Oche Meyi cité par Julio-Enrique Blázquez. Si, lors d'un *itá* sort cet *odú*, l'*oricha* concerné ne peut plus être reproduit rituellement. Autrement dit, l'initié ne pourra ni « faire », ni « donner » cet *oricha* à une autre personne. L'*odú* peut alors être interprété comme une relation exclusive

entre le pratiquant et cet *oricha*. C'est le cas de la relation entre Alexander Berrio et Yemayá, où l'exclusivité est symbolisée par deux chainettes respectivement portées au poignet et à la cheville, bijoux que ce dernier n'hésite pas à qualifier de « fers » [*grillete*]³⁷⁴. Plus explicite encore, Argelia Zulueta m'explique que, selon elle, les pratiquants doivent être « les esclaves, les servants des *orichas* » [*somos los esclavos, los servientes de los orichas*] et que toute décision suppose préalablement de « demande[r] à l'*oricha* » [*se pregunta al oricha*]³⁷⁵ son accord. Pour reprendre le titre de l'article de J.Lorand Matory (2007), il s'agit bien ici d'« être libre d'être un esclave ».

La référence au passé, et notamment esclavagiste, sert donc à différencier les pratiquants du *campo* (et donc du *central*), des autres (La Havane étant ici de catégorie négative, l'« anti-campagne » par excellence en quelque sorte) en des termes éthiques. Pourtant, cette différenciation ne s'explique moins par une perte de tradition qu'à travers d'un système d'évaluation morale de l'échange qui fait sens dans le contexte contemporain de la « période spéciale ». La référence au passé est mobilisée à partir du moment où il correspond à l'auto-perception qu'ont ces deux *santeros* de leur propre éthique religieuse. Alors que les pratiques associées à la campagne sont perçues, du point de vue matériel, comme plus simples que celles associées à « La Havane », les deux *santeros* mobilisent les faits passés qui montrent la valeur éthique de cette simplicité revendiquée. Autrement dit, c'est l'idée de « perte » qui émerge de la hiérarchisation morale entre deux catégories de pratiquants contemporains (*campo*/La Havane), et non l'inverse.

8.1.2. L'éloge des visiteurs. La foi et l'éthique

La différenciation éthique entre la « campagne » et « La Havane » se retrouve aussi chez les pratiquants ne vivant pas au *batey* mais qui y sont religieusement liés. C'est le cas notamment de Valentin, le *babalao* à la tête du groupe canarien Ilé Ifá Dáhunsi qui visite chaque année le *central* Méjico bien que la relation qu'elle induit au passé soit différente. Après le récit des diverses déceptions dûes à des pratiquants havanais qui auraient tenté de l'escroquer, il raconte avoir trouvé enfin, au *central* Méjico, le « sentiment religieux ».

³⁷⁴ Discussion avec Alexander Berrio, le 25 mars 2013.

³⁷⁵ Discussion avec Argelia Zulueta, le 16 mars 2013.

« Le sentiment religieux c'est qu'ici quand on fait un saint, les *santeras* âgées [attirent l'attention] sur le moindre problème, la moindre chose, détail, dont elles voient que ça ne rentre pas dans la religion : une manière de s'habiller, un petit détail. Les *santeras* âgées ont l'habitude d'attirer l'attention et de reprendre les *iyawoses*. Et j'ai vu qu'[il y a] une croyance et une spiritualité parce que, à n'importe quel moment, ils sont en train de faire un *toque* ou ils sont en train de faire une messe spirituelle ou n'importe quoi, il y a de la spiritualité entre eux. On le voit dans la manière d'entrer en transe et il n'y a pas ...comme à La Havane où il faut au mieux payer un danseur pour qu'il monte ton ange gardien. Ici non, il y a besoin de ne rien faire ici, n'importe qui à n'importe quel moment, durant n'importe quel acte religieux, quelqu'un peut monter des esprits, n'importe quel mort, et parler avec toi. Et réellement tous ce qui, suite aux quatre ans que nous avons... tant dans les messes spirituelles que dans la Ocha, dans la *santería*, quand l'on donne des bons *tambores*, tout ce qui nous a été dit, tout, tout a eu lieu, tout ce qu'ont réellement programmé les morts, dans le futur, sur notre terre, tout s'est produit. [C'est] ainsi que j'ai trouvé la foi ici »³⁷⁶.

S'il organise systématiquement ses voyages au mois d'octobre pour pouvoir participer activement à la fête d'Elegguá Alagbana, Valentin n'a qu'une connaissance relative de l'histoire de ce *santo parado*. Il raconte en effet avoir entendu de Julio-Enrique qu'« il y a plus de huit cents ans environ, les anciens *Congos* ou les Noirs apportaient de là-bas une petite [statuette]. Je ne sais pas si c'était un *Congo* ou qui c'était. Et cet Elegguá est venu ainsi, apporté en ce lieu et ici ils le vénéraient et on voit que depuis le début, tout le monde a une foi énorme [en] Elegguá »³⁷⁷. Ainsi, selon le point de vue de Valentin, ce qui rend ce *santo* si particulier et important n'est pas tant son histoire que la « foi » qu'il provoque chez

³⁷⁶ « *El sentimiento religioso es que aquí realmente cuando se hace un santo, las santeras mayores, le llaman a cualquier problema, cualquier cosa, detalle, y que vean que no entra en la religión: una forma de vestirse, un detallito. Las santeras mayores suelen llamar las atenciones y reprender a los iyawoses. Y he visto que una creencia y una espiritualidad porque en cualquier momento están haciendo un toque de tambor o están haciendo una misa espiritual o cualquier cosa, hay espiritualidad entre ellos. Se ve la forma de que entran en trance y no hay que... como en La Habana que hay que pagar a lo mejor un derecho a un bailarín para que te monte el ángel de la guarda. No aquí, no hay que hacer nada aquí, cualquiera en cualquier momento, en cualquier acto religioso se puede montar cualquier espíritu, cualquier muerto y hablar contigo. Y realmente todo lo que, al trayecto de los cuatro años que hemos... tanto en misas espirituales, como en Ocha, en la santería, cuando se le da buenos tambores, todo lo que nos han dicho, todo, todo se ha cumplido, todo lo que realmente han programado los muertos, en futuro en nuestra tierra, todo se ha ejecutado. Por tanto la fe aquí la he encontrado* ». Entretien avec Valencia, le 28 octobre 2014.

³⁷⁷ « *Hace más de ochocientos y pico de años, los antiguos congos o los negros que traían de allá, una pequeña [...] y lo adoraban. No sé si era un congo ni que era. Y ese Elegguá vino casi de traerlo a este lugar y aquí lo adoraban y se ve que al principio Elegguá, que todo el mundo le tiene una fe enorme* ». *Idem*.

les habitants du *central* Méjico. De plus, il est intéressant de noter que depuis le point de vue du groupe de Canariens, l'importance de Julio-Enrique Blázquez, en tant que sujet religieux, ne provient pas d'un quelconque statut reconnu de « passeur de mémoire » ou de « tradition », mais de l'attribution d'une valeur morale. En effet, sur une plaque de remerciement donnée au vieux *santero* par le groupe de Canariens, on l'on peut lire : « En remerciement à Julio-Enrique, un grand religieux de cette terre, pour sa grande amitié, humilité, simplicité et accueil de notre famille religieuse. Pour nous avoir ouvert les portes de sa maison et de son cœur, de quoi nous nous sentons orgueilleux avec tout notre respect et tendresse, souhaitant qu'Olofi le bénisse pour toujours ». Ce que l'on vient chercher à la « campagne », plus précisément au *central* Méjico, ne sont donc pas des savoirs « traditionnels » oubliés des pratiquants de la capitale, mais une éthique religieuse qui, dans le cadre de ce culte fondé sur l'échange, adopte le langage présent d'une éthique économique fondée sur l'idée d'une solidarité désintéressée.

Si les pratiques religieuses ne diffèrent pas réellement entre le *central* Méjico et La Havane, mises à part celles directement liées aux *santos parados*, il faut bien avouer que la « campagne » possède un atout de taille dans cette compétition morale : le coût des rites et des cérémonies y est effectivement beaucoup moins élevé. Si la réalisation d'un *kariocha* coûte dans la capitale plusieurs centaines du CUC, pouvant atteindre 1500 CUC pour une initiation à Elegguá, ce montant descend drastiquement au *central* Méjico. Par exemple, Tatiana Duquesne Ariza estime qu'une initiation à Ochún vaut 6000 *pesos nacionales* maximum, soit 240 CUC³⁷⁸. Elle a même vu une initiation à Yemayá qui n'a coûté que 180 CUC. On comprend alors que, depuis le point de vue d'un pratiquant havanais ou d'un pratiquant étranger connaissant le marché religieux de la capitale³⁷⁹, ce faible coût des rituels puisse être perçu comme la preuve du désintéressement des pratiquants du *batey*, et donc de leur plus grande moralité. Il est vrai que, selon Tatiana, les *derechos* des spécialistes sont moins élevés. Néanmoins, il existe les mêmes logiques de tarification qu'à La Havane et notamment face aux étrangers qui doivent s'acquitter de frais plus élevés. Au final, le faible coût des cérémonies au *central* Méjico s'explique avant tout par un accès plus direct aux biens consommables (animaux, nourriture) nécessaires à leur réalisation. Quant aux herbes, elles sont tout simplement ramassées dans les alentours et donc gratuites.

³⁷⁸ Discussion avec Tatiana Duquesne Ariza, le 26 mars 2013.

³⁷⁹ Je ne connais pas le coût exact payé par les membres du groupe de Canariens pour la réalisation de leurs diverses cérémonies. Certains m'ont parlé de 8000 CUC pour l'ensemble du voyage, prix qui comprendrait les frais du voyage (vol, logement, nourriture, etc.) et les frais liturgiques (*derechos*, animaux, etc.). Bien évidemment, cette information est à prendre avec précaution.

Cela ne veut pas dire que, depuis un point de vue extérieur au *central* Méjico, la valeur attribuée aux pratiques religieuses de la « campagne » se fonde uniquement sur des considérations pécuniaires qui permettent d'attribuer une plus grande moralité aux interactions entre pratiquants. Le groupe Ilé Ifá Dáhunsi a posé une seconde plaque dans la maison du baraquement acquise par le *babalao* Yoyi. Y est inscrit : « En reconnaissance et mémoire de toute la science Conga, Macua et Lukumi qui ont habité dans ce baraquement et [y] ont laissé leur legs et grande culture religieuse et à toutes les personnes qui continuent à lutter sans cesse pour que la culture ne meure jamais ». Cette forme de remémoration du passé, impersonnelle et ethnicisée, dénote avec celle étudiée au sein des maisons de culte. Comme y invite l'orthographe du mot « lukumi », qui rappelle les mouvements ré-africanistes, notamment des États-Unis (Capone 2005b; Gobin 2007), le régime mémoriel adopté pour cette plaque doit être analysé à la lumière des discours circulant dans l'espace atlantique, étude qui reste à faire. Si je n'ai pas recueilli d'explications sur les intentions données à l'installation de cette plaque, on peut tout de même s'interroger si cet hommage aux habitants du *batey*, passés comme présents, n'est pas une façon de rétablir un échange symbolique ramenant un équilibre éthique au moment où ce groupe s'approprie l'espace du *batey* et intègre périodiquement la micropolitique locale.

Pour le groupe Ilé Ifá Dáhunsi, le passé du *central* Méjico semble avoir moins d'importance que l'éthique religieuse de ses habitants. Ce sont les mêmes considérations qui semblent se retrouver dans le discours de Gustavo Alma Costa, le *babalao* havanais qui avec sa demi-sœur Myrna, m'a fait connaître le *central* Méjico. Il existe cependant une différence avec le groupe canarien : pour le *babalao* havanais, passé et éthique semblent être intimement liés. Le *central* Méjico est un lieu où l'authenticité du culte peut être expérimentée.

« C'est là-bas que j'ai compris que la religion existe, à Matanzas, au *central* Méjico. [De] ce que j'ai vécu tout ce temps à La Havane, je pourrais dire que c'est de la pure fantaisie. [...] Mais j'ai commencé à aimer encore plus la religion, j'ai commencé à avoir encore plus de... de foi, non, car j'ai toujours eu [la foi]... plus d'amour, plus de tendresse lorsque je suis arrivé au *central* Méjico. Ce fut quelque chose qui attrapa mes racines et m'a dit : "tu es religieux". Parce que les choses sont là-bas... il y a des choses qui sont inexplicables. Tu dois seulement voir pour croire. Là-bas, oui, le proverbe de Saint Thomas, voir pour croire, marche avec tout le monde. Là-bas, il y a une énergie... elle te remplit, elle te prend. Et voir les

choses qu'à un moment tu pensais qu'elles n'existent pas, oui, elles existent. Et c'est là-bas que tu vois que la foi existe. Et encore, j'ai vu des choses de mes yeux que si je le raconte, la première chose que me disent les gens c'est : "mensonge" [...] Et Julio-Enrique lui... pfuff... celui-là c'est ma vie. Je crois que le jour il fait une crise cardiaque [*que infarcte*], parce que nous ne sommes pas des graines, je vais en souffrir énormément, énormément, énormément. Parce que c'est le plus noble et le plus religieux que j'ai connu de toute ma vie. C'est le véritable prêtre [*sacerdote*] de n'importe quelle religion, autant le spiritisme, autant Ifá, autant le culte des saints [*santoral*], autant *palero*, autant n'importe quelle religion. C'est un diable. Mais un diable incarné. Et très humaine, la religion du *central* Méjico est très humaine. Elle est très humaine. Malgré que nous soyons des êtres humains et que nous voulons la changer pour notre [propre] bénéfice. Mais c'est une religion qui a des racines, où chacun peut sentir qu'elle existe, qu'elle vibre. [...] Ça te captive. C'est une ... je ne sais pas comment on pourrait le dire, si c'est une magie, ou c'est une énergie, ou c'est quelque chose qui t'accroche [*que te crampa*]. Et tu veux savoir, tu veux connaître, et tu veux voir, et tu veux jaser [*chismear*], et tu veux : "Et pourquoi ? Et pourquoi ? Et pourquoi ?" Et on peut voir les saints des Africains qui ont vécu là-bas, les *asentamientos* qu'ils ont faits là-bas. [...] De savoir qu'il y a des *asientos* africains, ça rend [la religion] plus vraie encore, que ce sont des esclaves noirs qui [les] ont apportés là-bas, mais qu'ils venaient avec leur religion qui est celle que je pratique. Parce que nous sommes les pratiquants de leur religion. Parce que cette religion est à eux, pas à nous. La nôtre était celle des Indiens, à faire du maïs, mastiquer du maïs, fumer de l'herbe, comme les Indiens. Je ne sais pas quelle était la religion des Indiens. Parce que quand arrivèrent les Espagnols, ils arrivèrent avec les Africains. Les Africains sont toujours [avec leur] religion, les Espagnols apportaient la leur. Et l'Africain s'est lié avec celle-ci, car le catholique s'est aussi lié avec la [religion] africaine. Et [c'est] ainsi que nous sommes [devenus] les créoles »³⁸⁰.

³⁸⁰ « Allí fue donde realmente entendí que la religión existe, en Matanzas, en el central Méjico. Lo que había vivido durante todo mi tiempo en La Habana, te pudiera decir que es pura fantasía. [...] Pero la religión la empecé a querer aún más, la empecé a tener aún más... fe no, porque fe siempre tuve... más amor, más cariño, cuando llegué al central Méjico. Eso fue algo que me atrapó mis raíces y me dijo: "tú eres religioso". [...] Porque allí las cosas son ... hay veces que son inexplicables. Solamente, tiene de ver para creer. Allí, sí, le puede caer a todo el mundo el dicho de, como Santo Tomás, ver para creer. Allí hay una energía... te llena, te atrapa. Y ver las cosas, que en un momento determinado que tú piensas que no existen, sí, existen. Y allí es donde tú ves que la fe existe. Pero además yo he visto cosas con mis ojos que si las cuento, la gente lo primero que dicen es eso: "mentira". [...] Y Julio-Enrique eso... pfuf... este es mi vida. Creo que el día que infarcte,

Parallèlement au registre moral d'une « religion plus humaine », le passé de cette ancienne plantation, matérialisé notamment par les *santos parados*, joue aussi un rôle important en tant que preuve empirique de l'authenticité du culte local. Pour autant, cette authenticité n'est pas pensée comme une continuité des pratiques entre le passé et le présent, comme le montre la dissociation entre « eux », les esclaves africains, et « nous », les Cubains contemporains. Ici encore, la référence au passé n'adopte pas le régime généalogique propre au champ religieux du *central* Méjico. Mais, là où le groupe canarien semble mobiliser un régime mémoriel lié aux réseaux transatlantiques, Gustavo s'inscrit dans un régime mémoriel ethnogénétique, construit depuis le discours institutionnel cubain, qui renvoie à la longue construction de la cubanité. Nous reverrons dans le chapitre suivant avec plus de détails ce régime mémoriel et son articulation à d'autres régimes macropolitiques.

Le discours de Gustavo est aussi intéressant, car il montre que la référence au passé est vécue au présent et peut être expérimentée (« c'est une religion qui a des racines, où chacun peut sentir qu'elle existe, qu'elle vibre »). Finalement, nous sommes ici dans un registre proche de celui du « miracle ». En effet, après l'enregistrement, il me parle de la force spirituelle qui existe au *central* et me raconte, amusé, qu'il a pu converser plusieurs fois avec les esprits, nombreux dans les rues de Méjico, alors qu'il déambulait de nuit dans le *batey* à moitié saoul. D'une manière plus générale, il y a selon lui à la « campagne », beaucoup d'esprits. On comprend alors que si le passé intervient dans l'évaluation de l'authenticité, il s'agit d'un passé qui surgit dans le présent à travers la communication intuitive entre humains et esprits des défunts, communication qui fait de la « campagne » le dernier lieu des « miracles ».

porque no somos semillas, lo voy a sentir muchísimo, muchísimo, muchísimo. Porque es el más noble y más religioso que yo conocía en toda mi vida. Es el verdadero sacerdote de cualquier religión, mismo espiritismo, mismo Ifá, mismo santoral, mismo palero, mismo cualquier cosa. Es un diablo. Pero un diablo hecho en persona. Y muy humana, muy humana la religión del central Méjico. Es muy humana. A pesar de que somos seres humanos y que queremos cambiarla para beneficio nuestro. Pero es una religión que hay raíces, que uno siente que existe, que vibra. [...] Te cautiva. Es una... no sé cómo pudiera decir, si es una magia, o es una energía, o es algo que te crampa. Y quieres saber, quieres conocer, y quieres ver, y quieres chismear, y quieres: “¿Y por qué ? ¿Y por qué ? ¿Y por qué ?” Y está viendo que están los santos de los africanos que vivieron allí, asentamientos que hicieron allí. [...] Te lo convierte mucho más en verdad, de saber que hay allí asiento africano, que fueron negros esclavos que trajeron allí pero que venían con su religión que es la que yo practico. Porque nosotros somos practicantes de la religión de ellos. La de nosotros era la de los indios, a hacer maíz, machacar maíz, fumar hierba, como los indios. No sé cuál era la religión de los indios. Porque cuando llegaron los españoles, llegaron con los africanos. Los africanos todavía son religión, los españoles traían la suya. Y el africano ligo a esta cosa, porque el católico también ligo a lo africano. Y así nosotros que somos los criollos».
Entretien avec Gustavo Alma Costa, le 14 juin 2013.

8.2. Le secret des points vitaux du central. L'innovation rituelle face au domaine de la maison de culte d'Elegguá Alagbana

8.2.1. Le secret des points vitaux du central. Exclusivité rituelle et domaine des maisons

Le 15 mars 2013, après huit années d'inactivité environ, le complexe agro-industriel de l'UEB Méjico reprend du service et fait ses premiers essais suite à de longues réparations³⁸¹. Cinq jours plus tard, le 20 mars, il est célébré par un *bembé* organisé par la maison de culte d'Omi Tonalde. Cette initiative provoque de nombreux commentaires et critiques, notamment de la part de Julio-Enrique Blázquez et de certains membres de la maison de culte d'Elegguá Alagbana. Si je ne peux offrir une description détaillée de cette cérémonie, ayant été absent à ce moment, j'aimerais toutefois rendre compte des réactions qu'elle a provoquées. Celles-ci débutent dès le 18 mars au soir, alors que Julio-Enrique Blázquez prend connaissance de l'intention de la maison du culte d'Omi Tonalde lors d'une discussion avec Tatiana Duquesne Ariza, les sœurs Nora, Alicia, Tamara Juara Duquesne et le fils de cette dernière, Rafael Guerra Juara. En voici un court compte-rendu :

« [Selon ces derniers], il s'agit de reprendre une ancienne tradition : celle de donner un bembé à la porte du baraquement afin de « nettoyer » [limpiar] les travailleurs du central lorsque celui-ci commence à moudre la canne fraîchement coupée lors de la zafra. Ainsi, selon le bruit qui court, cette famille souhaite organiser ce bembé pour que « le central aille de l'avant » [el central va adelante], « pour qu'il moule la canne » [para que muela la caña] comme me l'explique Tatiana. Le problème viendrait du fait que la maison d'Omi Tonalde souhaiterait sacrifier à l'occasion un mouton [carnero] et c'est bien cela qui provoque l'énervement de Julio qui n'aura de cesse de dire qu'il s'agit là d'une « invention » [invento]. En effet, selon lui, non seulement c'est Oggún qui règne sur le central, et celui-ci « mange » du bouc [chivo] et non du mouton, mais surtout aucun animal n'a jamais été immolé dans l'enceinte du complexe agro-industriel. Il explique qu'auparavant, un bembé était donné le matin à la porte du baraquement où les travailleurs passaient et se faisaient « nettoyer » avant d'aller

³⁸¹ Ces essais impactent directement la vie quotidienne des habitants du *central* Méjico puisqu'ils provoquent de nombreuses coupures de courant. L'électricité de la zone résidentielle de Méjico est en effet fournie par la médiation du complexe agro-industriel, ce qui explique les coupures lors de ces tests. Cela souligne le rapport de dépendance existant entre les habitants du *batey* et l'UEB Méjico.

à l'usine. Julio n'a connu qu'une seule variante à cette cérémonie lorsqu'Elegguá, à travers une possession, a demandé de disperser de la noix de coco râpée [coco rayado] sur le chemin allant du baraquement au central. Quant aux offrandes qui sont données afin d'éviter les accidents ou les problèmes dans le central, elles n'étaient constituées que de bonbons [caramelos] et de maïs torréfié [maíz tostado] qui, du fait de la persécution qu'il existait envers les religieux, étaient pilés et dispersés de nuit, par Celida, Juana Campo et lui-même, à certains endroits spécifiques qu'il nomme les « points vitaux » [puntos vitales]. Là arrive un deuxième problème, car, souligne Tatiana à mon attention, la localisation exacte de ces « points vitaux » n'est aujourd'hui connue que de Julio et de personne d'autre. Malgré son leitmotiv « Ils inventent... ils ne savent rien » [Ellos inventan...saben nada], Julio nuance son propos : il n'est pas contre l'organisation par ce groupe d'un bembé. Rien n'interdit d'organiser un bembé, mais seulement à l'entrée du baraquement pour en « transférer toute la spiritualité » vers le central. Un peu plus tard, Nora m'offre sa propre interprétation : « Cela les dérange [les membres de la maison de culte d'Omi Tonalde] qu'un Blanc se monte, passe des morts, ait la main fraîche alors qu'eux, ils ne se montent pas, ils ne passent pas de morts [Les molesta que un blanco se sube, pasa muertos, tiene la mano fresca, mientras que ellos, no suben, no pasan muertos, nada]. Elle explique leur initiative par le fait qu'« ils veulent valoriser leur position » [ellos quieren valorizar su posición]. Néanmoins, à l'instar de Julio, elle n'est pas opposée au bembé, à condition qu'ils respectent certaines règles, notamment les secrets »³⁸².

Le lendemain, alors que nous revenons sur cet événement, Nora me réaffirme sa position sur ce *bembé*. Pour elle, c'est une bonne chose de vouloir faire revivre cette tradition, cette « chose de l'esclavage » [cosa de la esclavitud] qui n'a plus été réalisée depuis la Révolution et de se réapproprier son passé³⁸³. On pourrait voir *a priori* dans ces discussions un paradoxe face à cette cérémonie, à la fois associée à la période esclavagiste et qualifiée d'invention. De plus, cette discussion montre clairement que n'importe qui ne peut pas réaliser n'importe quelle cérémonie. Si l'intention du *bembé*, interprétée par Julio-Enrique

³⁸²Discussion avec Nora, Alicia, Tamara Juara Duquesne, Tatiana Duquesne Ariza, Rafael Guerra Juara et Julio-Enrique Blázquez, le 18 mars 2013.

³⁸³ Discussion avec Nora Juara Duquesne, le 19 mars 2013.

Blázquez et les membres de la maison de culte d'Elegguá Alagbana comme la restauration d'une pratique ancienne, reçoit l'approbation, ce sont les modalités liturgiques qui sont la cible des critiques. Cette accusation d'hétérodoxie se fonde sur l'argument de la méconnaissance des préceptes nécessaires à la « bonne » réalisation du rituel, ignorance qui s'explique tout simplement par l'existence d'un secret.

Nous avons déjà souligné, dans le chapitre II.5, l'existence de plusieurs types de secrets religieux : le secret initiatique qui permet d'asseoir une position de pouvoir et d'autorité entre spécialistes et non-spécialistes ; le secret personnel qui permet de s'émanciper de cette même autorité initiatique ; enfin, ce que je nomme, le secret de famille dont le cas des « points vitaux » du *central* est le parfait exemple. Or, s'appuyant sur la notion de « sécrétion » d'András Zempléni, Emma Gobin souligne que, « pour que le secret et la hiérarchie du prestige qu'il crée puissent exister en valeur, il convient bien de l'exhiber auprès de ceux qui ne le partagent pas et peuvent ainsi, plus que tout autre, le connaître » (Gobin 2014b, p. 97). Or, cette sécrétion, cet « acte de révéler l'existence de secrets sans pour autant révéler leur contenu » (Kerestetzi 2014, p. 56 note 7), concerne aussi de toute évidence les secrets de famille.

Le 20 mars, alors que nous rentrions d'un périple à Varadero et Cárdenas à la recherche d'une belle soupière pour Obá, Tatiana et moi-même avons appris que le *bembé* avait bien eu lieu devant l'entrée du baraquement puis devant le *central*. Adrian, un ami proche de Tatiana et d'Alexander, qui travaillait ce jour-là dans l'enceinte du complexe agro-industriel, nous a indiqué que le cortège de ce *bembé* était entré pour « nettoyer » les ouvriers avec un foulard [*pañuelo*] et avait jeté des *caramelos* et de l'*aguardiente* à certains endroits et plus particulièrement par-dessus un des chaudrons et entre les deux cheminées. Julio-Enrique, présent lors de cet échange, rit et souligne, encore, la méconnaissance des membres de la maison de culte d'Omi Tonalde de la position précise des « points vitaux » et la nécessité de piler les offrandes. Adrian informe le vieux *santero* qu'en effet une partie de ces offrandes était bel et bien pilée³⁸⁴. Il apparaît qu'à aucun moment, les membres de la maison d'Omi Tonalde n'aient eu l'intention de réaliser un quelconque sacrifice sanglant, montrant ici toute la problématique liée à la rumeur dans le rapport entre pratiquants et son lien avec le contexte socio-politique cubain contemporain (lire à ce sujet Routon 2010; Gobin 2012; Kerestetzi 2016). Je laisse la question de la rumeur, mon objectif étant de montrer que les réactions provoquées par l'initiative supposent de comprendre le secret de famille non pas comme un

³⁸⁴ Observation du 20 mars 2013.

ensemble de savoirs liturgiques et rituels recélés jalousement par une maison, mais comme la prérogative de certains à pouvoir en faire usage. De fait, la seule information qu'il semble différencier ceux qui connaissent le secret des autres est uniquement la position précise des « points vitaux ». De plus, on peut s'interroger sur l'importance de ce secret alors que les membres de la maison de culte d'Omi Tonalde réalisent le rite devant des ouvriers alors que nombre d'entre eux, à l'instar d'Adrian, n'ont que peu à voir avec les cultes d'origine africaine.

Et, malgré l'affirmation de Tatiana, cette prérogative des « points vitaux » n'est pas l'exclusivité de Julio-Enrique Blázquez. Deux autres personnes connaissent le secret et accompagnent le vieux *santero* dans l'exécution du rituel : Alicia Juara Duquesne et son neveu Rafael Guerra Juara.

« L'unique personne qui entrait là-bas dans le *central* était Celida, m'explique Alicia, c'était Celida. J'y suis allée plusieurs fois avec elle. Voilà, après elle s'est montée et mon parrain [Julio-Enrique], moi et Rafael nous [y] entrons ». ³⁸⁵

À croire Alicia, sa connaissance du rituel pour le *central* provient de sa grand-tante Celida autant de son vivant qu'après sa mort comme le suppose l'emploi du verbe *montarse* qui désigne une situation de possession. Julio-Enrique Blázquez, de son côté, prétend connaître la position des « points vitaux » grâce Juana Campo — elle-même l'aurait appris directement de Rafaela Macua Zulueta — et précise en effet que : « Ce fut Juana [qui m'a appris les points vitaux], quand elle a eu confiance en moi et après sur le dos de Celida, elle m'amenait pour ceci, cela et d'autres choses qu'elle a donné après sa mort » ³⁸⁶. La légitimité concédée à une personne pour réaliser les offrandes aux « points vitaux » dépend donc directement de son inscription dans un lignage rituel ou biologique qui la relie, d'une manière ou d'une autre, à Rafaela Macua Zulueta. De plus, la reconstruction transgénérationnelle des éléments liturgiques marqués par le sceau du secret semble être le résultat d'un processus dynamique qui mobilise des savoirs transmis et d'autres révélés, bien que je ne puisse en rendre compte avec plus de précision. On retrouve donc ici les deux modalités de transmission identifiées lors de l'analyse des mémoires narratives, à savoir l'héritage familial

³⁸⁵ « La única persona que entraba allá era Celida... era Celida. Yo fui unas cuantas veces con ella. Ya, después, ella se montó, y entramos mi padrino y yo, y Rafael ». Entretien avec Alicia Juara Duquesne, le 3 mai 2013.

³⁸⁶ « Eso fue Juana, cuando ya me tenía confianza y después arriba de Celida mismo, ella me llevaba para esto, lo otro y otras cosas que después de muerta los dio ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

et la succession transcendantale. L'importance du secret dépend donc moins d'un contenu de savoirs rituels qu'il est censé protéger que de l'identité de ses transmetteurs. Au-delà de l'accès réel à des savoirs liturgiques particuliers, l'analyse de la notion du « secret » des « points vitaux » montre clairement que l'acceptation d'une initiative religieuse se trouve conditionnée non pas à une quelconque orthodoxie, mais à des principes d'exclusivité qui instituent une frontière entre ceux autorisés à réaliser certaines innovations et les autres.

J'utilise le terme d'innovation ici en référence à un article d'Emma Gobin (2007) dans lequel elle analyse une polémique qui fait suite à l'initiation au culte d'Ifá d'une femme vénézuélienne en juin 2004 et qui oppose deux groupes de *babalaos* : l'Association Culturelle Yoruba de Cuba (ACYC) et le groupe *Ifá Ìranlówó*. Au sein de ce débat, qui concerne une « élite » religieuse constituée principalement de *babalaos* havanais, sont mobilisés des argumentaires autour de la notion de « tradition » qui ne sont que l'appropriation locale de ceux existant au sein du champ religieux transnational. Ainsi, Emma Gobin démontre que « ce conflit porte moins sur la légitimité de l'initiation en soi ou sur une volonté de préservation de la tradition que sur l'identité des acteurs qui peuvent se livrer à un travail de (re)définition de la tradition cubaine » (*Ibid.* en ligne). Cette conclusion peut être appliquée localement au *central* Méjico, à la différence que ce sont les mémoires narratives des maisons de culte qui sont mobilisées pour identifier ceux qui sont légitimes à « re(définir) » la tradition locale.

Cela permet aussi de comprendre pourquoi les offrandes aux « points vitaux » sont réalisées conjointement par Julio-Enrique Blázquez et certains descendants de Rafaela Macua Zulueta. En effet, la cérémonie des « points vitaux » est indissociable de la *palangana* posée au pied de l'autel de la statuette de Ta Jorge, ce même jour (*cf.* chapitre II.4). De plus, la cérémonie des « points vitaux », telle qu'elle est décrite par Julio-Enrique, montre clairement la création par le rite d'un lien entre deux hétérotopies : d'un côté, le baraquement, lieu de vie des travailleurs où règne Elegguá, maître du destin et donc des accidents ; de l'autre, le lieu d'exercice de leur profession, le *central*, monument d'acier qui appartient au règne d'Oggún³⁸⁷. Pour ces deux raisons, la cérémonie des « points vitaux » doit être considérée, il me semble, comme l'un des éléments constitutifs du culte d'Elegguá Alagbana, du domaine de sa maison. L'inclusion du *central* dans ce domaine renvoie finalement à la revendication

³⁸⁷ On peut supposer que les offrandes typiques d'Elegguá (*caramelos* et *mais tostado*) offertes aux « points vitaux », comme le cas exceptionnel du chemin en noix de coco, aient pour fonction d'amener sa protection de son autel situé dans le baraquement vers le *central*, perçu comme dangereux (comme le rappelle l'explosion de 1915). De plus, la notion de « *puntos vitales* » interroge l'ontologie même du complexe agro-industriel, laissant entendre qu'il s'agit d'une entité (vivante ?) à part entière. Il serait intéressant de voir, dans une perspective comparatiste, s'il existe dans les *centrales* de la région d'autres appropriations rituelles de ces usines à sucre.

micropolitique de cette maison qui met en avant sa relation privilégiée au *batey*, « communauté imaginée » dont le bien-être de ses membres est indissociable du bon fonctionnement du complexe agro-industriel. Parallèlement, la mémoire narrative de la maison d'Oggún Niké fait de ce dernier le dépositaire de la traditionnalité du *central*. C'est donc en tant que tel qu'il participe à ces offrandes. Autrement dit, il joue ici encore le rôle de régent et de passeur de traditions de la maison d'Elegguá Alagbana.

Les critiques professées à l'encontre de l'initiative du *bembé* pour le *central*, bien qu'exprimées sous la forme d'une accusation d'hétérodoxie, sont à comprendre comme la réaction à ce qui est perçu comme une forme d'ingérence de la maison d'Omi Tonalde dans l'organisation d'un rituel qui ne la concerne pas. À vrai dire, Marina Zulueta, l'une des principales figures de cette maison de culte, reconnaît elle-même que celui ne l'« appartient » pas.

« Je vais t'expliquer ce *bembé*. Je n'ai pas donné ce *bembé*. Tous les jours, on venait [me voir] : "Ay Marina, l'*ingenio* a des problèmes". Et je leur disais : "Messieurs, mais c'est que je n'ai rien à voir avec ça, ce n'est pas mon problème – Mais Marina, tous les ouvriers du *central* disent qu'il faut faire quelque chose pour que l'*ingenio* s'en sorte [*salga*]". Et je leur disais : "Mais, messieurs, je n'ai rien à voir avec ça, ce n'est pas mon problème, il y a ici des aînés qui connaissent les conditions requises et la règle pour cela" [...] Donc, j'étais assise sous mon portique et j'ai senti que les garçons étaient sortis dehors avec leurs tambours et j'ai dit : "Oula, vous allez voir". Et je voyais que ne venait aucun *santero* et eux qui jouaient pour le *palo*, pour le sorcier [*brujo*]. J'ai dit "Oula, ces garçons vont me compliquer la vie". Comme, en effet, je ne peux les laisser faire des choses par méconnaissance. Je savais qu'ils allaient faire des choses, qu'ils n'allaient pas les faire correctement et qu'après cela pourrait se répercuter sur d'autres [...] Et donc, j'ai dû aller là-bas pour rectifier ce [que faisaient] les garçons. Mais, ce n'est pas moi qui ai inventé cela. Car si je l'avais inventé, tous les *santeros* auraient dû être là, parce que cela a besoin de la bénédiction de tous. Car je ne fais pas ça pour moi, parce qu'avant, quand les *santeros*, quand quelqu'un décidait, ou le saint de quelqu'un ou le mort de quelqu'un décidaient qui fallait faire quelque chose pour le bien du *central*, d'autant plus que quatre-vingt-dix pour cent de la nourriture des habitants [du *batey*] sort de là, tous se réunissaient. [...] Cela ne m'appartient

pas, mais bon, si les garçons étaient en train de [le] faire et faire [mal], je vais les laisser continuer pour qu'ils tombent dans l'abîme ? Non, je dois arrêter cela et les aider à l'arranger ». ³⁸⁸

Comme on peut le voir, Marina Zulueta, se dégage de la responsabilité de l'initiative du *bembé* en tant que tel. Celle-ci serait le fait des « garçons » qui auraient répondu à une demande des ouvriers eux-mêmes face au refus de Marina. Celle-ci ne serait intervenue qu'afin de « rectifier » les modalités choisies par les « garçons » ³⁸⁹. Marina Zulueta reconnaît qu'il s'agit bien d'une « invention », mais qui n'est pas de son fait. « Je ne peux m'arroger cette responsabilité, précise-t-elle, parce qu'en plus je n'ai pas les connaissances. Si j'avais connu l'origine, peu importe pour moi. Je vais de l'origine, et de l'origine je continue d'ici à là » ³⁹⁰.

Pour autant, si elle admet l'existence d'un savoir rituel auquel elle n'a pas accès, elle ne l'identifie pas à une maison, mais aux « aînés », terme générique et indéfini. Ce n'est donc pas, depuis son point de vue, l'inscription dans une généalogie particulière qui définit la prérogative à réaliser ce rituel, mais le nombre d'années d'initiation. On retrouve ici la contradiction entre particularisme et communautarisme qui émane du discours micropolitique de la maison d'Elegguá Alagbana. Si en interne, les offrandes pour le *central* sont définies comme un secret propre à la famille, en externe, elles sont considérées comme un bien

³⁸⁸ « *Ese bembé te voy a explicar. Yo no di el bembé ese. Todos los días la gente venían: "Ay Marina, que el ingenio tiene problemas". Y yo le decía: "Caballeros, pero es que yo no tengo que ver con eso, eso no es mi problema – Mira Marina, que todos los obreros del central que están diciendo que hay que hacer algo, para que ahora el ingenio salga – Caballeros pero es que yo no tengo que ver con eso, ese no es mi problema, aquí hay personas mayores que conocen cuales son los requisitos y el reglamento de eso" [...] Entonces, yo estaba sentada en mi portal y sentí que los muchachos salieron con sus tambores para afuera y yo decía: "Ay mi madre, usted verá". Y yo veía que no venían ningún santero y ellos tocando para el palo, para el brujo y eso ahí. Y yo dije: "Ay mi madre, estos muchachos me van a complicar la vida". Como, en efecto, yo no los puedo dejar que ellos estén haciendo cosa, por desconocimiento. Yo, teniendo los conocimientos que ellos hagan cosas, que no la van a hacer bien hechas y después pueda repercutir sobre los demás [...] Y entonces tuve que ir para allí a componerle eso a los muchachos. Pero no porque yo fui quien inventó eso. Porque de haberlo inventado, tenían que estar todos los santeros, porque eso necesitaba bendición de todo el mundo. Porque eso no es una cosa que es para mí, porque antiguamente, cuando los santeros, cuando alguien se decidía, o el santo de alguien o el muerto de alguien se decidían que había que hacer algo para el bien del central, que inclusive, es el bien de todos, porque de ahí sale la comida de noventa porcientos de la población, todos se reunían. [...] Que eso no es una cosa que era mía, pero bueno, ¿ya si los muchachos están haciendo y haciendo y yo voy a dejar que sigan para que caigan al abismo? No. Tengo que parar eso o ayudarlos a enderezarlo* ». Entretien avec Marina Zulueta, le 24 mars 2013.

³⁸⁹ Je ne connais pas l'identité précise des « garçons », que Marina définit comme « la jeunesse d'ici » [*la juventud de aquí*] dont « la majorité était des *aleyos* et les ouvriers qui voulaient que l'on fasse quelque chose » [*la mayoría eran aleyos y los obreros que querían que se hiciera algo*]. Néanmoins, le fait que Marina Zulueta semble avoir une autorité sur ces *aleyos*, comme sa crainte que leur initiative ait pu lui « compliquer la vie », m'amène à penser qu'ils sont liés à la maison d'Omi Tonalde.

³⁹⁰ « *Yo no puedo echarme esa responsabilidad arriba, porque independientemente no tengo los conocimientos. Si tuviera los conocimientos, no importa. Si yo supiera el origen ¿Qué me importa a mí? Yo voy al origen y del origen por ahí para allá sigo* ». Entretien avec Marina Zulueta, le 24 mars 2013.

commun qui nécessite « la bénédiction de tous ». La non-conformité au passé devient alors moins une question liturgique qu'une question éthique et mobilise l'idée d'union des *santeros* passés.

8.2.2. *La tradition comme négociation avec les entités*

Si l'acceptation d'une innovation dépend de la place de chacun dans le champ religieux local, elle ne peut se soustraire à l'impératif d'une communication continue entre les pratiquants, les *orichas* et les *muertos*. Non seulement parce que cette efficacité est avant tout perçue comme le résultat de l'action de ces entités sur le monde des vivants, action elle-même interprétée comme le contre-don qui fait suite à un don d'*aché* matérialisé à travers les offrandes rituelles, mais aussi parce qu'elles sont les garantes, dans une certaine mesure, du procédé rituel en soi. Ainsi Nora Juara Duquesne, présente lors du *bembé* du *central*, rapporte une discussion qu'elle a eue avec Marina Zulueta dans laquelle cette dernière reconnaît que le bien-fondé de cette initiative doit être demandé directement à Rafaela Macua Zulueta puisque c'est la « *dueña* » [maîtresse] de tout ce qu'il y a au sein du *batey* d'Álava³⁹¹.

Il y a certes ici encore la reconnaissance que ce *bembé* est dépendant du domaine de la maison d'Elegguá Alagbana, mais c'est aussi la reconnaissance de l'autorité attribuée aux esprits à définir le rite. Comme l'exprime Gustavo Costa Alma cité ci-dessus, cette religion n'appartient pas aux créoles, mais aux esclaves africains. De par leur connaissance intrinsèque des pratiques culturelles du passé, les esprits sont donc dotés de la capacité à transmettre ce qui s'est perdu entre les différentes générations de pratiquants. Les esprits sont en quelque sorte garants de la tradition et finalement seuls eux ont autorité pour tracer la limite, non pas entre hétérodoxie et orthodoxie, mais entre innovation permise ou non.

On comprend alors les enjeux inhérents à la communication entre humains et non-humains puisqu'elle constitue un puissant outil de légitimation des innovations comme intégrant la tradition, entendue ici comme ce qui est transmis. L'un de ces enjeux est facilement identifiable dans le discours de Marina Zulueta lorsque celle-ci revient sur les raisons de l'initiative du *bembé* du *central*

« Ce que j'ai fait là-bas, c'est répondre à l'attente des travailleurs, des gens qui ne sont toujours pas satisfaits, car ils voulaient que se fasse quelque chose de plus fort. Tu me comprends ? Mais, je ne peux pas assumer cette responsabilité, car elle n'est pas de mon ressort [*no me compete*]. J'ai toutes les compétences

³⁹¹ Observation du 20 mars 2013.

[*condiciones*] du monde, car personne ne peut me dire que je ne le fais pas [par manque de compétence], car, comme je te l'ai expliqué, je suis une *santera* complète. J'ai tous les pouvoirs nécessaires pour faire cela, car j'ai même le *pinaldo* alors que la majorité des *santeros* d'ici non pas le *pinaldo*. Et moi, oui, je l'ai. Je peux tout faire, mais ce n'est pas de ma responsabilité. S'il faut le prendre en charge, que demain on me dit "Regarde Marina", que mon mort vient et me dit "regarde, cela, fait le comme ça, comme ça pour cela, pour cela". Je le jure devant Dieu que j'y vais et que je le fais. Je ne dois rien à personne. Mais si [mon mort] ne m'a rien dit... »³⁹²

Tout d'abord, on peut noter que l'initiative du *bembé*, considéré par Marina Zulueta comme une « invention », s'inscrit parfaitement dans cette éthique de l'échange fondée sur l'idée de solidarité. D'ailleurs, dans cet extrait, la reconnaissance de la propriété de cette cérémonie s'exprime elle aussi par un lexique moral (« responsabilité »). Ensuite, on comprend que, depuis le point de vue de cette *santera*, le problème de ce *bembé* n'est pas lié à celle d'une technicité rituelle, puisqu'elle a toutes les compétences requises, mais provient de l'absence de communication entre son mort et elle. Or, cette communication va au-delà d'une simple autorisation. Elle vise avant tout à établir le procédé rituel requis. On retrouve ici les allusions, faites par Julio-Enrique Blázquez et Alicia Juara Duquesne, aux possessions de Celida Sánchez à travers lesquelles cette dernière aurait communiqué un certain nombre de savoirs rituels concernant les « point vitaux ». Ainsi, si dans ce cas il s'agit, via une communication intuitive (médiurnité, rêve et possession), de dépasser les ruptures existantes dans la transmission intergénérationnelle au sein d'un même groupe familial, cette même communication permet aussi de dépasser le caractère exclusif de cette dernière. Finalement, c'est sûrement ce phénomène de dérivation de la transmission par médiation d'un agent non humain qui explique la présence de Julio-Enrique Blázquez dans la réalisation des offrandes pour les « points vitaux ».

³⁹² « Yo lo que hice ahí fue darle cumplimiento al sentir de los trabajadores, de la gente que aún no está satisfecha, porque la gente quiere que ahí se haga algo más fuerte. ¿Me estas entendiendo? Pero yo no puedo asumir esa responsabilidad porque no me compete. Tengo todas las condiciones del mundo, porque nadie me puede decir que yo no lo haga porque, ya te expliqué, que yo soy una santera completa. Yo tengo todos los poderes necesarios para hacer eso, porque tengo hasta pinaldo, que la mayoría de los santeros de aquí no tienen pinaldo. Y yo sí, lo tengo. Yo lo puedo hacer todo, pero no es mi responsabilidad. Si hay que asumirlo mañana y me dicen: "mira Marina", que venga mi muerto y me diga "mira, esto, hazlo así, así, así, por esto, por esto y por esto". Júrale a Dios que yo voy y lo hago. No tengo que ver con nadie. Pero no, si el mío no me ha dicho ». Entretien avec Marina Zulueta, le 24 mars 2013.

Un des autres enjeux de cette communication est qu'elle permet une perpétuelle réévaluation des modalités liturgiques afin qu'elles puissent être adaptées aux circonstances présentes. Par exemple, l'esprit de l'esclave Nicolás, alors qu'il possède le corps de son « cheval » Julio-Enrique Blázquez, a interdit la consommation d'alcool dans l'enceinte de la maison de ce dernier, le temps de son *cumpleaños de santo*. Le but était d'éviter que les personnes ne s'y enivrent trop, ce qui n'a pas empêché un groupe de jeunes hommes de boire juste de l'autre côté de la haie qui sépare le patio de la rue. L'intervention des entités non-humaines dans la définition du rite ne doit donc pas être perçue comme une autorité considérée comme absolue. Elle peut être détournée, et ce ouvertement puisqu'est attribuée une capacité d'omniscience aux esprits comme aux *orichas*. À la différence de la communication médiatisée, où seules les entités non-humaines sanctionnent³⁹³, la communication intuitive ouvre des espaces de négociation. Et, comme on peut l'imaginer, parmi ce qui est négocié peut se trouver ce qui est transmis. Alexander Berrio nous offre ici un cas intéressant. D'un côté, ce dernier vit chez Julio-Enrique Blázquez depuis plus d'une dizaine d'années et il est, de ce fait, un des *santeros* les plus actifs de cette maison de culte. De l'autre, Julio-Enrique n'a pas d'enfant. En conséquence, de nombreux pronostiques placent Alexander en tête de liste des possibles successeurs de Julio-Enrique, ce qui pose un problème au premier qui se rêve plus en voyageur qu'en gardien du temple. Il me raconte à ce sujet :

« Je pratique pour moi. Pour adorer mes saints et par ce qu'ils me le disent pour ma santé et mon développement, parce qu'ils m'aident et me font progresser. Je me considère héritier de rien. Moi, si Julio disparaît demain, [que] Dieu ne le veuille pas, que [cela] prennent de nombreuses années, si quelque chose de ce qu'il y a ici veut rester avec moi, je l'accepte avec grand plaisir, mais pas parce que je pense que cela est mon devoir, ni que je veux garder, ni que j'ai l'ambition ni le désir de garder cela, ni avec les choses de Julio-Enrique. Le jour où il disparaît, [le *santo*] qui veut partir qu'il parte et celui qui veut rester, restera. Mais pas parce que... ni je pense non plus suivre une quelconque tradition, ni rien de cela. Moi, les tambours m'assomment [...]. Le problème est que si je reste avec ce

³⁹³ Martin Holbraad (2012) montre que, dans le cas d'Ifá, la vérité de l'oracle se construit à travers l'interaction entre le *babalao* et le consultant et ne se fonde pas sur une simple interprétation mécanique, une traduction, de l'*odú*. Néanmoins, cette adaptation d'une parole divine à la situation personnelle du consultant ne peut être considérée, à mon avis, comme une négociation entre entité humaine et non-humaine. Orula, en tant que « témoin du monde » ne fait que dire ce qu'il en est, au consultant d'agir, avec l'aide et les conseils du spécialiste, en conséquence.

santo, non pas tous les *santos*, [mais] dans ce cas avec Oggún, pour qui on joue directement ici en août, il sait qu'il n'y aura plus de *tambor*, car je ne vais plus donner de *tambor*. Un jour, je ne dis pas non, je lui donnerai un *tambor*. "Très bien, je vais te donner un *tambor* aujourd'hui et je te le donne". Mais pas tous les ans à cause d'un accord [passer avec Oggún] de lui donner un *tambor* tous les ans. Et je lui ai dit et il le sait, parce qu'il me l'a dit aussi : le jour où [son] cheval disparaît, je garde tout. Et je lui ai dit aussi : "Oui, mais tu sais que ce ne sera pas la même [chose]. Ici il n'y aura pas un *tambor* tous les ans". [...] Donc il m'a dit : "je sais que quand mon cheval va disparaître, je sais que ça sera autre chose. Je sais que je dois m'adapter à un autre système, à autre chose". [...] Et celui qui veut rester avec moi sait que c'est ainsi parce que bon, je suis ainsi. Parce que je mène mes *santos* ainsi et eux vont se joindre à mes *santos*, ils doivent vivre, suivre la ligne que je mène, religieusement. Bien sûr, toujours avec respect. Toujours. Parce que moi mes *santos* je les respecte et tout ça et eux aussi. Mais, à ma manière. Tu ne peux pas m'imposer ni tu ne peux amener une chose à laquelle je ne suis pas habitué »³⁹⁴.

Alexander Berrio souhaite donc se dégager de toute forme de responsabilité face à une quelconque « tradition ». Pour autant, il ne souhaite pas non plus s'opposer à une décision divine qui lui imposerait la charge des *santos* de Julio-Enrique Blázquez. D'ailleurs, il serait intéressant d'étudier, dans le cas du rite funéraire *ituto*, quelles sont les possibilités de négociations offertes à chacun des *santeros* et *santeras* présents face à des objets sacrés qui

³⁹⁴ « Yo soy religioso para mí. Para adorar yo a mis santos y porque me lo dicen por mi salud y mi desenvolvimiento, para que me ayuden y me desenvuelvan en eso. No me considero heredero de nada. Yo, el día de mañana si Julio falta, Dios no lo quiera, que demore muchos años, si algo de lo que hay ahí se quisiera quedar conmigo, yo con mucho gusto lo acepto, pero no porque yo piense que nada de eso me corresponda, ni quiero quedarme, ni tengo afán ni anhelo de quedarme con nada de eso, ni con las cosas de Julio-Enrique. El día que falte, lo que se quiera ir que se vaya y lo que se quiera quedar, se quedará. Pero no porque... ni pienso tampoco en seguir ninguna tradición, ni nada de eso. A mí los tambores me aturden [...]. El problema es que si yo me quedo con ese santo, no todos los santos, en este caso con Oggún, que directamente se le toca aquí en agosto, él sabe que no habrá más *tambor*, porque yo no voy a dar más *tambor*. Yo, un día, no te digo que no, le daré un *tambor*. "Qué bueno, te voy a dar un *tambor* hoy y te lo doy". Pero no porque todos los años porque un compromiso que él tiene, darle *tambor* todos los años. Y yo se lo he dicho a él, y él lo sabe, porque él me ha dicho a mí también: el día que mi caballo falte, yo me quedo con todo. Y yo le he dicho a él también: "sí, pero tú sabes que no va a ser lo mismo. Aquí no va a haber *tambor* todos los años" [...] Entonces él me dijo: "yo sé que cuando mi caballo falte, yo sé que será otra cosa. Yo sé que yo tengo que adaptarme a otro sistema, a otra cosa" [...] Y él que se quede conmigo sabe que es así porque bueno, yo soy así. Porque a mis santos yo los llevo así y ellos se van a juntar a estos santos míos, ellos tienen que vivir, coger la línea que yo llevo, religiosamente. Claro, siempre con respeto. Siempre porque yo a mis santos los respeto y todo eso y ellos también. Pero, a mi manera. Ya no me puedes imponer, ni me puedes llevar a una cosa que yo no estoy acostumbrado ». Entretien avec Alexander Berrio, le 2 août 2014.

ont pris la décision de « rester ». En tout cas, une chose est sûre : les négociations concernant la question de la transmission sont possibles bien avant le décès de la personne concernée. S'il existe des principes directeurs à la transmission, conditionnés notamment par les lignées biologiques et rituelles au sein desquels s'inscrit un sujet religieux, la communication intuitive permet de s'en dégager et de les adapter à une réalité conjoncturelle ou de les détourner dans le cadre de stratégies micropolitiques.

Finalement, doit-on voir dans cette négociation perpétuelle des modalités rituelles et liturgiques, l'essence même de ce que serait, du point de vue *etic*, la tradition de la *santería* ? Pour Paul Gilroy (2010 [1993], p. 178), s'il existe un ensemble de pratiques au sein de la diaspora que l'on puisse appeler une tradition, il s'agit alors « d'une formation chaotique, vivante, désorganisée », une tradition « perpétuellement en mouvement », ce qu'il nomme un « Même changeant » [*ceaseless motion*]. On serait effectivement tenté de voir dans cette constante négociation rituelle, d'autant plus lorsqu'elle touche la transmission, une preuve que la *santería* soit fondamentalement un « Même changeant ». Autrement dit, il existerait une tradition *santera*, une reproduction intergénérationnelle du culte, qui ne concernerait pas les caractéristiques sensibles du culte, mais, pour le dire avec Sydney Mintz et Richard Price (1992), la « grammaire culturelle » qui les détermine et qui s'exprime dans ces négociations entre humains, esprits et dieux.

C'est que montre l'interprétation de l'initiation du *kariocha* au sein de la maison d'Eleguá Alagbana proposé par Nora Juara Duquesne :

« [Se faire le saint] a été après [Macua], car c'était toujours des femmes [qui étaient] à la tête du saint, presque toujours, et des hommes qui tuaient [et] qui n'avaient pas fait le saint. Mais on était aussi averti [que] mes arrière-grands-mères étaient mortes jeunes et donc tu sais que selon les époques [*a partir de los tiempos*], les choses changent... Et, je crois que cela a été lors d'une divination [*mirada*], je ne suis pas sûre... Mais bon, afin que la personne qui est à la tête de la maison soit plus fortifiée, pour qu'elle dure un petit peu plus, il fallait [la] couronner. Et donc voilà, actuellement [*hoy por hoy*] presque toute la génération qui vient maintenant, nous sommes couronnés. Le groupe le plus au centre du moins. Des aînés, il manque Tamara ma sœur, moi-même qui suis dans le processus et Yudanis ma cousine. Tu vois ? J'ai deux filles qui possiblement à l'avenir devront aussi être couronnées, car il faut maintenir la tradition. Et si ce

n'est pas pour un problème de santé, c'est pour un problème de tradition. Cela est notre mission »³⁹⁵.

Si on regarde l'historicisation récente de la maison-temple d'Elegguá Alagbana, cette « tradition » de s'initier comme protection face à la puissance de l'*oricha*-enfant débute en 1969 avec le *kariocha* de Celida Sánchez (cf chapitre III.6). Par la suite, il faut attendre vingt-cinq ans avant qu'un autre membre de la maison de culte « fasse le saint », puis attendre de nouveau quatorze et quinze ans pour le second et le troisième³⁹⁶. Certes, il est largement admis depuis les travaux d'Eric Hobsbawm et Terence Ranger (2012 [1983]), que toute tradition est « inventée », autrement dit qu'il n'existe pas de lien direct entre la temporalité d'une pratique et sa qualification en tant que tradition. Il n'existe donc pas une période requise pour qu'une pratique soit qualifiée de tradition. Néanmoins, lorsqu'on prend en considération les motivations des initiations réalisées au sein de cette maison de culte, seul Rafael « fait le saint » spécifiquement, « pour avoir [ses] *santos* afin de pouvoir continuer la tradition au sein de ma maison »³⁹⁷. Tous les autres invoquent quant à eux la notion de « santé » [*salud*]³⁹⁸. Autrement dit, le choix de s'initier se fonde sur des considérations strictement personnelles. En cela, les pratiquants du *central* Méjico ne semblent pas se différencier de leurs homologues havanais (Argyriadis 1999, p. 80 -82) importance actuelle de l'initiation au sein de cette maison s'explique sûrement plus par les dynamiques religieuses observables à l'échelle nationale et produites par le contexte de la « période

³⁹⁵ « [*Hacerse santo*] fue después [*Macua*] ya porque al frente del santo siempre estaban mujeres, casi siempre, y hombres que mataban que no tenían santo hecho. Pero ya se venía advirtiendo mis bisabuelas habían muerto joven también y entonces tú sabes que a partir de los tiempos las cosas van cambiando... y creo que fue en una mirada, no estoy bien convencida... Pero bueno, para que estuviera más fortificada la persona que estaba al frente de la casa, para que durara un poquito más, había que coronar. Y entonces ya, hoy por hoy casi toda la generación que viene ahora surgiendo, estamos coronados. Por lo menos del grupo más céntrico. De las mayores, faltamos Tamara mi hermana, yo que estoy en proceso y Yudanis mi prima, ¿ves? Yo tengo dos hijas que posiblemente en un futuro también tengan que coronar, porque hay que mantener la tradición. Y si no es por problema de salud, es por problema de tradición. Eso es el encargo de nosotros ». Entretien avec Nora Juara Duquesne, le 29 septembre 2014.

³⁹⁶ Soit dans l'ordre chronologique, Yoniel Monterey Betancourt en 1994, Magalys Sánchez en 2008 et Alicia Juara Duquesne en 2009.

³⁹⁷ « [...] por tener mis santos para poder seguir la tradición en mi casa ». Entretien avec Rafael Juara Guerra le 5 mai 2013.

³⁹⁸ Plus précisément : Yolanda Duquesne Piloto s'initie, car elle était « chétive » [*enfermiza*] (entretien du 13 octobre 2014) ; Tatiana Duquesne Ariza s'initie à la suite d'une promesse faite à Ochún alors que son fils était gravement malade (entretien du 25 septembre 2014) ; Clara Betancourt Zulueta s'initie, car son fils, Yoniel, était déjà initié alors qu'il était enfant à cause d'une maladie (entretien du 1^{er} août 2014) ; pour Magalys Sánchez, le processus de décision est plus long et s'étend sur plusieurs années, il débute néanmoins par une consultation réalisée par Celida suite à une crise d'appendicite (entretien du 15 octobre 2014) ; enfin, Alicia Juara Duquesne s'initie, elle aussi, à la suite d'une maladie (entretien du 3 mai 2013).

spéciale » que par une reproduction intergénérationnelle³⁹⁹. Néanmoins, malgré la conscience du caractère relativement récent de l'initiation au sein de cette maison, cette pratique est relue à la lumière de sa mémoire narrative qui fait remonter l'origine de l'initiation dans l'interaction – et les problèmes qui y sont liés – entre Elegguá et le membre de la famille. C'est cette origine interactionnelle qui permet d'inclure la pratique initiatique dans la « tradition ».

Il me semble que ces négociations révèlent avant tout un rapport particulier au passé qui le fait intervenir dans et pour le présent. En effet, il est difficile de ne pas voir dans cette communication continue entre vivants, morts et divinités « héritées », « un présent massif, envahissant, omniprésent, qui n'a d'autre horizon que lui-même, *fabriquant quotidiennement le passé* et le futur dont il a, jour après jour, besoin » (Hartog 2012, p. 248, je souligne), soit l'expression d'un régime d'historicité présentiste.

Par l'étude des discours sur l'Autre, entre habitant du « *campo* » et « *Havanais* », entre maisons de culte du *batey*, les éloges et les critiques se fondent sur des principes éthiques qui prennent tout leur sens que replacées dans le contexte de la « période spéciale » : notion de *respeto*, *invento*, *responsabilidad*. Toutes ces notions cachent derrière elles une logique d'échanges, entre les humains et les entités, entre les religieux et les ouvriers du *central*. Le passé n'intervient alors qu'en second lieu pour confirmer, justifier un besoin rituel *ad-hoc*, ce qui implique de négocier perpétuellement avec ce passé, soit par sélection et mise en avant des faits qui valorisent sa propre pratique ; soit directement grâce à la divination, la possession, mais aussi dans une certaine mesure à l'alimentation des reliques.

Ce passé « activé » (Andrew Apter et Derby 2010) par le rite se retrouve aussi dans la *moyugba* qui loin de rendre compte de la réalité des filiations rituelles, constitue un acte de (re)création du passé, et ce depuis le point de vue du présent. De plus, il est possible d'y incorporer le nom de défunts seulement neuf jours après leur décès, comme nous l'avons vu dans le cas de la *moyugba* réalisée pour la *matanza* d'Elegguá Alagbana (cf. chapitre 7). Ceci montre comment un événement récent peut directement intégrer cette pratique dont le but est de commémorer les pratiquants du passé qui ont joué un rôle dans cette maison. La *moyugba* montre que le présent des *santeros* de *central* Méjico est « un présent déjà passé avant même d'être complètement disparu » (Hartog 2012, p. 248).

³⁹⁹ Afin de nuancer ce propos, je dois indiquer toutefois que toutes mes interlocutrices citées dans la note précédente parlent de l'importance de leur enfance au sein de cet environnement familial et religieux pour expliquer leur participation au culte.

Pour toutes ces raisons, nous pouvons affirmer que derrière le passéisme apparent des discours se trouve un présentisme propre au champ religieux local où le présent négocie perpétuellement avec le passé selon ses propres normes éthiques. Il diffère en cela du présentisme révolutionnaire qui, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, est caractérisé par un présent qui « envahit » le passé, pour reprendre l'expression de François Hartog, dans une lecture téléologique de l'histoire cubaine.

PARTIE IV : MÉMOIRES D'ESCLAVES

Régimes mémoriels et niveaux politiques



Chapitre 9 : Esquisse d'une genèse des régimes mémoriels macropolitiques

« Inspirés par l'héroïsme et le patriotisme de ceux qui ont lutté pour une Patrie libre, indépendante, souveraine, démocratique, de justice sociale et de solidarité humaine, forgée dans le sacrifice de nos ancêtres ;

Pour les aborigènes qui ont résisté à la soumission

Pour les esclaves qui se sont rebellés contre leurs maîtres

Pour ceux qui ont réveillé la conscience nationale et la soif de patrie et de liberté [...] »

Préambule de la Constitution de la République de Cuba de 2019

Nous avons étudié dans la partie précédente la relation qu'entretiennent les pratiquants avec leur passé. Nous avons vu qu'elle s'exprime, tant dans les discours que dans les pratiques religieuses, à travers un régime mémoriel généalogique qui permet de construire pour chaque maison de culte une mémoire narrative, elle-même dépendante des enjeux micropolitiques propres au champ religieux local. Ce cadre mémoriel maintenant établi, cette dernière partie va s'intéresser plus spécifiquement aux représentations du passé esclavagiste. Il s'agit de comprendre l'influence du contexte mémoriel national sur les représentations locales de l'esclavage comme son influence sur les rapports micropolitiques. Finalement, il nous sera possible d'analyser les performances mémorielles sur l'esclavage les plus explicites, à savoir les possessions par les esprits d'esclaves, qui se déroulent en deçà des maisons de culte, au niveau infrapolitique.

Cette démarche suppose dans un premier temps de comprendre quels sont les régimes mémoriels construits depuis le champ macropolitique à travers l'analyse de discours institutionnels : discours politiques, articles de presse, ouvrages universitaires et déclarations des organisations syndicales. J'intègre aussi à ce corpus certaines œuvres cinématographiques, pour deux raisons : premièrement, elles permettent de rendre compte de l'existence d'images intermédiaires⁴⁰⁰ sur l'esclavage ; deuxièmement, suite à Révolution, la production cinématographique dépend de l'*Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográfica* (ICAIC), institution culturelle créée par le gouvernement révolutionnaire dès le 24 mars 1959, centrant particulièrement son attention sur les thématiques historiques (González 2013, p. 77).

Je fais le choix de commencer ce récit de la genèse des régimes mémoriels macropolitiques cubains à partir de 1868, soit le début de la Guerre des Dix Ans, année

⁴⁰⁰ J'utilise la notion d'intermédiaire en tant que « réemploi », soit un « élément d'une production culturelle [qui] est utilisé à nouveau pour la même fonction ou pour une autre sans que ses caractéristiques formelles aient été modifiées » (Besson 2014, p. 16, note 55).

remémorée comme celle, non pas de l'abolition dans le sens légal du terme, mais de la libération des esclaves. Certes, dès le début du XIXe siècle, outre certains écrits de penseurs cubains tels que Félix Varela ou Antonio Saco (cf. chapitre II.3), apparaissent de nombreux récits romantiques autour de l'esclavage dans une intention politique clairement abolitionniste et, dans une certaine mesure, nationaliste : *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde, *Francisco* d'Anselmo Suárez y Romero, *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda, ou encore l'autobiographie de Francisco Manzano pour ne citer que les plus connus. Tous ces ouvrages ont produit un imaginaire autour de l'esclave dans lequel s'enracinent les régimes mémoriels que je propose d'étudier dans ce chapitre. Bien évidemment, une approche exhaustive de ces discours sur l'esclavage depuis le début du XIXe siècle dépasse le cadre de l'objectif de cette recherche. Je ne peux donc qu'inviter à lire ce chapitre comme l'ébauche d'une étude qui mériterait une assise empirique bien plus importante. Je me contenterai donc, avec les maigres informations mobilisées ici – maigres au regard de tout ce qui a été dit, écrit, peint, filmé, etc. à Cuba sur l'esclavage – de tracer une première esquisse du continuum qui unit trois régimes mémoriels de l'esclavage : le régime mémoriel patriotique, centré sur la libération des esclaves ; le régime ethnogénétique qui pense l'esclavage comme le contexte socio-historique de la rencontre des populations dont sont issus les Cubains contemporains ; le régime de la résistance, issu de la réinterprétation des deux derniers, qui met en avant la capacité de résistance des esclaves.

9.1. La naissance d'une nation. L'idéologie égalitaire entre présentisme insurrectionnel et futurisme moderne

9.1.1. Le discours indépendantiste et le régime mémoriel patriotique

Lorsque Cirilio Villaverde, dans *Cecilia Valdés o La Loma del Ángel*, évoque les plantations sucrières, c'est pour les décrire comme un lieu où « règne[e] un état permanent de guerre, guerre sanglante, cruelle, implacable, du Noir contre le Blanc, du maître contre l'esclave » (Villaverde 2008, p. 402 la traduction est mienne). Cette guerre des races est l'écho de la révolution haïtienne, dont le spectre hante, comme nous l'avons vu, le discours nationaliste cubain qui se construit tout au long du XIXe siècle. Or, le gouvernement colonial espagnol connaît cette peur enracinée dans la pensée de l'élite créole blanche. Lors de la *Guerra Chiquita* (1879-1880), il va trouver là une puissante arme idéologique. Alors que débute ce second épisode de la lutte pour l'indépendance, l'armée *mambí* va connaître deux

changements structurels. Tout d'abord, la légalisation de la liberté des anciens esclaves insurgés obtenue avec le pacte de Zanjón va motiver ceux, maintenus dans leur condition servile malgré leur obéissance à leur maître ou à la couronne, à rejoindre l'armée insurrectionnelle. De plus, certains anciens officiels de la Guerre de Dix Ans, satisfaits du nouveau *statu quo* colonial, laissent vacants leurs postes au sein de l'armée insurrectionnelle qui sont occupés par la suite par d'anciens esclaves (Ferrer 2011, p. 122 -127)

Il n'en faut pas plus aux autorités coloniales pour brandir la hantise de la « guerre des races » obligeant les indépendantistes à développer une contre-attaque idéologique qui s'est construite durant les quinze années de paix qui séparent la Guerra Chiquita de la dernière guerre d'indépendance (1895-1898). Conjointement à la redéfinition métraraciale de la nationalité cubaine, cette contre-attaque va se développer selon deux axes : la réévaluation des soldats noirs fondée non pas sur leur combativité, mais sur leur loyauté, et la rédemption nationale offerte par le sacrifice des *mambises* blancs. Concernant le premier axe, il s'agit alors de raconter des histoires sur les actions de guerre de combattants inconnus et de construire une figure idéale de l'ancien esclave devenu *mambí* (*Ibid.*, p. 188). Ainsi, dans son texte *Episodios de la revolución cubana* (1890) comme dans ses poèmes (1892), Manuel de la Cruz raconte l'histoire de deux insurgés noirs, Fidel Céspedes et Enrique Fernández Miyares – né à Bayamo comme Carlos Manuel de Céspedes – qui, capturés par les Espagnols, préfèrent subir la torture ou la mort plutôt que de dénoncer leurs compatriotes. Comme le souligne Ada Ferrer, ces textes « établi[sse]nt une connexion implicite entre les figures héroïques noires et le bienveillant père blanc de la nation, Carlos Manuel de Céspedes » (*Ibid.*, p. 190 la traduction est mienne). Parallèlement, l'article nommé *Los negros en la revolución*, écrit par Ramón Roa et publié en 1892, offre une autre image du combattant noir. L'auteur raconte l'histoire d'un esclave qui devient *mambí* en suivant son maître dans la lutte. Ce dernier, avant de mourir assassiné par les Espagnols, fait promettre à son esclave de continuer le combat. Il s'agit ici de valoriser la loyauté de l'esclave, source de son courage, qui se transfère du maître à la patrie. Ainsi dépolitisée, la combativité des anciens esclaves ne représente plus aucune menace et l'idée même d'une république noire devient alors un non-sens (*Ibid.*, p. 190 -192). Le deuxième axe procède quant à lui à un transfert de la charge sacrificielle nécessaire à la rédemption nationale passant de l'esclave martyrisé dans la plantation au *mambí* blanc. Dans la littérature romantique abolitionniste, la violence du système esclavagiste permet avant tout de construire une figure christique de l'esclave dont le stoïcisme et la résignation face à la souffrance s'opposent au sadisme barbare des *mayorales*

blancs⁴⁰¹. En intégrant la lutte patriotique, l'esclavagiste a, selon José Martí, « lav[é] la faute de la richesse accumulée avec le fruit de l'esclavage » (cité par *Ibid.*, p. 195 la traduction est mienne). Mais la portée de son sacrifice va bien au-delà de ses propres péchés. Manuel Sanguily, un journaliste et vétéran de la Guerre de Dix Ans, écrit en 1893 que les Cubains « se sont saignés et [se] sont ruinés volontairement pour réparer au prix de leurs trésors et de leur sang, de leur bonheur et de leur vie, les erreurs et les inégalités que d'autres avaient commises, afin de purifier avec leur sacrifice et de sanctifier avec leurs martyrs le sol profane de la patrie. Tous nous avons souffert pour l'autre – le Noir pour le Blanc, le Cubain pour l'esclave » (cité par *Ibid.* la traduction est mienne). Une première lecture trop rapide de cet extrait pourrait nous amener à y voir le parfait écho de la pensée martienne d'une fraternité raciale scellée par le sang versé sur les champs de bataille. Mais, il faut souligner que le sacrifice du descendant d'Africain pour le descendant d'Européen s'exprime à travers la « race » alors que le sacrifice du second pour le premier s'exprime en termes politiques, montrant, comme l'a déjà souligné Ada Ferrer (*Ibid.*, p. 55 ; 62) la citoyenneté semble être, pour certains indépendantistes, corollaire à la désignation raciale. Ce changement de paradigme entre race et statut légal exprime aussi, selon moi, la temporalité de ces sacrifices. Le sacrifice du « Noir » pour le « Blanc » renvoie au temps de la servitude, et donc sa souffrance est le fruit du péché des Espagnols. Le sacrifice du « Cubain » pour « l'esclave » ouvre le temps de la libération et seule sa souffrance est rédemptrice et sauve des « erreurs et [des] inégalités que d'autres avaient commises » (*Ibid.*, p. 195), pour reprendre les mots de Sanguily. L'un est une victime, l'autre un martyr.

Bien plus que de déculpabiliser leurs anciens maîtres qui ont rejoint la cause, il s'agit avant tout d'induire l'existence d'une dette contractée par les anciens esclaves envers la République en Armes (lire aussi de la Fuente 1998). Ne luttant pas par conviction politique, mais par gratitude et loyauté, les esclaves libérés ne reconnaissent-ils d'ailleurs pas eux-mêmes leur dette ? De fait, dans un autre texte datant aussi de 1893, Sanguily rend plus

⁴⁰¹ Je pense ici plus particulièrement au chapitre V et VI de la troisième partie de *Cecilia Valdés o La Loma del Ángel* avec la figure de Pedro, esclave marron capturé, « Jésus Christ d'ébène sur la croix », dont l'opposition à son maître malgré les souffrances sont « un spectacle digne de compassion et de respect », ou celle de Tomasa, punie le matin de Pâques, et dont « le stoïcisme de la jeune femme priva en grande partie [au *mayoral*] du plaisir qu'il se promettait en la fouettant » (Villaverde 2008 [1882], p. 376). - 406 les traductions son
 exemple de figure christique dans l'autobiographie de l'ancien esclave Francisco Manzano, où l'on trouve cette appropriation de la scène de la descente de la croix : « [L'administrateur] ordonna d'une voix rauque que l'on m'attachât les mains. On me les amarra comme on le fit pour Jésus-Christ. Ils me soulevèrent et calèrent mes deux pieds dans les deux orifices [de la planche] puis les entravèrent. Oh Bon Dieu ! Jetons un voile sur la suite de cette scène. Mon sang coula à flots et je perdis connaissance et quand je recouvrais mes sens, je me retrouvai à la porte de l'oratoire dans les bras de ma mère noyée dans les larmes » (in Yacou 2004, p. 71). William Luis (1990, p. 57) identifie de même dans *Francisco, el ingenio o las delicias del campo*, d'Anselmo Suarez y Romero la présence d'un « lien intertextuel » qui l'unit la Bible.

explicite encore cette idée d'une dette des Noirs lorsqu'il affirme que « La Révolution dans sa forme, son essence et ses aspirations a été l'œuvre exclusive des Blancs. L'homme de couleur a répondu à leur appel et, entré pour la première fois dans l'histoire de Cuba grâce à eux [il est] en mesure de jouer un rôle [*figurar*], de prêter d'éminents services, de se distinguer autant que les Blancs » (cité par Ferrer 2011, p. 196 la traduction est mienne).

En réalité, cette idée d'une dette existe dès les premiers instants de la Guerre de Dix Ans, notamment dans les discours prononcés par les *mambises* afin de recruter les esclaves. Leur rhétorique se fondait sur la désignation d'un ennemi commun entre « Cubains » et « esclaves » : l'Espagne, considérée comme l'unique responsable de l'esclavage (*Ibid.*, p. 45). Par un jeu d'opposition, la simple évocation de la métropole a non seulement érigé les patriotes cubains en libérateurs, peu importe s'ils étaient auparavant esclavagistes ou non, mais surtout a superposé la libération des esclaves avec celle de la Patrie.

Alors que l'institution esclavagiste disparaît lentement du paysage politique cubain, la contre-attaque idéologique des indépendantistes face au spectre de la « guerre des races » est au fondement d'une première grammaire interprétative de l'esclavage : le régime mémoriel patriotique. Centré sur la libération des esclaves, ce régime mémoriel est caractérisé dans un premier temps par une figure de l'ancien esclave comme un être loyal et reconnaissant envers ses libérateurs incarnés par Carlos Manuel de Céspedes, le Père de la Nation. Ainsi, le *Grito de Yara* du 10 octobre 1868 devient le seul moment historique de l'émancipation et semble reléguer le décret royal de l'abolition du 7 octobre 1886 à une histoire coloniale tardive. D'ailleurs, si le 7 octobre est absent du calendrier commémoratif de la République cubaine dès sa proclamation en 1902, ce n'est pas tant par une volonté de taire ce passé comme le pense Marc Séfil (2010, p. 119), que par la limite imposée par ce régime mémoriel patriotique pour remémorer la libération des esclaves. Pour le dire d'une manière plus évidente encore, il est impossible à la République cubaine de célébrer une libération qui serait le fait de l'ancien colonisateur.

Avant de continuer, je souhaite revenir un instant sur la citation de Sanguily qui affirme que le Noir est « entré dans l'histoire » grâce au Blanc. Au-delà de la dette qu'elle induit, cette idée montre aussi qu'en 1893 la Guerre de Dix Ans est déjà une histoire à se remémorer alors que Cuba est toujours une colonie espagnole. Il s'agit donc de commencer à construire un récit national alors que la dernière guerre d'indépendance est toujours en cours de préparation depuis les États-Unis avec José Martí, le Costa Rica avec Antonio Maceo et Saint-Domingue avec Máximo Gómez. Les quinze années de paix entre les deux dernières

guerres ont vu la prolifération de mémoires écrits par des vétérans. Écrivant l'histoire d'une république qui n'est toujours pas proclamée, ces textes semblent pouvoir nous renseigner sur le régime d'historicité propre à cette période de troubles insurrectionnels et qui semble bel et bien répondre à un présentisme. Il s'agit de raconter le présent, les guerres d'indépendance, comme un événement *déjà* historique. Au sein de cette invasion du passé par le présent, le souvenir de l'esclavage ne peut dépasser celui de la libération. Cela permet peut-être de comprendre que certains thèmes omniprésents dans la littérature abolitionniste, tels que le quotidien des esclaves, la violence des *mayorales* ou le marronnage, semblent absents de ce régime mémoriel patriotique.

Cependant ce présentisme insurrectionnel semble être concomitant à autre régime mémoriel, un futurisme propre à la modernité fondée sur une notion de « progrès » eurocentrée et sur la dichotomie civilisation/barbarie racialisée. Cette dernière semble être le principal paradigme pour penser le futur de la nation cubaine alors que se déroule la troisième et dernière guerre d'indépendance (1895-1898). Ainsi, l'arrivée des colonnes *mambí* dans les régions occidentales de l'île, jusqu'à alors relativement épargnées par les guerres, est précédée par de nombreuses rumeurs nourries de fantasmes racialisés qui les décrivent comme « des hordes sauvages d'assassins noirs avec des anneaux dans le nez » (Ferrer 2011, p. 231, la traduction est mienne). Ainsi, comme le précise Alejandro de la Fuente « Les Blancs, dont de nombreux membres de l'armée de Libération, ont souscrit au mythe de l'égalité raciale et d'une nation sans race, mais ils ont aussi identifié le progrès et la prospérité futurs de Cuba avec le blanchiment du pays » (de la Fuente 1998, p. 47 la traduction est mienne). Ce futurisme eurocentré et racialisé dépasse le cadre des discours et s'objective dans la structure même de l'armée indépendantiste en cette toute fin du XIXe siècle. À partir de 1897, alors que la victoire semble de plus en plus évidente, des stratégies d'éviction des gradés non blancs sont mises en place au sein même de l'armée indépendantiste qui, petit à petit, va nommer à leur place des hommes blancs, dont nombre d'entre eux, libéraux et citoyens, intègrent ses rangs qu'au dernier moment (Ferrer 2011, p. 272 -296) stratégies de blanchiment de l'armée insurrectionnelle, dont les gradés vont être amenés à diriger le pays suite à l'indépendance, sont catalysées par l'intervention militaire des États-Unis, dont le gouvernement d'occupation qui s'interroge sur la capacité des Cubains à l'autogouvernance, semble partager la même conception racialisée du « progrès » et de la « civilisation ».

9.1.2. Le discours anthropologique et le régime mémoriel ethnogénétique

Est-il possible alors d'identifier un régime mémoriel de l'esclavage propre à ce futurisme moderne et, si oui, quelles en sont les caractéristiques ? La racialisation de la notion de progrès, comme de celle de civilisation, renvoie directement aux discours d'une anthropologie physique, positiviste et évolutionniste. Comme nous l'avons vu, l'anthropologie physique fait partie de l'outillage idéologique au service des esclavagistes durant les trois premiers quarts du XIXe siècle. Pourtant à la fin des années 1870, alors que l'armée *mambí* libère les esclaves et que les autorités espagnoles planifient l'abolition progressive du système servile, l'anthropologie physique semble se mettre au service de l'idéologie du blanchiment de l'île.

À partir des années 1870, des travaux tels que ceux d'Henri Dumont que nous avons déjà évoqués tentent de rendre compte d'un savoir anthropologique plus systématique à travers l'observation directe des esclaves. Ce dernier construit une théorie étiologique racialisée qui va offrir une assise scientifique à la justification de la réduction en esclavage des Africains et de leurs descendants. Selon le médecin et anthropologue français, les Africains, bien que prédisposés à la maladie du sommeil sont peu enclins à la fièvre jaune, les prédisposant aux travaux agricoles dans cette zone tropicale (García González et Naranjo Orovio 1998, p. 270).²⁷¹ L'argument est sûrement bien plus ancien puisque José Antonio Saco le discutait déjà en 1837 sans pour autant le remettre directement en cause. C'est au sein de la *Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, fondée en 1877, que va être remis en cause le soi-disant monopole de l'acclimatation attribuée à la « race noire » lorsqu'en 1879 José Argurosa démontre l'erreur de la théorie sur les prédispositions immunitaires de Dumont, justifiant l'accès aux travaux agricoles à des populations européennes. Bien qu'unis par un racialisme « scientifique » influencé par les thèses de Herbert Spencer ou de Pierre Paul Broca, les membres de cette institution s'opposent autour de la question du métissage (Rangel Rivero 2012, p. 108).¹⁰⁹ D'un côté, les partisans de Gobineau tels que José Rafael Montalvo Covarrubias voient dans le croisement des races un risque de dégénérescence tant biologique que socioculturelle. De l'autre, des intellectuels tels que Enrique José Varona ou Juan Ignacio Armas y voient une possibilité d'amélioration de la « race inférieure », à condition que les unions concernent des hommes blancs avec des femmes noires et non l'inverse⁴⁰² tel que le pensaient avant eux Saco et Arango y Parreño (García González et

⁴⁰² Aujourd'hui encore, on parle d'enfants *adelentados* [avancés, évolués] ou *atrados* [retardés, arriérés], si sa couleur de peau est plus claire ou plus sombre que celle de sa mère (et non du père). Mais il est probable que

Naranjo Orovio 1998; Beldarraín Chaple 2006; Rangel Rivero 2012). Il est intéressant de noter ici que Luis Montané Dardé, accompagné de deux homologues médecins et anthropologues cubains, réalise en 1899 l'étude anthropométrique d'Antonio Maceo (*Ibid.*, p. 207 - 208). L'étude du crâne du héros de la patrie permet à ces savants de conclure que cet homme « égale la race blanche et la dépasse », un « homme de force herculéenne », « un métis avec une majorité de caractères blancs ». C'est ce que l'historien Armando Rangel Rivero (*Ibid.*, p. 209) nomme le « blanchiment de Maceo »⁴⁰³.

L'institutionnalisation de l'anthropologie physique à Cuba va donc offrir un nouveau cadre, académique et « scientifique », à l'expression d'un futurisme moderne racialisé et eurocentré qui mène à confondre progrès social et blanchiment des corps. Il induit la construction d'une nouvelle grammaire mémorielle de l'esclavage qui va coexister avec le régime patriotique. Ainsi, en 1913, la journaliste cubaine Blanche Zacharie de Barolt écrit que « [l'esclavage] porta un coup fatal à Cuba, puisque non seulement le grand nombre d'Africains noircit la population, mais la croissance de cette race fonça l'élément blanc, en le contaminant, en le marquant des stigmates de l'infériorité. La malédiction de l'esclavage pesant sur le peuple, contribua à retarder son développement social » (cité par Sefil 2010, p. 111). Comme on peut le constater, le registre médical et pathologique issu de l'anthropologie physique semble se substituer à la dichotomie civilisation/barbarie.

Or, dans son rapport écrit pour l'Académie des Sciences Médicales de La Havane, le docteur Juan Guiteras y Gener fait un lien direct à travers la question sanitaire entre la période de l'esclavage et les dangers de l'immigration caraïbéenne [*antillana*] : « Je me réfère, écrit-il, à l'importation d'ouvriers provenant de régions intensément parasitées. Avec l'esclavage noir, nous importons la filariose et avec les Chinois le nacator et le bérubéri. Je termine en renouvelant énergiquement ma protestation contre la libre introduction de *braceros* qui de manière si grave menace la santé publique » (cité par *Ibid.*, p. 115). Malgré tout, derrière le discours médical, c'est bien cette même peur de l'africanisation de Cuba, présente depuis le XIXe siècle colonial, qui est là. Le 14 avril 1923, l'historien Carlos Manuel Trelles accuse le gouvernement d'avoir ouvert les portes à l'immigration caraïbéenne, source selon lui d'épidémies de variole et de paludisme et qui « constitue une atteinte à la civilisation cubaine [...] comprendre le mal qui a été fait à notre patrie en introduisant en son sein des êtres de

l'origine de ces expressions soit sûrement plus ancienne que la formation d'un discours anthropologique sur le métissage.

⁴⁰³ Édouard Glissant (2007, p. 98) souligne de son côté l'existence d'un autre phénomène de blanchiment de Maceo dans l'évolution de l'iconographie du leader *mambí*.

racés inférieures et analphabètes [...] ce qui conduira ce pays, si le mal n'est pas réparé, tout droit vers la sauvagerie et convertira Cuba en une seconde Haïti. » (cité par *Ibid.*, p. 116). L'immigration caraïbienne, comme la traite transatlantique avant elle, représente donc un péril sanitaire et donc civilisationnel.

Finalement, tant l'immigration espagnole que caraïbienne met en relief la perspective organiciste qui préside l'interprétation de la société chez les élites cubaines de ce début du XXe siècle. Ainsi, si la présence d'Africains et de leurs descendants est un risque pathogène pour les corps physiques, elle l'est de fait pour le corps social : « telle la maladie [qui] se développe selon les conditions physiologiques de l'individu qui est sa proie, la pègre est le reflet de la société dans laquelle elle végète » [Ortiz, 1995 : 7 la traduction est mienne]. Cette citation est tirée de la première page de l'ouvrage *Los Negros brujos* [les sorciers noirs] écrit par Fernando Ortiz en 1906. Cette « étude de pathologie sociale » (*Ibid.*, p. 4) fait partie d'une trilogie nommée *La Hampa afrocubana* [La pègre afrocubaine] composée en plus de *Los Negros curros*, (1986)⁴⁰⁴ et *Los Negros esclavos* (1916). Ce dernier ouvrage constitue, à ma connaissance, la troisième monographie sur l'esclavage écrite par des chercheurs cubains, après celle de José Antonio Saco déjà cité et *Los Negros* d'Antonio Bachiller y Morales (1887) ce dernier étant l'une des principales sources d'Ortiz.

Fernando Ortiz, qui obtient son doctorat en droit à l'Université de Madrid en 1901, va travailler étroitement avec la *nuova scuola penale* de Cesare Lombroso et Enrico Ferri, dont les théories criminologiques postulent la corrélation entre les comportements déviants et un atavisme moral physiologiquement déterminé [Palmié, 2002 : 233]. Il s'agit, comme l'indique Fernando Ortiz dans le prologue de *Los Negros esclavos* et *Los Negros brujos*, grâce à une approche positiviste de « sap[er] les prisons inutiles, d'ouvr[ir] une ère de traitement sous tutelle pour les criminels » (Ortiz 1995 [1906], p. 5 la traduction est mienne). Ainsi, selon lui :

« Tout effort intellectuel en faveur de la connaissance scientifique de la pègre afrocubaine ne peut être qu'une collaboration, consciente ou non, à l'hygiénisation de ses antres, à la régénération de ses parasites, au progrès moral de notre société [...] pour que les égoïsmes se refrèment et se canalisent, les altruismes soient vivifiés, et pour que libre de tout préjugé ethnique et d'aberrants

⁴⁰⁴ Il s'agit d'une édition *post-mortem* réalisée pour la première fois par Diana Iznaga.

facteurs de sélection artificielle, l'évolution superorganique suivent son cours par les forces de la nature » (*Ibid.*, p. 5 -6 la traduction est mienne)

Ainsi, comme le souligne Stephan Palmié (2002, p. 235), la soi-disant déviance des Noirs ne doit pas selon Ortiz être réprimée par la violence, mais doit être combattue avec une politique scientifique fondée sur l'idée d'une déviance comme « atavisme racial » qui induit des mesures d'hygiène sociale. Malgré l'essentialisme induit par le maintien des catégories raciales comme cadres explicatifs des comportements observés, Fernando Ortiz met en garde contre toute interprétation raciste de ses ouvrages contraire à ses « convictions sociologiques » (Ortiz 1995 [1906], p. 4). Ainsi, il associe à chacune des « races » qui composent la population cubaine une forme de délinquance qui lui est propre : les Européens le *bandolerismo*, les Chinois le jeu et les Africains « la sorcellerie » et le *ñañiguismo*⁴⁰⁵. Afin de comprendre cette association entre « Noirs », « sorcellerie » et « pègre », il faut bien évidemment replacer les premières œuvres de Fernando Ortiz dans leur contexte historique. En novembre 1904, trois Africains sont emprisonnés suite à la disparition d'une enfant âgée de vingt mois prénommée Zoila. Bien que relâchés faute de preuve, ils sont de nouveau emprisonnés en décembre avec d'autres accusés puis condamnés pour l'assassinat de la *niña Zoila* à des fins curatives et sacrificielles (Palmié 2002, p. 211). Parmi les sentences prononcées, Domingo Bocourt et Victor Moliner sont condamnés à la peine de mort et exécutés en 1906. Ce fait divers marque le début de deux décennies de « croisade contre la *brujería* » – pour reprendre l'expression présente dans *El Mundo* du 10 juin 1913 (*Ibid.*, p. 213). Des pratiquants des cultes d'origine africaine sont alors victimes de la répression policière – il y aurait eu 24 cas de « crimes rituels » entre 1904 et 1922 (*Ibid.*, p. 212) – et de la vindicte populaire⁴⁰⁶. À la suite de Stephan Palmié, il faut voir dans la construction de la catégorie de *brujería*, une stratégie d'« auto-colonisation » induite par une idéologie qui voit « dans la dés-africanisation systématique de Cuba une clé pour son futur national et international », futur littéralement mis en danger puisque le « sorcier noir » est défini comme l'assassin des enfants blancs (*Ibid.*, p. 220 et 222).

Le fantasme existant autour de ce péril noir est tel que le premier film cubain traitant de la thématique « afrocubaine », intitulé *La Hija del policia o En poder de los ñañigos* (1917),

⁴⁰⁵ Nom donné aux sociétés secrètes Abakuá.

⁴⁰⁶ Le 28 juin 1919, un travailleur jamaïcain est victime d'un lynchage dans le faubourg havanais de La Regla. Le lendemain, à Matanzas, une foule de plusieurs centaines d'individus marche vers la forteresse de San Severino où sont détenues huit personnes suspectées d'avoir assassiné un enfant de quatre ans à des fins rituelles. Réclamant justice, la foule se voit refuser l'entrée de la forteresse par l'armée qui, finalement, ouvre le feu alors que cinq des accusés sont exécutés (Palmié 2002, p. 240 -241)

raconte l'infiltration ratée d'un policier dans une *potencia* abakuá dont les membres, pour se venger, assassine sa servante fidèle et enlève sa fille (Agramonte et Castillo 2011, p. 168 - 169) de son succès, le réalisateur Enrique Díaz Quesada, fondateur du cinéma cubain, tourne une suite nommée *La Brujería en acción* (1920) dont l'une des scènes tournées dans les alentours de Guanabacoa montre, là encore, la tentative d'enlèvement d'une jeune fille par un Noir pour être sacrifier à un dieu imaginaire nommé Boogos – le personnage du Noir étant joué par un homme blanc maquillé tel que cela se faisait dans le théâtre *bufo*⁴⁰⁷ (*Ibid.*, p. 191 - 192) encore grand succès, et à la presse d'affirmer : « des scènes d'une actualité palpitantes, qui ont touché en profondeur tous les éléments sociaux par la note tragique qui y prédomine, sont visibles dans ce film dans lequel sont aussi dévoilées des danses et des cérémonies du rite africain » (*Ibid.*, p. 192 la traduction est mienne).

Le début du XXe siècle est donc aussi le moment où l'image argentique construit le portrait du sorcier africain, anachronique incarnation d'un passé esclavagiste révolu. L'usage par l'anthropologue criminaliste cubain Israel Castellanos des photographies des cadavres de Domingo Bocourt, Victor Molina, mais aussi de Silvestre Erice⁴⁰⁸, tels « d'horribles trophées de la victoire de la civilisation sur la barbarie » (Palmié 2002, p. 242 la traduction est mienne), est sûrement un autre exemple de cette catharsis moderne puisque, comme le précise Jorge Pavez Ojeda : « il ne s'agit plus de spécimens folkloriques condamnés à disparaître, mais de la preuve d'une disparation effective, comme résultat du dispositif de normalisation et de contrôle, d'une annihilation de l'aura du prêtre ou du révolutionnaire⁴⁰⁹ “de couleur”, comme succès d'une action de guerre entre le système judiciaire et la discipline anthropologique » (Pavez Ojeda 2009, p. 104 la traduction est mienne). Et c'est cette disparition en cours qui amène Castellanos « à faire la lumière même sur les variétés éteintes, méconnues de notre composition basique actuelle, pour mieux nous approprier [*compenentrarnos de*] notre histoire et notre évolution sociale » (cité par *Ibid.*, p. 102 la traduction est mienne). La désafricanisation, perçue comme nécessaire afin d'accéder à la modernité, est l'expression d'une rupture volontaire avec un présent contaminé par le passé.

⁴⁰⁷ L'histoire du tournage de cette scène est associée à une anecdote : un policier, qui passait par là, a vu la scène de l'enlèvement, et apparemment pas le matériel cinématographique, a sorti son pistolet et tenu en joug l'acteur en disant « Les mains en l'air ou on vous mitraille [*lo cosemos a balazos*] ! » (Agramonte et Castillo 2011, p. 192).

⁴⁰⁸ Connu comme Papá Silvestre, Erice, considéré comme « le dernier pontife *lucumí* », est le fondateur de la *Sociedad Santa Rita de Casio y San Lázaro* (Palmié 2002, p. 255; Brown 2003, p. 66).

⁴⁰⁹ L'auteur fait ici référence à Evaristo Estenoz, leader du Parti des Indépendants de Couleur (PIC) assassinée en 1912 et dont la photographie du cadavre a elle aussi été publiée dans la presse (Pavez Ojeda 2009). Je reviendrai plus amplement sur la PIC dans le sous-chapitre suivant.

Ces photographies appartiennent à un corpus d'images plus vaste que Castellanos a mobilisé dans ses ouvrages *El Tipo brujo* (1914), et *La brujería y el ñañiguismo desde el punto de vista medico-legal* (1916). Comprenant une centaine de clichés provenant de prisons, d'asiles, et même de la police secrète cubaine, Castellanos qui adopte la méthode de Lombroso cherche dans ce corpus les traits physiologiques distinctifs du « sorcier noir ». Il échoue à trouver dans ces portraits les caractéristiques soi-disant propres aux criminels, tels que d'« énormes mandibules » ou des « fronts étroits et fuyants » ce qu'il explique, entre autres, par la diversité des origines des esclaves africains (Palmié 2002, p. 245). Couplé à d'autres photographies de « sorciers » cubains, il arrive malgré tout à ériger la barbe et le port d'un foulard sur la tête comme des indices permettant leur identification. Dans *El Tipo brujo* de Castellano se trouvent deux clichés placés côte à côte afin d'être comparés, un portrait de Domingo Bocourt vivant et celui d'un « guérisseur [curandero] du Sud de l'Afrique » (figure 44).



Figure 44. Planche photographique comparant le portrait de Domingo Bocourt avec celui d'un "guérisseur" du sud de l'Afrique issu de l'ouvrage *El Tipo brujo* de Castellanos. Image extraite de l'article de Pavez Ojeda (2009)

Si les recherches « ethnohistoriques » débutent dès la première moitié du XIXe siècle (lire à ce sujet Guanche 2011), les ouvrages de Castellanos et d'Ortiz marquent une rupture du fait de l'adoption d'une posture comparatiste avec des données ethnographiques africanistes dans le but d'évaluer la part d'africanité de la nation cubaine issue de son passé esclavagiste. Ainsi, tant *Los Negros brujos* que *Los Negros esclavos* d'Ortiz débutent par un premier chapitre qui tente de rendre compte de la réalité ethnique « cachée » derrière les

ethnonymes coloniaux cubains tels que *Lucumí*, *Arará*, *Carabalí* etc. L'anthropologie évolutionniste va donc offrir une nouvelle grammaire pour penser l'esclavage, que je nomme régime mémoriel ethnogénétique, qui l'interprète comme le contexte sociohistorique de la rencontre de composantes ethnico-raciales diversifiées dont certains éléments considérés comme anachroniques seraient des pathogènes sociaux. L'étude préalable de l'histoire de l'institution servile est, pour ces auteurs, indispensable pour connaître et « soigner » la nation cubaine.

9.2. L'Afrocubanisme et le mouvement ouvrier. Une réinterprétation des régimes mémoriels

9.2.1. De l'activisme politique « noir » au mouvement ouvrier. Critiques du régime patriotique

Que ce soit sous prétexte de civilisation ou d'hygiène sociale, les obstacles qui se dressent devant les Africains et leurs descendants pour atteindre l'intégration pleine et entière provoquent de nombreuses contestations. L'appropriation de l'idéologie égalitaire, puissant levier pour lutter contre la permanence de la racialisation des rapports sociaux, va amener mécaniquement à une lecture critique du régime mémoriel patriotique. Si tous les indépendantistes s'accordent pour situer la libération des esclaves au début de la Guerre de Dix Ans, l'interprétation qui suppose leur dette envers les Blancs est remise en cause (Ferrer 2011, p. 208). Ainsi, dans un article paru dans *La Igualdad* le 25 février 1893 intitulé « *Por justicia y patriotismo* », l'auteur affirme que les Noirs n'ont pas à exprimer la moindre gratitude puisque la liberté ne leur a pas été donnée, mais qu'ils l'ont acquise en luttant tout autant que les Blancs (*Ibid.*, p. 210). En guise de réponse, Sanguily publie à son tour un article dans lequel il souligne que non seulement la combativité des Noirs s'explique par leur adaptation biologique au climat et à la souffrance corporelle, mais surtout dénonce le « dédain » pour « l'inappréciable et magnifique sacrifice de deux générations de personnes blanches, rédemtrices de l'esclave dans la guerre » (cité par *Ibid.* la traduction est mienne). On comprend donc que l'interprétation du régime patriotique permet de garantir au groupe désigné comme « blanc » les avantages symboliques et sociaux liés à leur statut racial. Elle justifie par la même les pratiques discriminatoires qui objectivent la hiérarchie socio-raciale et ce malgré certaines dispositions légales censées lutter contre elles. Dès 1885 et 1887, alors que le gouvernement colonial légifère sur l'égalité d'accès aux transports et services publics, les lois sont contournées et les discriminations persistent dans la pratique (*Ibid.*, p. 202).

Trois décennies plus tard, alors que la République est déclarée, le suffrage universel inscrit dans la constitution, une autre forme de critique du régime mémoriel patriotique va apparaître : elle va remettre en cause l'idée même d'une libération de la nation grâce à un usage métaphorique de l'esclavage. Dans le journal *La Previsión*, organe de presse du PIC, est publiée une caricature contre l'instrumentalisation par les partis politiques existants de l'électorat noir. Publiée le 10 décembre 1909, cette caricature montre deux Noirs habillés en haut de forme et attachés par les pieds à un gibet sur lequel se trouve respectivement inscrit le nom des partis « libéral » et « conservateur ». En arrière-plan de ces deux personnages en train d'applaudir se trouve une estrade ornée du drapeau cubain sur laquelle on peut voir un Blanc maniant un fouet. Aussi anecdotique qu'elle puisse paraître, cette caricature de la manipulation de l'électorat noir montre néanmoins un tournant dans la critique du régime mémoriel patriotique.

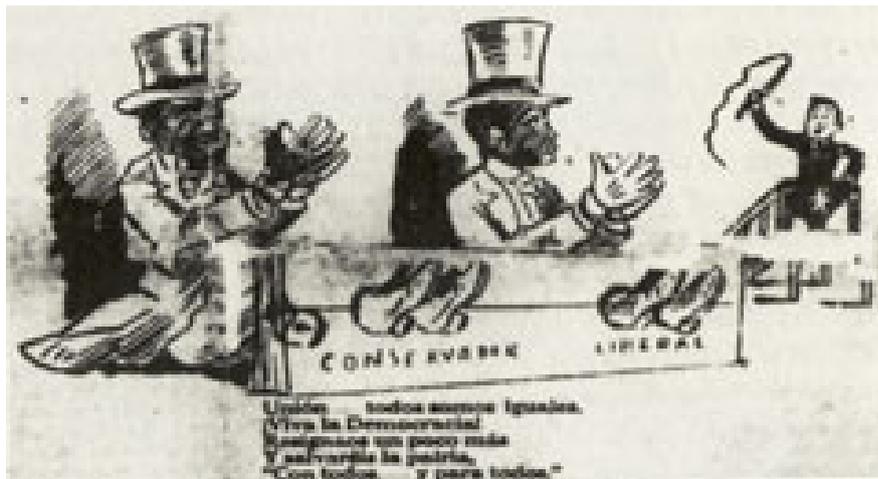


Figure 45. Caricature publiée dans *La Previsión*, le 10 décembre 1909 (in Aline Helg (1995, p. 154))

Comme nous l'avons vu, ce régime suppose dans un premier temps une mémoire narrative centrée sur la question de la libération des esclaves dont l'interprétation diffère selon la place accordée aux anciens esclaves dans la lutte. Or, ici nous pouvons observer le passage de cette mémoire narrative à une mémoire tropique qui mobilise l'imagerie de l'esclavage afin de représenter la situation contemporaine des Noirs cubains. Ce point est d'autant plus important puisque cette lecture « exemplaire », pour le dire avec Tzvetan Todorov (2004), est celle présente dans le discours du mouvement ouvrier cubain naissant qui devient l'espace politique privilégié pour la lutte contre les discriminations raciales après 1912.

Du fait donc de ce vide politique laissé par la « guerre raciste » de 1912 et puisque la grande majorité des descendants d'Africains sont prolétaires, c'est le mouvement ouvrier qui va non seulement porter les revendications contre la discrimination raciale, mais mobiliser à son tour cette mémoire tropique de l'esclavage. Ce lien entre condition ouvrière et mémoire de l'esclavage sera d'autant plus présent au sein de l'agro-industrie du sucre, non pas à cause de la nature même de l'activité historiquement intriquée à la servitude, mais à cause de deux événements propres au début du XXe siècle cubain : l'immigration de travailleurs caribéens, dont le nombre supplante l'immigration espagnole à partir de 1913 ; la crise économique des années 1920 et l'effondrement du prix du sucre qui va provoquer la réduction des périodes de *zafra* et donc le besoin en main-d'œuvre.

On comprend alors que la situation précaire des ouvriers du sucre provoque presque mécaniquement une remémoration de l'esclavage. Ainsi, pour l'historien Emilio Roig de Leuchsenring, membre du *Grupo Minorista* et de la Ligue Anti-impérialiste, l'immigration caraïbéenne fait partie de l'héritage de l'esclavage et de la recherche de profit grâce aux bas salaires (Carr 1998, p. 88). De même, on peut lire dans les mémoires du congrès ouvrier de Camagüey de 1925, que les grèves qui ont eu lieu dans les *ingenios* de la zone de Morón, soutenues par les travailleurs de l'Union des chemins de fer du nord de Cuba, ont permis d'atteindre :

« [...] un grand triomphe moral et matériel en réussissant à briser le vieux féodalisme esclavagiste existant dans les fermes ou industries du sucre. Rapidement, le mouvement gagna les provinces d'Orient, Matanzas, Santa Clara, La Havane et jusqu'à Pinar del Río, attirant tous les regards de l'opinion vers ces lieux au sein desquels, après que ce soit terminée la guerre d'indépendance il y a 26 ans, ont subsisté les méthodes de la colonie espagnole calquées sur les plus infâmes procédés de l'époque de l'esclavage durant laquelle vies, personnes et propriétés dépendaient du "maître", du "*mayoral*" ou des forces armées du gouvernement » (cité par Tellería Toca 1973, p. 174

-175 la traduction

mienne).
La référence à l'esclavage n'est pas ici juste une analogie, mais bien une interprétation critique du régime mémoriel patriotique comme le montre les références claires à la colonie et à l'indépendance. Pour autant, elle ne constitue pas une mémoire narrative, mais une mémoire tropique de l'esclavage cubain. L'idée d'une permanence de la servitude pour qualifier la

situation contemporaine des ouvriers n'est bien évidemment pas à entendre comme la négation de l'existence même de l'abolition de l'esclavage. La mise en lumière de la continuité renforce le caractère national de la lutte ouvrière, puisque, selon le régime patriotique, libération des esclaves et libération de la nation sont intriquées. Si l'une n'est pas effective, l'autre non plus. Et donc, la situation ouvrière est inadmissible, car elle remet en cause l'idée même de l'accomplissement d'une nation cubaine souveraine. « La Révolution d'Indépendance a été une farce » a écrit, en mars 1925, Antonio Mella, l'un des fondateurs du PCC, dans son article intitulé « Les chasseurs d'esclaves ressuscitent à Santa Clara » (in Mella 2017 [1925], p. 85). Commentant l'agression de jeunes gens noirs dans le parc central ségrégué de Santa Clara, Mella affirme dans ce texte que la société cubaine « n'a jamais connu la liberté », car, selon lui, les dirigeants cubains ont trahi l'idéal national porté par José Martí et Antonio Maceo, avec qui, « plus que n'importe quelle autre figure représentative, l'idée de liberté a été la plus pure, la plus grande et la plus chérie » (in *Ibid.* la traduction est mienne). Le discours issu du mouvement ouvrier ne remet donc pas en cause le régime mémoriel patriotique en lui-même, puisqu'il conserve non seulement l'association entre liberté des esclaves et liberté de la nation, mais aussi car il maintient au cœur de sa rhétorique le culte des Pères de la nation. Bien au contraire, il l'utilise comme levier politique en en appelant au nationalisme de chacun. Bien évidemment, cette interprétation du régime patriotique doit s'analyser en prenant en compte la perspective depuis laquelle elle est formulée, à savoir le marxisme. Supposant un évolutionnisme social, le marxisme induit de fait un régime d'historicité lui aussi futuriste qui prophétise la fin de la lutte des classes et la victoire de prolétariat. Ainsi, les discriminations raciales, telles que les « événements cavernicoles, féroces, du parc central » commentés par Mella, sont elles-mêmes interprétées comme un anachronisme voué à disparaître. Il en va de même, pour le journaliste et poète communiste Nicolás Guillén⁴¹⁰ :

⁴¹⁰ Fils d'un journaliste membre du Parti Libéral de Camagüey et assassiné en 1917 lors d'un soulèvement, il publie ses premiers vers en 1923 dans la revue *El Alma Mater*. Celle-ci est animée par Antonio Mella, futur cofondateur du Parti Communiste de Cuba en 1925. En 1935, il rédige des textes pour la revue *El Resumen*, éditée par le Parti Communiste puis, en 1936, il fait partie du comité d'édition d'une revue littéraire à obédience marxiste : *Mediodía*. À partir de 1938, après un voyage qui l'amènera au Mexique et en Espagne, il commence sa collaboration au journal *Hoy*, édité de même par le Parti Communiste. Il sera nommé membre du Comité National d'Union Révolutionnaire Communiste, qui deviendra en 1944 le Parti Socialiste Populaire. Il s'exile en 1953 suite à la répression provoquée par l'assaut de la caserne Moncada par Fidel Castro, répression qui s'étendra jusqu'au journal *Hoy* et au Parti Socialiste Populaire. Il revient à Cuba le 23 janvier 1959 suite au triomphe la Révolution et est nommé président de l'UNEAC lors de sa fondation en 1961, devenant ainsi le poète national de la Cuba socialiste.

« Malgré les prévisions pessimistes et les “craintes” habituelles, l’horizon nous apparaît clairement. En bas, le peuple, sans ressentiment racial, est rassemblé autour d’un intérêt commun. Dans la masse, les Blancs sont comme les Noirs : ils reçoivent tous les mêmes coups de gourdin pour avoir présenté leurs revendications à la fabrique de sucre, à l’usine ou à l’atelier. Toutefois, lorsque le maître n’a pas réussi à briser leur esprit de classe par la terreur, invariablement, il fait appel au fantasme du conflit racial, au “danger noir”, en essayant ainsi de séparer la masse selon la couleur de la peau, pour les vaincre plus facilement.

« C’est une vieille méthode qui échouera, comme elle a toujours échoué. Les prétendus problèmes raciaux ne sont qu’une forme, une “bouche d’aération” de la lutte des classes, utilisée par les éléments réactionnaires contre le mouvement démocratique général » (Guillén cité par Morejón 2013, p. 53).

On le comprend, la critique du régime mémoriel patriotique – ou pourrions-nous dire sa réinterprétation marxiste – induit non seulement l’idée d’égalité raciale, mais aussi la fraternité raciale face à l’exploitation du travail. Or, de ce nationalisme politique à la quête identitaire, il n’y a qu’un pas.

9.2.2. *L’afrocubanisme ou la nouvelle « cuisson » du régime ethnogénétique*

Comme nous l’avons vu, le mouvement social qui voit la fuite de Gerardo Machado s’enracine en grande partie dans une contestation de la domination étrangère de l’économie portant avec elle la volonté de « revitaliser une conscience nationale, et d’établir la souveraineté nationale » (Matibag 1996, p. 87 la traduction est mienne). La question de souveraineté peut s’exprimer, comme nous venons de le voir à l’instant, à travers une mémoire tropique de l’esclavage, elle-même fondée sur la lecture critique du régime patriotique qui questionne l’idée même de la libération (celle des esclaves et celle de la nation, les deux étant intriquées par ce régime). La question de la conscience nationale va elle aussi produire sa propre critique, mais du régime mémoriel ethnogénétique qui pense l’esclavage en tant que contexte socio-historique de la rencontre des populations hispaniques et africaines. Portée par le mouvement de l’*afrocubanisme*, cette critique s’attaque au paradigme positiviste et évolutionniste mobilisé pour justifier des mesures de discrimination. Telle la Négritude d’Aimée Césaire et de Leopold Sédar Senghor, l’*afrocubanismo* est une « critique radicale de la civilisation occidentale, dont l’ethnocentrisme violent a été entériné

par des pratiques institutionnelles – esclavage et colonialisme – qui l’ont rendu puissant » (*Ibid.*, p. 93 la traduction est mienne). S’inscrivant dans une certaine continuité avec le programme politique du PIC [Matibag, 1996 : 93], les membres de ce mouvement artistique – dont certains membres, à l’instar de Nicolás Guillén, sont aussi proches du mouvement ouvrier – vont produire une réinterprétation de la présence des centaines de milliers d’Africains déportés sur le sol cubain. L’interprétation des cultures qui leur sont associées passe de l’« atavisme » obstacle au progrès à celle d’éléments fondamentaux à la cubanité. Ainsi, avec *Motivos de son* publié en 1930, Nicolás Guillén souhaite non seulement dénoncer le préjugé de couleur et prôner une fierté raciale⁴¹¹, mais aussi rendre hommage aux Cubains et à leur culture populaire grâce à l’appropriation de la rythmique du *son*. Ainsi, dans une interview parue dans le journal *La Semana* le 6 mai 1930, Guillén explique son intention :

« J’ai voulu incorporer à la littérature cubaine – non pas comme simple motif musical, mais sinon comme réel élément poétique – ce qui pourrait se nommer *poema-son*, basé sur la technique de ce type de danse si populaire dans notre pays [...]. En ce qui concerne l’orientation de ma poésie, je crois enfin que je me suis trouvé. J’adore étudier le peuple. La recherche de ses entrailles profondes. L’interprétation de ses douleurs et de ses jouissances. » (Augier 2005, p. 98 la traduction est mienne).

Le « peuple », celui des *solares* et des *bateyes* des *centrales*, est le point nodal entre la revendication politique face à une situation socio-économique vécue comme une nouvelle domination extérieure, un nouvel esclavage, et la revendication culturelle à la recherche de l’essence même de la cubanité, rappelant alors la constante dialectique entre régime patriotique et régime ethnogénétique. Mais la critique sociale et sa quête de renouveau nationaliste ne sont pas les seuls moteurs de ce mouvement. Nourris par le surréalisme et sa critique du rationalisme, les éléments culturels associés aux esclaves africains, religion en tête, deviennent alors non seulement les symboles d’une « authenticité » cubaine, mais aussi le cadre paradigmatique d’une rupture voulue avec un présent perçu comme la continuation du passé. Conscient du paradoxe, Alejo Carpentier écrit en 1975 dans le prologue de son roman *¡Écue-yamba-ó!*, rédigé entre 1927 et 1933, entre la prison havanaise et Paris :

⁴¹¹ Notamment grâce aux choix des thèmes et l’usage esthétique d’un langage rappelant le *bozal*.

« Il fallait, donc, être “nationaliste”, en essayant à la fois d’être “avant-gardiste” [*vanguardista*]. *That’s the question...* Difficile objectif étant donné que tout nationalisme repose sur le culte d’une tradition et l’ “avant-gardisme” signifie, de fait, une rupture avec la tradition. [...] J’ai cru connaître mes personnages, mais avec le temps j’ai vu que, les observant superficiellement, depuis l’extérieur, ils m’avaient fait pénétrer [*se me habían escurrido*] dans une âme profonde, dans une douleur muselée, dans des pulsions de révoltes reculées [*recónditas*] : dans des croyances et des pratiques ancestrales qui signifiaient, en réalité, une résistance contre le pouvoir destructeur de facteurs externes » (Carpentier 2012 [1975], p. 43 -44 la traduction est mienne)

Comme Guillén, Carpentier voit donc dans le « peuple », dont le seul soulagement réside dans sa « magie », l’inspiration d’un renouveau national contre l’ingérence politique et économique. Si le peuple métissé devient la métaphore même de la nation, il n’est alors pas étonnant qu’au cours de ces mêmes années 1930, l’esclavage ait été mobilisé par les écrivains cubains, dans une intention similaire à celle des militants syndicaux, comme une métaphore de la situation économique et politique lors du *Machadato*. C’est le cas notamment du roman historique *El Negrero* (1933) de Lino Novás Calvo (Matibag 1996, p. 103), ou encore de *Caniquí* (1986) de José Antonio Ramos dont le récit se situe à Trinidad dans les années 1830 et qui « utilise allégoriquement l’histoire coloniale pour représenter la condition cubaine au milieu des années 1930 » tout en érigeant les cultes d’origine africaine comme « symbole de l’identité nationale cubaine multiethnique » (*Ibid.*, p. 102 la traduction est mienne).

J’aimerais revenir un instant sur *¡Écue-yamba-ó!*. Bien que l’action de ce roman se déroule durant les années 1910 et 1920, la mémoire de l’esclavage est l’objet du chapitre 21 (Carpentier 2012 [1933], p. 128 -134) dans ces quelques pages Luí, le grand-père du protagoniste principal Menegildo, raconte un soir l’histoire de son propre père, l’esclave *bozal* Juan Mandinga. Menegildo ne prête que guère d’attention au récit de son grand-père qu’il connaît déjà bien assez et ses pensées convergent vers Longina, dont il est amoureux. Plus précisément, il pense au passé de celle-ci : emmenée enfant à Haïti par son père qui sombre dans la folie suite à un ensorcellement, Longina revient par la suite à Cuba en suivant un *bracero* qui la vend pour 20 *pesos* à l’un de ses « compères de *partida* ». De manière évidente, la continuité de la mémoire de l’esclavage du grand-père et du récit de vie de la jeune fille est une puissante dénonciation des conditions d’exploitation dans lesquelles sont maintenus les travailleurs immigrés. Mais, il est intéressant aussi de noter que le récit de la vie

du père de Luí s'inscrit dans une relative continuité avec le régime mémoriel patriotique : après avoir évoqué les châtiments et le sadisme des *mayorales* comme les fêtes et les *diablitos*, il raconte la relation privilégiée que l'esclave entretient avec son maître, un franc-maçon cultivé qui lit les Lumières et sanctionne les excès du *mayoral*. Durant la guerre d'indépendance, Juan Mandinga est alors au côté de son maître « qui fut l'un des premiers à se lever contre les bataillons espagnols ». Pour autant, Juan Mandinga n'est pas là pour combattre à ses côtés, mais pour « port[er] son fusil et sa tente de campagne » (*Ibid.*, p. 132 la traduction est mienne). La fidélité de l'esclave au maître patriote — et donc à la Nation — est récompensée par l'octroi d'un bout de terrain, symbole d'une liberté qui sera par la suite spoliée alors que les « Nord-Américains » obligent Juan Mandinga à leur revendre son bien. On retrouve ici l'archéologie du régime mémoriel patriotique, depuis sa première version qui fait de l'esclave moins un patriote qu'un homme fidèle à son maître, jusqu'à sa critique qui interprète les étasuniens comme les nouveaux colons prêts à réduire de nouveau Juan Mandinga en esclavage. Mais l'esclave présente un autre aspect. Il est aussi celui qui peut déchiffrer les tambours utilisés pour annoncer les soulèvements, « ressentant une sympathie ancestrale pour ceux qui osaient renouveler des rites de télégraphie africaine avec ces tam-tams qui sentaient le sang » (*Ibid.* la traduction est mienne). Avec le récit de Luí, l'histoire nationale devient une histoire de famille racontée encore et encore le soir par le grand-père : une histoire de famille enracinée dans l'esclavage et ses luttes qui unissent la culture des Africains avec la philosophie d'Européens dans un désir de fraternité raciale.

La tension soulignée par Carpentier qui existe dans le rapport au temps pour ces artistes pris entre tradition et rupture ne fait pas de l'esclavage une simple métaphore du présent. Au-delà de la revendication politique, c'est bien aussi une quête d'identité qui se joue à travers la valorisation de l'apport culturel des esclaves africains. Bien évidemment, ce sont les travaux de Fernando Ortiz qui font ici référence. Quelques années seulement après l'édition de *Los Negros esclavos* qui, comme nous l'avons vu, était un projet historiographique lié à ses recherches sur la « pègre afrocubaine », Ortiz réalise des glossaires : *Catauro de cubanismo*, d'abord publié dans la *Revista Bimestre Cubana* entre 1921 et 1923, puis compilée en 1923 et *Glosario de afrocubanismo*, publié en 1924. Il s'agit pour l'anthropologue cubain de recueillir les termes propres à un créole cubain afin d'en discuter les étymologies grâce à une méthode comparative (Palmié 2013, p. 89). Cette méthode, qu'il adoptera plus tard pour l'étude de la musique (Ortiz 1993 [1950]), produit « des fictions philologiques stratégiques d'un nationalisme linguistique créole post-

colonial » (Palmié 2013, p. 90). Ce travail d'identification des composantes africaines va mettre en lumière la complexité ethnique de la culture populaire cubaine. C'est de là que Fernando Ortiz va forger sa théorie sur le processus de sa création à travers le concept de transculturation, explicité dans son ouvrage *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre* (Ortiz 2011 [1940]), publié en 1940. Mais ce qui m'intéresse davantage ici est l'image choisie par Ortiz pour rendre compte de la nature même de ce processus : « finalement, comme le soutient à juste titre l'école de Malinowki, tout brassage de cultures ressemble à la copulation génétique des individus : la créature tient toujours de deux parents, mais elle est aussi différente de chacun d'eux » (*Ibid.*, p. 170). Alejo Carpentier et Fernando Ortiz transforment respectivement l'histoire politique et ethnique de Cuba en une histoire de famille.

Qu'en est-il alors de l'esclavage dans cette nouvelle histoire ethnique ? Tout simplement, il reste toujours le contexte socio-historique qui permet d'expliquer la formation de la population et de la culture cubaine. La théorie de la transculturation ne modifie pas ce qui identifie le régime mémoriel ethnogénétique, mais elle produit néanmoins un renversement de son interprétation, notamment en ce qui concerne la violence. Dans le régime mémoriel ethnogénétique tel qu'il apparaît au tournant du XXe siècle, la violence – celle des sorciers – était perçue comme le symptôme contemporain issu des phénomènes démographiques provoqués par l'esclavage et la traite transatlantique. Avec le tournant de la transculturation, c'est la violence passée de l'esclavage qui explique la formation d'une culture cubaine originale.

« Vivant tous, en bas ou en haut, dans un même climat de terreur et de force, explique Ortiz : terreur, chez l'opprimé, de la punition ; terreur chez l'opprimeur, de la revanche ; tous hors de la justice, hors de l'ajustement, hors de soi. Et tous dans une passe douloureuse de transculturation à un nouvel environnement » (*Ibid.*).

Bien évidemment, cela ne veut pas dire qu'auparavant, la violence propre au système esclavagiste était niée ou oubliée. Déjà dans *Los Negros esclavos*, Fernando Ortiz avait réservé un chapitre entier sur la question des châtiments. Mais cette violence n'avait pas, à ma connaissance, de rôle à jouer dans les interprétations et les commentaires autour de la culture cubaine. Au-delà de la violence, l'esclavage est constamment utilisé par Fernando Ortiz dans sa *Controverse* pour renforcer le contraste entre le tabac et le sucre ; entre la plante

endémique et spirituelle érigée en symbole de l'autochtonie cubaine et l'herbacée importée par Colomb, associée à la colonie et à la dépendance à des puissances extérieures. Et de là, revenir à une mémoire tropique : « Le jour où le peuple cubain sera moins esclave du sucre, son alimentation sera plus douce et sa vie plus savoureuse » (*Ibid.*, p. 692).

Bien évidemment, la reconnaissance du caractère métissé de la culture cubaine n'est pas exclusive à un projet nationaliste porté par une poignée d'intellectuels. Quelques années avant la parution de la *Controverse* et du concept de transculturation, ce métissage et son exotisme étaient déjà l'un thème d'une culture cubaine forgée pour un public havanais et sûrement déjà un argument touristique. Ainsi, en 1937, dans le cabaret Eden Concert est donné un spectacle qui sera mis en image un an plus tard par Ernesto Caparrós sous le titre de *Tam-tam o el origen de la rumba*. Ce court métrage musical met en scène une légende imaginaire, inventée par le chorégraphe Sergio Orta, racontée dans le préambule du film que je reproduis ici :

« La rumba, la fascinante danse afrocubaine, a ses légendes et ses mythes. Les esclaves noirs, importés d'Afrique, trouvaient un réconfort à leurs tourments en se livrant à leurs propres danses, au tempo d'une musique rythmique exécutée par des instruments de percussion. La partie mélodique, introduite plus tard, intègre la rumba moderne. Ce film propose une synthèse de cette transformation fondée sur les amours de deux jeunes métis, elle [étant] particulièrement belle. Un autre esclave, dédaigné par la jeune [femme], en fait la victime d'un maléfice connu comme "*el santo*", duquel elle est libérée plus tard, lors d'une cérémonie d'une impressionnante solennité, par sa marraine et les prêtres de la tribu. La libération de la jeune esclave culmine dans un fondu [*culmina en un disolvente*] qui montre la rumba comme elle est et comme elle se danse aujourd'hui dans le monde entier »⁴¹².

Le tournant mémoriel du régime ethnohistorique porté par le mouvement *afrocubanista* semble bien dépasser le cadre des discours politiques et académiques pour atteindre une culture populaire – mais ces spectacles de cabaret étaient-ils « populaires » ? Face à cette histoire de jeune femme ensorcelée, il est difficile de ne pas se rappeler la

⁴¹² Je remercie ici sincèrement le personnel de la Cinémathèque de La Havane qui m'a donné une copie numérique de ce film et de tant d'autres.

« croisade contre la *brujería* » faisant rage à peine deux décennies auparavant. Malgré un retournement idéologique en faveur de la reconnaissance de l'apport africain à la culture cubaine, il semble qu'il existe une certaine inertie dans l'évolution du régime mémoriel ethnogénétique, comme le montre le portrait de l'ensorceleur de jeunes femmes dans *Tam-tam* avec sa barbe et son foulard sous le chapeau (figure 46). Finalement, il semble que l'image produite par l'anthropologie physique du « sorcier noir », devenue intermédiaire, fasse le lien entre les deux interprétations du régime ethnogénétique, entre l'idéologie du blanchiment et celle du métissage.

Un deuxième argument en faveur de l'existence d'inertie se révèle lorsque l'on compare la scène de la cérémonie de désensorcellement, représentant la rumba des origines, et celle du spectacle de cabaret, soit la rumba contemporaine. Entre les deux, la différence phénotypique des figurants, danseuses et percussionnistes, est telle qu'il est difficile de ne pas penser que, malgré la reconnaissance des racines africaines de la rumba, subsiste encore un certain fantasme de blanchiment.



Figure 46. Portrait de l'esclave « ensorceleur ». Image extraite du film *Tam-tam o el origen de la rumba* (1938). Copie numérique cédée par la Cinémathèque de La Havane.

La promotion de l'« afrocubain » s'inscrit dans une volonté de forger une identité nationale originale qui est non seulement culturelle, mais aussi politique. Ainsi, en 1949, dans une leçon donnée à l'Université de La Havane, intitulée « *Los factores humanos de la cubanidad* », Ortiz conceptualise deux formes de nationalité. La première, qu'il nomme *cubanidad*, est définie comme « la qualité de ce qui est cubain », « sa manière de vivre, son caractère, son type [*índole*], sa condition distinctive, son individualisation au sein de l'universel ». La seconde est la *cubanía* qui est une *cubanidad* « pleine », « consciente » et

« responsable ». Ainsi, si la *cubanidad* renvoie à une condition socioculturelle, la *cubanía* est une aspiration politique, nationaliste, atteignable que par la fusion complète des diverses composantes de la société cubaine. Car pour Ortiz, « Cuba est un *ajiaco*⁴¹³ », « un conglomérat hétérogène de diverses races et cultures, de nombreuses chairs et récoltes [*cultivos*], qui s'agitent, s'entremêlent et se désagrègent dans le même bouillonnement social (...) Métissage de cuisines, métissage de races, métissage de cultures. Soupe dense de civilisation qui bout sur le foyer caribéen » (Ortiz 2008 [1949], p. 5 la traduction est mienne). Si la *cubanidad* est ce potage en cours de cuisson, la *cubanía* est selon Ortiz le fond de casserole, le jus homogène issu de la désagrégation complète des ingrédients qui la composent. Or cette fusion est un processus en cours. On comprend alors que bien plus qu'une réalité observée, le métissage cubain est programmatique et se place dans le champ du politique. Cette idée du métissage comme objectif patriotique se retrouve chez Elias Entralgo qui prône « la libération ethnique cubaine [qui] se déterminerait aussi par ce sentiment mulâtre de patrie, non seulement dans le sens racial, mais aussi dans celui national » (Entralgo 1953, p. 191 la traduction est mienne). Je rejoins donc Stephan Palmié pour qui cette imagerie culinaire autour de *l'ajiaco* est une théorie d'indigénisation (Palmié 2013, p. 99).

Cela est encore plus évident lorsque l'on considère l'ouvrage phare de Lydia Cabrera, *El Monte* (1954). L'élève d'Ortiz propose ici un recueil ethnographique réalisé grâce à son travail auprès « de ces vieux que j'ai connus, enfants d'Africains pour nombre d'entre eux [...] sources vives inestimables sur le point de se tarir si aucun d'entre nous se hâte à en profiter pour l'étude de notre folklore » (Cabrera 1996 [1954], p. 1 mienne). Ces vieux, « véritables auteurs » (*Ibid.*, p. 4) de cet ouvrage, offrent au lecteur une image particulière de l'esclavage qui ne manque pas de rappeler les discours que nous avons étudiés sur Ta Jorge, sa fille Rafaela Zulueta ou encore, comme nous allons le voir, sur l'esprit de l'esclave Nicolás. La période de l'esclavage apparaît aussi dans l'ouvrage de Cabrera comme un temps mythique, fait d'histoires sur des pierres consacrées apportées directement d'Afrique alors que d'autres s'envolent pour y retourner (*Ibid.*, p. 17, 54, 98 et 152) ou encore de récits d'esclaves qui avec l'aide d'entités échappent à la violence du système servile (*Ibid.*, p. 175). Cette approche folkloriste qui, à travers le recueil de mythes et de pratiques, cherche à enregistrer une certaine culture portée par les descendants d'Africains afin d'en dégager une indigénéité cubaine est présente aussi dans les travaux de Romulo Lachateñeré (2011 [1936 à 1961]). Deux autres apports de son travail doivent être

-2 la traduct

⁴¹³ Potage cubain fait de divers légumes [*viandas*].

soulignés ici. Tout d'abord, la continuation critique du travail de Fernando Ortiz de l'identification des origines africaines afin d'expliquer les modalités culturelles observables à Cuba, mais aussi leurs différences régionales. Ensuite, sa critique du terme de *brujería* et sa distinction avec celui de *santería* qui montrent ici sa position militante en faveur d'une revalorisation sur une échelle morale de cette pratique culturelle. Pour Eugenio Matibag, les travaux de Lachateñeré peuvent être lus comme « des métaphores d'une résistance à la pression issue des forces extérieures qui menacent de dissoudre la communauté et l'identité culturelle du sujet Cubain/Afro-cubain » qui sont « fondées sur l'opposition de la rationalisation modernisante qui a fait de Cuba une seule grande plantation sucrière du fait de l'expansion économique des États-Unis » (Matibag 1996, p. 89). Ainsi, la période de deux décennies allant de la dictature de Machado à celle de Batista semble montrer non seulement une critique politique et scientifique des régimes mémoriels de l'esclavage, qu'ils soient patriotique ou ethnogénétique, mais aussi leur conjonction de plus en plus forte dans un contexte de redéfinition de l'idéologie nationaliste cubain, conjonction qui, selon moi, est consacrée avec la révolution socialiste dans un autre régime, celui de la résistance.

9.3. La Révolution et le régime mémoriel de la résistance

9.3.1. Autour du centenaire en 1968. Révisionnisme, internationalisme et cinéma

9.3.1.a. La continuité des luttes

« L'étude de l'histoire de notre pays n'illustra pas seulement nos consciences, n'illuminera pas seulement notre pensée, mais l'étude de l'histoire de notre pays aidera aussi à trouver une source inépuisable d'héroïsme, une source inépuisable d'esprit de sacrifice, d'esprit de lutte et de combat »⁴¹⁴.

Ces mots du *líder máximo* sont extraits du discours prononcé le 10 octobre 1968 à l'occasion de la commémoration du centenaire du *Grito de Yara*, à La Demajagua. Nommée les « cent années de lutte », cette commémoration est l'occasion de remodeler le récit national cubain afin d'y inscrire la Révolution de 1959, presque âgée d'une décennie à ce moment, et

⁴¹⁴ Castro. *Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y primer ministro del gobierno revolucionario, en el resúme de la velada conmemorativa de los cien años de lucha, efectuada en la Demajagua, monumento nacional, Manzanillo, Oriente, el 10 de octubre de 1968.* <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1968/esp/f101068e.html>. Dernière consultation le 13/02/2019. Toutes les traductions des extraits de ce discours sont miennes.

de lui donner une place prépondérante : celle d'être l'accomplissement en cours du rêve de souveraineté et d'égalité porté par l'insurrection *mambí*. Comme l'analyse justement Kate Quinn (2007, p. 385 ~~386~~) agit pour les autorités révolutionnaires de faire du récit historique une téléologie qui crée une continuité entre les luttes, des guerres d'indépendances de 1868 et 1895 à la lutte de *guerrilleros* de la Sierra Maestra contre Fulgencio Bastita, en passant par les mouvements de grève contre Machado dans les années 1930. Il est vrai que ce procédé n'est pas une nouveauté pour Fidel Castro. Déjà en 1953, dans son plaidoyer intitulé *La historia me absolverá* [L'histoire m'acquittera] prononcé lors du procès de l'assaut de la caserne Moncada le 26 juillet de cette année, ce dernier justifie son action armée en le plaçant dans la continuité directe de la très nationale pensée politique de José Martí. Le discours des « cent années de lutte » procède donc à une lecture de l'histoire similaire qui permet de construire une idéologie qui assimile l'idéologie marxiste dans une tradition nationaliste préexistante (*Ibid.*, p. 386).

Mais, si pour Fidel Castro « à Cuba il n'y a eu qu'une seule révolution »⁴¹⁵ entre 1868 et 1959, ce n'est pas juste pour légitimer le nouveau régime socialisme en prétextant, anachroniquement, qu'il est la matérialisation du projet politique porté par Cespédes, Maceo ou Gómez. À travers la commémoration de ce centenaire réalisé « non dans une paix béate, mais au milieu de la lutte, des menaces et des dangers »⁴¹⁶, il s'agit d'imposer un nouveau système moral qui place au cœur de sa rhétorique patriotique les notions de sacrifice et de résistance dans un contexte marqué par de nombreuses attaques étasuniennes⁴¹⁷. Finalement, il s'agit dans une certaine mesure de mobiliser l'histoire pour essentialiser la résistance grâce à l'histoire au sein d'« un peuple beaucoup plus homogène, un peuple véritablement cubain, un peuple avec une histoire, l'histoire qu'eux ont écrite ; un peuple avec une tradition de lutte, de rébellion [*rebeldía*], d'héroïsme »⁴¹⁸. Il ne s'agit plus, comme le faisait Martí, de faire de la lutte patriotique et révolutionnaire le facteur de l'unité entre Blancs et Noirs, avec Castro la lutte définie ontologiquement le peuple. Cette rhétorique suppose alors un nouveau rapport au temps, un nouveau régime d'historicité, que je nomme le présentisme révolutionnaire, où

⁴¹⁵ *Idem.*

⁴¹⁶ *Idem.*

⁴¹⁷ Rappelons juste ici le débarquement de la *playa Girón* en 1961, l'embargo déclaré en 1962 ou encore l'opération Peter Pan qui a eu lieu entre 1960 et 1962.

⁴¹⁸ *Idem.* Il faut souligner la nuance entre le terme *rebeldía* et *rebelión*, deux termes qui peuvent être traduits en français par rébellion ou révolte. Néanmoins, il me semble que *rebeldía* renvoie à une capacité attribuée à un sujet, celle de se rebeller, alors que *rebelión* est l'acte résultant du fait de se rebeller.

cette lutte permanente envahit tant le passé que le futur⁴¹⁹. Et c'est au sein de ce présentisme révolutionnaire que va être adopté un nouveau régime mémoriel de l'esclavage :

« Nous ne sommes plus seulement le peuple qui, il y a cent ans, a aboli l'esclavage ; nous ne sommes plus le dernier à abolir l'esclavage, c'est-à-dire, la propriété de l'homme sur l'homme ; nous sommes aujourd'hui le premier sur ce continent à abolir l'exploitation de l'homme par l'homme ! »⁴²⁰

Il me semble que cette simple phrase résume en soi l'histoire du régime patriotique tel que nous l'avons décrit ci-dessus avec : d'un côté, l'affirmation que l'émancipation est le fait de la Guerre des Dix Ans et plus particulièrement de Carlos Manuel de Céspedes, qui selon Fidel Castro était un anti-esclavagiste convaincu dont la modération des premiers temps concernant l'abolition aurait été stratégique afin de « capter le plus grand soutien possible parmi les propriétaires terriens restants »⁴²¹ ; de l'autre, la présence d'une mémoire tropique de l'esclavage associant le colonialisme espagnol avec l'impérialisme étasunien, telle qu'elle fut produite dès le début du XXe siècle par la critique de ce même régime mémoriel patriotique. De l'esclavage colonial à l'exploitation capitaliste, on retrouve finalement ici l'histoire du Juan Mandinga de Carpentier.

Pourtant, cette continuité du régime patriotique et son interprétation présentiste fait suite à une révision scientifique propre aux années 1960 qui concerne tant le régime patriotique que le régime ethnogénétique. L'année 1968 marque une frontière entre la première décennie révolutionnaire, où d'intenses questionnements scientifiques s'intéressent au « peuple » oublié de l'histoire, et la seconde décennie caractérisée par la soviétisation du pouvoir politique et l'internationalisme, mais aussi par une forte visibilité du passé esclavagiste, notamment grâce au cinéma. Revenons donc un peu dans le temps.

⁴¹⁹ « Cet hommage, ou cet anniversaire, a lieu à un moment d'essor maximal de la Révolution dans tous les domaines. Mais cela ne veut pas dire que cent années de lutte signifie, bien au contraire, l'apogée de la lutte, la fin de la lutte. Qui sait combien d'années de lutte encore avons-nous devant nous ». *Idem*. Cet extrait montre que le rapport au futur semble être distancié ou, pour le dire avec François Hartog (2012, p. 40), qu'il existe une rupture avec l'« horizon d'attente », soit la société socialiste post-révolutionnaire, qui suspend le temps historique dans le présent.

⁴²⁰ *Idem*.

⁴²¹ *Idem*.

Le 30 juin 1961, Fidel Castro prononce un discours dans la bibliothèque nationale qui clôture trois réunions d'échange entre intellectuels et dirigeants révolutionnaires⁴²². Connu sous l'intitulé *Palabras a los intelectuales* [Mots aux intellectuels], ce discours, qui en appelle à une « révolution culturelle » indissociable de la révolution sociale et économique, cherche à répondre aux doutes concernant la liberté de création et d'expression. Pour Castro, ces doutes sont le fait d'intellectuels « honnêtes », mais préoccupés par les incertitudes qu'apporte la Révolution. Face à eux, ceux qui ne doutent pas : les intellectuels révolutionnaires, prêts à sacrifier leur créativité pour la Révolution ou qui ne se résignent pas devant la réalité, mais cherchent à la changer, mais aussi les intellectuels « malhonnêtes », « réactionnaires incorrigibles » et « contre-révolutionnaires », les seuls dont doit « renoncer » la Révolution. Or, à lire ce texte, il semblerait qu'il existe un patron pour mesurer cette honnêteté : le « peuple » ; « le peuple dans son sens réel, c'est-à-dire, cette majorité du peuple qui a dû vivre dans l'exploitation et l'oubli le plus cruel »⁴²³. C'est donc lui qui doit être au cœur de la création qu'elle soit artistique ou scientifique afin de constituer un « véritable patrimoine du peuple ». Et d'ailleurs, pour Fidel Castro, qui mieux peut écrire l'histoire de ce peuple que lui-même ? Qui peut mieux raconter l'esclavage que cette ancienne esclave de 106 ans, tout juste alphabétisée, dont Fidel Castro aimerait lire l'autobiographie ?⁴²⁴

Tout le cadre idéologique qui va présider à la construction d'une nouvelle histoire est dans ces quelques pages de discours. Pour autant, ce révisionnisme révolutionnaire est, comme le souligne Kate Quinn (2007), un processus complexe et non-linéaire. Tout d'abord, à la suite de cette auteure, il faut différencier deux révisionnismes : le révisionnisme au « sens étroit » [*narrowest definition*] qui concerne le débat historiographique en lui-même et qui s'enracine dans les années 1940 et le révisionnisme au « sens large » [*broad definition*], directement lié à la question de la place et du rôle de la Révolution face la tradition nationaliste cubaine (*Ibid.*, p. 380). Le révisionnisme étroit débute avant le triomphe même de la Révolution avec des historiens tels que Emilio Roig de Leuchsenring, anti-impérialiste convaincu et auteur, entre autres, de l'ouvrage *Cuba no debe su independencia a los Estados Unidos* (1950) ou encore tels que Blas Roca ou Raúl Cepero Bonilla qui adopte une posture marxiste. Il faut prendre en considération aussi certains auteurs « conservateurs », tels que Ramiro Guerra y Sánchez qui a été le premier à placer l'économie plantationnaire et

⁴²² Castro. *Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario y secretario del PURSC, como conclusión de las reuniones con los intelectuales cubanos, efectuadas en la Biblioteca Nacional el 16, 23 y 30 de junio de 1961.* <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f300661e.html>. Dernière consultation le 13 février 2019.

⁴²³ *Idem*. Les traductions sont miennes.

⁴²⁴ *Idem*.

ses contradictions au centre de l'analyse de la nation cubaine et à attribuer aux révoltes d'esclaves une essence nationaliste du fait du caractère anticolonial de leur lutte pour la liberté et l'égalité sociale (*Ibid.*, p. 382 et 393). Dans toute cette diversité historiographique pré-révolutionnaire, un ouvrage doit être cependant mis en avant : *Ázucar y abolición* de Raúl Cepero Bonilla (1948). Cet ouvrage est particulièrement intéressant pour notre étude puisqu'il s'oppose explicitement aux mythes des « pères fondateurs » de la nation en remettant en cause leur profonde motivation quant à la guerre d'indépendance et aux revendications de l'égalité raciale et de l'abolition de l'esclavage. Il démontre que ces positions ne sont en aucun cas l'émanation de leur humanisme patriote, mais de l'évolution des intérêts de la classe des libéraux créoles blancs à laquelle ils appartiennent. Ainsi dans le prologue de la seconde édition écrite en 1959, il précise que :

« Dire la vérité n'est pas irrévérencieux. Si les réformistes (1862-1868) et les autonomistes (1878-1895) ont été racistes, pourquoi ne pas l'écrire ? Si la révolution de 1868 n'a pas supprimé le travail forcé avant 1871, pourquoi dire que Céspedes a décrété à La Demajagua l'abolition de l'esclavage. Si nombre des éminences de 68, comme Céspedes, Agramonte, Cisneros Betancourt, etc. se sont manifestés en faveur de l'incorporation de Cuba aux États-Unis, pourquoi affirmer que la révolution de 68 était un mouvement qui cherchait, dès le 10 octobre, l'absolue indépendance, comme unique et exclusif objectif ? [...] Ce livre dénonce la tradition aristocratique, négrière et annexionniste, mais il existe aussi une tradition populaire, égalitaire et anti-annexionniste, qui est celle qui doit servir aux générations d'aujourd'hui. C'est la tradition révolutionnaire de Martí, Gómez et Maceo. C'est dans les idéaux de ces grands morts que doivent s'abreuver ceux qui aujourd'hui, comme eux hier, recherchent pour la patrie un avenir de justice sociale, d'égalité et d'indépendance absolue » (Cepero Bonilla 1971 [1959], p. 19 -29 et 21 la traduction est mienne)

On comprend donc aisément que, à travers l'analyse de Cepero Bonilla, c'est le régime mémoriel patriotique qui est directement remis en cause : selon lui le 10 octobre 1868 n'est pas la libération de la Patrie, encore moins celle des esclaves par Carlos Manuel de Céspedes. Pour autant, cette critique ne constitue pas une rupture complète avec ce régime mémoriel. Telle que la première critique de ce régime qui réagissait à l'idée d'une dette des esclaves sans remettre en cause l'attribution de l'émancipation à la Guerre de Dix Ans, ici

c'est seulement l'intention première des dirigeants insurrectionnels qui est déconstruite, transférant l'incarnation des valeurs nationales de Céspedes à Martí, Gómez et Maceo, soit de 1868 à 1895.

C'est donc ici où l'on retrouve ce que Kate Quinn nomme le révisionnisme au sens large, en tant que synonyme du nationalisme, qui est capable d'incorporer l'historiographie critique des années 1940, les travaux plus « classiques » des débuts de la république, comme les témoignages et les hagiographies écrits entre les deux dernières guerres d'indépendance (Quinn 2007, p. 380).⁴²⁵ Si, ce sont 90 ouvrages historiographiques pré-révolutionnaires qui seront réédités entre 1959 et 1962 (Alemán 2013, p. 169). La Révolution propose donc une nouvelle lecture du passé tout en s'inscrivant dans la filiation des discours patriotiques qui l'ont précédée.

On comprend qu'au cœur de cette relecture révolutionnaire de l'histoire se trouve la notion de « peuple » et de nombreux chercheurs se mobilisent afin de lui redonner « voix et dignité » (Argyriadis sous presse). Deux courants sont alors identifiables. Le premier est constitué par différents groupes d'historiens qui se différencient tant par leur institution de rattachement⁴²⁵ que par leur méthode. D'un côté, nous avons les historiens de l'École d'Histoire de l'Université de La Havane dirigée par Sergio Aguirre qui proposent une réinterprétation des sources existantes dans une approche marxiste-léniniste (Quinn 2007, p. 384; Alemán 2013, p. 172). De l'autre côté, un nouveau courant historiographique se crée à travers les travaux d'un groupe d'historiens travaillant pour la Bibliothèque Nationale José Martí⁴²⁶ (BNJM) comprenant, entre autres, Manuel Moreno Fraginal, Jorge Ibarra, Walterio Carbonell ou encore Juan Pérez de la Riva (*Ibid.*, p. 175). Ces auteurs vont être au fondement de critiques tant idéologiques que méthodologiques beaucoup plus profondes de l'historiographie, critiques explicitées notamment dans deux ouvrages : *Cómo surgió la historia nacional* de Carbonell (1961) et *La historia como arma* de Moreno Fraginals (1966).

Le premier est une remise en cause encore plus radicale du régime mémoriel patriotique que ne l'a été l'ouvrage de Cepero Bonilla. Walterio Carbonell (2005 [1961],

⁴²⁵ Yaíma Martínez Alemán précise souligne que les conditions de professionnalisation des historiens sont meilleures que durant le régime précédent. Outre l'ouverture de l'École d'Histoire à l'Université de La Havane et à l'Université d'Oriente, « sont fondés des centres de recherche, dont un institut d'histoire rattaché à l'Académie des sciences, et sont créés des réseaux nationaux d'archives, des musées historiques et des institutions spécialisées dans la recherche, la publication et la divulgation de l'histoire nationale » (Alemán 2013, p. 169 la traduction est mienne).

⁴²⁶ Il faut ajouter, pour compléter ce tableau de la recherche historique cubaine des années 1960, Emilio Roig de Leuchsenring du Bureau des Historiens de La Havane, Julio Le Riverend et María del Carmen Gloria García qui travaillent aux Archives Nationales et à l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences (*Ibid.*, p. 176).

p. 102 -105) que ici à l'idée que la « culture nationale » cubaine serait le résultat de penseurs créoles, pour la plupart abolitionnistes tels que Felix Varela, José Antonio Saco, Domingo del Monte, etc., qui forgèrent leurs idéaux en réaction à une pression coloniale toujours plus despotique. Or, pour l'auteur ce n'est pas l'opposition colonie/métropole qui a produit cette « culture nationale », mais la lutte entre les deux classes fondamentales de la société cubaine du XIXe siècle : esclavagistes et esclaves. Ces derniers, en tant qu'unique moteur de l'économie, constituent donc la classe la plus révolutionnaire, bien plus que les *hacendados* qui s'engagèrent contre l'Espagne, dont la « crise de conscience » formulée par leurs idéologues cités ci-dessus n'est motivée que par la peur de la révolte anti-esclavagiste. Mis à part une petite fraction d'*hacendados* vivant dans la région orientale, « la plus asphyxiée par le système colonial », qui a pu acquérir une conscience nationale et révolutionnaire, la classe des esclavagistes et de leurs idéologues ne représente finalement que la culture coloniale espagnole, la culture cubaine étant représentée par les « couches intermédiaires et les plus basses de la société, c'est-à-dire par la population [qui n'est] pas liée directement aux intérêts esclavagistes, aux esclaves et aux Noirs libres » (*Ibid.*, p. 103 et 104 la traduction est mienne). Sur la base de ces conclusions, Walterio Carbonell (*Ibid.*, p. 33 -34 et 105) critique donc l'idée d'un « sauvetage [*rescate*] de la culture nationale », qui ne serait qu'une redite dans un cadre marxiste des thèses de l'historiographie bourgeoise. Du fait de son radicalisme, la position défendue par Carbonell semble avoir rencontré de nombreuses oppositions⁴²⁷.

Le second ouvrage, publié 5 ans plus tard par Manuel Moreno Friginals, soutient une thèse identique à celle présentée dans l'essai de Carbonell : une nouvelle histoire révolutionnaire ne peut se contenter d'une relecture marxiste de l'historiographie bourgeoise. En effet, l'auteur s'interroge sur la permanence de certains « mythes historiques », notamment l'idée que la principale contradiction de la société cubaine du XIXe siècle était celle existante entre Créoles et Espagnols, mythes à trois versants : l'anti-hispanisme [*antiespañolismo*] comme unique paradigme pour écrire l'histoire nationale cubaine, l'effacement du « problème noir » et la proclamation que la nationalité cubaine est le seul fait de la bourgeoisie (Moreno Friginals 1999 [1966], p. 16 -19) pondant de la superstructure capitaliste à l'instar de la

⁴²⁷ Faisant allusion aux réunions des intellectuels qui ont eu lieu à la bibliothèque nationale, Walterio Carbonell signale qu'il est la cible de critiques d'auteurs via la presse ou la télévision qui, bien que ne le nommant pas, voient dans sa position un risque de « révision et d'épuration de la culture » (Carbonell 2005 [1961], p. 34). On retrouve ici l'inquiétude concernant la liberté d'expression et de création qui semble avoir été au cœur de ces débats comme le montre le discours de Fidel Castro cité ici. D'ailleurs ce dernier n'hésite pas à faire dans son discours deux remarques sarcastiques à son encontre. Malgré ses convictions révolutionnaires, Walterio Carbonell passe cinq ans en prison au tournant des années 1970 suite à une confrontation avec un ministre au sujet de la liberté d'expression (Quinn 2007, p. 384 note 5).

religion, l'« histoire bourgeoise » est pourtant bien plus difficile à déconstruire puisqu'elle adopte un discours « moderne et scientifique », d'où la permanence de ses mythes. À l'opposé, l'adoption d'un « pseudo-matérialisme historique », « forme d'opportunisme historique [qui] trouble la jeunesse », peut prendre la forme d'une « activité iconoclaste » qui consiste à « faire tomber de leur piédestal les dieux bourgeois [Céspedes, Saco, Arango y Parreño, etc.] pour en mettre de nouveau à leur place » (*Ibid.*, p. 19 la traduction est mienne). Moreno réhabilite ainsi Céspedes affirmant, contre un certain révisionnisme qui le présente comme riche *hacendado* esclavagiste, que La Demajagua n'était qu'un vieux moulin où ne travaillaient exclusivement que des ouvriers salariés (*Ibid.*, p. 20). Pour autant, l'intention du texte ici n'est pas de s'attaquer directement aux grandes thèses de la tradition historiographique pré-révolutionnaire, comme aux nouveaux mythes censés les remplacer, mais de définir les exigences méthodologiques dont doit se parer la « nouvelle histoire ». Tout d'abord, il faut réformer la formation des historiens pour rompre avec la tradition bourgeoise en y incorporant la recherche sociale et économique afin qu'ils puissent avoir une connaissance fine des rapports de production et de l'infrastructure qui les soutient. Ensuite, et en conséquence, l'historien ne peut négliger aucune source, que ce soient les sources documentaires bien qu'elles aient été sélectionnées, falsifiées, organisées de manière à servir l'idéologie bourgeoise, ou les autres sources disponibles et notamment les « sources vivantes » [*fuentes vivientes*], soit les « témoignages vivants des acteurs de l'événement » (*Ibid.*, p. 14 les traductions sont miennes). Enfin, à l'inverse de la *doxa* qui voudrait que l'historien n'étudie que des faits lointains afin de garantir une objectivité distante de toute passion – ce qui, selon Moreno Friginals, répond surtout au désir de ne pas mettre en danger l'ordre bourgeois – l'historien peut non seulement étudier les événements récents, mais peut aussi analyser le passé selon les critères du présent, car si chaque époque a des caractéristiques et des conditions qui lui sont propres, il existe aussi des constantes comme les rapports de production et la lutte des classes (*Ibid.*).

Cet essai synthétise les réflexions méthodologiques qui ont probablement guidé Manuel Moreno Friginals lors de la rédaction de *El Ingenio, el complejo económico social cubano azúcar*, publié en 1964, qui a mobilisé de nombreux historiens (Argyriadis sous presse). Afin de contourner les problèmes liés à la falsification des chiffres produits par les *centrales* durant le XIXe siècle, notamment en ce qui concerne les esclaves suite à l'abolition de la traite en 1817, cette enquête se fonde sur un corpus de données hétéroclites : livres de comptabilité, rapports journaliers sur les récoltes et les esclaves, schémas techniques des machines, rapports des fonctionnaires du port de La Havane, rapports confidentiels de

Richard Madden ou David Turnbull, recensements officiels des *dotaciones* d'esclaves, mais aussi des sources orales telles que le témoignage de l'ancien esclave Wenceslao alors âgé de 90 ans, ou encore de son propre père qui a travaillé en tant qu'administrateur dans le *central* Juraguá (*Ibid.*). Si aujourd'hui *El Ingenio* est une référence incontournable de l'historiographie cubaine de l'esclavage, il a fallu l'intervention directe d'Ernesto Guevara afin qu'il puisse être édité dans le cadre de l'UNESCO. Quant à Moreno Fragnals, de fait de certaines prises de position, il connaît une forme d'évincement institutionnel⁴²⁸.

Les années 1960 vont donc être le théâtre d'une nouvelle recherche historique dont l'objectif est de redonner une voix au peuple, à ceux qui subissent l'oppression depuis la période coloniale : femmes, paysans, ouvriers, migrants caribéens, *culies* chinois et bien évidemment les esclaves africains et leurs descendants (*Ibid.*; Quinn 2007, p. 383). Parallèlement à ce débat d'historiens, l'intérêt pour le « peuple » va être aussi le moteur d'une série de recherches en ethnologie, et plus particulièrement autour des religions d'origine africaine : panthéons, rituels, iconographie, vocabulaire vernaculaire, hiérarchie sacerdotale, etc. (Gobin et Morel 2013). Ces thématiques suivent aussi celles de programmes de l'UNESCO qui apporte une aide financière afin de fonder en 1961 l'*Instituto de Etnología y Folklore* (IEF) qui remplace le Centre d'Étude Folklorique du Théâtre National de Cuba fondé un an auparavant. Centré sur la recherche scientifique, IEF sera complété par l'Ensemble Folklorique National (EFN) en 1962, institution chargée de la création artistique autour de la culture populaire et de sa promotion (Hagedorn 2001; Argyriadis 2005b; Gobin 2008; Gobin et Morel 2013).

Parmi les productions scientifiques réalisées au sein de l'IEF, l'une s'inscrit dans la continuité de la « nouvelle histoire » prônée par les historiens de la BNJM : *Biografía de un cimarrón* (1966) de Miguel Barnet. Ce dernier intègre en 1960 l'équipe de la BNJM dirigée par Juan Pérez de la Riva qui travaille autour du projet de recherche *El barracón* et dont font partie, Manuel Moreno Fragnals, Isaac Barreal, María Teresa Linares, Albert Pedro, Zoila Lapique et Argelier Léon. Alors directeur du département de musicologie, ce dernier devient le premier directeur de l'IEF à sa fondation et Miguel Barnet, qui était alors son secrétaire, le suit et devient chercheur (Barnet 2008 [1966], p. 205). En 1963, celui-ci apprend par la presse

⁴²⁸ Manuel Moreno Fragnals travaille à partir des années 1970 à l'Université de Las Villas, puis au Ministère du Commerce extérieur, au Ministère de la Culture et à l'*Instituto Nacional de Arte*, mais n'a jamais enseigné à l'Université de La Havane, notamment à cause de sa prise de position contre la « *zafra de los diez millones* ». En 1994, suite à d'autres prises de position contre le gouvernement, il s'exile à Miami (Argyriadis sous presse; Quinn 2007, p. 384 note 5).

l'existence d'Esteban Montejo, un centenaire qui a été esclave, marron et *mambí* (*Ibid.*, p. 208). Y voyant un « acteur unique, irremplaçable, inimitable, de l'histoire de Cuba », il commence une série d'entretiens avec le vieil homme dès 1964 afin de recueillir « ce qui n'était pas dans les livres d'Histoire concernant la thématique du Noir à Cuba et de l'esclavage » (*Ibid.*, p. 209 et 210 les traductions sont miennes). Pensant d'abord réaliser un « appendice » au livre *El barracón* de Pérez de la Riva, Barnet choisit finalement de s'inspirer de l'ouvrage de l'anthropologue mexicain Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote : un relato etnográfico*, qu'il rencontre cette même année (*Ibid.*, p. 213). Néanmoins, du fait du travail de réécriture du discours de Montejo (lire à ce sujet Luis 1990, p. 199 -238) net va remplacer la notion de « *relato etnográfico* » [récit ethnographique] par celle de *novela-testimonio* [roman-témoignage]. Dans article du même nom, écrit en 1970, il théorise cette forme d'historiographie fondée sur le recueil de récits de vie (Barnet 1983 [1966], p. 11 -42)

Si *Biografía de un cimarrón* remporte un grand succès, il est aussi soumis à certaines suspicions du fait même de sa nature romancée, au point que Miguel Barnet, aidé par Pedro Deschamps Chapeau, recherche aux Archives Nationales des preuves documentaires, afin de dissiper entre autres les doutes sur l'existence de marronnage durant la période qui concerne Esteban Montejo, soit les années 1860 et 1870 (Barnet 2008 [1966], p. 220). De même, il retrouve dans les archives paroissiales de l'*ingenio* Flor de Sagua, l'acte de baptême d'Esteban Montejo, permettant ainsi de connaître son âge exact. Le travail de Miguel Barnet autour de la vie de cet ancien esclave, qui croise méthode ethnographique et historique telle que le prônait Moreno Fraginals, s'inscrit donc bien dans la critique du régime mémoriel patriotique en offrant une version de l'histoire de la libération – tant des esclaves que de la nation – par « le bas ». Mais l'intention semble aller plus loin qu'une simple remise en cause de l'« histoire bourgeoise » en faisant de l'ancien marron et *mambí* le protagoniste principal de l'histoire nationale. Montejo devient l'incarnation même du peuple lui-même puisque, selon Barnet : « beaucoup de l'idiosyncrasie de l'homme cubain est dans le caractère d'Esteban Montejo. Dans ses mécanismes de défense, dans ses mécanismes marrons de défense » (*Ibid.*, p. 221 la traduction est mienne).

9.3.1.b. Cuba, un pays afrolatin

L'ethnologie apporte donc son outillage méthodologique à l'histoire dans sa révision du régime mémoriel patriotique, mais elle est aussi au cœur d'une autre relecture, celle du régime mémoriel ethnogénétique. Les cultes d'origine africaine deviennent un folklore à

enregistrer face à sa disparition inéluctable. L'approche menée tant par l'IEF que par l'EFN répond à une volonté politique de forger une culture nationale ; de « connaître et améliorer la société » (Argyriadis 2005b, p. en ligne; lire aussi Gobin 2008). En ce qui concerne plus particulièrement l'ENF, Rogelio Martínez Furé, qui y a travaillé en tant que conseiller folklorique et scénariste, explique que l'institution avait pour objectif de « tracer, en danse et en musique, le “profil définitif” cubain » en sélectionnant « les expressions reflétant une véritable valeur artistique et les adapter aux exigences théâtrales modernes, sans toutefois trahir leur essence folklorique ; autrement dit sans paternalisme ni populisme à l'égard des coutumes » (Martinez Furé 1998 [1979], p. 224). Il ne s'agit donc pas d'éviter de réifier et de figer la culture populaire, mais au contraire d'assumer son dynamisme et de la guider vers la formation d'une culture nationale révolutionnaire notamment grâce à sa « démystification » (*Ibid.*, p. 284). Cependant, l'intégration des cultes d'origine africaine à ce nouveau patrimoine n'est pas exempte de tensions puisqu'ils peuvent être interprétés, comme le montre un article d'octobre 1968 du journal *El Militante comunista* citée Kali Argyriadis (2000, p. en ligne), comme des « résidus du passé » qui « constituent un faux refuge pour les opprimés ». Cette tension est, selon moi, une conséquence du présentisme révolutionnaire. Comme nous l'avons vu, ce nouveau rapport au temps a imposé un révisionnisme historique focalisé sur le « peuple » qui a agi sur le régime patriotique. Par ailleurs, il a imposé une transformation de l'héritage associé à ce même « peuple » et modifié à son tour le régime ethnogénétique. L'esclavage n'est plus le contexte socio-historique du mélange plus ou moins abouti d'éléments culturels d'origine diverse, mais le contexte de la création d'une culture originale qui naît de la dialectique et de la lutte de classes propres à cette époque. Ainsi, certains chercheurs voient dans les religions d'origine africaine une forme de « marronnage culturel », pour reprendre le concept forgé par René Depestre, auteur haïtien qui rejoint Cuba en 1959 (Argyriadis 2000; Argyriadis 2005a). Pour ce dernier, ces religions constituent des « formes mystifiées de consciences rebelles qui dans l'angoisse et l'indignation ripostaient aux horreurs de la plantation » (Depestre 1980, p. 103). Or, ce « marronnage culturel », qui dépasse largement le cadre religieux, trouve son accomplissement dans « la question nationale cubaine [qui] malgré les vicissitudes graves de sa longue marche de cent ans, suivie d'un processus social de transmutation des valeurs d'ethnie et de culture jusqu'à l'action décisivement unifiante de l'actuelle rénovation historique » (*Ibid.*, p. 153). On retrouve une posture similaire chez Rafael L. López Valdés. Celui-ci explique, dans le prologue de son ouvrage publié en 1983 *Componentes africanos en el etnos cubano*, que l'ensemble de ses travaux :

« [...] s'inscrit modestement dans les efforts pour éclairer le caractère "latino-africain" du peuple cubain, défini par Fidel, terme heureux qui résume notre essence nationale la plus légitime et véritable. Dans la synthèse latino-africaine s'exprime, de plus, l'orgueil d'être les héritiers et successeurs des anciens exploités, parmi lesquels les esclaves qui ont montré fréquemment les preuves de leur rébellion [*rebeldía*] contre l'exploitation des maîtres et ont contribué avec leurs énergies vitales à la formation de l'ethnos cubain ».

Cette citation définit parfaitement ce que je nomme le régime mémoriel de la résistance qui consiste en la conjonction de la relecture du régime patriotique qui fait de l'esclave un sujet de l'histoire nationale, et d'une nouvelle approche du régime mémoriel ethnogénétique qui interprète les pratiques socio-culturelles qui lui sont associées comme autant d'actes de résistance et comme un fondement essentiel à un *ethnos* cubain révolutionnaire.

Avant de continuer, j'aimerais m'arrêter un instant sur cette notion de « latino-africain ». Celle-ci a été employée par Fidel Castro lors de son discours de clôture du premier congrès de PCC, alors que celui-ci défendait l'intervention cubaine en Angola de novembre 1975, opération militaire nommée « Carlota » en l'hommage à l'esclave Carlota Lucumí qui a été l'une des meneuses de la révolte qui a eu lieu dans la plantation Triunvirato en 1843 (Ramonet 2006, p. 287). Ainsi Fidel Castro déclare :

« Et aujourd'hui la pomme de la discorde est l'Angola. Les impérialistes prétendent nous interdire d'aider nos frères angolais. Mais nous devons dire aux *Yankis* de ne pas oublier que, nous autres, nous ne sommes pas un pays latino-américain, mais que nous sommes aussi un pays latino-africain. Le sang d'Afrique coule abondamment dans nos veines. Et depuis l'Afrique, comme esclaves, sont venus beaucoup de nos ancêtres sur cette terre. Et les esclaves ont tant lutté, et tant combattu dans l'Armée libératrice de notre patrie. Nous sommes frères des Africains et pour les Africains nous sommes disposés à lutter ! »⁴²⁹

⁴²⁹ Castro. *Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro Ruz, primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y primer ministro del gobierno revolucionario, en el acto de masas con motivo de la clausura del primer congreso del Partido Comunista. Plaza de la Revolución, 22 de diciembre de 1975, « Año del primer congreso »*. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1975/esp/c221275e.html>. La traduction est mienne.

Je rejoins facilement Stephan Palmié quand celui suppose que cette déclaration d'une « africanité nationale » n'est sûrement pas un hasard alors que se prépare « une troublante rencontre historique entre un contingent disproportionné grand de Cubains à la peau noire parmi les troupes combattantes et les bénéficiaires angolais de leur assistance militaire » (Palmié 2013, p. 85 la traduction est mienne). Ce n'est d'ailleurs sûrement pas un hasard si la référence aux « esclaves qui se sont rebellés contre leurs maîtres », inscrite dans la longue liste des luttes historiques cubaines, apparaît pour la première fois en préambule de la constitution en 1976. De même, durant cette même décennie l'ICAIC produit une série de films sur le passé esclavagiste, dont le plus connu est sans conteste *La última cena* (1976) réalisé par Tomás Gutiérrez Alea. Ce dernier lors d'un entretien réalisé en 1992 par Orlando Castellanos explique :

« Il me semble que c'est très important de faire des films de type historique [...]. Je pense également que du fait d'une conjoncture historique, ce film peut avoir une certaine résonance, une certaine efficacité [*operatividad*] auprès le public, non ? Parce qu'il apparaît quand le problème de l'Angola est toujours très frais [dans les esprits]. Et dans ce film ce qui est raconté c'est le problème racial, le problème de l'esclavage ; ce qui est montré est dans quelle mesure les Noirs sont la source de notre rébellion [*rebeldía*], de notre nationalité. Je crois que c'est important parce qu'avec l'Angola, comme disait Fidel, nous sommes unis à l'Angola non seulement par le sang de nos ancêtres, ce que montre le film, mais aussi par le sang qui a été versé, que nous avons versé ensemble sur la terre angolaise » (Gutiérrez Alea in Orlando Castellanos 2011, p. 239 la traduction est mienne).

La référence à l'esclavage durant les années 1970 permet de construire l'idée d'une communauté d'expérience entre le peuple cubain et le peuple angolais. Or, vu par le prisme du présentisme révolutionnaire, cette expérience commune est celle d'une résistance qui dépasse le cadre du passé esclavagiste pour englober le colonialisme contemporain, instaurant une continuité entre les luttes anti-coloniales qui justifie la politique internationaliste cubaine. Bien évidemment, limiter l'interprétation de la production de films sur l'esclavage à cette posture utilitariste – faire accepter une intervention militaire à l'étranger – constitue une simplification. Le premier Congrès d'Éducation et Culture qui a eu lieu en mars 1971

conseillait « la continuation et l'augmentation de [la production de] films et documentaires comme moyen d'enchaîner [*eslabonar*] le présent au passé » (cité par González 2013, p. 81 la traduction est mienne). La production de films historiques répond d'abord à une politique interne de diffusion de la vision téléologique de l'histoire telle qu'elle a été définie par Fidel Castro le 10 octobre 1968.

Concernant les films traitant de l'esclavage, deux courants peuvent être identifiés. Les films comme *El otro Francisco* (1974) de Sergio Giral et *Cecilia* (1982) d'Humberto Solas s'inscrivent dans la continuité du révisionnisme historique des années 1960 puisqu'il s'agit d'adaptations de romans abolitionnistes, respectivement de *Francisco* d'Anselmo Suárez y Romero et *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde. Le révisionnisme est explicite dans *El otro Francisco* dont l'intention didactique se matérialise par la présence d'une voix *off* qui vient donner au spectateur les informations historiques qui réfutent la vision romantique de l'esclavage d'Anselmo Suárez y Romero. De même, grâce un entretien fictif avec Domingo del Monte, le film montre les contradictions idéologiques des abolitionnistes du XIXe siècle. Néanmoins le caractère critique de *Cecilia* est plus discutable, puisque son originalité réside dans la mise en avant de la description de la société coloniale cubaine, à l'inverse des adaptations théâtrales et cinématographiques précédentes centrées sur la relation amoureuse et incestueuse entre Cecilia et Leonardo (*Ibid.*, p. 82). Les films comme *La última cena* de Gutiérrez Alea, *Rancheador*⁴³⁰ (1976) et *Maluala* (1979) de Sergio Giral, mettent en scène des faits réels en se centrant tout particulièrement sur la question de l'oppression esclavagiste et de la résistance des esclaves.

Beaucoup de choses pourraient être dites sur les représentations de l'esclave portées par cette filmographie, bien que je ne puisse rentrer dans les détails ici. Néanmoins, deux points sont à évoquer ici. Tout d'abord, la prégnance de certaines représentations pré-révolutionnaires de l'esclave, notamment en ce qui concerne sa racialisation. Dans *Muluala* le principal protagoniste, Coba, va consulter un *taita*. Or, ce personnage est un vieux barbu portant un bonnet orné de cauris (figure 47), figure qui n'est pas sans rappeler l'image intermédiaire du sorcier noir dont l'origine remonte, on l'a vu, aux travaux d'Israel Castellanos.

⁴³⁰ Le terme de *rancheador* désignait à Cuba les chasseurs d'esclaves marron. Ce film est l'adaptation du journal tenu par du *rancheador* Francisco Estévez. Ce document a été découvert et retravaillé par Cirilo Villaverde (La Rosa Corzo et González 2004, p. 9).



Figure 47. Personnage du Taita dans le film *Maluala* de Sergio Giral (1979). Copie numérique cédée par la Cinémathèque de La Havane

Mais l'exemple le plus frappant est issu d'une série animée pour enfant qui débute en 1975, nommée *El negrito cimarrón* et réalisée par Tulio Raggi. Le personnage, qui à ma connaissance n'a pas d'autre nom que *negrito cimarrón*, tourne en bourrique un *hacendado* espagnol associé selon les épisodes à un anglais ou un français. Accompagné de ses acolytes, un amérindien et un caïman, animal qui symbolise l'île de Cuba elle-même, le dessin animé semble bel et bien ériger l'esclave marron comme une figure d'autochtonie cubaine. Mais, paradoxalement, le personnage féminin de ce dessin animé, l'amoureuse éperdue du *negrito cimarrón*, questionne la prégnance des stéréotypes raciaux (figure 48).

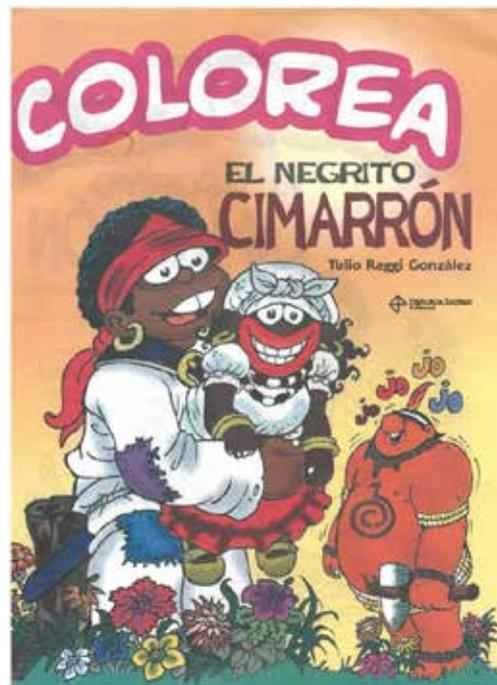


Figure 48. Couverture d'un album de coloriage sur le thème du dessin animé de Tulio Raggi *El Negrito Cimarrón*.

Ainsi, malgré les efforts de relecture historique qui replace les esclaves, leur culture et leur résistance dans le récit national, celle-ci ne semble pas suffisante pour pouvoir déconstruire la culture raciste produite tout au long du XXe siècle et au-delà. La relation qu'entretiennent les créateurs d'une culture révolutionnaire avec l'africanité n'est pas exempte de paradoxes.

Le second point, qui revêt une importance plus grande par rapport à notre problématique, concerne le rôle attribué dans ces films au fait religieux. Au cœur de *La última cena*⁴³¹, la question religieuse est avant tout celle du catholicisme⁴³² en tant qu'idéologie dont l'humanisme hypocrite est au service des intérêts économiques et moraux des esclavagistes. Un seul passage fait explicitement référence aux cultes d'origine africaine lorsque l'un des esclaves, qui est invité à la table du maître et qui souffre des sévices reçus pour avoir fui, récite un *patakí* racontant comment le « mensonge » s'est déguisé en « vérité ». C'est aussi avec un *patakí* que s'ouvre le film *Cecilia* raconté par la grand-mère de cette dernière. Cette histoire raconte qu'Ochún déportée en tant qu'esclave est rachetée par Changó qui s'est déguisé en Sante Barbe pour la libérer. Or, c'est bien déguisé en Changó que Pimienta, le mulâtre amoureux de Cecilia, assassine Leonardo. Dans *El otro Francisco*, c'est un esclave possédé par l'*oricha* Oggún lors d'un *bembé* qui appelle à la révolte contre le maître. Dans *Maluala*, Coba devient le chef du *palenque* Pumba après un rituel qui mélange références à la *santería* et au *palo monte*. Constamment associée à la résistance, la religion est dans ces films interprétée d'une manière qui rappelle l'idée du « marronnage culturel » de René Depestre. Ainsi, il me semble que le régime mémoriel de la résistance induise en substance l'interprétation des cultes d'origine africaine non seulement comme une part fondamentale d'un « patrimoine populaire », mais surtout comme l'incarnation même de la résistance des esclaves. Le régime mémoriel peut-il être la conséquence directe d'une volonté politique d'essentialiser stratégiquement la résistance grâce à la construction d'une généalogie de figure anticoloniale dont fait partie l'esclave rebelle – quelles que soient les modalités de sa rébellion ?

⁴³¹ Précisons d'ailleurs que les conseillers historiques du film sont Manuel Moreno Friginals, Rogelio Martínez Furé et Nitza Villapol, ce qui montre la continuité existante entre les champs politique, scientifique et artistique.

⁴³² Le film raconte l'histoire d'un *hacendado* qui pour le Jeudi Saint organise un dîner où il convie douze de ces esclaves. Enivré, le maître promet à ses esclaves un jour chômé le lendemain, promesse qu'il ne tiendra pas. Les douze esclaves réagissent à l'injustice et s'enfuient. Tous seront rattrapés et exécutés le Dimanche de la résurrection sauf un qui réussit à s'échapper.

Il est vrai que le révisionnisme des années 1960 qui souhaite redonner une voix au « peuple » opprimé rappelle par sa démarche les *subaltern studies* indiennes, bien qu'il n'existe aucun lien direct entre ces courants. Cependant, la comparaison peut être intéressante si l'on pense à la critique de Gayatri Spivak (2009 [1988]) pour qui les *subaltern studies* induisent un certain essentialisme. Est-ce un phénomène similaire qui est observable dans le contexte cubain des années 1970 ? Bien évidemment, une telle posture comparatiste suppose une assise, tant empirique que théorique, bien plus solide pour pouvoir répondre à une telle réponse. Néanmoins, la réception des films de Sergio Giral cités ci-dessus, désignés sarcastiquement de *negrometrajés* (González 2013, p. 81), comme la méconnaissance qu'en avaient mes interlocuteurs sur le terrain, amènent à relativiser l'impact sur la population de cette mémoire filmique de l'esclavage.

9.3.2. Les régimes mémoriels cubains aujourd'hui. Esquisse d'une schématisation face à un nouveau contexte transatlantique

Comme nous l'avons vu précédemment, le régime mémoriel de la résistance naît de la réinterprétation de deux régimes mémoriels qui le précèdent, le régime patriotique, centré sur la question de la libération des esclaves, et le régime ethnogénétique, centré sur la question de l'apport culturel des Africains déportés. Mais le régime de la résistance ne constitue pas une synthèse des deux précédents. Il me semble plutôt que chaque régime mémoriel constitue les pôles d'un continuum permettant des remémorations hybrides qui mettent en valeur, implicitement ou explicitement, certaines facettes d'une cubanité ; une cubanité non pas définie comme expérience sociale vécue, mais comme aspiration politique, autrement dit, pour le dire avec les mots d'Ortiz, non pas la *cubanidad*, mais la *cubanía* (figure 49).

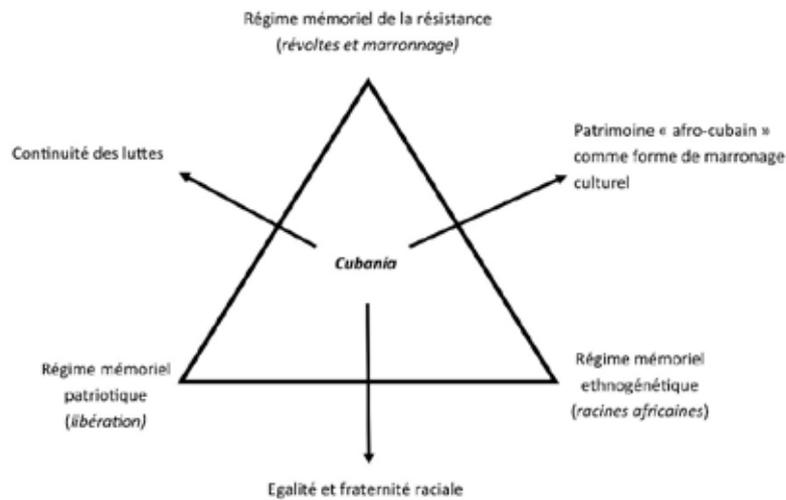


Figure 49. Schéma du continuum des régimes mémoriels et des interprétations qu'ils peuvent induire de la cubanía.

Bien évidemment, on doit se méfier de toute forme de schématisation qui implique *de facto* une simplification de la réalité. Pour autant, loin d'être conclusive, l'idée de ce continuum peut constituer, à mon avis, un outil heuristique afin de mettre en relief des tendances quant à la mobilisation d'une de ces grammaires mémorielles en fonction des acteurs de la remémoration. Un tel outil peut s'avérer utile face à la multiplication des discours sur l'esclavage tel qu'on l'observe à partir des années 1990. La « période spéciale » est le théâtre de nombreux changements importants liés directement ou indirectement au passé esclavagiste de l'île : augmentation de la visibilité des cultes d'origine africaine et transnationalisation des réseaux, yorubisation, tourisme culturel et religieux, mais aussi retour dans l'espace public de débats sur la question des discriminations raciales (*cf.* chapitre II.5). À cela s'ajoute la participation active de Cuba au programme international de « La Route de l'Esclave », lancé en 1994 à Ouidah suite à une proposition de l'État haïtien⁴³³. Le fourmillement socio-culturel à même de produire des discours sur le passé esclavagiste est tel que sa cartographie induit un travail de recueil de données empiriques qui dépasse largement le cadre de cette thèse.

J'aimerais pour autant proposer ici de suivre le discours officiel sur l'esclavage en partant de l'agenda des commémorations nationales pour étendre mon propos aux enjeux internationaux de la mémoire de l'esclavage. Vu l'ampleur de la tâche, il n'est pas question de

⁴³³ Anonyme. « La Route de l'Esclave ». Article du site de l'UNESCO. <http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/slave-route>. Dernière consultation le 9 mai 2019.

prétendre à l'exhaustivité, mais plutôt de rendre compte de certains faits à la lumière du continuum de régimes mémoriels défini ci-dessus. Ainsi, je me limite ici à la période contemporaine de ce travail de thèse, c'est-à-dire à une période allant de 2012 à 2019.

Auparavant, il faut mentionner les travaux Kenneth Routon (2008; 2010) concernant l'appropriation par l'État du symbolisme du *palo monte*. Il étudie plus particulièrement le *Monumento al Cimarrón* [Monument au Marron], réalisé par Alberto Lescaj et inauguré en 1997 devant des dignitaires cubains et étrangers, des artistes et des universitaires. Cette sculpture de plusieurs mètres de haut représente un esclave marron dressé devant une *nganga* réalisée à partir d'un chaudron d'*ingenio*. Si l'intention de son créateur était de rendre hommage à la « ténacité des cultures africaines à Cuba », Kenneth Routon montre, s'appuyant sur les discours prononcés lors de l'inauguration, que le monument fait appel au « trope connu [et] romantique du discours révolutionnaire dans son ensemble, c'est-à-dire, l'identification idéologique entre des formes de résistance des esclaves comme le marronnage et la culture politique de la Révolution de 1959 » (Routon 2008, p. 635 la traduction est mienne). Selon lui, le monument renforce l'image de Cuba comme « nation marronne, jurant une fuite éternelle face aux serpents globaux de l'impérialisme néolibéral » (*Ibid.*). Cette appropriation du *palo monte* par les universitaires et les autorités révolutionnaires constituent, selon lui, le paradoxe contemporain de la société cubaine, à savoir « la fétichisation socialiste du "fétichisme" afro-cubain » (*Ibid.*).

Au-delà de la mise en abîme du fétichisme, l'analyse de Kenneth Routon met en lumière deux destinataires possibles des discours adoptant le régime mémoriel de la résistance. Ils peuvent s'orienter vers l'intérieur, la nation cubaine, ou vers l'extérieur, la communauté internationale et plus particulièrement, comme nous le verrons, vers les pays africains. Prenons, par exemple, un article du 3 janvier 2013 publié dans *Granma*, organe de presse du PCC, qui liste l'ensemble des dates commémoratives de l'année à venir : les 160 ans de la naissance de José Martí, les 145 ans du *Grito de Yara*, les 135 ans de la *Protesta de Baraguá*, les 120 ans de la mort de Mariana Grajales Maceo, les 60 ans de l'assaut de la caserne Moncada et les 55 ans de l'ouverture de différents fronts par la *guerilla* qui ont permis la victoire de 1959. L'article montre qu'en ce début du XXI^e siècle la lecture téléologique de l'histoire semble toujours être celle promue par les autorités révolutionnaires. Malgré les changements politiques qui ont marqué ce début de siècle, la Révolution est et reste toujours « une », comme le montre cette précision du journaliste pour qui l'assaut de la caserne Moncada « recueille les idéaux, l'exemple, l'audace et l'héroïsme des figures les plus

admirables de la Patrie [Céspedes, Martí, la famille Maceo] »⁴³⁴. Bien que le présentisme révolutionnaire semble toujours d'actualité, l'esclavage est évoqué dans ces colonnes à travers le régime patriotique et non à travers celui de la résistance. Seul Céspedes, qui « donna le départ à la première guerre d'indépendance des Cubains contre l'oppression coloniale et l'esclavage du Noir », est associé à l'émancipation. Il ne semble donc pas y avoir d'espace pour l'esclave en tant qu'agent de l'histoire dans le récit national objectivé par les commémorations officielles. Ainsi le 9 octobre 2018, soit la veille de la commémoration des 150 ans du Grito de Yara, l'historien Eduardo Torres-Cuevas écrit dans le *Granma* :

« Ce fut le campement *mambí* qui a forgé [*fundió*] les divers composants de la société cubaine, parmi lesquels les Noirs créoles. Il a été significatif que naisse chez le Noir *bozal*, originaire d'Afrique et éloigné des coutumes du créolisme traditionnel, l'amour de la terre sur laquelle [les esclaves] sont arrivés avec des chaînes et sur laquelle le cri libertaire a brisé les entraves esclavagistes. Là, ils forgèrent [*fundieron*] leurs besoins de liberté individuelle avec la soif [*ansia*] des libérateurs de Cuba »⁴³⁵.

Si l'idée de dette n'est pas explicite, on comprend que l'émancipation est le fait des « libérateurs » et donc non des esclaves insurgés eux-mêmes. Plus encore, c'est la conscience même du besoin de liberté que ces derniers apprennent auprès des premiers, comme c'est l'expérience de la guerre d'indépendance qui transforme l'Africain étranger en Cubain patriote. Bien évidemment, ce serait une erreur de penser que la présence de l'esclave dans l'agenda commémoratif de l'État se limite au 10 octobre et à cette autocongratulation d'une nation. Prenons justement par exemple l'ancien *ingenio* Triunvirato qui a vu la révolte menée par Carlota en 1843. Déclaré monument national le 10 octobre 1978, il s'est vu embellir en 1991 par un « Monument à l'esclave rebelle » et, en 2015, il a bénéficié de restaurations parmi lesquelles l'ouverture de salles destinées à des expositions permanentes traitant entre autres de l'« Opération Carlota » en Angola⁴³⁶. Là, sans aucun doute c'est le régime mémoriel

⁴³⁴ Risquet Valdés. « Grandes aniversario del 2013 ». *Granma*, 3 janvier 2013. La traduction est mienne.

⁴³⁵ Torres-Cuevas. « Demajagua y lo más puros misterios del alma cubana ». *Granma*. 9 octobre 2018. Edition numérique. <http://www.granma.cu/cuba/2018-10-09/demajagua-y-los-mas-puros-misterios-del-alma-cubana-09-10-2018-18-10-48>. Dernière consultation le 10 mai 2019.

⁴³⁶ Jésus. « Reinauguran Museo al Esclavo Rebelde ». *Granma*. 3 novembre 2015. Edition numérique. <http://www.granma.cu/cuba/2015-11-03/reinauguran-museo-al-esclavo-rebelde>. Dernière consultation le 9 mai 2019.

de la résistance qui semble être au cœur de cette remémoration monumentale et muséale, régime qui a été mobilisé pour justifier l'internationalisme militaire.

Pour autant, une contradiction demeure. L'hommage rendu annuellement aux soldats cubains morts en Afrique lors de missions internationalistes a lieu le 7 décembre, date anniversaire de la mort au combat d'Antonio Maceo. Outre la glorification du sacrifice pour la patrie, l'association entre les soldats morts en Angola et Maceo s'explique, à en croire un article du *Granma* du 7 décembre 2012, par l'« internationalisme » et l'« anti-impérialisme » de ce dernier⁴³⁷. Or, le quarantième anniversaire de l'« Opération Carlota » est célébré le 5 novembre 2015, jour anniversaire de la révolte des esclaves du Triunvirato. Présidée par Miguel Díaz-Canel, alors vice-président du Conseil d'État et des Ministres, la cérémonie se déroule dans les ruines de cet *ingenio* en présence d'une délégation angolaise conduite par Cândido Van-Dúnen, ministre des Anciens Combattants de la République d'Angola.

Donc, si le 7 décembre rend hommage aux Cubains qui se sont sacrifiés pour leur patrie en Afrique et mobilise le régime patriotique à travers la référence à Maceo, le 5 novembre, s'inscrit lui dans le régime de la résistance et célèbre l'intervention militaire comme « symbole de réaffirmation internationaliste et révolutionnaire »⁴³⁸. La mémoire de l'esclavage qu'induit le souvenir de l'intervention militaire cubaine en Angola, qui oscille entre régime patriotique et régime de la résistance, renvoie bel et bien à une définition de la nation cubaine comme engagée dans une lutte permanente. Il est intéressant de noter que l'article du *Granma* définit l'opération non pas comme une lutte pour l'indépendance ou contre le colonialisme, mais comme une « lutte contre l'apartheid au sein de cette nation africaine »⁴³⁹. Pour comprendre cette nuance, et ce qu'elle implique au niveau mémoriel, je citerai un autre article du *Granma* intitulé « un demi-siècle à la recherche d'unité et de développement », publié le 26 mai 2013 et qui traite du cinquantenaire de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA). Pour être précis, ce n'est pas tant l'article qui m'intéresse que l'encadré qui l'accompagne, intitulé « Cuba et l'Afrique, fraternisées par l'histoire »⁴⁴⁰. L'auteure y explique que cette relation transatlantique débute avec la colonisation espagnole

⁴³⁷ Selon cet article, Maceo aurait été internationaliste puisqu'il désirait organiser une intervention militaire à Puerto Rico après la libération de Cuba et anti-impérialiste rejetant l'idée d'une intervention militaire étasunienne. Anonyme. « Honor y gloria al General Antonio y a todos los combatientes caídos por nuestra independencia y en las misiones internacionalistas ». *Granma*. 7 décembre 2012.

⁴³⁸ Anonyme. « Celebran acto central por el aniversario 40 de la Operación Carlota (+Fotos) ». *Granma*. 5 novembre 2015. Edition numérique. <http://www.granma.cu/cuba/2015-11-05/celebran-acto-central-por-el-aniversario-40-de-la-operacion-carlota>.

⁴³⁹ *Idem*.

⁴⁴⁰ Fonseca Sosa. « Medio siglo buscando unidad y desarrollo ». *Granma*. 24 mai 2013. Les traductions sont miennes.

et la déportation des premiers esclaves induisant que « leur culture s'est faite nôtre » et qu'ensuite, « avec l'essor des mouvements indépendantistes et les luttes contre le régime d'Apartheid, le sang de chaque peuple se fraternisa à jamais ». Finalement, après avoir rappelé succinctement l'actualité des coopérations entre l'île et les pays du vieux continent, l'encadré se termine par une citation de Fidel Castro, lors de sa remise de l'Ordre de Bonne Espérance en Afrique du Sud en 1998, pour qui « sans l'Afrique, sans ses fils et ses filles, sans sa culture et ses coutumes, sans sa langue et ses dieux, Cuba ne serait pas celle qu'elle est aujourd'hui »⁴⁴¹. Qu'on me permette ici de citer la suite de ce discours lorsque Fidel Castro déclare recevoir cette décoration :

« Au nom des racines communes et de l'histoire qu'aujourd'hui encore nous construisons ensemble.

« Au nom de tous les fils de ce continent qui ont été arrachés à leur terre, vendus et enchaînés, obligés de traverser l'océan et forcés à livrer leur sueur et leur vie dans une île éloignée qui rapidement, cependant, a été une nouvelle patrie pour eux.

« Au nom des incontestables légions d'Africains et de descendants d'Africains qui ont lutté et sont morts, comme des Cubains, pour l'indépendance du Cuba »⁴⁴².

Si sur le sol cubain, le souvenir de l'internationalisme s'appuie sur une mémoire de l'esclave construite au croisement entre le régime patriotique et le régime de résistance, il repose sur le sol sud-africain sur une mémoire de l'esclavage construite cette fois-ci entre le régime patriotique et le régime ethnogénétique, permettant alors de souligner la fraternité entre les peuples cubains et africains scellés par la lutte contre toutes les formes de racisme.

Plus récemment, dans son discours prononcé le 25 mars 2019 au siège de l'ONU, à l'occasion de la journée internationale du souvenir des victimes de l'esclavage et de la traite transatlantique des esclaves, l'ambassadrice cubaine Ana Silvia Rodríguez Abascal rappelle que l'esclavage est l'une des racines « des situations de profonde inégalité sociale,

⁴⁴¹ *Idem.*

⁴⁴² Castro. *Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y Presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, en el acto de imposición de la Orden de Buena Esperanza, efectuado en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, el día 4 de septiembre de 1998.* <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1998/esp/c040998e.html>. Dernière consultation le 10 mai 2019. La traduction est mienne.

économique, [de] haine, fanatisme, racisme et préjugé qui continuent à affecter les personnes d'ascendance africaine »⁴⁴³. Elle souligne par la suite que :

« Mon pays se sent orgueilleux de ses racines africaines qui sont présentes dans notre idiosyncrasie et dans nos manifestations culturelles. Durant les différentes étapes des guerres qui ont permis au peuple cubain l'exercice de son autodétermination, les esclaves libérés et leurs descendants ont été des acteurs primordiaux [*actores principales*] »⁴⁴⁴.

Il ne s'agit pas seulement ici de rappeler à la communauté internationale que l'histoire cubaine est intrinsèquement liée à celle de l'esclavage, thème du jour. Ce discours est l'occasion de réaffirmer son soutien à la demande de réparation et de compensation formulée par les pays du CARICOM comme celle d'un traitement différencié pour les pays en voie de développement, et plus particulièrement ceux d'Afrique, dans le cadre du commerce international. Ce type discours mémoriel entre régime patriotique et ethnogénétique est mobilisé par Cuba sur la scène internationale pour légitimer sa position diplomatique de solidarité et de fraternité entre les pays d'Afrique et de la Caraïbe face « aux pays développés et leurs sociétés de consommation »⁴⁴⁵, dans un contexte où l'embargo économique imposé par les États-Unis est toujours en vigueur.

Et puisqu'Ana Silvia Rodríguez Abascal termine son discours par la réaffirmation de « l'importance de fortifier les activités des Nations-Unies et d'autres organisations internationales telles que l'UNESCO sur le thème », ne doit-on pas comprendre la participation de Cuba au projet de « La Route de l'Esclave » à partir de ce cadre international ? Est-il possible que celui-ci induise une remémoration de l'esclavage inscrite entre le régime patriotique et ethnogénétique ? Si l'on se fonde sur le compte-rendu d'activité du Comité Cubano La Ruta del Esclavo pour l'année 2013⁴⁴⁶, on réalise rapidement que la

⁴⁴³ Discours d'Ana Silvia Rodríguez Abascal au siège de l'ONU dans le cadre de la journée internationale du souvenir des victimes de l'esclavage et de la traite transatlantique des esclaves, in « La Esclavitud y Trata Transatlántica de Esclavos, horrendo crimen que debe ser reparado por sus perpetradores », article du site officiel du Ministère des Affaires Étrangères de la République de Cuba, le 26 mars 2019. <http://www.minrex.gob.cu/es/la-esclavitud-y-trata-transatlantica-de-esclavos-horrendo-crimen-que-debe-ser-reparado-por-sus>. Dernière consultation le 10 mai 2019. La traduction est mienne.

⁴⁴⁴ *Idem*

⁴⁴⁵ *Idem*.

⁴⁴⁶ *Informe de las actividades principales en el 2013 según los Grupos de Trabajo*. Édité par Asociación Quisicuba, La Havane, 2014. Je remercie Jesús Guanche pour m'avoir donné un exemplaire de ce compte-rendu.

réalité est beaucoup plus complexe. Derrière ce Comité Cubain, présidé par Miguel Barnet et coordonné par Jesús Guanche, se cache un réseau de plus d'une vingtaine d'institutions éclectiques : organismes de recherche⁴⁴⁷, administrations et ministères⁴⁴⁸, centres culturels⁴⁴⁹, instituts de formation⁴⁵⁰, musées⁴⁵¹ et « projets communautaires »⁴⁵² dont *Tras las Huellas de Nuestros Ancestros* (THNA) des Villegas Zulueta. Les activités portées par ces institutions sont réparties selon six axes, six groupes de travail qui comprennent : la recherche en histoire et anthropologie ; l'enseignement et l'éducation ; la mise en valeur de la contribution de l'Afrique et de sa Diaspora ; la promotion de la « culture vivante » et des expressions artistiques ; la préservation des archives et des traditions orales ; le recensement, la préservation et la promotion touristique des lieux de mémoires et du patrimoine matériel. Les activités de ce réseau qui se matérialisent sous diverses formes (publications, événements culturels, colloques, expositions, etc.) abordent des thèmes extrêmement variés : racisme, histoire de l'art, danses, chants, contes, gastronomie, origine ethnique des esclaves, influences haïtiennes, José Antonio Aponte, le *Partido de los Independientes de Color*, l'Afrique selon Ernesto Che Guevara, et bien évidemment les cultes d'origine africaine qui restent, malgré tout, l'une des thématiques prédominantes. On l'aura compris, il est illusoire de chercher ici à identifier dans cet ensemble de discours et de pratiques une unité mémorielle. Cette complexité montre cependant que s'il y a une influence de ces projets patrimoniaux sur les phénomènes mémoriels observables sur le terrain, celle-ci ne peut être uniquement saisissable qu'à partir d'une analyse qui se place au niveau local. Cette diversité semble nous indiquer que le programme de La Route des Esclaves à Cuba est sûrement plus l'agrégation d'initiatives portées par des acteurs ou groupes d'acteurs spécifiques qu'un projet pensé et appliqué de façon strictement verticale.

Ce parcours historique a permis d'identifier les trois régimes mémoriels forgés à partir des discours politiques, artistiques et scientifiques qui semblent toujours aujourd'hui d'actualité. Cette genèse a permis également de mettre en lien ces grammaires mémorielles en

⁴⁴⁷ Fundación Fernando Ortiz, Casa de África (qui est aussi un espace muséal et culturel), Université de La Havane, Université de Camagüey, etc.

⁴⁴⁸ Ministère de la Culture (MINCULT), Ministère de l'Éducation (ME), Consejo Nacional de Patrimonio Cultural (CNPC), Archivo Nacional de Cuba, etc.

⁴⁴⁹ Consejo Nacional de Casas de Cultura (CNCC), Casa del Caribe, Centro cultural Padre Felix Varela (lié à l'archidiocèse de La Havane), Cento de Memoria Dr. Martin Luther King (organisation macro-œcuménique protestante), Quisicuba (qui est aussi un espace religieux lié au spiritisme et à la *santería*), etc.

⁴⁵⁰ Escuelas de Altos Estudios de Hotelería y Turismo, Centro Nacional de la Superación para la Cultura (CNSC), etc.

⁴⁵¹ Musée de Guanabacoa, Musée de Regla, Musée San Severino *La Ruta del Esclavo*, etc.

⁴⁵² Projet Afrokuba, Afroatenas, El Rincón de los Milagros, etc.

relation avec des interprétations de la cubanité. Pensé comme un continuum, cet ensemble de régimes mémoriels constitue un outil qui nous permettra par la suite d'identifier dans les discours des pratiquants du *central* Méjico la possible présence d'une influence issue d'une mémoire construite au niveau macropolitique. Je propose donc dans le chapitre suivant de prendre comme point de départ la question du patrimoine, mais au niveau local avec le projet THNA, au sein duquel certains pratiquants ont participé, et de tenter de comprendre la dialectique existante entre cette mémoire construite « par le haut » et celle propre à ces groupes religieux.

Chapitre 10 : Appropriation des régimes mémoriels par les membres des maisons de culte. Des dynamiques patrimoniales à l'« essentialisme flexible »

Parmi la myriade d'initiatives qui constituent le programme cubain de « La Route de l'Esclave » à Cuba se trouve le projet patrimonial du *central* Méjico, *Tras las huellas de nuestros ancestros* (THNA). Le projet THNA débute le 25 janvier 1982 sous l'impulsion d'Eneida Zulueta Villegas et de son frère Anselmo⁴⁵³. La genèse de cette initiative est présentée comme une histoire de famille, puisqu'elle serait inspirée par leur grand-père puis leur père, le dernier m'étant présenté comme un poète local, amoureux du *batey*, de son histoire et de ses habitants⁴⁵⁴. Du fait de la présence des *santos parados*, le projet fait du culte des *orichas* un élément essentiel de son discours patrimonial. Dans ce chapitre, je propose, à travers l'étude du fait religieux au sein des dynamiques patrimoniales locales, de comprendre comment cette initiative et sa relation aux institutions nationales et internationales impliquent une confrontation de deux discours mémoriels : celui émanant du champ religieux, autrement dit les mémoires narratives des maisons de culte, celui produit par le THNA. Or, qu'en est-il de ce dernier ?

Selon Milena Anecchiarico (2016; 2018) , seule anthropologue à ma connaissance à avoir réalisé une enquête ethnographique sur le projet THNA, ce projet constituerait un contre-discours dont les « usages sociaux des artefacts, textes et symboles culturels » sont autant de « formes subalternes de production de l'histoire » (*Ibid.*, p. 85). La diffusion de ce contre-discours à travers les institutions nationales et internationales permettrait alors de convertir le patrimoine :

« [...] en un outil de revendication antiraciste, car il met en lumière et en débat [*pone al descubierto y combate*] les trames silencieuses des tensions raciales dans le cadre d'un système marxiste-socialiste qui appelle à l'égalité, mais qui normalise les inégalités structurelles héritées du système colonial et capitaliste. Je comprends donc que l'appropriation et la gestion du patrimoine commun s'instaurent comme une source de résistance et de revendication culturelle et politique de la population noire du *central*. [...] Les significations et les usages stratégiques du patrimoine culturel mobilisés par les habitants du *batey*,

⁴⁵³ Eneida Villegas Zulueta est une ancienne institutrice du *central* Méjico et Anselmo Villegas Zulueta est docteur en biologie à l'Université de Camagüey. Tous deux sont aujourd'hui à la retraite.

⁴⁵⁴ Discussion avec Anselmo Villegas Zulueta, le 16 août 2014.

particulièrement par le groupe THNA, se situent dans le cadre des demandes de reconnaissance et de la lutte antiraciste » (*Ibid.*, p. 84 la traduction est mienne).

Pour autant, la question de la place des cultes d'origine africaine au sein de ce contre-discours reste limitée à leur expression performée lors de spectacles folkloriques. Elle limite alors l'analyse de leur présence à des « éléments métadiscursifs de la représentation qui commentent et donnent un sens social partagé à ce qui se passe sur la scène » (*Ibid.*, p. 74 -75 la traduction est mienne). Or, la mobilisation du fait religieux dans les dynamiques patrimoniales au *central* Méjico dépasse le cadre de la simple représentation performée. La présence des *santos parados* et les mémoires narratives des maisons de culte façonnent l'image du culte local endémique, directement héritée des esclaves qui ont vécu dans l'enceinte du baraquement. Les savoirs en circulation au sein du champ religieux deviennent dans ce contexte une ressource patrimoniale importante.

L'interaction entre la sphère patrimoniale et religieuse n'en est pas moins limitée. Seules les figures d'autorité, à savoir Marina Zulueta, Julio-Enrique Blázquez et Nelson Pumariega, semblent avoir une part active dans les dynamiques patrimoniales, chacun avec sa spécificité. Si Marina Zulueta dirige le groupe folklorique local Omó Layé, Julio-Enrique Blázquez semble être l'interlocuteur privilégié des Villegas Zulueta. Lors de la 17^e édition de l'Atelier d'Anthropologie sociale et culturelle afro-américaine à la *Casa de África*, en janvier 2013, il accompagne les historiens locaux alors que ces derniers communiquent sur l'histoire religieuse locale (*cf.* avant-propos). De plus, son nom figure comme co-auteur sur les articles écrits sur ce même sujet par les Villegas Zulueta (2013a; 2013b). La maison d'Oggún Toayé jouit aussi d'une reconnaissance patrimoniale comme le prouve le cahier que m'a été montré Nerida Pumariega. Tel un livre d'or, il recueille les signatures des visiteurs, comme celle d'Alberto Granado, le directeur de cette même *Casa de África*⁴⁵⁵.

Le rôle d'interlocuteurs privilégiés au sein des dynamiques patrimoniales peut justement être mobilisé afin d'intégrer le *central* Méjico dans le récit national, comme le montre cette remarque que m'a faite José Rolando La Rosa, directeur du musée municipal « José Ramón Zulueta » de Colón dont dépend administrativement le petit musée du *central* Méjico gérée par Eneida Zulueta Villegas.

« Concernant la religion, La Rosa me fit remarquer que les “principaux santeros” à Méjico sont blancs. Son explication de ce fait, qu'il considère comme important,

⁴⁵⁵ Observation du 11 mai 2013.

est que la religion est une manifestation des classes basses et qu'il n'y a plus de racisme à Cuba. La participation des Blancs dans cette religion est la preuve [selon lui] du mélange qu'il existe entre les Noirs et les Blancs, ces derniers venant principalement d'Espagne »⁴⁵⁶.

On voit donc ici que la relation entre la sphère institutionnelle et le champ religieux local permet la production de discours conformes à l'idéologie nationaliste révolutionnaire. Ainsi pour Rafael López Valdés :

« La composition raciale de ces cultes reflète la pratique de la démocratie raciale au sein des secteurs les plus humbles du peuple, qui dans le passé ont souffert de conditions analogues d'exploitation et de discrimination sociale, indépendamment de la couleur de la peau. Aujourd'hui, on remarque dans la composition raciale l'influence de la Révolution cubaine qui a éliminé tout vestige de discrimination, exprimée aussi auparavant contre les manifestations culturelles d'origine africaine » (López Valdés 1985, p. 223 la traduction est mienne)

On comprend que les propos de José Rolando La Rosa constituent une version racialisée du régime mémoriel de la résistance. Pris entre le discours institutionnel et religieux, le projet THNA ne peut pas simplement être interprété comme un outil politique de la « population noire du *central* ». Si « la narration locale sur l'histoire communautaire revendique une tradition de rébellion [*rebeldía*], d'émancipation et de résistance tout au long de l'histoire de l'*ingenio* » (Anecchiarico 2018, p. 84 la traduction est mienne), je montrerai dans un premier temps qu'il s'agit plus probablement de l'adoption des régimes mémoriels macropolitiques plutôt qu'une production d'un discours anti-hégémonique.

Bien qu'elle qualifie le projet THNA de « communautaire » sans préciser s'il s'agit là d'un terme *emic* ou *etic*, Milena Anecchiarico offre une piste intéressante lorsqu'elle met en lumière que la mobilisation du patrimoine local par le groupe THNA « ne se déroule pas de manière uniforme et consensuelle entre les habitants et les membres du projet » [Anecchiarico, 2018 : 84 la traduction est mienne]. Cette question de la dissension au sein d'un projet patrimonial rappelle la notion de « zone de contact ». Ce concept est proposé à l'origine par James Clifford afin de rendre compte de la complexité des relations dans

⁴⁵⁶ Discussion avec José Rolando La Rosa, le 21 mars 2013.

lesquelles sont pris les musées ethnographiques, partiellement héritées des rapports entre colonisé et colonisateur (David Clark 2011, p. 240). Il est redéfini par Tony Bennett qui réinterprète la relation colonisé/colonisateur en termes d'institutions politiques et de communautés, au sein desquelles, précise Andrea Witcomb, il existe des dissensions et des compétitions (*Ibid.*).

Approcher donc le projet THNA comme une « zone de contact » induit qu'il peut exister des intentions différentes quant à la patrimonialisation du *central* Méjico, et plus particulièrement en ce qui concerne le fait religieux. Il s'agit d'étudier, dans un deuxième temps, la participation des différents membres des maisons de culte au sein du projet THNA afin d'identifier leur motivation. Or, nous verrons que celle-ci semble s'expliquer avant tout par les enjeux propres à la micropolitique du champ religieux local. Posée ainsi, cette question implique de dépasser la simple analyse des contenus des discours mémoriels pour aussi mettre en lumière non seulement leur relation avec les enjeux respectivement macropolitique et micropolitique propre à chacun de ces champs, mais aussi leurs implications identitaires.

Ce dernier point renvoie d'une certaine manière au discours de José Rolando La Rosa dans lequel on peut voir que la question de l'ascendance, qui fait écho à la mémoire narrative des maisons de culte puisqu'elles s'expriment en des termes généalogiques, suppose une lecture racialisée du champ religieux local. Dans un contexte de valorisation du passé esclavagiste, la confrontation permise par les dynamiques patrimoniales entre le discours institutionnel sur le passé et les mémoires narratives des maisons de culte suppose-t-elle une racialisation similaire au sein du champ religieux ? Si, comme nous allons le voir, la question raciale peut apparaître dans les discours de certains pratiquants, je montrerai que les discours ne peuvent être interprétés comme une racialisation du champ religieux, mais comme un « essentialisme flexible » (Gilroy 2010 [1993]) qui surgit d'une relecture du topique de la « famille » à travers le régime mémoriel ethnogénétique dans un jeu de légitimation/dé légitimation émanant de la micropolitique locale. Or, cette appropriation du régime ethnogénétique ne semble pas être le fait de la simple présence des dynamiques patrimoniales. Comme on peut s'en douter, les membres des maisons de culte sont en contact avec le discours institutionnel au-delà de ces dynamiques et notamment du fait de leurs études universitaires comme le montre le travail de Yudanis Zulueta Montalvo que j'étudierai plus attentivement avant de traiter de la question identitaire.

10.1. *Pratiquants et patrimoine*

10.1.1. *La place de la religion dans le patrimoine. La « yorubisation patrimoniale » comme appropriation locale des régimes mémoriels macropolitiques*

10.1.1.a. *Régime ethnogénétique et la « yorubisation patrimoniale »*

Le projet THNA se compose de trois volets différents. Tout d'abord, il s'agit de mener des recherches historiques sur ce lieu et d'en diffuser les résultats. La méthodologie employée par les Villegas Zulueta se fonde sur le recueil de témoignages de descendants d'esclaves de première ou seconde génération couplée à des recherches archivistiques. Anselmo évoque la production d'une soixantaine de communications⁴⁵⁷. Les thématiques traitées s'orientent autour de divers axes comme l'utilisation par les esclaves de plantes médicinales, leur nourriture, les châtiments, mais aussi les pratiques religieuses et l'importance historique des « *santos parados* » (Blázquez, Diviño Puyáns, Villegas Sheleg, et al. 2013a; Blázquez, Diviño Puyáns, Villegas Sheleg, et al. 2013b; Villegas Zulueta, Villegas Zulueta et Villegas Sheleg 2013; Blázquez, Diviño Puyáns, González Quintana, et al. 2013) . Le deuxième versant du projet est la gestion par Eneida Villegas Zulueta d'un musée situé aujourd'hui à l'entrée du baraquement nommé Musée Ma Carlota en l'hommage à l'une de leurs aïeules, dont le lit en constitue la pièce maîtresse⁴⁵⁸. En 2012, les locaux sont modernisés grâce à un financement du CRESPIAL obtenu en 2009⁴⁵⁹. Les deux salles qui composent ce musée sont remplies d'objets bigarrés (chaînes, outils, chaudron, pilon, etc.), donations faites à Eneida Villegas Zulueta par les familles du *batey* (figure 50). S'y ajoutent de nombreux objets issus de la fabrique à sucre, mais aussi d'autres, liés au chemin de fer et quelques pièces datant des guerres d'indépendance. On y trouve aussi des panneaux reprenant présentant des termes et expressions utilisés par les esclaves ou encore une liste de noms de certains esclaves qui ont vécu ici. Enfin, sont exposées aussi cinq pierres consacrées à des *orichas* offertes par Julio-Enrique Blázquez (figure 51).

⁴⁵⁷ Entretiens avec Anselmo, le 26 août 2014.

⁴⁵⁸ Choisie comme nourrice de l'un des fils de Julián Zulueta, elle a été obligée de suivre son épouse en Espagne en laissant dans le baraquement son propre nourrisson. Quand elle est revenue sept ans plus tard, elle a appris que son enfant était mort depuis plusieurs années déjà et a sombré dans un grand désespoir alors que Julián Zulueta lui a fait construire en remerciement une petite maison dans le baraquement et un lit en fer forgé.

⁴⁵⁹ Entretien avec Eneida Villegas Zulueta, août 2016. Lire aussi Annechiarico (2016; 2018)



Figure 50. Musée Ma Carlota. Central Méjico. 2014. Maxime Toutain



Figure 51. Musée Ma Carlota. Central Méjico. 2014. Maxime Toutain

Enfin le troisième volet du projet THNA est l'organisation, depuis 1995, de la fête patrimoniale du *Día del Álavense Ausente* (DAA), chaque 21 août, date anniversaire de la fondation de l'*ingenio*, qui a comme objectif de « refléter les travaux du projet pour faire du travail social communautaire »⁴⁶⁰. La fête est organisée par un comité supervisé par Eneida Villegas Zulueta et constitué par divers acteurs locaux représentant plusieurs organisations : le Conseil Populaire, l'UEB Méjico, les Comités de défense de la Révolution (CDR), le centre culturel de Banaguises, etc⁴⁶¹. De même, ce comité organisateur bénéficie de l'appui d'autres

⁴⁶⁰ Entretien avec Anselmo Villegas Zulueta, le 26 août 2014.

⁴⁶¹ *Ibid.*

organisations au niveau national comme l'Union nationale des écrivains et artistes cubains (UNEAC) ou la *Casa de África* de La Havane. Si comme j'ai pu l'observer en 2014 et 2016, la structure de cette journée festive peut varier d'une année sur l'autre, certains éléments semblent être récurrents : raconter l'histoire d'un des esclaves d'Álava et présenter ses descendants, la présence de groupes folkloriques et de musiques modernes enregistrées afin de clôturer l'événement par un moment festif et dansant, une exposition gastronomique et d'artisanat, la remise de diplôme de citoyen d'honneur comme des prix venant récompenser artistes et écoles pour leur travail sur l'histoire locale. Selon Anselmo Villegas Zulueta, la fête du DAA est non seulement « patrimoniale », mais est aussi une « fête religieuse, culturelle, patriotique, familiale, récréative »⁴⁶². Cette complexité n'est pas sans rappeler l'analyse de Kali Argyriadis (2007) concernant les lieux touristiques de La Havane traitant du « thème afro-cubain », tel le *Gran Palenque* de l'ENF qui « opère systématiquement un brouillage des registres, en juxtaposant les dimensions culturelle, artistique, religieuse, identitaire, politique et économique » (*Ibid.*, en ligne). Concernant le DAA, bien que ce ne soit pas le lieu ici d'approfondir cette question, il me semble que ce « brouillage des registres » s'explique par la diversité du public. Si le DAA est censé avant tout s'adresser aux habitants du *central* Méjico, une large partie des participants en est extérieur : « officiels » venus représentés les organisations de masse ou les institutions nationales liées à la recherche et à la culture, diplomates africains, mais aussi spiritistes havanais appartenant à la *Sociedad Amor y Caridad Universal* et à la *Sociedad de Estudio e Investigación Espiritual José de Luz* dont le fondateur Claudio Agramonte était accompagné par des esprits d'anciens esclaves de la plantation Álava⁴⁶³.

En continuité avec le THNA a été créé en 2012, toujours sous l'impulsion d'Eneida Villegas Zulueta, un projet touristique piloté par cette dernière en collaboration avec Carlos Alberto Sosa Fuentes et Gloria de la Concepción Hernández Pérez⁴⁶⁴, tous deux enseignants et chercheurs à la FUM de Colón. S'appuyant sur la production scientifique du projet « *Tras*

⁴⁶² Entretien avec Anselmo Villegas Zulueta, le 26 août 2014.

⁴⁶³ Ces esprits se prénomment, entre autres, Rafeal, Francisco, Juan Alava – et non Zulueta. Ils appartiennent à la « vouïte spirituelle » de Claudio Agramonte. Né dans la région orientale, près de Santiago, ce spiritiste kardecien part à La Havane où il fonde dans les années 1950 la Escuela de Estudios e Investigación Científica de los Fenómenos Espirituales José De Luz, du nom de son guide spirituel, l'esprit d'un avocat et médecin qui aurait connu Allan Kardec. Suite à son décès en 1965, ses enfants continuent son œuvre spiritiste et fondent divers groupes à leur tour. Bien que Claudio Agramonte aurait visité une fois le *central* Álava, ce sont ces enfants qui redécouvrent le lieu grâce à une communication d'Eneida Zulueta à Matanzas. Entretien avec Carmen Agramonte le 13 septembre 2014, entretien avec Eneida Zulueta Villegas en août 2016 et site internet de la *Sociedad de Estudio e Investigación Espiritual José de Luz*. <https://www.josedeluz.com>. Dernière consultation le 16 mai 2019.

⁴⁶⁴ Je les remercie tous deux pour avoir pris le temps de répondre à mes questions et pour m'avoir donné une copie des nombreux documents numériques sur le projet touristique du *central* Méjico.

las huellas de nuestros ancestros », le projet a pour objectif de transformer le *central* Méjico en « produit touristique » dans le but de générer les fonds nécessaires à la conservation et à la valorisation du « patrimoine culturel afro-cubain et sucrier » et de créer des emplois pour ses habitants (Hernández Pérez, Sosa Fuentes et Villegas Zulueta 2014). Voulant profiter de la proximité des hôtels de Varadero, le projet propose une transformation du *central* afin de pouvoir recevoir 12 100 touristes à l'année, grâce à la construction de « *ranchones* » qui proposeraient une offre gastronomique « héritée » des esclaves, des spectacles folkloriques et de l'artisanat local vendu à « *cuenta propia* »⁴⁶⁵. Il s'agit donc d'élargir les activités économiques dans un contexte de crise particulièrement difficile puisque le complexe agro-industriel du Méjico n'a repris son activité qu'en 2013. Afin de mener à bien ces projets, il a été demandé un prêt à la Banque de Crédit et de Commerce (organe financier qui dépend de la Banque Centrale Cubaine), sur un fonds spécial nommé *Iniciativa Municipal de Desarrollo Local* (IMDL), d'un montant de 376 800 pesos à 4% sur 4 ans. Cette demande, émanant donc de la FUM Colón et qui concerne l'année 2015, a été validée par la Direction Municipal de la Culture Colón, puis la Direction Provinciale de la Culture de Matanzas avant d'être enfin présentée au Ministère de la Culture⁴⁶⁶. Afin d'obtenir ces financements, l'argumentaire du projet de la FUM met en avant :

« [le] legs culturel historique du patrimoine sucrier et sa relation avec le développement de la culture africaine syncrétisée avec les différentes manifestations religieuses présentes sur l'île, fortement enracinées chez les habitants de la localité qui ont su les conserver durant plusieurs générations depuis le début du XIXe siècle jusqu'à nos jours [...] Il a été constaté l'affluence au caractère informel de touristes et de personnalités de la politique et de la culture nationale et étrangère, par exemple l'ambassadrice du Nigeria à Cuba, [le] directeur des musées du Bureau des Historiens de La Havane, [le] président de la Société Yoruba de Cuba, le ministre de la culture,..., des résidents d'autres nations qui ont leurs racines dans la localité ou la visitent afin de réaliser des cérémonies d'initiation au culte de la Regla de Ocha [nommée aussi] Santería, ce qui révèle la validité [*los que reconocen la validez*] de ce fort legs culturel-patrimonial et la nécessité de le conserver et de le gérer pour la connaissance et le

⁴⁶⁵ La demande était, quant à elle, estimée à 93 000 touristes à l'année selon une étude de marché réalisée par GaviotaTour (Hernández Pérez, Sosa Fuentes et Villegas Zulueta 2014).

⁴⁶⁶ Discussion avec Carlos Alberto Sosa Fuentes, le 16 octobre 2014.

plaisir des citoyens du monde » (Hernández Pérez, Sosa Fuentes et Villegas Zulueta 2013 la traduction est mienne).

S'adressant à des institutions, il s'agit ici de présenter le *central* comme un lieu *déjà* touristique d'une portée nationale et internationale et dont le potentiel économique ne demande qu'à être canalisé. Bien évidemment, le caractère « informel » de ce tourisme doit être relativisé puisque les « personnalités » évoquées viennent principalement dans le cadre du DAA. Quant aux visiteurs qui viennent s'initier, si l'on prend le cas du groupe canarien Ilé Ifá Dáhunsi présenté dans le chapitre III.8, on peut constater que leur présence s'explique plus par une hiérarchisation morale entre les pratiques de la « campagne » et celles de La Havane que par la présence d'un « legs culturel-patrimonial ». Pourtant, c'est bien l'idée d'une authenticité des pratiques religieuses, « conserv[ées] durant plusieurs générations depuis le début du XIXe siècle jusqu'à nos jours », qui est mobilisée pour justifier la valeur du patrimoine immatériel présent au *central*. Or, ce patrimoine immatériel est en « relation » avec le patrimoine matériel associé à l'industrie du sucre. On retrouve ici le régime mémoriel ethnogénétique où le passé plantationnaire du *central* explique la présence d'une « culture africaine syncrétisée » qui le matérialise aujourd'hui. À la lecture d'un article écrit par le Villegas Zulueta sur l'histoire religieuse du *central* Méjico, le syncrétisme ne semble pas être un obstacle pour affirmer que « la communauté du *central* Méjico a de profondes racines dans la religion portée par la culture Yoruba » (Blázquez et al., 2013a, p. 1 la traduction est mienne). Le texte produit alors une intrication entre ethnicité et religion, comme on peut le lire dans la suite de ce texte :

« Depuis les temps de l'esclavage à Álava, les Noirs ont rendu un culte à leurs *Orichas*, ont réalisé des offrandes et les ont enrichies [*desarrollaban*] à mesure que les circonstances le permettaient. Avec l'abolition de l'esclavage, il y a eu une expansion du développement de ces activités, avec cependant un syncrétisme religieux marqué. À cause du caractère ethnique de la population de la plantation Álava, plus de 68% noire ou métisse, les activités religieuses, les fêtes avec des chants et des danses pour leurs saints, ont continué jusqu'à nos jours, les maintenant avec une relative fidélité [*con bastante fidelidad*] aux *toques* ancestraux, chants et détails dans le déroulement des cérémonies » (*Ibid.*, p. 7 la traduction est mienne).

Concluant qu'il « se confirme la pratique [*vigencia*] de la religion yoruba avec ses caractères similaires à la période de la colonie » (*ibid.*), les auteurs n'affirment pas seulement la continuité entre les pratiques religieuses des esclaves de la plantation Álava et celles de leurs descendants, mais la continuité ethnique « yoruba » qui les lie. La continuité généalogique se fait alors garante de la continuité culturelle. Alors que nous avons vu toute la difficulté que suppose l'identification ethnique des esclaves africains d'Álava (*cf.* chapitre II.3) et que la reconstruction des généalogies religieuses et des réseaux actuels démontre que la pratique religieuse contemporaine au *central* Méjico a un caractère exogène indéniable, le discours patrimonial amène à une survalorisation d'une origine yoruba. Selon moi, ce phénomène constitue l'appropriation locale du régime mémoriel ethnogénétique, dont l'objectif n'est pas de valoriser la transculturation fondamentale à la cubanité, mais plutôt de montrer que le *central* est un foyer ethnique yoruba authentique, phénomène que j'ai proposé de nommer « yorubisation patrimoniale » lors de travaux précédents (Toutain 2016a; Toutain 2016b). Ainsi, Carlos González Quintina m'explique :

« Donc ici, quand les spécialistes de la *Casa de África*, du musée de Guanabacoa, où il y a de très bons spécialistes des thématiques des religions africaines, disent toujours : “*Oye !* vous autres, vous êtes yoruba”. Et tout le monde dit : “vous êtes yoruba”. En plus de la manière de chanter, tout, tout est yoruba. Ici, il n'y a pas d'*Arará*, c'est yoruba. Je m'imagine donc qu'un homme comme Zulueta, l'un des plus grands trafiquants d'esclaves de Cuba, a eu sous son contrôle des milliers d'hommes réduits en esclavage [provenant] de différentes parties d'Afrique. *Oye !* Il s'agit d'un seul *batey* [qui] en plus était le plus grand *central* en sa possession. Ici il a pu avoir 800, 900 esclaves dans une seule *zafra, coño !* Et que toute la population d'ici ait les mêmes caractéristiques culturelles, je m'imagine que Zulueta a eu le tact de dire : “je vais concentrer dans chacun de mes *ingenios*, des personnes de la même zone”. Je m'imagine (...) qu'il y a eu des expériences désagréables, je ne sais pas, peut-être des querelles, des problèmes qu'il y a eu entre les Africains de cultures différentes, car les Africains n'étaient pas tous des mêmes peuples. De plus, il y a des peuples qui étaient en guerre entre eux. Je m'imagine que tous n'ont pas dû avoir de bonnes relations, mis dans un

baraquement, à dormir tous ensemble. Donc voilà, mais quel est le problème ?

[De] cela nous n'en savons rien, car Zulueta n'a pas écrit ces choses. »⁴⁶⁷

On comprend que cette « yorubisation patrimoniale » se fonde sur un syllogisme : puisque les habitants du *central* sont majoritairement descendants d'esclaves – descendance définie en des termes raciaux dans la citation de Villegas Zulueta – et puisqu'ils pratiquent majoritairement aujourd'hui la « religion yoruba », alors les esclaves d'Álava étaient majoritairement « yoruba ». De là, il est possible de reconstruire l'histoire de l'esclavage local en proposant l'hypothèse de stratégies mises en place par Julián Zulueta qui mobilisent l'ethnicité des esclaves afin de garantir une paix sociale sur ses plantations. Proposition d'autant plus étrange qu'elle se place en contradiction avec l'idée dominante dans l'historiographie cubaine selon laquelle les esclavagistes unissaient stratégiquement la diversité ethnique des esclaves dans leur plantation dans une volonté de diviser pour mieux régner (Moreno Fragnals 1964; Argüelles Mederos et Hodge Limonta 1991).

10.1.1.b. La religion comme résistance, un discours tourné vers l'extérieur.

Qu'en est-il alors des autres cultes d'origine africaine ? Les groupes religieux du *central* Méjico ne limitent pas leur pratique au culte des *orichas*, puisque tous sont liés, d'une manière ou d'une autre, au *palo monte* et/ou au spiritisme, ces cultes formant un système cultuel cohérent. De même, les récits autour du serpent de la retenue d'eau ou encore d'Enrique Pedroso pourraient être interprétés comme autant de preuves de la présence du culte d'origine congo à la plantation Álava lors de la période esclavagiste. Cependant, le *palo monte*, ou *mayombe*, est absent de la patrimonialisation du *central*. Si sont exposées des pierres consacrées aux *orichas* dans le musée d'Eneida, il n'y a aucune évocation des *ngangas* ni des *nfumbis*. De même, le *palo monte* est absent lors de la visite guidée du baraquement.

⁴⁶⁷ « Entonces aquí, cuando han venido los especialistas de Casa de África, museo de Guanabacoa, que allí hay muy buenos especialistas en temas religiosos africanos, siempre dicen : “oye ! Ustedes son yoruba”. Y todo el mundo dice: “ustedes son yoruba”. Además, la forma de los cantos, todo, todo es yoruba. Aquí no hay arará, es yoruba. Entonces yo me imagino que un hombre como Zulueta, uno de los mayores traficantes de esclavos de Cuba, tuvo bajo su control a miles y miles de hombres como esclavos de diferentes partes de África. Oye ! que es un solo batey, además este era el central más grande que él tenía. Aquí él llegó a tener 800, 900 esclavos en una zafra, coño ! Y que toda la población de aquí tengan las mismas características culturales. Me imagino que Zulueta haya tenido el tacto para decir : voy a concentrar en cada ingenio mío gente de la misma zona. Me imagino (...) que él haya tenido experiencias desagradables, no sé, tal vez de riñas, problemas que hayan habido entre los africanos de diferentes culturas, porque los africanos no todos eran de los mismos pueblos ; Incluso hay pueblos que guerreaban entre ellos. Me imagino que no deban haber tenido buenas relaciones metidos dentro de un barracón durmiendo todo el mundo junto. Entonces bueno, ¿pero qué pasa ? Esto no lo sabemos porque es que Zulueta tampoco escribió estas cosas ». Entretien avec Carlos González Quintina, le 21 septembre 2014.

Néanmoins, l'article sur l'histoire de la religion au *central* Méjico que nous avons cité juste ci-dessus nous amène à relativiser le propos, notamment en ce qui concerne le *palo monte* :

« Il y a eu aussi à Álava des représentants des *congos* de manière non significative pour ce groupe ethnique, comme le confirment les registres des archives pour ce groupe ethnique. Dans cette plantation se produit aussi le syncrétisme entre la religion chrétienne et le mélange d'autres religions d'origine africaine comme la [religion] yoruba. On considère grâce aux informateurs que, étant donné la présence majoritaire de ces derniers, la religion yoruba a réussi à s'imposer. Il y a toutefois plusieurs citoyens qui pratiquent aujourd'hui le *Palo-Monte* ou *Regla Conga*. Sa situation actuelle n'a rien à voir avec celle d'origine durant la période esclavagiste de la plantation. Il existe des *paleros* et des représentants de cette *regla* dans la communauté, leur tradition et actions sont plus limitées (Blázquez et al. 2013a, p. 5 la traduction est mienne).

Si l'existence des pratiques associées au *palo monte* durant la période de l'esclavage ne sont pas niées, elle est minimisée grâce à l'argument d'une présumée prédominance de l'ethnie « yoruba ». On peut s'interroger sur la différence de traitement historique existant entre la *regla de Ocha* et la *regla conga* où seule la dernière semble être sujette à un dynamisme historique. Si la « yorubisation patrimoniale » permet de produire l'idée d'une homogénéité ethnico-culturelle à travers l'histoire essentielle permettant l'interprétation de la population vivant au *batey* comme une « communauté », nous ne sommes pas pour autant en présence d'une revendication identitaire « yoruba ». Afin d'interpréter cette « yorubisation patrimoniale » propre au *central* Méjico, j'évoquerai un autre article écrit par les Villegas Zulueta sur la maison de culte de Julio-Enrique Blázquez, dans lequel on peut lire que :

« Dans la vie matérielle et spirituelle des hommes, les bonnes et les mauvaises actions [*las acciones del bien y el mal*] existent et interagissent. Dans l'esprit de nos ancêtres existe un large espace pour la force du bien, du juste, du noble et des mauvaises choses qui laissèrent tant de deuils et d'horreurs. Ils furent et sont les défenseurs, protecteurs de leurs enfants, de leur famille, de celle dont nous sommes les descendants naturels et biologiques. Ils ont souffert des coups [*embates*] et de l'horreur de l'esclavage et des calamités des autres formations socio-économiques. Nous sommes aujourd'hui une seule famille qui aujourd'hui

matérialise leurs rêves sous l'égide de ce projet social "Notre Grande Révolution Cubaine" » (Blázquez et al. 2013b, p. 5-6)

On retrouve clairement dans cet extrait la vision téléologique de l'histoire telle qu'elle a été officialisée après le discours de Fidel Castro, à la seule différence que la continuité des luttes est remplacée ici par la continuité des dominations que seule la Révolution a abolies. Pourtant ce n'est pas le régime mémoriel patriotique qui s'exprime ici, mais bien celui de la résistance exprimée en termes de protection. La manipulation de l'ethnicité yoruba grâce au fait religieux semble répondre avant tout à une volonté d'adopter le régime de la résistance afin d'intégrer l'histoire de l'esclavage propre au *central* Méjico dans le récit national. Il faut préciser que l'histoire du *central* Méjico ne présente pas d'éléments capables de valoriser les esclaves comme des résistants à l'oppression coloniale espagnole. Ainsi, lors du DAA en 2014 lorsqu'Anselmo Villegas Zulueta débute la visite guidée à l'entrée du baraquement, il évoque en premier les difficultés de fuir pour les esclaves d'Álava. Le marronnage aurait été limité pour deux raisons : la topographie de la région, qui ne permet pas de se cacher, et la violence du système répressif mis en place par Julián Zulueta, dont l'anneau qui a servi à pendre par les pieds l'esclave Ciriaco en est le pire exemple. Ceci dit, dire qu'il n'y a pas de marronnage ne signifie pas qu'il n'y a pas eu résistance. Ainsi, alors que la visite guidée s'arrête à la *Casa de los Obreros Azucareros* où Anselmo a exposé des plantes médicinales utilisées par les esclaves, ce dernier raconte l'histoire de son aïeul, Ta Higinio, le guérisseur des esclaves. Selon Anselmo, il préparait grâce à trois plantes narcotiques un breuvage dont les effets sont similaires aux symptômes de la fatigue musculaire. Les uns après les autres, les esclaves, qui ont juré « face à Olofí » de garder le silence, buvaient cette potion et, peu de temps après, s'évanouissaient dans les champs de cannes à sucre. Ils obtenaient ainsi le droit à trois jours de repos. Anselmo qualifie le stratagème de son ancêtre de « résistance passive ».

De la même manière, la transformation du *central* Méjico en « produit touristique » se nourrit du paradigme de la résistance. Le projet, tel qu'il m'a été présenté en 2013, incluait un *ranchón* qui se serait situé au bord de la retenue d'eau et aurait porté le nom de *El Palenque*. Il est décrit comme une « option de tourisme de nature, et reconstitution de la vie des marrons de la localité, offres culturelles et gastronomiques en relation avec les coutumes des esclaves et des créoles » (Hernández Pérez, Sosa Fuentes et Villegas Zulueta 2013). On pourrait certes s'interroger sur l'association entre écotourisme et marronnage à la lumière de la dichotomie entre Nature et Culture en contexte postmoderne, mais là n'est pas mon intention. Ce qui est intéressant ici est que les auteurs du projet m'ont expliqué que cette « offre culturelle »

consiste en la reconstitution d'un culte à Yemayá, essentiellement grâce à des danses folkloriques⁴⁶⁸. Comme il n'existe, à ma connaissance, aucune trace de *palenque* dans les alentours proches, la référence au marronnage s'appuie sur la présence du *santo parado* de Yemayá à la manière d'un substitut.

Un autre élément ethnographique mérite d'être énoncé ici. Le 6 janvier 2013, dans le cadre du 17^e Atelier d'anthropologie afro-américaine organisé par la *Casa de África*, est donné sur la *Plaza Mayor* à La Havane un spectacle folklorique réalisé par le groupe Omó Layé composé d'habitants du *central*, en majorité des enfants, et dirigé par Marina Zulueta. Nommé « Origine et Générations » [*Origen y generaciones*], le spectacle débute par une série de danses dédiées aux principaux *orichas*. Par la suite, il met en scène des esclaves réalisant diverses tâches liées au travail de la canne à sucre sous les coups de fouet de plusieurs *mayorales*. L'un des esclaves, les mains enchaînées, est tiré jusqu'au milieu de l'espace scénique puis mis au sol dans une sorte de simulacre de *bocabajo*. À ce moment les danseurs, portant toujours les costumes de divinités, viennent s'intercaler entre le malheureux et les *mayorales*, chassent ces derniers pour finalement permettre à l'esclave puni de se relever et de se libérer de ses chaînes⁴⁶⁹. Ici, le culte des *orichas* se montre comme l'instrument de l'émancipation des esclaves par eux-mêmes.

On comprend alors que la « yorubisation patrimoniale » en tant que processus d'appropriation des régimes mémoriels ethnogénétiques et de la résistance ne peut être interprétée comme une stratégie identitaire. Il me semble plus juste de voir dans la manipulation de la catégorie « yoruba » et du symbolisme religieux qui lui est associé une stratégie patrimoniale en lien avec la structure institutionnelle. Je rejoins Milena Anecchiarico dans son analyse du THNA lorsqu'elle affirme que « face à l'absence de financement étatique, les membres du projet THNA mobilisent le patrimoine local comme recourt symbolique et économique, attirant des visiteurs et se projetant au niveau international, principalement à travers La Route de l'Esclave et du CRESPIAL » (Anecchiarico 2018, p. 84 la traduction est mienne). « Nous avons plusieurs projets, mais il manque

⁴⁶⁸ Entretien avec Gloria de la Concepción Hernández Pérez, le 24 avril 2013.

⁴⁶⁹ Observation du 6 janvier 2013. Milena Anecchiarico (2018) propose elle aussi une description ethnographique d'un spectacle folklorique similaire observé en janvier 2012 alors qu'une délégation de l'Atelier d'anthropologie afro-américaine de la Casa de África visitait le *central* Méjico. Bien qu'elle n'offre pas de détails sur les organisateurs de ce spectacle, il est fort probable qu'il s'agisse du même que celui que j'ai pu observer l'année suivante. Jusqu'en 2013 le groupe Omó Layé se produisait chaque année lors du DAA. Selon elle « tous [habitants, chercheurs, autorités institutionnelles] semblent être d'accord avec le message marquant [révélateur] du spectacle : la résistance culturelle des afrodescendants et la libération des esclaves ont été des événements centraux de l'histoire locale et nationale, qu'il est nécessaire de remémorer et de célébrer » (*Ibid.*, p. 76 la traduction est mienne). On retrouve ici selon moi l'idée d'une mobilisation du fait religieux comme acte de résistance afin d'intégrer l'histoire du *central* Méjico dans le récit national.

l'investissement pour [les] exécuter », m'expliquait Anselmo alors que nous évoquions le cimetière d'esclaves et les ruines du fort⁴⁷⁰. La plainte de manque de financement est récurrente dans les discours des Villegas Zulueta, comme celle aussi du manque d'intérêt des « officiels »⁴⁷¹. Et c'est cette raison économique qui a motivé le glissement du « projet communautaire » du THNA vers le projet d'« initiative municipale de développement local » porté par la FUM de Colón. De fait, la « yorubisation patrimoniale » semble vouloir adresser son message mémoriel à l'extérieur du *central* Méjico, principalement vers les institutions liées à la culture. Bien que produits à la marge des institutions, le THNA et le projet touristique qui en émane semblent devoir épouser leurs grammaires mémorielles afin d'obtenir un gain de légitimité et de reconnaissance au niveau national et international dans un contexte de difficultés financières.

10.1.2. Continuité entre la micropolitique et la participation des pratiquants aux dynamiques patrimoniales

10.1.2.a. Oggún Niké et Oggún Toayé. Des passeurs de tradition aux passeurs de mémoire

La question qui se pose à ce moment de notre réflexion est de savoir comment les pratiquants du *central* réceptionnent le discours patrimonial local, question d'autant plus importante que certains d'entre eux, à l'instar de Marina Zulueta, semblent être des acteurs importants de ces dynamiques. Alors, comment interagissent le champ religieux et le champ patrimonial ? Retournons un instant au DAA de 2014. La cérémonie d'ouverture a été, cette année-là, dédiée à l'*oricha* Obatalá, divinité majeure du panthéon yoruba associée à la pureté et à la paix. La majeure partie de la cérémonie d'ouverture a été organisée par le centre culturel de Banaguïses : poésies, légendes et danses, presque toutes dédiées à Obatalá. À la fin de la cérémonie a été organisé un simulacre du rituel réalisé pour l'Obatalá de Rafaela Macua Zulueta qui clôture normalement la *matanza* d'Elegguá Alagbana (figure 52). Bien évidemment, il n'y a pas eu de sacrifice durant cette cérémonie patrimoniale, mais tout le

⁴⁷⁰ « *Y varios proyectos que nosotros tenemos, pero falta inversión para poder ejecutar* ». Entretien avec Anselmo Villegas Zulueta, le 26 août 2014.

⁴⁷¹ En guise d'exemple : lors de la visite guidée du DAA en 2014, à la suite de la présentation des plantes médicinales, a été présenté un ensemble de plats gastronomiques « traditionnels » du *central* Méjico. Alors que l'une des visiteuses soumet l'idée aux Villegas Zulueta de faire un livre de recette, Anselmo décrit la difficulté à faire éditer des ouvrages. Selon lui, seuls les « officiels » [*oficiales*] ont le pouvoir de faire avancer les choses, mais Anselmo regrette qu'ils soient absents à cette journée. Observation du 21 août 2014.

reste a été respecté, au point même que l'un des participants est tombé presque en état de transe.



Figure 52. Reconstitution du rituel pour l'Obatalá de Rafaela Macua Zulueta. 19e édition du Dia del Álavense Ausente. 21 août 2014. Central Méjico. Maxime Toutain

Par la suite, la visite guidée évoquée plus haut, qui se composait en majorité de spiritistes havanais, s'est transformée rapidement en une forme de pèlerinage : les participants ont recueilli de la terre et l'écorce de la *ceiba*, y ont posé des bougies, ont salué les *orichas* dans chaque *casa-templo*. Comme on le comprend, la frontière entre pratiques patrimoniales et religieuses est constamment franchie. D'ailleurs, cette porosité peut être détournée à des fins stratégiques comme le montre la présence derrière la porte du musée Ma Carlota d'un Elegguá (figure 53) auquel il est possible de faire des offrandes d'argent qui sera utilisé pour l'entretien des lieux⁴⁷² (*Ibid.*, p. 81 -82)

⁴⁷² On retrouve un procédé similaire dans le musée La Ruta del Esclavo du fort San Severino de Matanzas où dans la salle dédiée au culte d'origine africaine se trouvent des mannequins habillés selon les costumes des principaux *orichas* et au pied desquels se trouvent aussi des corbeilles dédiées à recevoir des offrandes d'argent. Je n'ai aucune information dans ce cas-là de l'usage de cet argent.



Figure 53. Elegguá situé derrière la porte du musée Ma Carlota. Central Méjico. 2014. Maxime Toutain.

Mais ce qui est plus intéressant encore est que cette porosité entre patrimoine et religion ne concerne pas seulement l'usage qu'en font par les promoteurs patrimoniaux et son appropriation par les visiteurs. Cette porosité permet aussi une circulation des représentations sur le passé, comme le montre cette liste de nom d'esclaves d'Álava (figure 54). Cette liste ne doit pas être perçue comme la présence du régime victimo-mémoriel qui travaille à rendre leur humanité à des aïeux dont l'histoire serait maintenue dans le silence (lire à ce sujet Michel 2015). Elle évoque plutôt une *moyugba* qui rend hommage aux ancêtres esclaves « les plus notables ». Ce qui m'intéresse dans cette liste est qu'il s'y trouve non seulement les principales figures de l'histoire religieuse d'Álava, mais aussi les esprits des esclaves appartenant au « cadre spirituel » de la *Sociedad Amor y Caridad Universal*. Certes, on pourrait voir là une stratégie de séduction dirigée vers le groupe de participants aux DAA le plus fidèle.



Figure 54. Cadre présent les noms d'esclaves « les plus notables » de l'ingenio Álava. Musée Ma Carlota. Central Méjico. 2014. Maxime Toutain.

Mais ce qui est plus étonnant encore pour moi c'est la présence de Nicolás, l'esprit « guide protecteur » de Julio-Enrique Blázquez. Je me suis étonné de la présence de ce nom dans la liste d'autant plus qu'aucune indication particulière n'y était accolée, à la différence des esprits liés aux spiritistes havanais. J'ai demandé à Eneida Villegas Zulueta si elle avait pu recueillir un témoignage sur cet esclave. Or, en écoutant sa réponse, j'ai compris que, si tous les noms présents sur la liste proviennent de « descendants », Nicolás n'est connu que comme le *muerto* du Julio-Enrique Blázquez. Qu'on ne se méprenne pas. Mon intention ici n'est pas d'évaluer la rigueur scientifique d'historiens locaux, ni même d'infirmer ou confirmer la possible existence d'un esclave nommé Nicolás. La présence des esprits d'esclaves au sein de cette liste m'intéresse ici, car elle interroge la circulation des savoirs entre les champs religieux et patrimonial. Alors que nous avons vu à travers l'analyse des *santos parados* que Julio-Enrique Blázquez revendique être le dépositaire de la tradition locale, cela nous amène à interroger l'existence d'une relation directe entre deux formes d'autorité : celle de dire la tradition et celle de dire le passé. Il est question ici d'étudier l'articulation qui existe entre les dynamiques patrimoniales et la micropolitique propre au champ religieux local. Or, un tel questionnement implique de s'intéresser non seulement à la circulation des représentations sur le passé esclavagiste, mais aussi au rôle des pratiquants au sein de ces dynamiques. Je désire montrer que le projet THNA, en tant que « zone de contact », offre un autre terrain où se projette la micropolitique, bien qu'il soit hors du champ religieux. Le rôle joué par chacune des maisons de culte au sein de ce projet THNA s'inscrit

dans la continuité de leur domaine spécifique permettant de comprendre la mobilisation d'une mémoire religieuse au sein de la mémoire patrimoniale.

Parmi les interlocuteurs des Villegas Zulueta qui leur ont permis de reconstruire l'histoire du *central* Méjico, Julio-Enrique Blázquez semble avoir une place particulière. Comme je l'ai indiqué, c'est lors du 17e Atelier d'anthropologie afro-américaine à la *Casa de África* que j'ai rencontré la première fois le vieux *santero*. Il accompagnait les deux historiens locaux qui y ont présenté des communications sur l'histoire religieuse du *central* Méjico et sur la maison de culte d'Oggún Niké. L'objectif était de mettre en lumière la présence du patrimoine religieux matérialisé par les *santos parados*. De fait, alors que nous revenions sur la visitée guidée du DAA en 2014, Anselmo Villegas Zulueta soulignait de nouveau l'importance de ces reliques :

« Je présente [aux visiteurs présents pour le DAA] la maison Oggún-Oyá comme l'une des maisons fondamentales de la culture yoruba de Cuba. Il y a deux maisons fondamentales : l'une est celle d'Elegguá et l'autre celle d'Oggún-Oyá. Pourquoi ? Du fait de la quantité de pièces, de la quantité de choses qu'ils gardent, pour la quantité de choses qu'ils accumulent. Il y a ici le patrimoine yoruba au complet. Et il y a ici des pièces importantes qu'ont laissées de nombreux esclaves et, en plus, des *asientos* complets qui ont été fabriqués à l'époque esclavagiste. Ils sont là. Que souhaites-tu de plus ? C'est la valeur qu'a cette maison-temple. Donc c'est pour nous... pour la culture, pour la communauté et pour tous, pas seulement pour nous... Et je considère plus que cela : au niveau universel. Au niveau universel, cette maison a une grande valeur, car lorsque vous arrivez ici et vous vous retrouvez face à des pièces du XIXe siècle, qui gardent la culture yoruba au sein d'un pays qui ont amené [les Yoruba] comme esclaves — parce que la majorité des esclaves qui sont venus à Cuba, sont venus durant le XIXe siècle — et à cause de l'esclavage, ces esclaves fabriquèrent [ces objets] et toi, tu es en train de [les] garder pour le présent, pour aujourd'hui et pour demain »⁴⁷³.

⁴⁷³ « Yo presento la casa de Oggún-Oyá como una de las casas fundamentales de la cultura yoruba en Cuba. Y de las principales. Hay dos casas fundamentales en el ingenio, una es la de Elegguá y otra la de Oggún-Oyá. ¿Porqué? Por la cantidad de piezas, por la cantidad de cosas que guardan, por la cantidad de cosas que atesoran. Aquí está el patrimonio yoruba completo Y ahí están piezas importantes de muchos esclavos que dejaron sus cosas allí y además, allí, están asientos completos que se formaron de la época esclavista. Ahí están. ¿Entonces tú quieres más que eso? Ese es el valor que tiene esa casa-temple. Entonces eso para nosotros es..., para la cultura, para la comunidad y para todos, no solamente para nosotros. Yo planteo algo más, a nivel

Julio-Enrique est donc, depuis le point de vue d'Anselmo Villegas Zulueta, le gardien de la « tradition yoruba » directement héritée des esclaves africains qui ont travaillé et ont vécu dans le *batey* d'Álava. En cela, les diverses interprétations de la maison d'Oggún Niké, qu'elles soient religieuses, universitaires ou patrimoniales, se rejoignent. La seule différence est de l'ordre du vocabulaire : les « *santos* » du « temps des *lucumí* » devenant ici des « pièces » du « patrimoine yoruba ». Pour autant, la valeur patrimoniale de ces objets n'est pas intrinsèque à leur matérialité – puisque ce sont juste de pierres. Elle suppose qu'on puisse raconter leur histoire, seul élément qui fonde leur exceptionnalité.

Or ce n'est sûrement pas un hasard si Julio-Enrique Blázquez avait la charge lors des DAA d'accompagner Anselmo pour le guidage des visiteurs à l'occasion des tours des *santos parados* et *casas-templos*. Lors de ma première participation en 2014 à cette fête patrimoniale, Anselmo était seul pour encadrer la visite guidée, puisque Julio-Enrique était à ce moment à La Havane suite à une opération. Anselmo m'expliqua un peu avant le début de l'activité qu'il devra parler à la place du vieux *santero*, car celui-ci lui a précisé au téléphone que « *lo mío tiene de salir* » [ce qui est à moi doit être dit]⁴⁷⁴. Comment comprendre alors ce possessif ?

Pour répondre à cette question, repartons de l'histoire de Clementin Daudinot et de son *santo* parado dédié à Oyá. Anselmo Villegas Zulueta raconte l'avoir connu « de deux manières : l'une par Juana Villa, qui était la fille de Ta Clementin, et par Julio qui vient la confirmer »⁴⁷⁵. Cette confirmation peut paraître étonnante puisque Julio-Enrique n'a jamais connu Ta Clementin et que sa connaissance de cette esclave provient très probablement de Juana Villa. Le vieux *santero* semble donc jouir d'une autorité particulière pour dire le passé⁴⁷⁶. Or, cette autorité donnée à Julio-Enrique m'était déjà apparue alors que je souhaitais recueillir la version de l'histoire auprès de la petite-fille de l'ancienne esclave, nommée Regla, qui était présente lors du *bembé* réalisé pour le *cumpleaños de santo* du vieux *santero*. Assise à côté de ce dernier, Regla a demandé effectivement son aide, car « il a tout connu [au

universal. A nivel universal, esa casa tiene un valor grande, porque usted llega ahí y encontrase piezas del siglo XIX, que estén guardando la cultura yoruba en un país que lo trajeron esclavo - porque el mayor número de esclavo que vino a Cuba vino en el siglo XIX - y que por un problema de esclavitud, esos esclavos formaron eso y tú estás guardando eso para el presente, para el hoy y para el mañana ».Entretien avec Anselmo Villegas Zulueta, le 26 août 2014.

⁴⁷⁴ Discussion avec Anselmo Villegas Zulueta, le 21 août 2014.

⁴⁷⁵ « *Por dos vías ; una por Juana Villa, que fue la hija de Ta Clementin, y por Julio que acaba de ratificar* ». Entretien avec Anselmo Villegas Zulueta, le 26 août 2014.

⁴⁷⁶ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez, le 8 novembre 2014.

sujet] de ma famille »⁴⁷⁷. Ainsi, une des constantes entre le champ patrimonial et le champ religieux est que dans l'un comme dans l'autre Julio-Enrique Blázquez fait office de « passeur de mémoire ». En tant que l'un des principaux informateurs des Villegas Zulueta (rappelons de plus qu'ils sont voisins), mais aussi en tant qu'acteur des dynamiques patrimoniales, Julio-Enrique est bien un exemple du passage d'une « figure du détenteur indigène de connaissances traditionnelles » à celle de « concepteur et passeur de matériaux culturels à patrimonialiser » (Ciarcia (ed.) 2011, p. 12). Mais, du côté du champ religieux, il est également un « passeur de mémoire » tel que Christine Chivallon définit cette notion [2012 : 365 - 368] de son étude sur les « descendants d'insurgés » en Martinique, elle montre que la mémoire « fabriquée en contrebande » par ces groupes familiaux n'y circule pas de manière égalitaire, mais transite par des spécialistes *de facto*. Cette circulation « se produit par l'usage de la parole auprès de ceux prédisposés par leur écoute et leur lien avec un “autre passeur” à être détenteurs de mémoire » (*Ibid.*, p. 365). De fait, même s'il n'appartient pas aux généalogies biologiques des principales figures historiques, c'est bien sa proximité avec certaines d'entre elles (Célida Sánchez, Juana Campo, mais aussi Juana Villa et Eustaquia) qui a permis à Julio-Enrique d'asseoir son autorité à dire la tradition, autorité renforcée par la présence des *santos parados* lors des *matanzas* réalisées pour son *cumpleaños de santo* et qui lui a valu son rôle de « régent » de maison d'Elegguá Alagbana (*cf.* chapitre 7). Le domaine de la maison d'Oggún Niké que nous avons caractérisé comme étant celui de la traditionnalité se retrouve ici dans le champ patrimonial. Et c'est d'ailleurs ce rôle de « régent » qui amène les autres acteurs du champ religieux à guider les historiens et anthropologues vers lui, comme ça a été mon cas. Pour autant, dire que cette dualité de Julio-Enrique en tant que « passeur de mémoire » explique la porosité existante entre mémoire religieuse et mémoire patrimoniale suppose de considérer que les deux champs sociaux qui leur correspondent partagent le même « régime de vérité », soit :

« les types de discours qu'[une société] accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai » (Foucault cité par Revel 2009, p. 104).

⁴⁷⁷ « *Él conoció todo de mi familia* ». Discussion avec Regla, descendante de Clementin Daudinot et Julio-Enrique Blázquez, le 30 août 2014.

Il est intéressant ici de s'arrêter quelques instants sur cette notion de vérité, plus précisément de « modalité de véridiction » ou mode de « dire-vrai », définie par Michel Foucault (2009, p. 31) elle constitue à mon avis, une clé pour comprendre, entre autres, la présence de Nicolás dans la liste des esclaves du musée Ma Carlota. Tout au long de sa réflexion sur la *parrêsia*, le franc-parler, Michel Foucault identifie deux autres modalités de véridiction qui peuvent nous être ici utiles. Nous avons ainsi la véridiction du sage qui dit l'être du monde et des choses, et dont le discours « peut prendre une valeur de prescription » sous la forme « d'un principe général de conduite » (*Ibid.*, p. 18). Structurellement silencieux, ne distribuant que partiellement son savoir, le dire-vrai du sage peut prendre une forme énigmatique et peut être inspiré par un dieu ou transmis par une tradition (*Ibid.*, p. 17). En cela la véridiction du sage se rapproche de la véridiction du prophète. Le prophète, « en posture de méditation », « dévoile ce que le temps dérobe aux hommes, et qu'aucun regard humain ne pourrait voir, aucune oreille ne pourrait entendre sans lui » (*Ibid.*, p. 16). Cependant, le dire-vrai du prophète s'oppose à celui du sage. Alors que le prophète parle de ce qui sera au nom de quelqu'un, le sage parle de ce qui est en son nom. Enfin, la dernière modalité de véridiction identifiée par Michel Foucault est celle du technicien, de celui qui enseigne un savoir-faire qui implique autant « des connaissances théoriques » que « tout un exercice » (*Ibid.*, p. 23). Or, la spécificité du dire-vrai du technicien est un « devoir de parole » puisqu'« il est tenu, d'une certaine manière, à dire le savoir qu'il possède et la vérité qu'il connaît, car ce savoir et cette vérité sont liés à toute une traditionnalité » (*Ibid.*, p. 24). Le technicien, lui-même élève d'un autre technicien, à l'obligation d'enseigner son savoir s'il ne veut pas le voir disparaître. Le discours de Julio-Enrique Blázquez qui revendique détenir ses connaissances, tant mémorielles que rituelles, de sa proximité avec certaines figures religieuses historiques du *central*, est paradigmatique de la véridiction du technicien. L'obligation de la transmission de ses savoirs qu'il a exprimée à Anselmo Villegas, comme son rôle de régent auprès de la maison d'Eleguá Alagbana, vont dans ce sens.

La présence de Nicolás dans la liste des esclaves, comme des esclaves des sociétés spiritistes José de la Luz, montre aussi que le régime de vérité qui permet la reconstruction de l'histoire de l'*ingenio* Álava s'appuie également sur une modalité de véridiction prophétique. Ce sont alors les esclaves eux-mêmes, lors de rituels de possession, qui révèlent la vérité historique de leur vie quotidienne, vérité qui dépasse le champ social constitué par les « croyants » pour être réifiée par les processus de patrimonialisation.

Par ailleurs, l'idée d'une véridiction prophétique nous renseigne aussi sur le rôle joué dans le projet THNA par la maison d'Oggún Toayé où le spiritisme et la médiumnité sont au centre des pratiques comme le montre le récit de vie Nelson Pumariega ou l'architecture du temple qu'il a construit. Cela lui permet toute forme d'innovation rituelle sans pour autant être sujet d'accusation d'hétérodoxie. Par exemple, lors de ma première rencontre avec Nelson, celui-ci portait un *idé* d'Elegguá bien qu'étant fils d'Oggún. Selon Alexander, pour qui Nelson est un médium « assez bon » [*bastante bueno*], ce détail est un parfait exemple de la pratique de celui-ci qui pourrait porter l'*idé* de n'importe quel *oricha* parce qu'un esprit lui a demandé, à cause d'un rêve, ou tout simplement, précise-t-il avec ironie, « parce qu'il a envie » [*porque le da la gana*]⁴⁷⁸. On retrouve donc bien là une véridiction prophétique où l'invocation d'une communication avec une entité permet d'asseoir le bien-fondé d'une pratique. Or, un « loupé » ethnographique montre que cette véridiction fonctionne aussi pour la reconstruction historique. Je parle de « loupé », car je n'ai pas observé personnellement la scène que je vais évoquer malgré ma présence sur les lieux au moment des faits. Lors du DAA en 2016, suite à la pause déjeuner, et alors que j'attendais comme d'autres devant l'*anfiteatro* la reprise des activités, se déroulait dans la cour de la maison d'Oggún Toayé une messe spirituelle dont le récit me serait fait le lendemain par Carlos Quintina González et Milena Annachiarico. Selon le premier, cette messe consistait en un « hommage aux Indiens du monde » [*reconocimiento a los indios del mundo*]⁴⁷⁹. Elle fait suite, me racontera la deuxième⁴⁸⁰, à la découverte dans la zone du *central* de pièces archéologiques attribuées aux Taïnos, découvertes par un certain William dont l'emplacement lui aurait été révélé par l'esprit d'un Indien lors d'un rêve. Il semble que la production de savoirs rituels ou mémoriels semble répondre aux mêmes modalités de véridiction. Dans le cas de Nelson Pumariega, cette véridiction est clairement celle du prophète et c'est cette caractéristique qui définit, selon moi, le domaine éthique de la maison-temple d'Oggún Toayé, celle de pouvoir définir la traditionnalité non pas en s'appuyant comme Julio-Enrique sur le récit d'une relation d'apprentissage privilégiée, mais au nom des entités non humaines, les esprits. Il faut néanmoins nuancer le propos, puisque cette reconstruction historique à travers le spiritisme, bien qu'elle soit réalisée dans le cadre de la fête patrimoniale du DAA, semble avant tout concerner les membres des groupes spiritistes. De même, concernant cette nouvelle mémoire

⁴⁷⁸ Discussion avec Alexander Berrio, le 11 mars 2013.

⁴⁷⁹ Discussion avec Carlos González Quitina, le 22 août 2016.

⁴⁸⁰ Discussion avec Milena Annachiarico, le 23 août 2016.

précolombienne, il faudrait continuer le travail ethnographique pour voir comment celle-ci s'articule avec la mémoire de l'esclavage au sein des dynamiques patrimoniales.

« Regarde, ici il y a la vérité ! la vérité de la religion »⁴⁸¹, me disait Delby Pumariéga, avec un certain orgueil, en me montrant les deux cousins en pleine discussion lors du *bembé* organisé pour le *cumpleaños de santo* de Julio-Enrique. Si, depuis son point de vue, cette vérité renvoie plus à la notion de tradition qu'à celle de mémoire, il me semble que Julio-Enrique et Nelson jouissent d'un statut similaire au sein des régimes de vérité appartenant respectivement au champ religieux et patrimonial. Ainsi leurs maisons, dont les discours micropolitiques affirment leur traditionalité, deviennent depuis le point de vue patrimonial des espaces de conservation de la mémoire.

10.1.2.b. Le cas des maisons d'Elegguá Alagbana et d'Omi Tonalde. Spécialisation et évincement

Bien évidemment, le rôle des pratiquants au sein des dynamiques patrimoniales ne se limite pas à celle de « passeur de mémoire » comme le montre le cas de Marina Zulueta et du groupe Omó Layé que nous avons évoqué ci-dessus. Cela fait une vingtaine d'années qu'elle dirige ce groupe folklorique qui s'est produit jusqu'en 2013 à chaque DAA. Ainsi Marina Zulueta parle de trois générations d'enfants du *batey* qui auraient appris avec elle les danses des *orichas*. Bien que la maison d'Omi Tonalde a fait partie en 2014 de la visite guidée, et que le *santos coronados* qui a appartenu à Ofelia Zulueta a été salué par le groupe de spiritistes de la même manière qu'Elegguá Alagbana ou que le San Lázaro de la *ceiba*, celle-ci n'est pas à ma connaissance un lieu de remémoration auprès de laquelle les historiens locaux viennent chercher des informations. Au contraire, le spectacle « Origine et Génération » se construit à travers les régimes mémoriels qui correspondent au discours patrimonial du THNA. Cette correspondance est le résultat de l'appropriation d'une même rhétorique universitaire. En effet, si les Villegas Zulueta adoptent ce type de discours institutionnel afin de communiquer les travaux hors du *central* Méjico, la scénographie du spectacle « Origine et Générations » se fonde sur un travail universitaire éponyme réalisé par Argelia Zulueta. Parallèlement, l'investissement de Marina Zulueta dans le domaine de la danse et la musique s'explique par la mémoire narrative la maison d'Omi Tonalde.

⁴⁸¹ Discussion avec Delby Pumariéga, le 30 août 2014.

« Bon, je vais te dire qu'Enrique Pedroso, de ces esclaves, de ces vieux Noirs et jeunes esclaves, on savait peu de chose, car c'était des personnes qui faisaient ce qu'ils avaient à faire, mais ils le faisaient discrètement [*muy reservado*], ils le faisaient cachés et ne laissaient pas participer les membres de la famille qui n'avaient rien à voir avec la religion qu'ils pratiquaient. Si, on sait qu'il fut un bon *mayumbero*, un bon *mayumbero* qui fit ses miracles [...] Donc, d'Enrique Pedroso, sa fille Marina. Elle s'est dédicacée au chant. Elle était coq de *bembé* [*gallo de bembé*] [...] Coq de *bembé* et son époux, Cartucho, était percussionniste [*tocaba la mula*]. Cela veut dire qu'ils allaient à toutes les fêtes religieuses même s'ils n'étaient pas initiés [*ellos no tenían nada de santo*]. [Voilà] ce qu'ils étaient : lui jouait et elle chantait, tu comprends ? Et ainsi, c'était les cultures qu'ils nous ont laissées. [...] C'était la culture qu'ils nous ont laissée. C'est pour cela qu'aujourd'hui nous nous dédions [à la musique], indépendamment du fait que nous avons une consécration religieuse, nous avons tous les types de groupe de percussion [*grupo de toque*]. Nous avons un *cajón*, un *güiro* et maintenant, nous allons bientôt former [un groupe de] *batá*. Nos grands-parents, Marina, la fille d'Enrique Pedroso, nous laissent comme tradition le chant et Cartucho nous laisse la percussion [*el toque*]»⁴⁸².

Comme le culte d'Elegguá Alagbana et ses secrets, la pratique musicale est effectivement considérée comme un héritage qui parcourt les lignées biologiques. Mais peut-on la considérer comme le domaine spécifique de cette maison de culte ? Si l'on considère les domaines des autres maisons, il s'y dégage l'idée d'une exclusivité, comme c'est le cas du culte d'Elegguá qui dépend uniquement des descendants de Rafaela Macua Zulueta, bien qu'actuellement sous la régence de Julio-Enrique. De même, seul ce dernier a l'autorité pour dire les traditions du passé. Or, ces maisons ne font pas appel au groupe de percussions de la

⁴⁸² « Bueno, te voy a decir que Enrique Pedroso, de estos esclavos, de estos negros viejos y pichones de esclavos, se conocían muy poca cosa porque ellos eran personas que hacían lo que iban a hacer, pero lo hacían muy reservado, lo hacían muy oculto y no le daban participación a su familia que no tenían que ver con lo que ellos practicaban en la religión. Sí, sabemos que fue un buen mayumbero, un buen mayumbero donde hizo sus milagros. [...] Entonces, de Enrique Pedroso, su hija Marina. Se dedicó al canto. Era gallo de bembé. [...] Gallo de bembé y su esposo, Cartucho, tocaba la mula. Quiere decir que ellos, a todas las fiestas que iban, religiosas, aunque ellos no tenían nada de santo, ellos lo que eran: él tocaba y ella cantaba. ¿me entiendes? Y así fueron las culturas que nos fueron dejando a nosotros. [...]. Fue la cultura que nos dejaron a nosotros. Es por eso que hoy nosotros nos dedicamos, independientemente a que tengamos consagración religiosa, nosotros tenemos todo tipo de grupo de toque. Tenemos cajón, tenemos güiro y ahora, estamos próximamente a sacar batá. Nuestros abuelos, Marina, la hija de Enrique Pedroso, nos deja como tradición el canto y Cartucho nos deja el toque. ». Entretien avec Marina Zulueta, le 24 mars 2013.

maison d'Omi Tonalde, quelle que soit leur nature, mais presque systématiquement aux groupes de *güiro* et *batá* de Fernando Villasol. Or, alors que nous évoquions le projet touristique porté par la FUM de Colón, Marina Zulueta m'explique :

« Moi, bon, j'attends de voir si cela se fait ou non, mais la partie la plus difficile sera pour moi, parce que pour divertir le touriste il faut jouer [de la percussion], il faut danser. Qui va danser pour l'*oricha* ? Il faut que ce soit mes enfants, mes garçons. [...] Regarde, je vais te dire quelque chose. À moi, dans ma religion, dans mes saints, dans mes choses, on me dit toujours que je ne dois pas abandonner le travail avec les enfants, que ces enfants vont avoir un futur et le futur est incertain. Cela peut être aujourd'hui, demain, ou d'ici dix ans. Soit, je le verrais, soit non, soit d'autres le continueront. Tu comprends ? Mais ils vont avoir un futur car qui sait si, une fois réalisé le pôle touristique, viendra une délégation ici et que quelqu'un tombe amoureux du groupe et qu'il faut aller dans d'autres pays. On n'est pas à l'abri de cela, car nous devons regarder le futur en plein phare. Quand arrivera ce moment, je serai là »⁴⁸³.

Entendre Marina Zulueta parler de son groupe comme l'unique alternative présente dans le *batey* pour divertir de futurs touristes interroge sur la volonté, à travers le patrimoine, de faire reconnaître la spécialité de la maison d'Omi Tonalde, celle de la musique sacrée. L'idée que je proposerai, mais qui nécessiterait un fondement empirique plus important pour être confirmée (ou infirmée) est que dans un contexte micropolitique qui lui est plutôt hostile, la maison Omi Tonalde, à travers le groupe Omó Layé, utilise les dynamiques patrimoniales afin d'affirmer, si ce n'est un domaine tel que nous l'avons défini, une place dans le champ religieux qui lui soit propre.

Et qu'en est-il alors de la maison d'Elegguá Alagbana ? D'une manière assez paradoxale, alors que les reliques de Ta Jorge constituent, avec l'édifice du baraquement, les

⁴⁸³ « Yo, bueno, esperar a ver si se hace o no se hace, pero la parte más difícil la voy a tener yo, porque para entretener al turista hay que tocar, hay que bailar. ¿Quién va a bailar para el oricha? Tienen de ser mis niños, mis muchachos. [...] Mira, yo te voy a decir algo. A mí, en mi religión, en mis santos, en mis cosas, siempre me dicen que no deje de trabajar con los niños, que esos niños van a tener un futuro y el futuro es incierto. Puede ser hoy, puede ser mañana, puede ser de aquí a diez años. O yo lo veré o no lo veré o lo continuaran otros. ¿Me entiendes? Pero ellos van a tener un futuro porque quién quita que, después que se haga el polo turístico, que venga una delegación aquí y alguien se enamore del grupo y hay que ir en otros países. no estamos exento de eso, porque tenemos que mirar con luz larga, hacia el futuro. Cuando llegue ese momento, yo estoy aquí ». Entretien avec Marina Zulueta, le 24 mars 2013.

pièces patrimoniales majeures du *central* Méjico, les membres de cette maison ne participent pas activement au projet THNA. Si certains d'entre eux se mêlent au public des événements festifs du DAA (*bembé*, spectacle folklorique), leur présence reste furtive. De même, aucune information à ma disposition ne semble indiquer que l'un des descendants de Rafaela Macua Zulueta est servi à un moment ou un autre d'informateur dans les recherches historiques menées par les Villegas Zulueta. Cela n'empêche pas les membres de cette maison d'avoir une opinion sur le sujet. Ainsi, alors que j'interrogeais Nora Juara Duquesne sur le projet touristique de la FUM, celle-ci m'a répondu que :

« Nous allons voir, parce que grâce à Eneida, les efforts d'Eneida, selon moi, si tous les *santeros* ne s'unissent pas, rien ne va se passer. Parce que les gens n'ont maintenant pas d'autre intérêt que le matériel. Je ne pense pas que ce soit une question religieuse et de maintenir la profondeur du champ religieux et faire vivre ce que nous avons dans nos mains qui est un joyau »⁴⁸⁴.

On pourrait voir à travers l'idée de « faire vivre ce que nous avons dans nos mains » une mise en garde quant au risque de dépossession des *santos parados* des mains des pratiquants à travers un processus de muséification du patrimoine religieux. Pour autant, le doute qu'exprime ici Nora ne semble pas concerner le pilotage du projet par Eneida Villegas Zulueta, mais l'intention des « gens » qui seraient mus par des intérêts matériels. On retrouve ici la rhétorique de l'accusation de mercantilisme déjà étudiée par Kali Argyriadis et qui est mobilisée dans un jeu de différenciation entre allié et ennemi. Mais dans ce cas qui vise-t-elle ? Plutôt de voir dans ces propos une accusation implicite, l'idée de mercantilisme doit être mise en lien avec celle d'unité dans un jeu d'opposition moral. Or, nous avons vu avec l'analyse de la *matanza* pour Elegguá Alagbana (*cf.* Chapitre III.6) que cette revendication d'unité entre les religieux est mobilisée pour réaffirmer le lien privilégié entre de cette maison et le *batey*. Peut-être est-ce ce discours micropolitique qui explique l'absence des membres de la maison d'Elegguá Alagbana. Le caractère « communautaire » de cette divinité considéré comme le saint patron du *batey*, qui a permis l'émergence de discours remettant implicitement en cause certaines prérogatives rituelles, s'étend au-delà du champ religieux, permettant la

⁴⁸⁴ « *Vamos a ver, porque gracias a Eneida, los esfuerzos de Eneida, yo digo que si todos los santeros no se unen, las cosas no van a fluir. Porque la gente está ahora nada más que por el interés material. Yo no veo que sea por una cuestión religiosa y de seguir en la profundidad del campo religioso y darle vida a lo que tenemos en la mano que es un joya* ». Entretien avec Nora Juara Duquesne, le 29 septembre 2014.

mise en valeur patrimoniale des reliques de Ta Jorge tout en se passant des descendants de Rafaela Macua Zulueta – tant que l’un d’entre eux ouvre la porte de la maison lors des visites.

Mais, l’ethnographie impose de nuancer cette analyse, car elle montre que l’évolution de la relation entre les pratiquants et les promoteurs patrimoniaux semble se distancier d’année en année. Depuis 2014, ce n’est plus le groupe de Marina Zulueta qui donne le spectacle folklorique. De même lors du DAA 2016, la place du fait religieux était bien moindre. Certes, une délégation de spiritiste havanais était bien présente et c’est avec elle qu’a été donnée la messe spirituelle en l’honneur des Amérindiens. Cependant, seul un *bembé* a été donné au pied de la *ceiba* de San Lázaro. Là encore, la frontière entre patrimoine et religieux était diffuse puisqu’était placée aux pieds des musiciens une bassine remplie d’eau et d’herbes avec laquelle certains des participants venaient réaliser les ablutions⁴⁸⁵ et que deux femmes, qui ne sont pas à ma connaissance des habitantes du *central*, sont entrées en transe. Cependant, cette année-là il n’y a pas eu de visite guidée. Pour être plus précis, alors que la majorité du public écoutait les *congas* résonner, Anselmo Villegas Zulueta a réalisé une visite avec une petite délégation diplomatique de l’ambassade du Nigeria, venue participer à cette journée. Ce tour du *batey* exclusif n’a pas manqué de provoquer l’agacement de Julio-Enrique Blázquez, n’ayant pas été présenté à ces « officiels » et n’ayant pas réalisé la visite des *santos parados*. Il réitère sa critique quelques jours plus tard, prétextant être « le maître de tout cela » [*el dueño de todo eso*]⁴⁸⁶. De même, certaines critiques peuvent se faire entendre quant à l’organisation de cette journée, notamment sur l’absence d’une vraie coopération entre les promoteurs patrimoniaux et le reste des habitants. Milena Anecchiarico relève aussi dans son ethnographie que les Villegas Zulueta se plaignent d’être victimes de « petite jalousie » et du manque d’intérêt de la population du *batey* pour leurs efforts (Anecchiarico 2018, p. 79 et 82). Ainsi, alors qu’Eneida racontait comme chaque année la biographie d’un des esclaves d’Álava, une femme à côté de moi s’est exclamée : « Chaque année, c’est la même chose ! Musique, ma fille ! »⁴⁸⁷. Finalement, la distance qui semble s’installer entre les promoteurs patrimoniaux et les pratiquants s’inscrit sûrement dans un cadre plus global d’une méésentente

⁴⁸⁵ On retrouve les ablutions rituelles au début des *toques de tambor* et *bembé* réalisé dans un cadre strictement religieux. Celles-ci sont habituellement réalisées avec du vin sec versé préalablement sur le sol en l’honneur, selon mes interlocuteurs, de San Lázaro. Il existe des ablutions rituelles qui utilisent de l’eau dans une bassine au début des cérémonies spiritistes, mais l’eau est mélangée dans ce cas-là avec de la *cascarilla*, des pétales de fleurs et du parfum. Soit, il s’agit ici d’une modalité que je n’ai jamais eu l’occasion d’observer, soit il s’agit d’une reconstruction rituelle hybride recréée à partir de pratiques issues du champ rituel spiritiste et *santero* similaire. La question reste en suspens.

⁴⁸⁶ Discussion avec Julio-Enrique Blázquez, le 3 septembre 2016.

⁴⁸⁷ « ¡Cada año es la mi’ma cosa. Musica, mi hija! ». Observation du 21 août 2016.

provoquée par un décalage entre le discours patrimonial, construit pour un public extérieur du *batey*, et l'attente des habitants du *batey*.

10.2. Adoption des régimes mémoriels macropolitiques par les pratiquants.

10.2.1. Thèse de Yudanis Zulueta Montalvo. La mémoire narrative au prisme des régimes mémoriels

Bien que les membres de la maison d'Elegguá Alagbana ne semblent pas avoir de rôle à jouer au sein du THNA, ils ont conscience de la valeur du legs religieux qui leur appartient, de « ce joyau » pour reprendre l'expression de Nora Juara Duquesne. Sa cousine, Yudanis Zulueta Montalvo, aujourd'hui directrice de la *Casa de Cultura* de Colón, proposait déjà en 1994, dans son travail de *licenciatura de Letras* réalisé à la faculté de sciences sociales et humanités de l'Université de Las Villas, de convertir les « aires historiques » du *central* Méjico en « grand complexe culturel » (Zulueta Montalvo 1994, p. 36). Lors de notre première rencontre, Yudanis m'explique que cette recherche, intitulée « Quelques considérations autour de l'*Ilé-Osha* "Elegguá" du CAI⁴⁸⁸ "México" et sa signification au sein de la culture populaire du territoire colombin », répond à deux objectifs : premièrement, le but est bien évidemment d'obtenir un diplôme permettant une carrière professionnelle dans la culture ; deuxièmement, c'est le moyen de recueillir par écrit les savoirs circulant dans la famille face au risque de leur perte⁴⁸⁹. Afin d'atteindre ses objectifs, elle propose d'« initier une caractérisation de la religiosité afro-cubaine au *central* Méjico » et d'en souligner sa « spécificité » (*Ibid.*, p. 3). Pour ce faire, l'auteure structure son argumentaire par trois chapitres. Les deux premiers chapitres s'appuient exclusivement sur des sources bibliographiques et s'orientent respectivement selon deux axes épistémiques : le premier chapitre historiographique évoque l'histoire du *municipio* Colón, sa géographie physique et administrative, son économie et sa démographie ; le second chapitre, qui traite « du monde du Noir africain et sa présence dans la culture populaire cubaine », est anthropologique et propose finalement un ensemble de données général sur la *santería* (et uniquement sur la *santería*) tel que divinités, complexe sacerdotal, syncrétisme. Enfin, le troisième chapitre, essentiellement ethnographique, propose une description analytique de la maison d'Elegguá Alagbana. Les données empiriques mobilisées ici proviennent, bien évidemment,

⁴⁸⁸ Centro Agro-Industrial, nom donné aux unités de production sucrière avant qu'elles soient rebaptisées Unidad Empresarial Básica (UEB).

⁴⁸⁹ Discussion avec Yudanis Zulueta Montalvo, le 2 février 2013.

d'observations directes, mais aussi de « sources vivantes » (*Ibid.*, p. 41)⁴⁹⁰, dont les deux principales sont, de l'aveu de Yudanis Zulueta Montalvo, Celida Sánchez Zulueta et Julio-Enrique Blázquez⁴⁹¹. Mais l'intention de ce texte va plus loin que l'identification et l'enregistrement de particularités locales. Ce travail est un argumentaire capable de justifier l'intégration de la maison d'Elegguá au sein d'une politique culturelle institutionnelle :

« Entreprendre le sauvetage [*rescato*] de ces traditions par la création de mécanismes ou par une meilleure exploitation de ceux existants comme, par exemple, un groupe folklorique, la maison de la culture, la bibliothèque, etc., qui s'efforcent de chercher l'identité de la localité et de la diffuser et de l'enraciner dans la population » (*Ibid.*, p. 36).

Finalement, j'aimerais montrer que ce travail réalisé par Yudanis Zulueta Montalvo, qui s'adresse à des universitaires et des professionnels de la culture, procède d'une stratégie mémorielle similaire à celle du THNA qui suppose de mettre en lumière la conformité nationale de spécificités locales. Mon propos ici est de montrer que dans le cas du travail de Yudanis Zulueta Montalvo, cette stratégie consiste à opérer une relecture de la mémoire narrative de la maison d'Elegguá à travers le discours institutionnel cubain et donc des régimes mémoriels que nous avons identifiés dans le chapitre précédent, ce qui n'est pas sans provoquer certaines tensions interprétatives. Plus précisément, cette mémoire narrative, matérialisée comme nous l'avons vu par la *matanza* réalisée pour Elegguá, souligne la continuité du culte depuis la période de l'esclavage, mais justifie aussi sa centralité au sein du *batey*. Or, ce sont cette continuité et cette centralité, respectivement réinterprétées par le régime mémoriel ethnogénétique et celui de la résistance, qui permettent *in fine* de qualifier sa maison de culte en tant qu' « institution culturelle » (*Ibid.*, p. 35).

L'histoire de la maison d'Elegguá Alagbana, racontée dans le dernier chapitre, est présentée en trois étapes incarnées par les trois principales figures du culte, à commencer par Ta Jorge. Ce personnage, qui pourtant enracine le culte dans la période esclavagiste, n'est

⁴⁹⁰ Elles sont divisées en « interviewés » et « enquêtés » (Zulueta Montalvo 1994, p. 41). Yudanis Montalvo explique à travers des exemples que les premiers sont interrogés pour leur expertise (comme Yoniel Monterrey pour le chant) alors que les seconds le sont pour obtenir des réponses à des questions plus fermées (comme « s'ils pensent que la maison fondamentale d'ici est Elegguá » [*si ellos pensanban que la casa fundamental de aquí fuera Elegguá*], entretien avec Yudanis Zulueta Montalvo, le 28 septembre 2014). Pour le dire avec les mots de Jean-Pierre Oliver de Sardan, on retrouve ici la différence entre « consultant » et « racontant » (Olivier de Sardan 1995).

⁴⁹¹ À entendre ici comme les plus fréquemment cités, bien qu'ils ne soient pas toujours nommés dans le texte. Entretien avec Yudanis Zulueta Montalvo, le 28 septembre 2014.

évoqué que deux fois, l'une pour rappeler l'origine africaine des objets culturels dédiés à Elegguá Alagbana et l'autre pour souligner la mystérieuse importance de l'ingestion de la pierre. Rien n'est dit sur son rôle au sein de la *dotación*, ni sur l'ascendant qu'il aurait eu sur Julián Zulueta ou encore sur son assassinat. Ce silence est d'autant plus étonnant puisqu'à l'oral, personne, Yudanis Zulueta Montalvo incluse, ne semble vouloir cacher ces informations. Est-il question alors de taire tous éléments pouvant rappeler la place ambiguë de Ta Jorge au sein du système répressif esclavagiste ? Sans infirmer entièrement cette hypothèse, il me semble que ce silence montre que ce texte est la « traduction » dans le langage universitaire de la mémoire narrative de la maison qui fait de Rafaela Macua Zulueta — évoquée vingt-et-une fois dans la thèse de Yudanis Zulueta Montalvo — sa principale figure fondatrice. C'est à ce moment du récit qu'est offerte aux lecteurs une description de la fête, comme des changements de lieux et de dates qui ont marqué cette période du culte. C'est aussi dans ces mêmes pages que Yudanis Montalvo Zulueta rappelle l'histoire de la redécouverte de la pierre par Celida Sánchez. Cette dernière, évoquée dix-huit fois dans le texte, est la troisième figure de cette historiographie de la maison d'Elegguá Alagbana. Là encore, il existe un silence dans le récit puisqu'aucune mention n'est faite de Josefa, Felicia et Benita. Pourtant, rappelons que ces trois femmes, qui auraient eu des vies matrimoniales difficiles et une mort précoce à cause de la puissance et de la jalousie de l'*oricha*, sont évoquées par les membres de la maison pour expliquer le choix de Celida à s'initier selon la modalité du *kariocha*. Cette initiation n'est pas passée sous silence. Yudanis Montalvo Zulueta cite Celida qui explique sa décision de s'initier à cause de sa santé qui se dégradait du fait de la puissance d'Elegguá (*Ibid.*, p. 28). Quant à la lignée rituelle de Celida, seul Lázara Morales est évoquée une fois dans ce même extrait d'entretien, mais aucune information sur sa *rama* n'apparaît. Finalement, cette sélection d'informations permet de mettre en avant une continuité du culte porté par ces figures qui ne sont ni plus ni moins celles auxquelles appartiennent les *santos* présents lors de la *matanza* d'Elegguá Alagbana. Il me semble que, tant le rituel que le texte, sont deux objectivations différentes d'une même histoire présentée comme une continuité linéaire, débarrassée de tous les éléments rappelant la complexité de la dynamique de la formation du culte tel qu'il est observable aujourd'hui. De même, le nombre d'occurrences des noms de chacune de ces figures renvoie aussi à cette hiérarchie des fondateurs que nous avons mis en lumière dans le chapitre 6 : Celida Sánchez, la dernière réformatrice du culte, celle qui a redonné vie, si l'on peut dire, à la pierre, passe après Rafaela Macua Zulueta, véritable fondatrice du culte, alors que son père, Ta Jorge représente la racine africaine, certes inoubliable, mais lointaine. À travers la mise en valeur d'une continuité

historique garantie par la transmission généalogique, c'est bien l'authenticité du culte que souhaite démontrer Yudanis Zulueta Montalvo, pour qui :

« Les études afro-cubaines à Cuba se sont déroulées fondamentalement dans les grands centres urbains et les régions les plus représentatives de cette culture, oubliant les petites zones habitées, sans considérer que c'est là où les croyances et pratiques religieuses se sont le moins déformées » (*Ibid.*, p. 3 la traduction est mienne).

Finalement, on retrouve ici l'opposition entre contexte rural et contexte urbain que nous avons déjà étudiée dans le chapitre III.8, opposition qui permet une hiérarchisation morale entre le *campo* et La Havane, exprimée à travers le paradigme de l'authenticité. Or, l'affirmation d'une plus grande authenticité des cultes à la campagne va produire une première tension interprétative puisque l'auteure se place explicitement dans l'épistémologie orticienne de la transculturation (*Ibid.*, p. 15 - ~~16~~) effet, pour Yudanis Zulueta Montalvo :

« L'"afro-cubain" se manifeste dans le territoire non pas par la conservation du purement africain, sinon dans l'intégration transculturelle et synchrétique de ces éléments à notre réalité culturelle » (*Ibid.*, p. 35 ma traduction est mienne).

Or ce choix amène une contradiction puisque dès les travaux fondateurs de Fernando Ortiz, cette posture situe la formation des cultes d'origine africaine au sein des *cabildos* et des *cofradías*, elle est donc un phénomène essentiellement urbain.

« Depuis le début de l'esclavage, se manifesta parmi les Africains la tendance de se regrouper sous des représentations catholiques ne pouvant pas le faire librement selon ces traditions religieuses. Au-delà d'une forte tendance à s'associer, cela répondit à des nécessités sociales et spirituelles.

« À Cuba on a connu deux formes de regroupement des Noirs : les *cofradías* et les *cabildos*, lesquels jouèrent un rôle important dans la vie religieuse d'esclaves et des libres [...] » (*Ibid.*, p. 18 la traduction est mienne).

La contradiction devient plus forte encore lorsqu'Yudanis Zulueta Montalvo mobilise les écrits de Fernando Ortiz pour expliquer l'usage des tambours « *congós* » lors des fêtes en milieu rural :

« Il est fréquent de trouver dans ces *ilócha* [sic] ou temples ruraux, où la pénurie économique et les croisements culturels ont été plus nombreux, des tambours de forme dégénérée, imitant les types créoles plus simples et communs, avec lesquels on exécute les *toques* traditionnels des *lucumís*, bien que sans l'orthodoxie et la richesse rythmique que l'on retrouve uniquement dans les *ilú-aña* ou *batá* sacrés » (Ortiz cité par *Ibid.*, p. 30 la traduction est mienne).

L'interprétation de la spécificité locale, présentée comme une continuité historique à l'image de la mémoire narrative de la maison d'Elegguá Alagbana, selon un régime mémoriel ethnogénétique qui promeut les *cabildos* comme lieu d'origine de la *santería*, induit donc une aporie quant à la question de l'authenticité religieuse entre ville et campagne. Néanmoins, Yudanis Zulueta Montalvo réussit à contourner ce problème grâce à deux arguments. Le premier consiste à postuler l'existence au sein des plantations d'espaces sociaux similaires à ces institutions. Ainsi elle explique que :

« Il n'y a pas d'information concernant l'existence de *cabildos* sur le territoire [colombin], mais oui nous pouvons affirmer que dans tous les *ingenios* ont existé des lieux de distraction et de récréation pour la *dotación* » [Zulueta Montalvo, 1994 : 8 la traduction est mienne].

Le second est d'affirmer l'existence d'un rapport de force moindre entre la culture hégémonique esclavagiste catholique et celle des esclaves africains :

« Il faut souligner comment dans ce *central*, l'absence permanente de l'Église catholique durant beaucoup de temps favorise la non-existence de la contradiction catholicisme-cultes africains et donc le syncrétisme catholisant qui est propre à d'autres lieux. Cela se manifeste par l'identification syncrétique de nombreuses divinités qui ne correspondent pas aux critères utilisés dans d'autres régions, et le fait que l'afro-cubain, dans cette zone, s'est intégré avec plus de douceur, plus

imperceptiblement, sans gestes forcés ni bouleversements dans la culture » (*Ibid.*, p. 33 la traduction est mienne).

Grâce à ces deux arguments, il est alors possible d'affirmer en même temps que la campagne est non seulement un foyer de la transculturation, et que donc les pratiques culturelles présentes au *central* Méjico sont bel et bien parties tenantes de la culture populaire cubaine, mais que celle-ci ont su maintenir leurs particularités dans le temps. Elles sont donc bien d'un patrimoine à sauvegarder.

Ceci dit, l'intégration de maison d'Elegguá Alagbana au sein d'une politique culturelle institutionnelle implique une autre contradiction. Comment justifier une telle politique qui implique la conjonction d'un groupe religieux au sein d'un réseau d'institutions révolutionnaires ? Ici, c'est la centralité revendiquée au sein de la micropolitique du champ religieux locale qui va résoudre ce paradoxe grâce à l'interprétation à travers le régime mémoriel de la résistance. Revenons un instant sur le troisième chapitre ethnographique.

Ce chapitre présente des informations sur d'autres objets et lieux sacrés, plus précisément le *santo parado* dédié à Changó, celui de Naná Burukú, la maison de San Francisco à laquelle sont associés les *santos parados* d'Oggún et de San Lázaro et le *pozo caña*. Les descriptions proposées dans ce texte montrent que tous ces éléments sont connectés à la maison d'Elegguá Alagbana à travers la fête dédiée à ce dernier, plus précisément au moment de la procession réalisée lors du *toque de tambor* qui passe devant chacun de ces objets/lieux (*Ibid.*, p. 23). Elles permettent de promouvoir le culte d'Elegguá comme le centre de gravité de l'histoire religieuse du *batey*. Mais plus encore, selon Yudanis Zulueta Montalvo :

« La population voit dans cette maison-temple un bouclier contre tout le négatif, et dans la personne de Celida Sánchez une sorte de conseillère, d'autorité spirituelle, à qui l'on peut confier ses problèmes et ses chagrins tout en lui demandant son opinion et ses conseils.

« Dans le cas des relations qui s'établissent entre les personnes qui fréquentent cette maison-temple, celles-ci vont dépasser l'aspect rituel pour constituer des relations d'aide mutuelle et de coopération, de là, comme nous l'avons affirmé

dans des pages précédentes, les fêtes à cet *orisha* [sic] sont organisées et financées par la communauté » (*Ibid.*, p. 34 la traduction est mienne).

Nous avons dit à propos de la *matanza* que le discours micropolitique « communautaire » de cette maison est matérialisée par une circulation des biens spirituels où ce qui est offert à Elegguá sous la forme d'animaux à sacrifier est redistribué par la suite sous la forme d'une plume, arrachée à l'un des pigeons (ou de la poule blanche) immolés pour l'Obatalá de Macua, servant d'amulette protectrice pour l'année (*cf.* chapitre III.6). On retrouve dans l'extrait ci-dessus une version laïque de cette circulation où l'« aide mutuelle » de la population est redistribuée, en quelque sorte, sous la forme de conseils. Le lien privilégié avec le *batey* est donc bien réaffirmé par le texte, bien qu'elle n'ait plus la même fonction, passant d'un rôle de protection à travers des sacrifices propitiatoires, à celui de cimentation des liens sociaux qui forge la « communauté ». Ici, les fêtes réalisées par cette maison de culte constituent un élément central de la démonstration, notamment pour la jeunesse, car :

« À ne pas avoir un lieu ou un centre pour se divertir, elle a utilisé comme moyen d'éliminer le stress la participation à ces cérémonies qui bien qu'ayant un caractère religieux, font partie de notre culture et nous montrent, bien qu'un peu déformés, les croyances, rites et coutumes de nos ancêtres. » (*Ibid.*)

Il s'agit donc de faire d'une pierre deux coups : conserver et promouvoir les particularités culturelles du *central* incarnées par la maison d'Elegguá Alagbana auprès d'un public jeune comme forme de travail social au sein de cette « communauté ». Comme le précise l'auteure dans ses recommandations, cela implique de « favoriser une politique de stimulation du "non religieux" au sein de "l'afro-cubain" comme moyen pour démystifier la culture qui lui est inhérente⁴⁹² » (*Ibid.*, p. 36 la traduction est mienne). Le rôle social attribué à cette maison de culte s'appuie sur la même perception micropolitique qui la lie avec le *batey* désigné ici par le terme de « communauté ». Le rôle de protection « communautaire » de la maison, mis en scène par sa ritualité (*matanza*, *puntos vitales* du *central*, *limpieza* des ouvriers) est là encore « traduit » selon les régimes macropolitique. Malgré son caractère

⁴⁹² Une telle affirmation peut paraître d'ailleurs étonnante puisque, si l'auteure n'est initiée à aucun culte, elle est pourtant aujourd'hui une *aleyo* active, non seulement du fait de son rôle dans l'organisation de la fête d'Elegguá, mais aussi de par sa participation à d'autres cérémonies, principalement aux messes spirituelles. On pourrait ici mobiliser les travaux de Kristina Wirtz (2004) est voir là un cas de « double morale » permis par la conjonction de deux points de vue métaculturels de la *santería*, les points de vue sacré et folklorique.

cultuel, la maison est un espace où s'exprime une culture originale permettant d'offrir une forme de soulagement, de sécurité à la population. On retrouve ici le régime mémoriel de la résistance. À aucun moment dans le texte, l'auteure ne laisse entendre qu'elle perçoit dans ces cultes une forme d'opposition à la culture hégémonique. Bien au contraire, puisqu'on a vu que le rapport de force entre catholicisme et cultes d'origine africaine est interprété comme quasiment inexistant. L'idée de « démystification » renvoie le processus de « folklorisation » des cultes mené notamment par l'ENF (cf. chapitre IV.9). Or ce processus qui avait comme objectif explicite de construire une « culture populaire révolutionnaire », implique une interprétation de l'histoire des cultes d'origine africaine comme un acte de résistance culturelle mené par les couches les plus basses de la population cubaine. On retrouve un argument similaire dans le travail de Yudanis Zulueta Montalvo lorsque celle-ci explique que :

« Concernant la signification de cet *ilé-oshá* dans la culture populaire du territoire colombien, nous sommes partis de l'interprétation de l'interrelation entre les conditions matérielles et spirituelles de la population afin de, par l'analyse des circonstances historico-concrètes au sein desquelles elle s'est développée, interpréter les particularités et importance du phénomène religieux.

« Il faut voir la tradition de survie de ces cultes en relation avec la capacité qu'ils ont de se lier aux besoins spirituels des secteurs les plus humbles de la population à travers les siècles, comme aussi avec leur adaptation aux conditions les plus variables au cours du temps. (*Ibid.*, p. 33)

Au-delà des spécificités cultuelles de la maison d'Elegguá Alagbana, ce qui se maintient donc dans le temps est sa relation étroite avec les conditions de vie des « secteurs les plus humbles ». À la fin du premier chapitre historique, qui se termine par la nationalisation du *central* par la Révolution en 1960, Yudanis Zulueta Montalvo conclue que :

« Álava, aujourd'hui Méjico, n'est plus ce petit moulin [*cachimbo*] qui débuta avec le nom de Regalado, qui chauffait du *guarapo* au feu de bois et moulait sa canne avec la force humaine et animale sous l'impitoyable fouet d'un *mayoral* sinistre, antihumain et porte-parole du maître [*voz de amo*]. Il a laissé derrière, avec les années de civilisation, tout ce monde d'esclavage et d'exploitation, mais il n'a pas pu laisser les coutumes, croyances et religions de ces hommes et

femmes qui furent arrachés de leur terre pour être asservis dans le Nouveau Monde » (*Ibid.*, p. 12 la traduction est mienne).

Cette vision progressiste de l'histoire du *central* adopte une lecture téléologique où le présent issu d'« années de civilisation » a permis de mettre fin à l'« esclavage et l'exploitation », mais a conservé la culture des opprimés. Cet extrait, bien que n'évoquant pas explicitement la continuité des luttes, montre l'adoption par Yudanis Montalvo Zulueta du régime mémoriel de la résistance.

Finalement, après l'interprétation de la mémoire narrative de la maison d'Elegguá Alagbana à travers le discours institutionnel et donc les régimes mémoriels macropolitiques, Yudanis Zulueta Montalvo met non seulement en lumière la « spécificité dans *lo cubano* » de « *lo afrocubano* », mais revendique le statut pour sa maison de culte d'« institution culturelle ». Le dernier point que je souhaite aborder est l'usage dans son travail des termes yoruba « *ilé-oshá* » ou « *igbodú* », etc. On pourrait penser dans un premier temps que leur présence s'explique par leur caractère émique, dans le sens où ils seraient utilisés par l'ensemble des membres de la maison de culte. Mais, comme le révèle ma propre ethnographie, ces termes sont peu présents dans discours vernaculaires et il est bien plus courant d'entendre parler de *casa* ou de *cuarto de santo*. Cette terminologie yoruba est par contre fréquemment mobilisée dans la recherche anthropologique. Il est probable que sa présence s'explique par une posture comparatiste qui mobilise la littérature africaniste, mais aussi par les divers points de contact, comme l'ACYC ou les conférences données lors des diverses *letra del año*, entre les anthropologues et l'« élite » religieuse dont parle Emma Gobin, connaisseuse de l'anthropologie et prise dans des réseaux transnationaux. Que ce soit parce que les derniers sont les informateurs des premiers, ou qu'ils partagent le même intérêt à valoriser l'africanité du culte cubain dans un contexte transnational concurrentiel, la terminologie yoruba passe dans la littérature et est peut-être remobilisée dans le cadre d'ethnographies locales comme c'est le cas pour Yudanis Zulueta Montalvo. Il faut voir dans la qualification « *ilé-oshá* "Elegguá" » plus probablement la volonté de l'auteure d'adopter le discours académique cubain que l'expression d'une volonté de réafricaniser cette maison-temple.

10.2.2. Micropolitique, régime ethnogénétique et essentialisme flexible.

La dénomination d'une des maisons de culte du central Méjico en tant qu'« *ilé-ocha* » était déjà apparue auparavant durant l'enquête ethnographique. Argelia Zulueta, lors d'une discussion, avait utilisé ce terme pour désigner la maison d'Omi Tonalde, utilisant également les termes de *casa-templo* ou de *cabildo*. C'est durant cette même discussion qu'elle m'a appris l'existence de son travail de recherche « Origine et Générations », que je n'ai malheureusement jamais pu consulter. Argelia m'explique y avoir classé les groupes religieux présents au *central* Méjico en trois catégories :

« Les descendants d'esclaves consacrés (eux) ; les descendants d'esclaves non consacrés (la famille d'Elegguá) ; elle ne définit pas la troisième catégorie.

Une grande partie de son discours s'articule autour de l'importance de l'ascendance comme élément légitimateur de la pratique religieuse. Elle parle de "notre religion" [nuestra religión], qui "vient avec le sang" [viene con la sangre], "avec la race" [con la raza]. Elle appuie sur l'importance de la famille. [...]. Elle finira [la discussion] en déplorant les pratiques commerciales de certains santeros, sans viser personne et "sans critiquer". Outre le côté immoral d'utiliser la religion pour faire de l'argent, le problème est une ouverture trop large du culte à des personnes extérieures ou étrangères. J'avoue que je me suis senti obligé de justifier ma pratique à ce moment-là, prétextant une réappropriation personnelle du culte. Elle comprend que je dois avoir besoin de mon Elegguá pour me guider. Elle déplore cependant une perte de la magie. "Avant, il y avait des miracles" et elle associe cette perte de magie à ce qui est écrit ci-dessus»⁴⁹³.

Comme on peut le voir dans cet extrait de cahier de terrain, Argelia Zulueta articule trois registres différents : l'ascendance des « familles », soit les mémoires narratives des maisons de culte exprimées ici en termes de « descendants d'esclaves » et de « race », l'accusation de mercantilisme et d'excès d'initiations, et enfin un discours sur la perte, ici de magie et de miracles. Nous avons déjà repéré les deux derniers registres alors que nous avons étudié les représentations entre pratiquants de la « campagne » et pratiquants havanais. Cette articulation semble *a priori* montrer une stratégie rhétorique qui sert à légitimer/dé légitimer la pratique religieuse d'une personne selon l'ascendance et donc sa « race ». Difficile ici de ne pas voir derrière la troisième catégorie restée silencieuse les non-descendants d'esclaves, et

⁴⁹³ Discussion avec Argelia Zulueta, le 18 août 2014.

plus particulièrement Julio-Enrique Blázquez avec lequel la maison Omi Tonalde est en conflit. Si, comme on l'a vu avec le travail de Yudanis Zulueta Montalvo, les recherches menées par les pratiquants impliquent l'adoption des régimes mémoriels macropolitiques selon les enjeux micropolitiques, se peut-il que cette relecture des mémoires narratives puisse être par la suite une ethnicisation ou une racialisation des cultes ?

Alors que nous discutons du *bembé* pour le *central*, Marina Zulueta interroge le choix du champ rituel approprié pour rendre hommage aux morts dans un espace où les esclaves étaient constamment sous la surveillance des Blancs :

« Bon, dans l'enceinte de l'*ingenio*, je ne sais pas si on peut faire [le *bembé*]. En réalité, dans l'*ingenio*, ceux qui vivaient là n'étaient pas tous esclaves. Tu comprends ? Car les esclaves travaillaient, ils étaient la force de travail brute, mais ceux qui dirigeaient c'était les Blancs, des Espagnols qui venaient avec leur croyance religieuse de l'église. Tu ne peux donc pas leur faire [une cérémonie de] *palo* à ces Blancs, car ces Blancs ne comprennent rien à ce que tu es en train de leur dire. Ces Blancs, tu dois les appeler avec un *Ave Maria*, c'est ce qu'ils connaissaient, [ce] qui était de leur église, avec le Notre Père qui est [la prière] qu'eux connaissaient. Et donc, j'ai dit à ces gens : "Ici dans l'enceinte de l'*ingenio*, on ne peut pas faire pareil, nous allons les appeler avec leur Notre Père, leur *Ave Maria*. Allons chanter l'*Ave Maria* et après on chante les *congós* qui est ce qu'ils travaillaient" »⁴⁹⁴.

Comme on le voit ici, Marina Zulueta fait un lien direct entre la « race » des esprits et les modalités rituelles mobilisées pour leur rendre hommage. Finalement, nous sommes proches du discours de la sœur de Marina cité ci-dessus, lorsque celle-ci décrit le champ religieux local en termes de « descendants d'esclaves » et appuie sur l'importance de la « race », du « sang » et de la « famille » pour justifier sa pratique religieuse. Ces discours qui associent des pratiques religieuses avec des origines ethnico-raciales rappellent étrangement

⁴⁹⁴ « Bueno, en el ingenio, yo no sé si se puede hacer. Realmente, en el ingenio, todos los que vivían ahí no eran esclavos. ¿Me entiendes? Porque los esclavos trabajaban y era la fuerza bruta de trabajo, pero los que dirigían eran blancos, españoles que venían con su creencia de iglesia religiosa. [...] Tú no le puedes meter un palo a esos blancos, porque esos blancos no están entendiendo nada de lo que tú le estás diciendo. A esos blancos, tú tienes que llamarlos con el Ave María, que es lo que ellos conocían, que era su iglesia, con el Padre Nuestro que es lo que ellos conocían. Y entonces, yo les digo a esta gente: "Pero aquí en el ingenio no puede ser igual, vamos a llamarlos con su Padre Nuestro, su Ave María. Vamos a cantar el Ave María y después se le canta los congós que es lo que trabajaban" ». Entretien avec Marina Zulueta, le 24 mars 2013.

ceux de certains leaders religieux des variantes étasuniennes du culte des *orisha*. Comme le rapporte Stéfania Capone (2005b, p. 178 ; 180) Alter King Adefunmi, fondateur de l'*orisha-vooodoo* et d'Oyotunji Village, a proposé lors d'un discours à la Columbia University en janvier 1993 de redéfinir la notion de religion comme « ethnique ».

« Pour nous, une religion est l'héritage ethnique d'un peuple bien déterminé. Elle est formée par les événements principaux qui ont jalonné son histoire politique et culturelle. Elle est formée par les principes philosophiques que [les croyants] développèrent à partir de l'environnement dans lequel ils vivaient. C'est pourquoi une religion est essentiellement une "célébration ethnique" ». (Adefunmi cité par *Ibid.*, p. 179)

Et de rajouter dans le même discours face aux accusations de racisme de *santeros* cubains :

« Nous avons entendu dire que tous les êtres humains ont été créés à Ilé-Ifé... Noirs, blancs, rouges, jaunes... Et que donc ils ont tous le même droit de connaître les mystères des ancêtres des Yoruba. Selon nous, lorsqu'un membre de la famille humaine trahit un autre membre, le réduisant en esclavage, le vendant ou commettant des génocides, alors la famille offensée peut répudier le membre qui l'a humilié. Celui-ci, par sa trahison, perd alors son droit d'héritage, à la richesse familiale, à savoir ses secrets ». (Adefunmi cité par *Ibid.*, p. 180)

La « famille », définie ici comme les héritiers légitimes, passe de l'universalisme au particularisme racial du fait de la trahison esclavagiste. Cette racialisation du culte s'objective par sa réafricanisation. Ainsi, Adefunmi implante dans les années 1970 à l'Oyotunji Village le culte des ancêtres *Egungun* qui vise à apaiser les esprits des ancêtres africains réduits en l'esclavage. Ne pouvant entrer au Paradis « réservé aux Blancs » et faute d'avoir reçu les rites funéraires africains, ces derniers dont « le malheur se reflétait dans les maux d'une "race" entière » (*Ibid.*, p. 176) errent dans les limbes. L'idée d'une « religion ethnique », à la base des croyances de tous ceux « qui se reconnaissent dans les luttes du nationalisme noir » (*Ibid.*, p. 179), est liée à une pensée afrocentriste qui s'appuie sur une interprétation particulière de la traite transatlantique et de l'esclavage :

« L’esclavage est le lieu de la victimisation des Noirs, et donc de la volonté de l’effacement de la tradition. [...] L’histoire des plantations et des raffineries sucrières n’aurait rien d’intéressant à offrir, comparé aux représentations enjolivées de l’antiquité africaine. Les Noirs sont donc vivement incités, sinon à oublier l’expérience de l’esclavage, qui apparaît comme une aberration par rapport au grandiose récit de l’histoire africaine, du moins à lui substituer, au centre de notre pensée, une notion mystique et impitoyablement positive de l’Afrique, indifférente à la diversité intraraciale et censée s’être figée au moment où les Noirs embarquèrent sur les navires qui allaient les vouer du Passage du Milieu » (Gilroy 2010 [1993], p. 265 -266)

La racialisation ou l’ethnisation des cultes d’origine africaine impliquerait une volonté de réafricaniser la pratique religieuse afin d’éliminer tout élément symbolique ou liturgique, catholique ou spiritiste par exemple, qui renverrait au processus de (re)construction opéré durant la période esclavagiste ou après. Or, à aucun moment de l’enquête je n’ai pu recueillir une information qui pourrait indiquer qu’il existe dans l’une des maisons de culte du *central* Méjico une volonté de réafricaniser. La référence à la « race » des esprits du *central* au moment de choisir les modalités cultuelles faites par Marina Zulueta ne peut donc être considérée comme une forme de racialisation du culte. Bien au contraire, il est question tout simplement d’adapter le rite à l’hagiographie associée à un défunt. Ainsi, lors d’un « couronnement spirituel » donné pour deux des membres du groupe de Canariens avant de réaliser leur *kariocha*, Alicia Juara Duquesne et Tatiana Duquesne Ariza leur avaient alors conseillé de participer à des messes catholiques afin de « développer leur cadre [spirituel] » [*desenvolver su cordón*], selon la manière de leurs ascendants.

Ce détour par un certain afrocentrisme étasunien et sa matérialisation religieuse permettent de mettre en lumière l’importance du topique de la « famille » dans le processus de racialisation puis d’ethnisation du culte à l’Oyotunji Village. Alors qu’il s’interroge sur les difficultés rencontrées par l’absolutisme racial et ethnique du nationalisme noir des années 1960, Paul Gilroy propose d’interpréter « l’invocation de la famille », en tant que « communauté raciale », « comme le symptôme et la marque d’une perspective néonationaliste qui n’est rien d’autre qu’un essentialisme flexible » (*Ibid.*, p. 147). La reconstruction rituelle des généalogies est, à mon avis, un bon exemple de cette flexibilité puisque la divination des racines lie majoritairement les pratiquants étasuniens à des lignages

royaux yoruba ou dahoméens. Elle fait donc des membres de l'Oyotunji Village les descendants « du meilleur stock royal » d'Afrique, renforçant ainsi leur légitimité dans le champ religieux transnational et notamment face aux Cubains (Capone 2005b, p. 182 et 183).

C'est bien cet « essentialisme flexible » que l'on retrouve dans le discours de Julio-Enrique Blázquez. Alors qu'il parle avec l'anthropologue María Ileana Faguaga Iglesias de son opposition avec les membres de la maison-temple d'Omi Tonalde, son discours glisse rapidement sur son origine :

« Parce que, moi, je ne piétine personne. Pour quoi viennent-ils me piétiner ? Parce que [je suis] Espagnol. Espagnol rien du tout, je suis Cubain [...] Je suis né ici à Cuba et d'un côté – je vais te montrer la photographie de ma grand-mère pour que tu voies – elle oui, elle était la maman de mon papa, [elle] était asturienne et le papa de ma maman était aussi andalous, mais, et les autres quoi ? Si tous les autres sont basanés [*trigueños*], sur la photographie les cheveux sont noirs, noirs, basanés que l'on voit que c'est métissé »⁴⁹⁵.

Trois années plus tard, lors d'un autre entretien, alors que nous évoquons l'histoire de son arrière-grand-mère Carolina qu'il définit comme « chabine » [*capirra*], Julio-Enrique Blázquez revient sur la question de la légitimité en lien avec la « race » en me prenant comme exemple :

« Là maintenant tu es Français, demain tu te maries, tu viens vivre à Cuba. Tu donnes naissance à un fils, ton fils est Cubain, il n'est pas Français. Descendant de Français, mais il est Cubain. Donc c'est une rivalité [*competencia*], parce qu'afrodescendant... De toute façon, qu'est-ce qu'il y a ? Ici la Noire qui ne vivait pas avec un Galicien, s'était mariée, couchait avec un Chinois, et sinon, elle se cherchait un Jamaïcain. Ainsi, la race ici s'est ouverte, parce que les Galiciens aimaient les Noires et pareil les Chinois. Et si la Noire avait besoin de vivre, d'élever des enfants et était... Bon, ils se mettaient ensemble, ils tombaient amoureux et vivaient ensemble toute leur vie. Tu comprends ? Ainsi qu'afro

⁴⁹⁵ « Porque yo a nadie aquí lo pisoteo ¿para que vengan a pisotearme a mí? porque Español. Español ni un carajo, yo soy cubano. [...] Yo nací aquí en Cuba y por un lado - te voy a buscar la fotografía de mi abuela para que tu lo veas - Esta sí, esta era la mamá de mi papá que era asturiana y el papá de mi mamá era también andaluz. ¿pero y los demás qué? Si todos los demás son trigueños que en la fotografía el pelo es negro, negro, trigueño, cuanto se ve que es mulato ». Entretien de Julio-Enrique Blázquez mené par María Ileana Faguaga Iglesias, le 23 avril 2013.

légitime, légitime, il y en a peu ici. [...] Il y en a, mais au final quoi ? Parce que maintenant tu es Français légitime, mais demain tu te mets avec une Cubaine ou tu t'es marié avec une Cubaine et tu lui fais un enfant, la pureté se termine ici. [...] Et c'est qu'on veut associer la religion au racisme parce que ce sont des ignorants, [...] C'est de l'ignorance. Et la religion est amour, union. D'autant plus qu'ici nous sommes tous liés. Parce qu'il y a des Noirs dans ma famille. Mon arrière-grand-père était plus clair qu'Alexander, selon ce qu'on raconte. Parce que Matilde disait : "Pourquoi es-tu blanc si Don Antonio était noir ?" »⁴⁹⁶.

Cette accusation de racisme proférer à l'encontre de personnes s'auto-désignant par leur ascendance africaine pourrait rappeler la propagande qu'a subie au début du XXe siècle le PIC (Helg 1995). Or, il n'en est rien, comme le montrent les régimes mémoriels. L'accusation de racisme contre le PIC se fonde sur le premier régime patriotique qui assoie l'idée de fraternité raciale sur de la lutte commune au sein de l'armée libératrice. L'argument mobilisé par Julio-Enrique ne fait pas référence à cette idéologie nationaliste, mais à l'idée d'un métissage généralisé. C'est le régime mémoriel ethnogénétique qui fait sens ici. C'est lui qui permet de comprendre la contradiction apparente entre sa critique de l'essentialisation du culte en termes de « racisme » et la justification de sa légitimité qui mobilise une ascendance africaine exprimée racialement. Finalement, on comprend qu'une fois encore c'est bien le régime ethnogénétique qui est davantage mobilisé par les pratiquants. Cela s'explique très probablement par la proximité qui existe entre ce régime et les mémoires narratives qui adoptent le paradigme généalogique. Voilà pourquoi, il me semble que l'on puisse transférer la remarque de Paul Gilroy au cas du *central* Méjico et dire avec lui que la notion de « famille » permet un essentialisme flexible. Pour être plus précis, le régime mémoriel ethnogénétique, qui appuie sur la multiplicité des composantes de la cubanité, permet une relecture des mémoires narratives des maisons de culte, qui s'exprime dans le langage proche

⁴⁹⁶ « *Ahora mismo tú eres francés, mañana tú te casas, tú vienes a vivir a Cuba, tu pares un hijo, tu hijo es cubano, el tuyo no es francés, descendiente de francés, pero es cubano, entonces es una competencia que porque afro... afrodescendiente, ¿De todos modos qué ? Aquí la negra que no vivió con un gallego, se casó, se durmió con un chino y la que no se buscó un jamaquino, entonces que, aquí la raza se abrió, porque a los gallegos les gustaban las negras y los chinos también y si la negra necesitaba vivir, criar hijos y era, bueno, se juntaban, se enamoraban y vivían juntos toda la vida ¿tú me entiendes? Así que afro, legítimo, legítimo, aquí hay muy poco [...]. Lo hay, pero de aquí para allá, ¿qué? porque ahora tu eres francés legítimo, pero mañana ya tú te juntas con una cubana o te casaste con una cubana y metiste un hijo, ya ahí se acabó la pureza [...]. Y es que se quiere llevar la religión al racismo porque son ignorantes, [...] es la ignorancia. Y la religión es amor, unión, además aquí todos estamos ligados, porque mi familia tiene de negros, el bisabuelo mío era más claro que Alexander, según dicen, porque Matilde decía: "¿Porque tú eres blanco, si Don Antonio era negro?" » Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.*

de la généalogie. On retrouve ici le dicton cubain qui veut que « *él que no tiene de congo tiene de carabalí* ». Selon le régime mémoriel ethnogénétique, l'être cubain se définit par la rencontre de l'Africain, dans toute sa multiplicité ethnique reconstruite tout au long du XXe siècle, et de l'Espagnol. Il offre donc aux acteurs une large palette de catégories identitaires pour qualifier ses propres racines, celles-ci étant choisies non pas au regard d'une réalité historique inatteignable, mais par rapport au contexte de leurs énonciations. Nous sommes finalement proches ici de l'idée de « compétence métisse » définie par Élisabeth Cunin (2004) comme la capacité des acteurs à passer d'un cadre de référence à un autre.

On peut retrouver le même mécanisme concernant la catégorie « yoruba ». Souvenons-nous qu'en avril 2013, l'antenne colombine de l'ACYC opérait une tentative de recrutement parmi les pratiquants du *central* Méjico. Il était demandé dans le formulaire d'inscription à l'ACYC, s'« il y a dans votre famille un Yoruba ? Quel est son nom ? ». Cette question fait directement suite à celle sur sa *rama* d'appartenance, ce qui laisse penser que l'intention de l'ACYC est de connaître l'existence de possibles liens religieux transatlantiques afin de situer les futurs associés sur l'échiquier transnational. Au *central* Méjico, où il n'existe pas, à ma connaissance, des liens rituels ni de simples échanges, entre des pratiquants du *batey* et d'autres Yoruba, cette question peut paraître incongrue. D'autant plus que la présence du terme de « famille » sur le formulaire peut, à mon avis, porter à confusion. Parle-t-on ici de parenté rituelle ou biologique ? Tatiana Duquesne Ariza n'hésite pas à y répondre Macua, non sans échanger quelques plaisanteries avec Alexander⁴⁹⁷. Elle qui déclare sur le formulaire vouloir adhérer « pour être une *santera* reconnue », semble utilisée son ascendance africaine afin de conforter une légitimité dans le champ religieux national en la qualifiant de « Yoruba », alors que cette terminologie ethnique ne semble avoir aucune importance au sein de la micropolitique locale. Afin de se conformer stratégiquement au cadre de pensée de cette institution, Tatiana opère une relecture de la mémoire narrative selon une mémoire ethnogénétique qui associe la *santería* au « yoruba ». Ce cas ethnographique montre aussi toute la complexité des reconstructions et relectures des mémoires narratives dont il serait illusoire d'en chercher une source unique. Bien évidemment, les membres de ces maisons sont confrontés dans leur vie quotidienne à une multiplicité de discours mémoriels qui peuvent tous servir à un moment donné.

⁴⁹⁷ Observation du 23 avril 2013.

De fait, les maisons de culte du *central* Méjico intègrent des réseaux religieux qui s'étendent jusqu'à La Havane et même au-delà des frontières cubaines. En plus de divers pratiquants initiés au *central* Méjico qui vivent dans la capitale, on peut citer comme exemple le *babalao* Gustavo Alma Costa qui a lui-même connu Julio-Enrique grâce à l'*obá* havanais Regino qui officiait au début des années 2000 dans la maison d'Oggún Niké. À cela s'ajoute des liens transnationaux entretenus avec des *ahijados* vivant « à l'extérieur », principalement des Cubains vivant aux États-Unis ou au Venezuela, sans oublier les visites annuelles du groupe Ilé Ifá Dahunsi en provenance des Canaries. Cela constitue autant de canaux possibles pour que des informations mythologiques, historiques ou anthropologiques puissent circuler de l'espace atlantique vers le *central* Méjico. Ainsi, à deux reprises j'ai pu entendre Julio-Enrique attribuer une origine égyptienne à la *santería*⁴⁹⁸. Si je ne sais auprès de qui Julio-Enrique a appris cette thèse égyptienne, on peut noter qu'elle est présente chez d'autres religieux, notamment des *babalaos*⁴⁹⁹, mais aussi dans le musée des *orichas* de l'ACYC où la statue d'Odudua le représente sous les traits d'un pharaon (Argyriadis et Capone 2004), ou encore dans certains textes comme *Orula en el deambular de las antiguas civilizaciones* écrit par l'ethnologue Natalia Bolívar Aróstegui (2000). Telle la réflexivité quant aux pratiques rituelles (Kerestetzi 2014; Gobin 2016), les représentations sur le passé du culte sont discutées et évaluées. Or, il en va de même sur le passé des maisons elles-mêmes. Ainsi, Nora Juara Duquesne, qui ironise sur la diversité de ses origines et déclare que « nous, oui, nous avons d'un côté à l'autre du Congo, du *Carabalí*, Mandingue et *Lucumí* »⁵⁰⁰, se questionne plus spécifiquement sur son aïeul Ta Jorge :

« Des fois je m'interroge : qui était Ta Jorge et de quel endroit d'Afrique venait-il ? Peut-être qu'il reste quelque chose là-bas, une génération qui a quelque chose à voir avec nous. D'où est sorti ce saint, de quelle religion ? Parce que, imagine-toi, ils capturaient les Noirs et si c'est comme... Tu as vu la série [sur] Kunta Kinte ? Ils capturaient les Noirs et ils les envoyaient courir ici et, voilà, ils emmenaient n'importe lesquels, [tant] le Noir fort que celui-là ou l'autre.[...] J'aimerais aller en Afrique [Alicia et Yudanis éclatent de rire]. Oui, parce qu'au

⁴⁹⁸ Observation du 29 mars 2013 et du 25 avril 2013.

⁴⁹⁹ Lors de mes terrains ethnographiques réalisés pour mon Master en 2007, j'ai pu rencontrer un *babalao* qui s'auto-désignait comme « blanc » pour qui le culte était d'origine égyptienne. Cela prouvait qu'Ifá est bien une religion de « Blancs » puisque les personnages sculptés sur les murs des temples en Égypte, selon lui, ne sont pas « Noirs ».

⁵⁰⁰ « *Nosotros, sí, tenemos de un lado y del otro, de congo, de carabalí, mandinga y lucumí* (elles se mettent à rire) ». Entretien avec Nora Juara Duquesne, Alicia Juara Duquesne et Yudanis Montalvo Zulueta, le 18 mars 2013.

mieux... tu sais que les personnes en Afrique... au mieux il y a un petit vieux qui reste et tu l'interroges : as-tu connu... ? Je ne sais pas, par exemple au Nigeria, [aller dans] n'importe laquelle de ces civilisations et demander : as-tu connu Ta Jorge ? Que va-t-on me répondre si on a donné à Ta Jorge un nom d'ici ? [...] L'histoire est très complexe, parce que c'est un nom d'ici, d'Espagnol. Car, quels ont été les noms des Africains ? [...] J'aimerais connaître ces petites choses [...]. Parce que les baraques que je vois dans des *novelas* ne sont pas comme [le baraquement d'ici], jamais, jamais. Les baraques sont séparées de la maison du maître. Dans les *novelas* brésiliennes plutôt, les *novelas* classiques que nous avons vu, elles sont séparées de la maison du maître. Mais regarde la forme qu'elle avait ici, qui était un rectangle ainsi. J'imagine que tout cela était canne à sucre, canne à sucre, canne à sucre. La maison du maître était là-bas [proche] de l'industrie. Tu comprends ? C'est pourquoi que je navigue vers le passé [*hacia atrás*]. Je me mets à naviguer sur Internet »⁵⁰¹.

On le comprend, l'imaginaire sur l'esclavage et l'Afrique peut dépasser tant les mémoires narratives que les discours institutionnels. La diffusion par les médias audiovisuels de cette mémoire de l'esclavage « globalisée », à travers Internet, les *telenovelas* brésiliennes et l'adaptation télévisuelle du roman d'Alex Haley, *Roots* (1976), montre aussi la limite d'une analyse par le seul prisme des régimes mémoriels cubains.

À cette diversité des sources s'ajoute une autre complexité. Jusqu'à présent, nous avons étudié les phénomènes mémoriels présents au sein du champ religieux local qu'à la lumière de sa micropolitique. Or, cette analyse laisse de côté une autre forme de remémoration religieuse de l'esclavage, celle des esprits d'esclaves, mémoire essentiellement

⁵⁰¹ « Yo a veces me pregunto: ¿Quién era Ta Jorge y de qué lugar de África venía? A la mejor queda algo por allá, alguna generación que tenga que ver con nosotros. ¿De dónde salió ese santo, de qué religión? Porque imagínate ya, recogían a los negros y si es como... ¿Tú viste el serial Kunta Kinté? Ya, recogían a los negros y se mandaban a correr por ahí y ya, cualquiera lo traían, el negro fuerte que esto y que el otro. [...] Yo quisiera ir a África. Sí, porque a lo mejor... tú sabes que las personas en África... a lo mejor hay un viejito que queda y tú le preguntas: ¿Tú conociste a...? No sé, ir por ejemplo a Nigeria, cualquier civilización de esas y decir: ¿Tú conociste a Ta Jorge? ¿Qué me van a decir si a Ta Jorge le pusieron el nombre de aquí? [...] La historia es muy complicada, porque ya eso es nombre de aquí, de español. ¿Porque cuáles son los nombres de los africanos y eso? [...] Esas cositas yo quisiera saber. [...] Porque yo las barracas que veo en novelas no son como esta, nunca, jamás. Las barracas están apartadas de la casa de los amos. Más bien, las novelas brasileñas, las novelas normales que hemos visto, son apartadas de la casa de los amos. Ya, pero mira la constitución que tenía esta, que era así un cuadrado. Me imagino que todo esta era caña, caña, caña. La casa de los amos era allá en la industria; ¿Ya tú me entiendes? Eso es por lo que yo voy navegando hacia atrás. Me pongo en Internet a navegar ». *Idem*.

tropique, infrapolitique, qui s'exprime dans l'intimité des cultes de possession où les morts aident les vivants à « résoudre » leurs « situations ».

Chapitre 11. L'esprit du sorcier congo Nicolás. Régime mémoriel hagiographique de l'esclave et infrapolitique

Tout au long de cette thèse, nous avons évoqué à plusieurs reprises l'esprit de Nicolás, un ancien esclave d'Álava. Il possède fréquemment Julio-Enrique Blázquez dont il est le « guide protecteur ». Ces possessions peuvent surgir à n'importe quel moment, non seulement durant les « messes spirituelles » [*misas espirituales*], mais aussi spontanément, hors de tout contexte rituel. Comme je l'ai expliqué dans l'introduction, ces situations sont, selon moi, paradigmatiques du niveau infrapolitique. À la différence des *cumpleaños de santo* où une maison de culte célèbre publiquement les *santos* de leur fondateur, qu'ils soient décédés ou non, les assemblées des rites spiritistes se composent d'un nombre relativement réduit de personnes. Dans une certaine mesure, le rite se prolonge dans l'intimité alors que chacun réalise les *obras* dictées par les esprits incarnés, autant de rituels *ad hoc* dont la fonction et d'améliorer son quotidien. Suite à l'étude des *santos parados* et leur lien avec la micropolitique du champ religieux local et à celle de l'influence des régimes mémoriels macropolitiques sur les discours des pratiquants, j'aimerais donc dans ce dernier chapitre analyser le personnage de Nicolás, en tant que figure paradigmatique de cette « mémoire incorporée » de l'esclavage, ceci pour montrer que les esprits d'esclaves peuvent être interprétés comme émanant d'un régime mémoriel hagiographique propre à ce niveau infrapolitique.

Chaque possession⁵⁰² débute par une phase liminaire qui matérialise la transition de Julio-Enrique à Nicolás⁵⁰³. Suite à un premier spasme, signal de la possession, les personnes présentes vont débarrasser Nicolás, alors qu'il est en train de s'incarner, de tous les éléments pouvant rappeler la contemporanéité de son « cheval » (montre, lunette). Puis on place sur ses genoux un foulard rouge où sont brodés des signes astrologiques (lune, soleil, trois étoiles), on lui donne un cigare allumé et du café servi dans une *jícara*⁵⁰⁴. Nicolás le boit alors goulûment, en ayant préalablement craché dedans. Une fois le récipient complètement vide, Nicolás retourne la *jícara* en disant « pour les saints », parodiant ainsi un geste de libation

⁵⁰² Je propose ici une reconstruction d'une « possession type » de Julio-Enrique Blázquez me fondant sur les diverses observations que j'ai pu réaliser durant mes terrains de recherche. De même le récit hagiographique proposé par la suite est une reconstitution issue de discussion avec Julio-Enrique Blázquez, mais aussi certains de ces proches, et plus particulièrement Alexander Berrio.

⁵⁰³ Par la suite, dans ce chapitre, je nommerai Nicolás Julio-Enrique Blázquez en situation de possession par cet esprit.

⁵⁰⁴ Récipient fait de la coque durcie du fruit du même nom, telle une calebasse.

bien connus à Cuba et associé à la *santería*⁵⁰⁵. Ce geste provoque fréquemment des commentaires amusés de l'assemblée soulignant son impertinence puisqu'aucune goutte ne parvient jusqu'au sol. Une fois que l'esprit de Nicolás a entièrement pris le contrôle du corps de Julio-Enrique, chaque personne présente se lève à tour de rôle et se place devant l'esprit incarné. Là, ils se serrent, par des gestes brusques, les deux mains de manière simultanée, d'abord avec les bras croisés puis décroisés tout en échangeant les politesses d'usage : « *Salam malekum – Malekum Salam* ». Tout en maintenant l'une des mains, Nicolás fait tourner la personne qui vient de le saluer sur elle-même. Dans ce bref face à face, Nicolás interroge, conseille chaque individu, lui fait des révélations sur les entités qui l'accompagnent, sur sa vie personnelle ou même sur la sorcellerie dont il peut être victime. Puis, il prodigue des « travaux » [*obras, trabajos*] religieux personnalisés. L'un des membres de l'assemblée prend soin de les noter dans un cahier ou un morceau de papier récupéré à la hâte. Une fois chaque convive retourné à sa place, un échange plus ouvert se met en place. Durant ce moment collectif qui constitue cœur de chaque possession, Nicolás peut s'attarder sur le cas d'une personne en particulier, qui vit une situation compliquée, commenter le comportement des uns et des autres, et continuer à dicter des *obras* selon son intuition ou les requêtes de certains. Plus précisément, les *obras* dictées par Nicolás constituent un ensemble de rites ponctuels d'une grande diversité dans leur forme et dans leur fonction : offrandes de fleurs à des esprits de défunts, offrandes d'*addimú* pour des *orichas*, *limpieza* mobilisant diverses plantes, etc. Dans le cas des messes spirituelles réalisées en amont d'une cérémonie collective, tels les *cumpleaños de santo*, Nicolás peut dicter aussi certaines *obras* qui devront être réalisées afin de garantir son bon déroulement. Il se peut même que cette participation active de l'esprit à la liturgie *santera* soit l'unique raison de sa présence, comme ce fut le cas pour la messe spirituelle réalisée pour la fête d'Elegguá (cf. chapitre III.6), où il n'y a eu aucune salutation individuelle et ni conseil personnalisé. Finalement, c'est l'ensemble du spectre rituel présent dans le système culturel d'origine africaine qui semble pouvoir être mobilisé par ces esprits. De fait, cette capacité à transcender les frontières des champs rituels se retrouve dans la statuette représentant l'esprit Nicolás, le montrant avec une *nganga* miniature et portant une chemise rayée verte et noire, les couleurs de l'*oricha* Oggún (figure 55).

⁵⁰⁵ Lors de l'ouverture d'une bouteille d'alcool, il est effectivement d'usage de verser les premières gouttes sur le sol, en guise de libation « pour les saints » - bien que cette offrande soit en théorie pour les esprits de défunts. En réalité, ce geste d'offrande d'alcool s'est démocratisé, si l'on peut dire, et dépasse largement le cadre rituel des cultes d'origine africaine. Il peut être ainsi réalisé par de nombreux Cubains en contexte profanes et quelques soit leur niveau d'implication religieuse.

Nicolás, personnage qui s'exprime en *bozal*, grossier et impertinent, mais aussi amical, attentionné et aimé des proches de Julio-Enrique, n'hésite pas de temps à autre à raconter des passages de sa vie. Ainsi, son hagiographie⁵⁰⁶ commence sur les plages cubaines où le négrier clandestin le débarque lui et d'autres esclaves. S'en suit alors, une marche forcée qui passe par la ville d'Alquizar, avant d'arriver à Álava. Là, il travaille en tant que domestique dans la maison du maître, Julián Zulueta. S'il n'est pas un marron, Nicolás, sorcier de nation *congo-guinea*, n'hésite pas à utiliser sa magie contre d'autres esclaves ou contre le *mayoral* et l'on prête d'ailleurs à cet esclave séducteur une aventure avec la femme du maître Carmen Zulueta, voire même, selon certains, avec la fille. Finalement à la fin de sa vie, Nicolás rejoint trois autres compatriotes *congos* qui décident de s'envoler au-dessus de l'Atlantique pour retourner dans leur terre natale. Malheureusement, Nicolás est déçu par son pays qu'il ne reconnaît plus. Une moitié de son corps se met alors à pourrir, et Nicolás utilise une dernière fois ses connaissances pour préparer un poison et se suicide.



Figure 55. Statuette de l'esprit de l'esclave congo Nicolás avec sa *nganga* et sa chemise aux couleurs d'Oggún. Central Méjico. 2016. Maxime Toutain.

Comme on peut le voir, le personnage de Nicolás condense des éléments des champs rituels de la *santería* et du *palo monte*, comme des éléments qui semblent issus de

⁵⁰⁶ Anastasio Panagiotopoulos (2011, p. 74) distingue la « biographie » des *muertos*, soit le récit de leur condition passé, de leur « nécrographie » qui correspond à leur condition présente. Ce que je nomme pour ma part « hagiographie » répond finalement à sa définition de « biographie », mais possède selon moi deux avantages sur ce dernier : premièrement il correspond mieux à un récit empreint de merveilleux tel que celui de Nicolás ; deuxièmement, il me permet de garder le terme de « biographie » pour les récits de vie de mes interlocuteurs.

l'historiographie nationale et locale de l'esclavage. Ce que je nomme donc régime mémoriel hagiographique est cette grammaire qui permet de produire ces esprits d'esclaves et de leur attribuer un caractère et un récit de vie composé de différentes scènes chronologiquement désarticulées. De cette description du personnage Nicolás et de sa matérialisation à travers le corps de Julio-Enrique Blázquez émerge alors tout un questionnement. Quelles relations articulent le rite spiritiste, les « travaux » qui y sont définis, et ce régime mémoriel ? Quelles sont les modalités qui régissent l'assemblage des diverses sources constitutives de ce personnage et quelles sont précisément ces sources ? Existe-t-il une influence des régimes mémoriels propre au niveau micropolitique et macropolitique ? En quoi la relation existant entre ce *muerto* et les vivants qui le côtoient presque quotidiennement nous renseigne-t-elle sur ce type de remémoration de l'esclavage ? Et en premier lieu, quels liens unissent cet esclave et son « cheval » ?

Tout au long de leur vie, les pratiquants des cultes d'origine africaine vont se « développer » [*desallorarse, desenvolverse*] grâce à l'acquisition de différentes « entités-personnages », qu'ils soient *orichas, muertos ou nfumbis*, constituant « une cosmologie identitaire personnelle » (Argyriadis 1999, p. 244 et 247). Chaque consultation chez un spécialiste, chaque possession, mais aussi rêve où événement de la vie quotidienne, fournit des informations à un pratiquant qui lui permettront d'enrichir au fur et à mesure les récits autour de ses entités (*Ibid.*, p. 244 - 246) sont le résultat d'une construction identitaire complexe permettant à un pratiquant de progresser dans la connaissance de soi comme de revendiquer une identité dont les multiples facettes sont personnifiées. C'est à travers ce processus d'« éducation » des entités que se « définit la nature de ses personnages protecteurs, [que le pratiquant] les accumule, affine leurs particularismes, complexifie leur caractère et leur histoire personnelle, les rend en fait de plus en plus humains » (*Ibid.*, p. 126). Kali Argyriadis (*Ibid.*, p. 131 - 136) énonce alors deux situations. Premier cas, le pratiquant nécessite une tierce personne, médium ou un devin, pour avoir des informations sur ses entités, car il ne les « passe » pas. Autrement dit, il ne peut être possédé par elles ni peut communiquer avec elles. Le pratiquant va alors sélectionner dans les descriptions de ces spécialistes les éléments qui lui conviennent selon une « stratégie identitaire parfaitement construite » (*Ibid.*, p. 131). Deuxième situation, le pratiquant « passe » ses entités. Ce dernier a alors un contrôle complet sur leur définition, lui offrant la possibilité d'élaborer une identité complexe tout comme le prestige émanant de la « relation extrêmement étroite » (*Ibid.*, p. 133). De fait, cette forme de définition identitaire à travers la construction de ce panthéon

personnel est fortement dynamique et dépend du parcours de vie du pratiquant. Comme le souligne Katerina Kerestetzi (2016, p. 224) dans le cadre plus précis du *palo monte*, « quand un pratiquant a passé une grande partie de sa vie en compagnie d'un *nfumbi*, on peut être assuré qu'il s'est fait de lui une représentation riche et nuancée ».

Il en va de même dans le cas du spiritisme, champ rituel au centre de ce chapitre, où chaque individu est défini, représenté pourrait-on dire, à travers un ensemble d'entités, les « esprits de lumière » [*espíritus de luz*], nommé plus simplement *muertos* [morts]. Pour Diana Espirito Santo (2013), le spiritisme constitue, une véritable « théorie indigène de la personne ». « L'identité, précise-t-elle, n'est pas quelque chose qui se forme en dehors de la pratique, avant elle, étant simplement exprimée par elle, mais c'est quelque chose qui émerge à l'intérieur d'un complexe dynamique d'histoires personnelles et collectives vécues quotidiennement, avec lesquelles le pratiquant interprète et formule son passé, présent et futur » (*Ibid.*, en ligne la traduction est mienne). Ainsi, la médiumnité constitue un « moteur ontogénétique » qui produit ces personnages grâce à deux mouvements opposés et complémentaires : d'un côté, un mouvement *centripète* qui amène les personnages qui habitent les différents panthéons personnels à partager des caractéristiques communes inspirées par les représentations en circulation dans le complexe culturel d'origine africaine ; de l'autre, un mouvement *centrifuge* qui produit des différences ontologiques entre ces entités et démultiplie les modalités culturelles personnalisées (Espirito Santo 2013). Selon Anastasio Panagiotopoulos (2011, p. 120 ; 121) *muertos* ont une évolution ontologique permise par l'adoption d'un point de vue externe sur leur « biographie ». Ils transmettent ce récit avec une perspective qui porte sur la biographie des vivants. Anastasio Panagiotopoulos précise qu'il ne s'agit pas d'une confusion de deux biographies mais d'une matérialisation suffisante pour de permettre la circulation des points de vue entre un vivant et son *muerto*.

Les *muertos* ne sont pas donc simplement des outils de constructions et de revendications identitaires. Du fait de leur rôle de protecteurs, leur invocation durant les cérémonies spiritistes, ou même de façon plus spontanée et intuitive, est toujours en lien avec le présent du pratiquant. Les esprits sont donc des « médiateurs avec les réalités socio-politiques plus amples » et lient « structure interne, cosmologique, aux facteurs externes, conditionnés par la vie quotidienne » (Espirito Santo 2013, en ligne). Katerina Kerestetzi, dans son étude du *palo monte*, montre aussi l'influence du contexte socio-politique sur la relation entre un pratiquant, un *palero* et l'esprit du défunt qui habite sa *nganga*, son *nfumbi*. Elle explique en effet que du fait de son omniscience et de sa clairvoyance, le *nfumbi* devient l'interlocuteur privilégié du *palero*, et sa fréquentation devient une « habitude voire une dépendance » dans

un contexte où ce dernier se sent sous la menace constante d'attaques sorcellaires, mais aussi du regard inquisiteur de son voisinage (Kerestetzi 2016, p. 270).²¹ L'auteure renvoie alors à l'interprétation de Kenneth Routon pour qui les pratiques et discours autour de la « sorcellerie » doivent être interprétés à la lumière du contexte socio-politique contemporain caractérisé par la méfiance envers l'autre depuis la « période spéciale ». Selon ce dernier, la crise économique a forcé de nombreux Cubains à adopter des stratégies de survie, le plus souvent illégales. Lorraine Karnouh (2005b, p. 303) évoque, quant à elle, un « développement de pratiques clandestines et individualistes ». Ce nouveau contexte socio-économique a provoqué une ambiance de suspicion rendant la vie quotidienne non seulement précaire, mais aussi dangereuse (Routon 2010, p. 4).⁵ De fait, Kenneth Routon interprétait déjà, dans sa thèse de doctorat, les esprits d'esclaves et de marrons *congós*, fortement liés à l'idée de « sorcellerie », comme les figures centrales d'un « culte cubains de l'altérité » [*Cuba's cult of otherness*] (Routon 2006, p. 129) qui offre une vision polémique du pouvoir caché et servant des intérêts individuels face aux valeurs socialistes d'un pouvoir égalitaire et transparent (*Ibid.*, p. 138).¹⁴⁰ Ici, dans ce contexte, les discours et les pratiques associées à l'idée de *brujería*, en plus d'être une « scène rituelle » [*ritual arena*], constituent un « discours politique informel qui concerne la circulation du pouvoir dans la société et une chronique sociale du malheur, de la souffrance et des luttes de la vie quotidienne » (Routon 2010, p. 8 la traduction est mienne). Finalement, les possessions par les esprits d'esclaves, les discours et les pratiques qui leurs sont corolaires tels que les récits hagiographiques ou les *obras*, correspondraient donc bien à un « texte caché » qui nous renseigne sur les pratiques produites en réaction à une condition de subalternité. Nous sommes proches de l'idée développée par J. Lorand Matory (2007, p. 420) selon laquelle la mobilisation de l'imaginaire de l'esclavage dans les cultes « africains-américains » constitue des métaphores, des modèles sacrés « de et pour » la vie du XXe et XXIe siècle, afin de « nommer et réorganiser les relations et donc de restaurer le bien-être des individus et des communautés participantes ». Nicolás est donc une mémoire tropique de l'esclavage qui nous parle non seulement de Julio-Enrique Blázquez et de sa « stratégie identitaire », pour reprendre le terme proposé par Kali Argyriadis, mais aussi des stratégies infrapolitiques, des formes discrètes de contestation ou de résilience, mises en place par les proches de Julio-Enrique Blázquez et qui trouvent dans la magie de l'esprit de l'ancien esclave un appui important.

Ainsi, j'aimerais montrer dans ce chapitre que Nicolás, en tant que phénomène typique du régime mémoriel hagiographique, se construit à partir de l'archétype de l'esclave sorcier

congo (mouvement centripète). Cet archétype qui est ontologiquement mis en résonance avec l’(auto)-perception de l’identité de Julio-Enrique Blázquez (mouvement centrifuge) et enrichi grâce à des traces locales du passé plantationnaire et des images intermédiaires. Ces dernières sont portées par les régimes mémoriels macropolitiques de l’esclavage afin d’accroître, aux yeux des proches du vieux *santero*, la véracité du personnage et l’efficacité rituelle de ses travaux. Finalement, je montrerai que ce personnage fait écho au contexte socio-politique contemporain, où l’action infrapolitique de l’esclave comme celle des contemporains de Julio-Enrique est résiliente tout en adoptant un langage contestataire. Avant cela, il est nécessaire de faire de revenir sur la question cosmologique afin de différencier deux types d’entités associées au champ rituel spiritiste : les *muertos* familiaux et archétypaux⁵⁰⁷. Alors que les premiers peuvent être interprétés comme une interprétation individualisée des mémoires narratives – interprétation qui dépend de la place du sujet dans le champ religieux – les seconds (dont font partie les esprits d’esclaves) constituent une mémoire tropique et peuvent donc être approchés comme métaphore du présent.

11.1. Cordón espiritual. Entre mémoire narrative et mémoire tropique

11.1.1. Muertos familiaux : mémoire narrative à la frontière de la micropolitique

Inspirée par le rationalisme et le positivisme du XIXe siècle, la cosmologie propre au spiritisme telle qu’elle fut formulée par Allan Kardec dans son ouvrage *Le livre des esprits* (1857) divise l’univers en deux principes fondamentaux : l’intelligence et la matière. Chaque être humain est un esprit incarné dont l’objectif est d’atteindre la « perfection », progression lente nécessitant plusieurs vies, plusieurs réincarnations. Afin de pouvoir se détacher complètement de la matière, l’esprit, en tant qu’âme d’un corps humain, passe durant ses vies soit par l’expiation et la souffrance, soit par l’accomplissement d’une « mission » de la volonté divine. Selon leur niveau de « progression », d’« élévation », les esprits peuvent être donc répartis en plusieurs ordres sur un axe vertical allant du monde matériel jusqu’au monde spirituel. Bien que pensée comme un continuum, Allan Kardec propose une division de cette échelle de progression grâce à diverses catégories d’esprits qui peuvent se résumer selon trois « ordres » principaux : les « esprits purs » qui sont arrivés à la perfection, un ordre intermédiaire préoccupé à la réalisation du bien, et le troisième, les esprits imparfaits

⁵⁰⁷ Je ne traite ici que *muertos* qui appartiennent au *cordón espiritual* d’un pratiquant, ce que Anastasio Panagiotopoulos (*Ibid.*, p. 64) nomme les « *affine muertos* » qu’il différencie des « *alien muertos* », soit des esprits n’appartenant pas au *cordón espiritual* du pratiquant, mais qui peuvent avoir une action sur sa vie.

caractérisés par leur ignorance, le désir du mal et les mauvaises passions. Afin de pouvoir s'élever, les esprits vont donc choisir une personne, selon des critères d'affinité, devenir son « protecteur », et la conseiller dans sa vie afin qu'elle fasse les bons choix. Cela dit, la nécessité d'une relation intime entre un individu et son « esprit protecteur » implique une communication permise par la médiumnité.

À Cuba, la pratique du spiritisme est composée de trois branches distinctes (Argüelles Mederos et Hodge Limonta 1991, p. 179 :183) spiritisme dit « scientifique » qui correspond à la pratique kardécienne ; le spiritisme de « *córdon* » pratiqué essentiellement dans la région orientale ; enfin, le spiritisme dit « croisé » [*cruzado*], celui qui nous intéresse ici. L'adjectif *cruzado* souligne la particularité de cette pratique, corolaire aux cultes d'origine africaine. Il est complètement absent des discours vernaculaires que j'ai pu recueillir où l'on parle simplement de *espiritismo*. Je me référerai donc par la suite à ce culte des esprits comme « spiritisme », c'est-à-dire la doctrine kardécienne intégrée au système culturel formé par les religions d'origine africaine. Ici, le continuum entre matière et perfection est pensé en termes de « lumière » et donc oppose les « esprits obscurs », esprits perturbés et perturbateurs, attachés à leur matérialité, et les « esprits du lumière », esprits sages et bienfaiteurs qui « descendent » dans le monde des humains pour faire la « charité » [Argüelles Mederos et Hodge Limonta, 1991 ; Lachatañeré, 2011 ; Espirito Santo, 2013 ; Kerestetzi, 2016]. Toujours en continuité avec la théorie kardécienne, ce spiritisme suppose que chaque être humain soit choisi à sa naissance par un esprit qui devient alors son « guide protecteur » [*guía protector*], puis, au fur et mesure de sa vie, selon les endroits où il passe, les personnes qu'il rencontre, etc., d'autres esprits vont se « coller » [*pegarse*] à lui. Ainsi petit à petit, chaque individu est accompagné d'un nombre toujours plus grand d'esprits qui constituent son *cordón espiritual*.

Le spiritisme est un culte essentiellement domestique qui se matérialise par des autels nommés *bóveda espiritual* [voûte spirituelle], qui dans sa forme la plus commune, se compose de sept verres d'eau posés sur une table, dont l'un au centre, contient un crucifix (cf. chapitre III.6). Cette configuration peut varier selon les exigences de certains esprits qui peuvent demander notamment que soient posés d'autres verres pour marquer leur « position » [*posición*]. Les *bóveda espiritual* peuvent aussi être enrichis par leur propriétaire par des éléments décoratifs ou des photographies de défunts de sa famille. Les cérémonies spiritistes, nommées *misas espirituales* [messes spirituelles] sont rythmées par des séquences composées de prières catholiques (principalement le Notre Père et l'Avé Maria), des lectures d'oraisons (le plus souvent tirées des ouvrages d'Allan Kardec) et de chants dédiés aux esprits. Elles

débutent par des ablutions rituelles, où chaque membre de l'assemblée, chacun son tour, se place devant la *bóveda*, place au creux de sa main du parfum et de l'eau recueillie dans une bassine positionnée au pied de l'autel contenant notamment des pétales de fleurs et de la *cascarilla*. Après s'être passé de l'eau sur la tête, la nuque et les bras, la personne va asperger du bout des doigts, en les faisant claquer si possible, la *bovéda* sur laquelle a été placée préalablement une bougie allumée, puis va tapoter la table trois ou quatre fois avant de laisser la place au suivant. Entre les chants et les prières, chacun est libre de décrire les esprits qu'il voit dans les verres et transmettre leurs conseils aux personnes présentes, plus particulièrement à celle qui a organisé la cérémonie. Certains de ces esprits vont posséder le corps de certains médiums et, ainsi incarnés, vont pouvoir communiquer directement avec les vivants et, en plus de leurs conseils, dicter des rituel ponctuels, nommés « travaux » religieux [*obras* ou *trabajos*]. La relation entre les esprits et les pratiquants est donc fondée sur un échange : protection des premiers contre offrandes des seconds : messes, fleurs, parfum, eau, autant d'éléments censés apporter de la « lumière » [*dar luz*] à l'esprit et assurer sa progression.

L'univers selon le spiritisme est donc peuplé d'une multitude d'esprits, nommés plus fréquemment *muertos* [morts], qui se différencient les uns des autres selon leur niveau d'élévation, leurs vies antérieures et leurs relations aux vivants. Malgré cette diversité qui paraît sans limites, il est possible de déterminer deux grandes catégories de *muertos* : premièrement, les esprits des membres décédés de la famille qui sont donc exclusifs à un nombre relativement limité d'individus liés entre eux par les parentés biologiques, par affinité ou rituelles ; deuxièmement, des *muertos* désignés en premier lieu par des catégories socio-ethniques (la cartomancienne gitane, le moine espagnol, le *cacique* amérindien, l'esclavage *congo*, etc.) autant d'entités archétypales qui peuvent être associées à n'importe quels pratiquants. Au final, les *cordones espirituales* sont composés d'un mélange variable entre ces deux types d'entités. Comme on peut le comprendre, les *muertos* du *cordón espiritual* d'une personne sont autant de projections de son individualité qui adopte un langage mémoriel, soit mémoire narrative ou mémoire tropique. Prenons par exemple le *cordón espiritual* de Clara Betancourt Zulueta, qui a la particularité de n'être composé que de *muertos* familiaux :

« Regarde, mes morts...j'ai beaucoup de morts, mais, bon, les principaux : Rafaela Zulueta, Celida Sánchez [...] Marcelino Zulueta qui était mon grand-père, l'oncle de Celida. Concepción Puyáns, ma grand-mère maternelle, mon père qui est

décédé, Crecencio Betancourt, papa biologique. Humberto Duquesne. Tous mes morts sont des membres de la famille. Humberto Duquesne, Bertilla Duquesne, qui est la maman d’Alicia, Humberto, le papa de Tatiana, mes cousins. Du côté de ma maman, Gerardito Diviñó, Matilde Puyáns, la sœur de ma grand-mère. Luis Buruñate, qui est l’ami [*compadre*], le parrain [de baptême] de mon fils. Felicia Zulueta, Cirila Zulueta qui est la maman de Pedrito. Catalina Zulueta qui avait la pierre de San Lázaro de notre famille, Catalina Zulueta. Erena Soler, qui est la marraine de mon fils. J’ai des amis aussi, Milagros Sánchez. Il y a des morts qui se collent à certains sans être de leur famille. Comme Aurelio González, un monsieur qui vivait là-bas derrière, tu comprends ? Qui est mort vieux, tout seul [*viejito, solito*] là-bas derrière [...] Là c’était le chemin pour aller à mon travail, le petit sentier là derrière [...] Il s’entendait très bien avec moi et donc il me disait : “Pourquoi tu ne te maries pas avec moi ? Tu vas voir qu’un jour je vais me marier avec toi et vivre chez toi”. Et donc un jour, durant une consultation est apparu un être, un mort, qui voulait m’aider et donc on a demandé [s’il s’agissait de] tous ses morts que je viens de te mentionner. Et à aucun [de ces noms] le coquillage [*caracol - dilogún*] a répondu oui, tu comprends ? Et donc je l’ai mentionné lui parce qu’il s’entendait très bien avec moi et je dis : “*chico ! Ce serait Aurelio qui souhaitait m’aider, non ?*” Et quand on a demandé si c’était Aurelio González, le coquillage a répondu oui [...] Il y a aussi] Eugolia Quintero, une dame de Colón qui avait fait Oggún, une amie à moi aussi. Atanasia, une dame religieuse d’ici, du *batey*, mais qui n’était pas non plus de ma famille. Raquel Zulueta, Ofelia Zulueta [...] Elles ne sont pas de ma famille. Ofelia est de la maison de Yemayá qui donne aussi des fêtes là-bas »⁵⁰⁸.

⁵⁰⁸ « *Mira, mis muertos... yo tengo muchos muertos pero, bueno, los principales: Rafaela Zulueta, Célida Sánchez. [...] Marcelino Zulueta que era mi abuelo, tío de Celida. Concepción Puyáns, mi abuela por parte de madre, mi papá que es muerto Crecencio Betancourt, papá biológico. Humberto Duquesne. Todos son familia, mis muertos. Humberto Duquesne, Bertilla Duquesne, que es la mamá de Alicia, Humberto el papá de Tatiana, mis primos. Por la parte de mi mamá, Gerardito Diviñó, Matilde Puyáns, hermana de mi abuela. Luis Buruñate, que es mi compadre, el padrino de mi hijo. Felicia Zulueta, Cirila Zulueta que es la mamá de Pedrito. Catalina Zulueta que tenía la piedra de San Lázaro de la familia de nosotros, Catalina Zulueta. Erena Soler, que es la madrina de mi hijo. Tengo amistades también, Milagros Sánchez. Hay muertos que se pegan a uno y no son familia de uno, como Aurelio González, un señor que vivía allá atrás ¿Me entiendes? Que entonces él se murió viejito solito allá atrás [...]. Entonces ese era el camino mío de mi trabajo, el trillito de aquí atrás, [...] él se llevaba muy bien conmigo, entonces él me decía: “¿Por qué tú no te casa conmigo? Tú veras que cualquier día me voy a casar contigo, me voy contigo para tu casa”. Y entonces un día en una consulta apareció un ser, un muerto, que me quería ayudar y entonces preguntamos por todos esos muertos que yo te mencioné ahora. Y a ninguno el caracol dijo que sí ¿Me entiendes? Y entonces yo lo mencioné a él porque él se llevaba muy bien conmigo y digo: “chico, será Aurelio quien quería ayudarme, no?” Y cuando preguntamos si era Aurelio González, el caracol dijo que sí. Entonces a partir de ahí yo lo ubiqué dentro del cuadro espiritual mío [...]*

Par la suite, Clara Betancourt me confirme qu'elle n'a dans son *cordón espiritual* aucun *congo*, ni gitane, ni moine, du moins pour l'instant. Qui sait quel *muerto* pourra se « coller » à elle dans le futur ? De fait, la description de ce *cordón espiritual* est intéressante puisqu'elle permet de mieux comprendre cette catégorie de *muertos* familiaux. Comme on peut le voir, il s'agit ici d'une véritable cartographie des réseaux de parenté perçue depuis le point de vue du sujet religieux et signifiée à travers la remémoration des liens disparus. On retrouve donc essentiellement les noms des descendants de Ta Jorge décédés puisque, même si Clara a été initiée par Delby Orlando Pumariega : « l'unique maison à laquelle je ne cesse pas de participer avant toute chose, c'est la maison d'Elegguá qui est la maison de saint d'où je suis née, à laquelle j'appartiens »⁵⁰⁹. Or, il existe une certaine souplesse dans la limite de cette parenté centrale à son *cordón espiritual* qui permet d'y intégrer Catalina Zulueta, du fait d'avoir planté la *ceiba* pour le San Lázaro dont la fondation est attribuée à Ta Jorge, ou encore Atanasia très probablement pour des raisons similaires. Il est intéressant de souligner la présence de Raquel et Ofelia Zulueta, deux noms importants de l'histoire de la maison d'Omi Tonalde, laissant entendre que Clara doit partager une relation si ce n'est d'amitié, au moins de collaboration religieuse avec les membres de cette maison. D'ailleurs, Clara a une affinité particulière pour le chant⁵¹⁰, ce qui n'est pas sans rappeler « la tradition » de *gallo de bembé* de la maison d'Omi Tonalde (cf. chapitre 8). Par la suite, il existe divers *muertos*, comme certains de ses amis décédés, dont la présence s'explique par le parcours personnel de Clara. Enfin, le cas particulier d'Aurelio González montre que c'est tout individu décédé appartenant à l'environnement social du pratiquant, à son quotidien, qui peut être intégré à la liste des esprits protecteurs. Il souligne aussi, au-delà du niveau d'interconnaissance, l'importance du souvenir des sentiments, de l'affection partagée. Phénomène mémoriel fortement intriqué aux prières *moyugba*, le *cordón espiritual* constitue une mémoire narrative des sujets religieux construite dans la continuité des mémoires narrative de maison de culte. Ainsi, Alicia Juara Duquesne désigne comme ses *muertos* principaux, Rafaela Macua Zulueta, Juana Campo et Ta Jorge, ce dernier étant son « guide protecteur »⁵¹¹. Ici encore, on retrouve les principales figures des mémoires narratives de la maison d'Elegguá Alagbana, mais, avec

Eulogia Quintero, una señora Colón que tenía hecho Oggún, amiga mía también. Atanasia, una señora religiosa de aquí del batey pero que no era tampoco familia mía también. Raquel Zulueta, Ofelia Zulueta [...]. No son familia mía. Ofelia es la de la casa de Yemayá que dan las fiestas ahí también ». Entretien avec Clara Betancourt Zulueta, le 1^{er} août 2014.

⁵⁰⁹ « La única casa que, por encima de cualquier cosa, yo no dejo de participar, es la casa de Elegguá que es la casa de santo de donde yo nací, a donde yo pertenezco ». *Idem*.

⁵¹⁰ *Idem*. Clara Betancourt a été la conjointe de Fernando Villasol.

⁵¹¹ Entretien avec Alicia Juara Duquesne, le 3 mai 2013.

la présence de Juana Campo, on retrouve aussi dans une certaine mesure, la mémoire narrative d'Oggún Niké, à laquelle appartient aussi Alicia puisqu'initiée par Julio-Enrique Blázquez.

Il est intéressant de considérer quelques instants les esprits de Rafaela Macua Zulueta et de son père Ta Jorge, non seulement parce que ces deux entités constituent de fait un phénomène mémoriel de l'esclavage, mais surtout parce qu'ils montrent que si la frontière entre le régime mémoriel généalogique et celui hagiographique est ténue, ils ne peuvent pour autant être confondus. De fait, si ces deux esprits peuvent se manifester à travers le corps de certains de leurs descendants, ce n'est que d'une manière très limitée. Ainsi, si Alicia Juara Duquesne a été possédée quelquefois par Ta Jorge à partir de 2009⁵¹², concernant la fille de celui-ci, pour reprendre l'expression employée par Julio-Enrique Blázquez lors de l'*itá* de Nora Dusquesne Juara, « Macua s'en est allé » [*Macua se fué*]. Autrement dit, Macua est un esprit bien trop « élevé », bien trop distant de la matière pour être incarné. Ainsi que me l'a expliqué Yudanis Zulueta Montalvo par la suite, seule Yolanda Duquesne Piloto a « passé » l'esprit de Rafaela Macua Zulueta qui avait alors une « faible voix » [*voz floja*]⁵¹³. D'une certaine manière, on retrouve ici l'expression de la mémoire narrative de la maison d'Elegguá Alagbana qui, comme nous l'avons vu, met plus en avant la figure fondatrice de Rafaela Macua Zulueta que celle de son père. De même, la haute élévation de Macua, qui la place finalement plus proche du divin que de l'humain, exprime très probablement l'importance accordée par ses descendants à son héritage religieux. Néanmoins, le passage du régime généalogique au régime hagiographique ne semble pas complet. Selon Alicia, Nora et leur cousine Yudanis, aucun élément biographique n'apparaît durant ces possessions durant lesquelles ces esprits se contentent de donner des conseils⁵¹⁴. Il me semble finalement que la différence fondamentale entre ces deux régimes est le rapport aux informations biographiques disponibles. Dans le régime généalogique seul le nom est nécessaire, et au mieux un objet hérité qui peut être mobilisé dans les *matanzas*, alors que le régime hagiographique suppose évidemment bien plus d'éléments. Ainsi, Nora Juara Duquesne m'a raconté un jour que la voisine de sa cousine Tatiana, qu'elle m'a définie comme une bonne spiritiste, a rêvé une nuit de Macua. Malheureusement, m'a-t-elle précisé, personne n'a décrit à quoi ressemblait Macua, et il n'y a pas non plus de photo d'elle qui aurait permis de vérifier [*comprobar*] la

⁵¹² *Idem.*

⁵¹³ Observation et discussion avec Yudanis Zulueta Montalvo, le 27 août 2016.

⁵¹⁴ Discussion avec Yudanis Zulueta Montalvo, Nora et Alicia Juara Duquesne, le 18 mars 2013.

description faite par la voisine⁵¹⁵. La densité hagiographique permet donc de garantir la véracité de toute forme de communication entre les morts et les vivants, et on comprend ainsi que chaque trace du passé qui permet d'objectiver le récit hagiographique devient alors un atout important. Nous y reviendrons.

Quoi qu'il en soit, à l'inverse du cas de Clara Betancourt Zulueta, dont les esprits protecteurs sont tous des *muertos* familiaux, d'autres *cordones espirituales* sont principalement peuplés de *muertos* archétypaux. Par exemple, lors d'une *coronación espiritual*⁵¹⁶ réalisée chez Gladys « Kika » Zulueta, le médium présent a identifié une série de *muertos* qui accompagne la néophyte pour qui était réalisée cette cérémonie : un *ngangulero* [un *palero*] habillé d'un pantalon court et portant une chaîne au travers du torse ; deux gitanes dont l'une est habillée de blanc et a un caractère sérieux et autoritaire et l'autre portant plusieurs couleurs, qui est cartomancienne et plus légère ; une *mulata* qui a à voir avec les « deux eaux » [la rivière et la mer] et portant une jupe bleue et un haut jaune ; un prêtre ou une sœur ; et finalement un dernier esprit d'un *cacique* amérindien, identifié cette fois par Gladys Zulueta auquel a été attribué le rôle de « guide protecteur »⁵¹⁷. C'est donc quasiment la panoplie complète des *muertos* archétypaux qui a été attribuée à cette personne. Il est intéressant de souligner l'imbrication qu'il existe entre ces esprits et les *orichas* puisqu'on peut voir dans cette liste les nombreuses références à ces divinités notamment à travers les couleurs de leur vêtement, mais aussi dans une certaine mesure, leur caractère.

Pour Kenneth Routon, qui se fonde sur l'observation d'un *cajón por los muertos*⁵¹⁸, ces esprits, tels que les esclaves *Congos*, les Indiens ou les Gitanes, sont des « manifestations corporelles du passé » qui font de ces cérémonies des célébrations de « la nation et [de] son histoire par le bas » et rendent hommage aux « groupes ethnico-raciaux marginalisés et [à] des figures iconiques ambiguës » (Routon 2006, p. 80 la traduction est mienne). Bien que la présence d'esprits de prêtres, de moines ou de sœurs amène à relativiser le caractère subalterne

⁵¹⁵ Discussion avec Nora Juara Duquesne, le 20 mars 2013.

⁵¹⁶ Litt. couronnement spirituel : cérémonie spiritiste préliminaire à l'initiation du *kariocha* dont la structure rituelle est proche de celle de la messe spirituelle, mais dont la fonction est, au-delà d'obtenir la bénédiction des *muertos* d'une personne, de « couronner » son « guide protecteur ». Ce « couronnement spirituel » est une séquence rituelle réalisée à la fin de la messe durant laquelle un drap blanc est tendu au-dessus de la tête du néophyte et deux verres d'eau contenant des fleurs sont respectivement placés sous la chaise du néophyte et maintenus au-dessus de sa tête. Il est probable qu'il s'agisse d'une reproduction d'une des cérémonies du *kariocha* durant laquelle le néophyte est assis sur un mortier « chargé » et est placée la *sopera* contenant les pierres de son *oricha* tutélaire sur sa tête, mais qui mobilise ici la *paraphernalia* propre au spiritisme. Autrement dit, il s'agirait d'une sorte de consécration *post-mortem* à la *santería* du « guide protecteur ». Ceci implique, en théorie, de connaître et de pouvoir nommer ce « guide protecteur ».

⁵¹⁷ Observation du 2 mai 2013.

⁵¹⁸ Cérémonie festive dédiée aux esprits dans laquelle sont joués des *cajones*, instrument de percussion en forme de caisses et durant laquelle certains participants sont possédés par les *muertos*. Pour une ethnographie plus détaillée de ces cérémonies lire Routon (2006; 2010)

de ces figures archétypales, je le rejoins entièrement dans son interprétation de ces esprits en tant que phénomènes mémoriels, au même titre finalement que les *muertos* familiaux. Mais alors, quelle est la différence entre ces deux catégories de « manifestations du passé » et comment s'articulent-elles ? Pour répondre à cette question, je propose ci-dessous le récit ethnographique d'une *coronación espiritual* de deux des membres du groupe de Canariens menées par Valencia qui a eu lieu dans l'une des habitations du baraquement, achetée quelque temps auparavant par le *babalao* Yoyi afin d'y réaliser les initiations de ce groupe. Cette cérémonie m'intéresse particulièrement puisque, comme nous allons le voir, elle ne s'est pas déroulée comme attendu. En effet, les médiums cubains présents ont eu la plus grande difficulté à identifier les *muertos* de ces néophytes espagnols, dysfonctionnement pour le moins révélateur du besoin d'interconnaissance entre le sujet religieux et le spécialiste.

11.1.2. Muertos archétypaux : mémoire tropique et (auto)perception des pratiquants

La coronación espiritual pour les deux néophytes espagnols débute à 22h30 (soit après la telenovela). En plus de ces derniers se trouve une quinzaine de personnes composée du huit locaux et six autres membres du groupe de Valencia. Une bóveda espiritual a été préalablement installée en face de laquelle sont placées deux chaises destinées aux néophytes. Le reste de l'assemblée s'installe en arc de cercle de chaque côté et derrière eux. Nora mène la cérémonie aidée d'un petit folio et de sa sœur Alicia qui, elle, tient un autre folio avec le texte des chants. La cérémonie débute avec un premier Notre Père et une série de chants. Après ces chants, l'assemblée reste silencieuse un moment. Nora prend alors la parole pour inviter les membres de l'assemblée à s'exprimer : « Comme le dit notre padrino, ceux qui voient quelque chose dans les verres, qu'ils parlent ». Personne ne prend la parole. Paulito lance un nouveau Notre Père. Par la suite, Neilby commence à raconter qu'elle voit une femme « au teint hâlé » [media colorada] assise sur un fauteuil dans une position telle qu'elle semble dire « maintenant, oui ! » [¡ahora sí !]. Celina se met alors à pleurer en disant qu'il s'agit de Carmen. Commence alors une discussion autour du fait que cette Carmen vivait ici dans cette maison. Paulito confirme qu'il y a ici de nombreux esprits qui sont liés à la maison, puis parle d'un homme qui accompagne l'esprit de Carmen et le nomme « Tata ». Il dit presque en même temps qu'Alicia qui rajoute « je ne le connais pas, mais... », en montrant son oreille du doigt. Alicia demande aux deux néophytes espagnols si

un esprit qu'elle voit, pourrait être quelqu'un de leur famille. Elle le décrit comme un vieil homme blanc, habillé de blanc comme un malade qui aurait un problème cardiaque. L'un des Espagnols évoque alors un grand-père qui a souffert de diabète et a été longuement hospitalisé. Par la suite, il y a un autre moment de silence. Il est de nouveau interrompu par Celina qui lance un autre Notre Père, puis des chants [...] Par la suite, Paulito demande aux deux néophytes si l'un des membres de leur famille « appliquait la loi » [repartía la ley], « un juge, un avocat, un procureur ? ». Au final, c'est une des Espagnols de l'assemblée qui reconnaît un ancien collègue de son père. [...] Les chants reprennent. Et de nouveau le silence. Celina essaye de motiver les personnes présentes « Relâchez le corps, car il y a du courant [...] On va pas couper ce courant⁵¹⁹ » [Suelten el cuerpo que hay corriente... no vamos a cortar este corriente]. Une discussion débute autour de cette Carmen qui vivait là. Celina donne plus de détails physiques alors que les autres essayent de se souvenir. L'assemblée improvise un chant en y intégrant le nom de Carmen. Neilby se lève, se rassoit puis « se monte ». Alors que l'esprit commence à parler, Celina fond de nouveau en larmes – un peu plus tard dans la soirée elle explique que Carmen « parlait ainsi » [así mismo habalaba]. [...] Paulito précise que « cet esprit ne vient pas seul, il est accompagné par des esprits ... » et fait un geste circulaire de sa main pour montrer la maison [...] Paulito dit qu'il faut faire une « bóveda espiritual permanente » répétant que cet esprit est « accompagné par des morts brisés [truncados] qui vivent dans cette maison » et précise qu'il s'agit d'un « groupe familial qui a la lumière, mais... » et fait un geste de la main qui mesure. Les chants reprennent. Paulito fait par la suite la description d'une « petite vieille métissée » [una viejita colorada] qui dit que « la religion est née dans ce baraquement ». Cet esprit est reconnu suite à une discussion entre les santeros comme Pompa, une femme qui vivait dans ce baraquement. Quelques instants après Celina précise qu'« ici on faisait un travail, pas de santería, de sorcellerie [brujería], puissant ». Paulito à son tour prend la parole pour décrire un autre esprit de « l'ancien temps » [del tiempo de allá], « une petite vieille avec une bassine qui distribue quelque chose : des pâtisseries, de la nourriture, avec

⁵¹⁹ La notion de « courant » est utilisée pour exprimer le sentiment d'une présence spirituelle, majoritairement l'esprit d'un défunt, bien que le terme puisse être utilisé pour les *orichas*. Il est possible que cette notion trouve son origine dans la théorie kardécienne qui attribue une substance éthérée aux esprits, ce qu'Allan Kardec nomme le « périesprit » [Kardec, [s. d.] 1857].

une robe bleue, qui a à voir avec Santa Bárbara Bendita ». Celina se demande s'il peut s'agir de Catalina, mais la description de Paulito reste non identifiée. Celina rajoute « tant de choses sont restées ici dans ce baraquement, tant dans cette maison » [...] Paulito, soutenu par Alicia, conseille à Celina de « préparer la maison comme une maison religieuse » avec une chaîne à l'entrée à qui il faudra « donner à manger » et un drapeau blanc et rouge, car, selon lui, « cette maison a à voir avec Elegguá et Changó » et demande que l'on mette une statue de Santa Bárbara dans un coin et Elegguá à l'entrée, précisant que « les esprits ici sont perturbés [revueltos] » [...] De nouveau, Paulito prend la parole et décrit un « petit vieux, blanc, tout petit » qui aurait un problème à la jambe. Rapidement Celina l'identifie comme le grand-père de Yoyi, son fils. Un autre silence, un autre Notre Père. Paulito continue la description des esprits qu'il voit et parle d'une autre femme « religieuse » qui rigole beaucoup. Cela ne semble rien évoquer à personne. Celina finit par dire que « [ces esprits] ne laisseront pas ces gens se développer » [No dejaban esta gente desarollarse], car effectivement les esprits décrits semblent tous appartenir à la maison et non au cordón espiritual des deux néophytes espagnols [...] La femme de Valencia « se monte » par un esprit nommé Francisca [a priori son propre guide protecteur]. Elle parle aux deux futurs iyawoses. Au premier, elle lui dit d'ouvrir les yeux et les oreilles et de dire non à « ce qui l'entoure » pour son bien et celui de sa famille.[...] Elle lui dit de changer de vie et que ce n'est pas parce qu'il est venu sur « cette terre à chercher ce que tu es venu chercher » que cela va le sauver. « [il y a] beaucoup de ragots sur toi » [mucha lengua arriba de tí], lui dit-elle, en précisant « que tes meilleurs amis sont tes pires ennemis ». À l'autre, elle conseille de bien écouter les conseils des saints, un par un. Elle lui dit aussi « ta mère pleure beaucoup pour son fils » et rajoute qu'il doit écouter sa mère. Le jeune homme se met à pleurer. Francisca « s'en va » et on récite un Notre Père. Cette fois-ci, c'est Nora qui prend la parole en demandant à l'un des deux néophytes s'il a « une transcendance arabe », car elle voit un homme grand avec « une chose comme ça sur la tête » en mimant avec ses mains un turban. Cette description laisse le jeune homme dubitatif, ce qui ne semble pas perturber Nora qui répond « bon, qui sait ? Nous avons tant de choses derrière ». Juste après, c'est de nouveau Paulito qui fait la description d'un esprit accompagnant l'un des deux néophytes. Il le décrit comme un moine et à entendre sa description Nora fait le lien avec sa propre

*vision déduisant qu'il s'agit du même esprit.[...] Vers une heure du matin, sous l'initiative de Celina qui demande l'approbation de l'assemblée, commence la coronación bien que les esprits qui doivent être « couronnés » ne sont pas formellement identifiés. Tout le monde se met debout, un drap blanc est tendu au-dessus de la tête d'un des néophytes. L'une des personnes tient au-dessus un verre d'eau contenant une fleur, on répartit des pétales blancs sur le drap qui est secoué par tous en chantant [l'opération sera répétée pour le deuxième néophyte par la suite]. Le nom de Fray José sort [je ne sais pas vraiment comment] qui est celui du moine dont parlait Paulito et Nora*⁵²⁰.

Deux ans plus tard, une nouvelle *coronación espiritual* réalisée pour deux autres Espagnols a montré les mêmes difficultés pour les médiums cubains à identifier les *muertos* des néophytes. Cette fois-ci encore est apparu l'esprit d'un Arabe associé à l'un des néophytes, identifié par Julio-Enrique Blázquez qui a mimé lui aussi le turban. La présence de cet Arabe a été expliquée par Celina pour laquelle « les gens de là-bas [des Canaries] sont un mélange d'Espagnols et d'Arabes »⁵²¹. Certaines tentatives d'identification de *muertos* non archétypaux, notamment une vieille femme, petite avec des lunettes pour l'un des néophytes et un vieil homme avec un problème à la jambe pour l'autre, n'ont trouvé aucun écho chez les protagonistes. De nouveau, la difficulté à identifier les esprits qui accompagnent ces Espagnols a été attribuée aux esprits de la maison.

On pourrait penser, dans un premier temps, que ce sont les représentations associées aux baraquements qui sont directement responsables du dysfonctionnement de ces cérémonies. Les remarques sur les « esprits perturbés » ou sur la « naissance » de la religion dans ces murs peuvent nous amener à y voir des références implicites à l'esclavage. Pour autant, aucun des esprits appartenant à la maison n'est explicitement défini comme esclave. Au contraire, il s'agit de personnes qui certes ont vécu dans le baraquement, mais dont les médiums se souviennent personnellement. Ainsi, cette perturbation attribuée aux esprits de la maison n'est, selon moi, pas la raison du dysfonctionnement, mais sa conséquence. Autrement dit, les descriptions d'esprits proposées par les médiums cubains, puisqu'elles ne trouvent aucun écho chez les Espagnols, sont interprétées à partir de leurs propres souvenirs et donc associées *in fine* au baraquement.

⁵²⁰ Observation du 9 octobre 2014. Afin de limiter la description aux échanges entre médiums, ce qui m'intéresse ici, j'ai laissé de côté celle du rite en lui-même comme les textes des chants. De même, j'ai n'ait indiqué les citations en espagnol que pour celles où la traduction littérale n'est pas satisfaisante.

⁵²¹ « *La gente de allá es un mezcla de español con árabe* ». Observation du 20 août 2016.

Comme on peut le voir, une première différence notable entre les *muertos* familiaux et les *muertos* archétypaux vient de leurs modalités d'identification. Concernant les premiers, les médiums proposent des descriptions vagues qui seront soit précisées soit abandonnées en fonction de la réponse des néophytes. On comprend alors que, d'une manière assez évidente, la définition des *muertos* familiaux dépend directement du niveau d'interconnaissance entre un médium et un néophyte, ce qui peut expliquer la difficulté rencontrée par les Cubains à identifier les *muertos* de ces Espagnols. De fait, lors de la première *coronación espiritual* de 2014, seule Alicia semble trouver un écho avec la description d'une personne souffrant de problème cardiaque qui est par la suite identifiée comme un grand-père diabétique. À cela s'ajoute l'épouse de Valencia qui, détenant très probablement plus d'informations sur la vie quotidienne des néophytes, arrive à donner des conseils suffisamment pertinents pour provoquer une réaction émotionnelle. L'identification des *muertos* archétypaux pose, elle, moins de problèmes, car elle n'implique pas la confirmation du néophyte ni la connaissance de son parcours personnel. Cela ne veut pas dire que ces esprits sont pensés en totale indépendance de la perception qu'a le médium du néophyte et ce n'est pas un hasard si, à deux ans d'intervalle, on retrouve dans les deux cérémonies, l'esprit d'un Arabe. Comme le confirme la réflexion de Celina, il s'agit ici de la projection de connaissances historiographiques sur le pays d'origine du néophyte (de la même manière dont a pu identifier dans mon cas des esprits de druides – cf. chapitre I.1 et I.2). En soi, si les *muertos* familiaux comme les *muertos* archétypaux sont des phénomènes mémoriels qui s'expriment à travers la construction de personnages, ils constituent deux interprétations différentes du sujet religieux. Autrement dit, les *muertos* familiaux constituent une personnification de la mémoire narrative associée à un pratiquant, là où les *muertos* archétypaux constituent une mémoire tropique où le passé représente aussi des facettes de la personnalité et du parcours de vie qui lui sont attribuées. Si, dans le cas exceptionnel des *coronaciones espirituales* réalisées pour les Espagnols, les *muertos* archétypaux sont des métaphores de leur nationalité, principale caractéristique de leur biographie connue par les médiums cubains, ils peuvent aussi représenter diverses facettes de la vie d'un pratiquant. Ainsi, Nora Juara Duquesne me raconte :

« [Il y avait un monsieur] qui vivait ici dans ma maison et, comme nous disons, qui se reflète au-dessus de quelqu'un [*que se refleja por encima de uno*]. Ainsi, je rentrais souvent du travail avec beaucoup de fatigue, avec beaucoup d'épuisement et je n'avais envie de rien, rien, rien faire, mais rien. Et chaque fois que je

descendais les marches, là dans ce coin, je m'allongeais des marches sur le sol. Et, il en fut ainsi durant plusieurs jours jusqu'à que je n'en puisse plus et je lui dis [à Julio-Enrique] : "Ah Julio ! Je me sens mal, et il me passe cela, cela, cela ». Et, là-bas même, le mort de Julio [Nicolás] m'a dit que je devais mettre dans mon cadre spirituel [*cuadro espiritual*], que je donnerai une messe ou quand je donnerai quelque chose au mort et tout ça, un esclave qui s'appelle Moisés Zulueta qui est mort d'épuisement physique et qui aurait sûrement résidé par là, dans la zone [...] Écoute Maxime, c'était tous les jours, je revenais du travail morte. J'allais bien, mais quand je sortais du travail, l'après-midi, j'avais envie de ne rien faire, tu sais ce que c'est rien, [allongée] sur le sol et sur le sol, sur le sol. J'avais envie de ne rien faire. Et un jour – tu sais que chacun à des fois des problèmes [*situaciones*] dans la vie – je me suis mise debout devant la *bóveda* et j'ai dit : "je vais sortir". Et, au moment même où je dis "je vais sortir", alors que je ferme ainsi les yeux et souhaite réciter une oraison [*plegaria*] et que rien ne venait, mais la seule chose qu'on me disait est : "quand tu sors, appelle Saint Valère. Quand tu sors, appelle Saint Valère". Et j'ai dit "bien". Je suis sortie et j'ai commencé à appeler Saint Valère, Saint Valère, Saint Valère et tu peux croire que j'ai résolu ma situation »⁵²².

On voit donc clairement ici que la définition des morts est une émanation directe de la personnalité du pratiquant dans tout son dynamisme. L'extrême fatigue de Nora est alors traduite, si l'on peut dire, en mobilisant des représentations de l'esclavage, plus particulièrement dans ce cas, de l'épuisement physique des esclaves. Pour autant, il ne s'agit pas de dire que Moisés Zulueta *est* Nora, ou une partie d'elle-même, puisque, à mon avis, ils sont tous les deux pensés comme des êtres bel et bien différents, l'un « reflète » l'autre.

⁵²² « [*Había un señor*] que vivía ahí en mi casa y como decimos que se refleja encima de uno. Así una vez, varias veces pasaba eso que llegaba del trabajo con mucho cansancio, con mucho agotamiento y no tenía deseos de hacer, nada, nada, nada pero nada. Y cada vez que bajaba los escalones, ahí en esa esquina de los escalones me tiraba en el suelo. Y eso fue así, varios días, hasta que ya no pude más y le dije: "¡Ay Julio! Yo me siento mal, y me pasa esto, esto y esto". Y ahí mismo el muerto de Julio me dijo que tenía que poner en el cuadro mío espiritual, cuando yo fuera a dar misa o cuando fuera a darle algo al muerto y eso, un esclavo que se llamó Moisés Zulueta que murió de agotamiento físico y que parece que seguro que radicaba por ahí por la zona. [...] Óyeme Maxime, era todos los días, yo venía del trabajo muerta. Yo estaba bien, pero ya cuando salía del trabajo, ya por la tarde, yo no tenía deseos de hacer nada, tú sabes qué cosa es nada, para el piso y para el piso, para el piso. Yo no tenía deseos de nada. Y un día - tú sabes que uno a veces tiene situaciones en la vida - me paré delante de la bóveda dije : 'voy salir'. Y, en ese mismo momento que digo "voy a salir", que cierro así los ojos y quiero rezar una plegaria y no me salía, pero lo único que me decían es: "cuando salga ya, llama San Valerio. Cuando salgas, llama a San Valerio". Y yo dije "bueno". Salí y empecé a llamar a San Valerio, San Valerio, San Valerio y que tú puedes creer que yo resolví mi situación ». Entretien avec Nora Juara Duquesne, le 29 septembre 2014.

Autrement dit, Julio-Enrique Blázquez, qui est celui qui identifie Moisés Zulueta, ne mobilise pas la mémoire de l’esclavage pour avertir Nora qu’elle est l’esclave de son travail, mais plutôt que son expérience *fait écho* à celle qu’aurait pu vivre un esclave. Ainsi, plutôt que de voir dans le lien qui unit Nora et Moisés comme une continuité, il me semble plus juste de l’interpréter en termes de « résonance ontologique », soit un travail continu de mise en correspondance entre, d’un côté, l’expérience quotidienne et la définition dynamique de la personnalité d’un pratiquant et, de l’autre, la définition hagiographique de ses entités. Cette résonance ontologique peut être réalisée en projetant l’humain vers le non humain, mais aussi dans le sens inverse lorsqu’une tierce personne (médium, *santero*, *babalao*, etc.) apporte des informations sur les entités qui vont amener le pratiquant à repenser sa personnalité. Comme le dit Diana Espirito Santo dans le cas du spiritisme, « le processus de développement du médium spiritiste se situe, en ce sens, dans un processus de découverte graduel et interpersonnel de ses morts et de leurs caractéristiques respectives, qui génère aussi un processus d’auto-connaissance, alors que ces mêmes [caractéristiques] l’affectent personnellement » (Espirito Santo 2013, en ligne la traduction est mienne).

Le cas de Tatiana Duquesne Ariza et du mort qui « habite » sa maison est un bon exemple du dynamisme qui articule biographie du pratiquant et hagiographie de son *muerto*. Alors qu’elle cite à ma demande les morts de son « cadre spirituel », elle m’explique que :

« [il y en a] un autre qui apparemment est un Noir esclave du [temps] d’avant, avant, avant, qui avait un chaudron de sorcier [*caldero de brujo*] et tout ça. Et il l’a enterré dans le patio de ma maison et celui-ci aussi me protège plus que Ta Rosendo⁵²³ [...]. Je ne le connais pas et selon mes cousines Alicia, Nora et une dame là-bas qui a fait Oyá, de Colón, qui est venue chez moi [qui] l’ont vu, il est horriblement laid. Je ne veux pas le voir, car je sais qu’il va [m’]effrayer. Elles disent qu’il est laid. Quand Alicia l’a vu : “Ah !” Elle a crié. “Ah Tatiana ! Qu’il est laid ce Noir !” Il est horrible. De même il a... ils disent qu’il est vêtu de blanc, parce Nicolás me l’a aussi décrit un jour. Il est vêtu de blanc comme ça, avec cela [le pantalon] tout déchiré ici et de même il a un foulard coloré [...] du type fichu »⁵²⁴.

⁵²³ Il s’agit d’un autre mort du « cadre spirituel » de Tatiana, mais qui, malgré la particule Ta, n’est pas défini comme un esclave.

⁵²⁴ « [Hay] otro que parece un negro esclavo de los de antes, antes, antes que tenía caldero de brujo y eso. Y lo enterró en el patio de mi casa y ese también me ampara más que Ta Rosendo.[...]. Yo no lo conozco y según mis primas Alicia, Nora y una señora que tiene hecho Oyá, de Colón, que vino aquí a mi casa y lo vieron, es

Ici, ce qui résonne entre la biographie de Tatiana et l'hagiographie de cet esclave est bien évidemment la maison⁵²⁵. Or, Tatiana communique avec ce mort et lui fait des offrandes par l'intermédiaire d'une *prenda espiritual*, un objet ayant l'apparence d'une *nganga* tout en étant inscrit dans le champ rituel spiritiste, placé dans un abri couvert dans son patio (figure 56).



Figure 56. *Prenda espiritual* appartenant à Tatiana Duquesne Ariza. Central México. 2016. Maxime Toutain

Finalement, cet objet qui matérialise la cohabitation entre Tatiana et l'esprit montre comment l'hagiographie du mort peut à son tour avoir une influence sur le quotidien des vivants. Mais ce n'est pas tout. Deux ans plus tard, alors que Tatiana se réveille avec sa cheville douloureuse et enflée, elle prend la décision d'aller souffler de la fumée de tabac et de l'*aguardiente* sur la *prenda espiritual*, se rappelant que le *muerto* l'avait prévenu que « si [elle] ne [s]'occupait pas de lui, il [l]'attaquera »⁵²⁶. Une fois les libations faites, la cheville a de suite désenflé. Par la suite, l'esprit de l'esclave sera identifié, une fois de plus par Julio-Enrique Blázquez, comme Ta Ciriaco, l'esclave qui fut pendu par les pieds au campanile du baraquement. On voit donc bien comment un nouvel événement qui survient dans la vie du pratiquant peut permettre de préciser l'hagiographie et l'identité d'un mort.

horrible de feo. Yo no lo quiero ver porque sé que va me va a asustar. Dicen que es feo. Cuando Alicia lo vio: "¡Ay! Gritó. ¡Ay Tatiana que negro más feo!" Es horrible. Lo mismo, tiene... dicen que está vestido de blanco, porque Nicolás también me lo describió un día. Está vestido de blanco así, con esto así todo ripiado aquí y lo mismo tiene un paño colorado [...] tipo una pañoleta ». Entretien avec Tatiana Duquesne Ariza, le 5 octobre 2014.

⁵²⁵ On doit préciser que cette maison a une importance particulière pour Tatiana puisqu'elle lui a été léguée par son père Humberto.

⁵²⁶ « *si no le atendía, me asaltaré* ». Discussion avec Tatiana Duquesne Ariza, septembre 2016.

Tous les cas présentés ici correspondent à celui où le pratiquant ne « passe » pas ses entités. Or, comme nous pouvons le constater, les stratégies identitaires permises par la construction des hagiographies des entités ne dépendent pas seulement d'une sélection par le pratiquant dans un corpus de propositions faites durant les divinations ou les possessions. L'ethnographie montre ici que les informations fournies par les médiums sur les entités d'un pratiquant dépendent directement de la perception qu'a le premier sur le second. Ainsi leur probabilité d'être acceptés ou non, dépend aussi du niveau d'interconnaissance que les deux protagonistes partagent.

Je souhaiterai maintenant revenir sur ce qui m'intéresse en premier lieu, soit l'esprit de Nicolás qui correspond lui au second cas, ou le pratiquant « passe » ses entités. En tant qu'esclave congo, Nicolás fait partie de la catégorie des *muertos* archétypaux. Autrement dit, je souhaite par la suite mettre en lumière la « résonance » existante entre l'hagiographie de l'ancien esclave et la biographie du vieux *santero*. Or, comme nous allons le voir, les scènes attribuées à la vie passée de Nicolás montrent certaines contradictions ou ambiguïtés qui prennent tout leur sens une fois mises en perspective avec la personnalité et la biographie de Julio-Enrique Blázquez. Plus précisément, deux points de sa stratégie identitaire seront abordés, tout d'abord celle concernant sa religiosité puis celle socio- raciale.

11.2. Deux êtres à la croisée des mondes. Résonance ontologique entre Nicolás et Julio-Enrique Blázquez

11.2.1. « Je ne tue personne, je tuais ». Entre ethos du palero et moralité du santeros

Outre l'usage du *bozal* ou de l'utilisation de la *jícara* comme vaisselle qui rappelle implicitement sa condition d'esclave africain, l'esprit de Nicolás peut revendiquer explicitement son appartenance ethnique : « Oui, je suis un *Congo* qui a trois scarifications [*rayas*]. Je ne suis pas *Carabalí*, je ne suis pas *Lucumí* »⁵²⁷. Un autre élément qui confirme implicitement l'ethnicité du personnage de Nicolás est le récit de la fin de sa vie. En effet, ce

⁵²⁷ « *Sí, soy un congo que tiene tres rayas. No soy carabalí, no soy lucumí* ». Observation du 25 août 2014. L'usage ici du terme de *rayas* peut avoir une double signification. Il peut s'agir tout d'abord d'une volonté de faire référence aux scarifications réalisées par les esclaves africains, désignés en effet par ce terme dans les archives des Dépôts de Marrons [*Depósito de Cimarrón*], comme le montre l'étude de l'historien Gabino La Rosa Corzo (2011). Néanmoins, celui-ci relève que si l'ensemble des catégories ethniques semblent être concernées par les scarifications, c'est dans les descriptions des tatouages *lucumí* qu'apparaît avec la plus haute fréquence la référence à « trois scarifications [*rayas*] sur chaque joue » (*Ibid.*, p. 54). D'ailleurs, aujourd'hui encore, il est coutume de dessiner trois traits sur les joues des *iyawoses* lors de la cérémonie de la « présentation aux tambours ». Mais le terme de *raya* peut aussi faire référence aux scarifications réalisées durant la cérémonie d'initiation au *palo monte*, justement appelé « *rayamiento* », bien que celles-ci soient normalement au nombre de cinq (Kerestetzi 2016).

dernier aurait rejoint trois autres *Congos* un soir de pleine lune et, ensemble, se sont envolés au-delà de l'océan Atlantique pour retourner en Afrique. D'ailleurs, il est probable que le récit de ce vol vers l'Afrique de Nicolás constitue l'élément premier à partir duquel va se développer son hagiographie. C'est en effet le seul « souvenir » de cet l'esclave qui *a priori* n'a pas été (re)construit en contexte rituel puisque Julio-Enrique Blázquez dit le connaître d'une certaine Sinforosa qui, elle-même, l'aurait apprise d'Enrique Pedroso⁵²⁸.

De plus les histoires d'esclaves s'envolant vers l'Afrique semblent être courantes. Par exemple, Lydia Cabrera (1996 [1954], p. 152) rapporte l'histoire de María Kinga, qui s'enfuit pour échapper aux avances du *mayoral*. Poursuivie par les *rancheadores* [chasseurs d'esclaves marrons], elle grimpe en haut d'un fromager sur lequel s'abat une tornade en forme d'aigle, puis « est allée en volant vers sa terre ». Or María Kinga est décrite comme la fille d'un chef sorcier, un « *Nfumo* », qui l'a élevée au milieu d'« *iniokas* » (couleuvre), deux termes qui induisent implicitement son ethnicité *congo* puisqu'ils seraient d'origine bantoue (Acosta Valdés et Leyva Escobar 2009, p. 69 et 116; se rapporter aussi au glossaire de l'ouvrage sur le *palo monte* de Bolívar Aróstegui, et al. 2013, p. 221 et 229). D'ailleurs, pour Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, cette capacité des *congos* à s'envoler s'explique d'une manière très pragmatique puisqu'ils « avaient la particularité d'être tout petit [*chiquito*] »⁵²⁹, ce qui faciliterait ce genre d'exercice aérien. Néanmoins, ce retour en Afrique ne semble être que temporaire puisque leurs esprits reviennent à Cuba pour aider le vivant comme le précise le chant qui m'est rapporté par Julio-Enrique qui dit : « Je suis *congo-guinea* / Bonsoir les créoles / j'ai laissé mes os là-bas / Je viens faire la charité »⁵³⁰.

En tant que *Congo*, Nicolás est sorcier, *palero*, comme le rappelle sa *nganga* miniature. Et en tant que sorcier, il est décrit comme un être méchant [*malo*], un diable [*diablo*]. Deux scènes de l'hagiographie de l'ancien esclave sont là pour rappeler que celui-ci n'hésitait pas de son vivant à utiliser ses pouvoirs contre autrui. La première de ces histoires raconte que, alors que les esclaves d'Álava s'étaient rendus à un *bembé* donné dans l'*ingenio* España, Nicolás a eu une relation avec une des esclaves d'España qui avait déjà un concubin, nommé Juan de Dios. Celui-ci l'a su et s'en est suivie une lutte à distance entre les deux esclaves grâce à leur sorcellerie. Nicolás a réussi à provoquer la mort de Juan de Dios et,

⁵²⁸ Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

⁵²⁹ *Idem*.

⁵³⁰ « *Congo guinea soy / Buenas noches criollo / Yo he dejado mis huesos allá / Yo vengo a hacer caridad* ». *Idem*.

toujours grâce à sa *brujería*, s'est approprié son esprit [*se llevó a su espíritu*]⁵³¹. La seconde raconte que Nicolás a été un jour puni par le *mayoral* pour avoir eu une autre relation, cette fois-ci avec Carmen Zulueta, la femme de Julián Zulueta, et même sa fille. Il a été alors mis au fer et fouetté [*el mayoral le daba cuero*]. Là encore, Nicolás a fait appel à sa sorcellerie. Il a préparé un « travail » contre le *mayoral* qui « saoul, a mis le feu à sa maison » [*borracho, dio candela a su casa*]⁵³². Comme on peut le voir, derrière chaque usage de sa magie, se trouve une aventure sexuelle.

Or, le caractère de Nicolás induit par ces récits, en même temps séducteur, batailleur et effronté, se retrouve dans son comportement lors des possessions. Il ne manque jamais l'occasion en effet d'avoir quelques blagues grivoises lorsque se présente à lui une femme, et d'autant plus s'il la perçoit comme blanche ou métissée – je reviendrai ci-dessous sur la question raciale. De plus, un jour, celui-ci a fait deux ou trois signes de croix, mais à l'envers, commençant par le « Père » au bas du ventre, puis plaçant le « Fils » sur le front. Puis, avec l'ironie propre à Nicolás, il m'a demandé s'il le faisait correctement, racontant alors comment les curés lui avait appris « *la católica* ». Il faut bien évidemment faire ici le parallèle entre cette parodie de signe de croix avec la parodie de libation « pour les saints ». Cette variante « catholique » s'explique très probablement par ma présence puisqu'en tant que Français, on peut imaginer que Julio-Enrique m'associe à cette religion. Le signe de croix inversé est donc très probablement une façon pour Nicolás de me montrer son impertinence et son immoralité en s'adaptant à ce qu'il imagine être mes propres codes sociaux. Pourtant, malgré la grossièreté de son langage et son impertinence, le caractère « diabolique » de Nicolás est en effet clairement situé dans le passé et directement mis en relation avec sa pratique sorcellaire. « Je suis sorcier [...] je ne tue personne, je tuais »⁵³³ a-t-il revendiqué un jour. Comme me le disait Alexander Berrio, les « travaux » de l'esclave congo « étaient puissants » [*eran fuertes*], mais une fois mort, « son esprit est comme plus élevé, purifié » [*su espíritu es algo más elevado, purificado*]⁵³⁴ et, à ma connaissance, aucun des « travaux religieux » dictés par Nicolás aujourd'hui n'a pour fonction de faire du mal à autrui.

Comment comprendre alors cette réaffirmation récurrente d'un caractère immoral pour, *in fine*, mettre ses connaissances rituelles au service du bien ? Certes, Julio-Enrique est lui-même, hors des situations possessionnelles, un individu au langage fleuri et au caractère effronté. Mais je n'ai aucune information sur sa vie sentimentale et son comportement envers

⁵³¹ Discussion avec Alexander Berrio, le 31 août 2016

⁵³² *Idem.*

⁵³³ « *Soy brujo [...] mato a nadie, mataba* ». Observation du 25 août 2016.

⁵³⁴ *Idem.*

les femmes n'a rien de commun avec celui de son « guide protecteur ». Finalement, si résonnance il y a, ne s'agit-il pas d'une simple transposition du comportement du vivant vers celui du mort ? Pour comprendre l'importance de l'immoralité de cet « esprit de lumière », il faut revenir sur la cosmologie spiritiste et plus particulièrement sur sa relation avec les autres cultes d'origine africain, à savoir le *palo monte* et la *santería*.

11.2.1.a. L'Oggún de Julio-Enrique Blázquez : l'oricha sorcier

Qualifiée par les anthropologues de « métacosmologie » (Routon 2006; Routon 2010), de « cosmo-logique » (Espirito Santo 2013) ou encore de « colle évhémérique » (Palmié 2002, p. 192), la philosophie religieuse prônée par la doctrine kardécienne et sa théorie de « l'élévation spirituelle » permettent de réunir l'ensemble des cosmologies transatlantiques qu'elles soient européennes (culte de saints catholiques, spiritisme) ou africaines (*santería* et *palo monte*) grâce à la hiérarchisation sur un même axe vertical de toutes leurs entités. *Nfumbi*, *eggún*, âmes du purgatoire, esprits de lumière, saints catholiques, *orichas*, *mpungus* et, sous ses divers noms, le dieu créateur, tous ces êtres peuvent être placés les uns par rapport aux autres sur cette échelle métacosmologique allant de la matière à la lumière, du terrestre au céleste. En créant ce continuum, le spiritisme autorise le dépassement des frontières existantes entre les cultes et produit des espaces interstitiels où peuvent circuler les imaginaires qui leur sont associés (*Ibid.*, p. 192 -7193; Rou 2006, p. 103-106, comme nous l'avons vu (cf. chapitre 6), les *orichas* sont répartis eux aussi sur cet axe vertical, plaçant respectivement du céleste vers le terrestre, la divinité créatrice Olodumare/Olorun/Olofi, puis Obatalá/Oduduá et les autres orichas royaux (Changó, Ochún, Yemayá, Oyá, etc.) et enfin les *guerreros* (Elegguá, Oggún, Ochosí).

Comme le matérialise la statuette de Nicolás, il existe une conjonction cosmologique entre cet esprit sorcier et l'Oggún titulaire de Julio-Enrique Blázquez. Le premier est en effet défini comme un pratiquant du *palo monte*, soit un « culte de la nature, “la chose de la nature” (*la cosa de la naturaleza*), une notion qui fait appel à la “wilderness”, à l'état sauvage » (Kerestetzi 2016, p. 262). De l'autre, Oggún qui « vit dans *le monte* » est « symbole de force primitive et d'énergie terrestre » (Barnet 1995, p. 49 -50) comme nous l'avons déjà évoqué, le *monte* est l'hétérotopie qui incarne le monde sauvage et les forces spirituelles qui l'habitent, là où l'on recueille les plantes utilisées tant pour soigner que pour ensorceler.

Ainsi que me l'explique Alexander Berrio : « Oggún est un saint du *monte*. Il a à voir avec cela. C'est un saint qui se prête avec tout ce qui va avec le sorcier »⁵³⁵. En observant l'imposante représentation métallique de l'Oggún tutélaire de Julio-Enrique Blázquez, on réalise en effet que son *oricha* est un sorcier. Tout d'abord, il faut rappeler que l'Oggún du vieux *santero*, à l'instar de tous les autres, possède une similarité de forme avec la *nganga* du fait que ces deux objets rituels sont construits à partir de chaudron métallique rempli d'éléments disparates. La différence provient alors de la nature de ces éléments. La *nganga* est un « microcosme », un « monde en miniature » (Kerestetzi 2016, p. 199) qui contient des éléments d'origines diverses : animales, minérales, végétales et le plus souvent humaines sous la forme de morceaux d'ossements -bien que nous verrons une exception avec Julio-Enrique Blázquez. L'Oggún, en tant qu'objet rituel, est quant à lui rempli d'éléments strictement métalliques qui s'ajoutent à la pierre consacrée. Or, dans le cas plus précis de l'Oggún de Julio-Enrique Blázquez, cette similitude visuelle est renforcée par la présence d'une *mpaka* qui orne l'imposant dieu de métal (figure 58).

11.2.1.b. La clé de Zulueta et le sabre mambí

Logée dans la myriade d'objets qui forment le corps métallique de l'Oggún de Julio-Enrique Blázquez se trouve la clé de la maison de l'ancien maître (figure 57). Bien que je n'ai entendu aucune histoire qui ferait le lien direct entre cette clé et l'hagiographie de Nicolás, il me semble important de s'arrêter quelques instants sur cet objet pour deux raisons : premièrement parce que, comme nous l'avons, la proximité cosmologique entre Nicolás et Oggún fait du premier une projection du second dans le champ spiritiste et amène à s'interroger sur la référence à la maison du maître présente dans les deux entités ; deuxièmement, parce que l'analyse de la clé permet *in fine* de se renseigner sur l'usage du passé local dans la construction de ces entités.

⁵³⁵ « Oggún es un santo del monte. Tiene que ver con eso. Es un santo que se presta con todo lo que va con el brujo ». Discussion avec Alexander Berrio, le 29 août 2016.



Figure 57. Détail de l'Oggún de Julio-Enrique Blázquez avec, au centre, la clé de la maison de Julián Zulueta. Central Méjico. 2016. Maxime Toutain.

S'agit-il d'une volonté de s'appropriier un symbole d'autorité ? Doit-on voir dans cette clé un « texte caché », une infrapolitique dans le strict sens que lui donne James C. Scott (2009 [1992]) ? La question est d'autant plus légitime que, comme nous l'avons vu, Oggún est un *oricha brujo*, proche du *palo monte*, et dont la matérialisation chez Julio-Enrique Blázquez, ornée de sa *mpaka*, ne manque pas de rappeler une *nganga*. Or, Yelmy, un jeune *palero* de Colón m'avait raconté l'histoire de la première *nganga* de sa propre branche du *palo monte*, nommée *criyumba*⁵³⁶. Cette histoire raconte que les *Congos* Luamba, qui résultent de l'unification de plusieurs *rama* sur le navire même, fondèrent leur première *nganga*, nommée Luna Nueva, qui contenait la tête d'un *mayoral*⁵³⁷. Kenneth Routon (2006, p. 80) recueille une version similaire : à Camagüey, un esclave *congo* fatigué par les abus du *mayoral*, lui a coupé la tête pour fabriquer la première *nganga*, nommée Luwanba. Pour cet auteur, « ici, la hiérarchie du pouvoir associée avec la plantation esclavagiste est transformée en une chaîne de commandement mystique par laquelle l'esclave-sorcier devient le maître [owner] d'une force de travail fantôme contrôlée par l'esprit d'un *mayoral* abusif » (Routon 2010, p. 80 la traduction est mienne). On retrouve l'idée d'un retournement de la servitude dans la biographie d'Esteban Montejo :

⁵³⁶ Le terme *criyumba* signifie littéralement « crâne » (Bolívar Aróstegui, del Río Bolívar et González Díaz de Villegas 2013; Kerestetzi 2016). Pour ce *palero*, la particularité de cette branche du *palo monte* est que les « chaudrons » contiennent obligatoirement un crâne [« *Criyumba significa caldero donde había cabeza obligatorio* ». Discussion avec Yelmy, le 5 mai 2013].

⁵³⁷ *Idem*.

« Quand le maître punissait un quelconque esclave, les autres recueillaient un peu de terre pour la mettre dans la *cazuela* [litt. marmite, soit la *nganga*]. Avec cette terre, ils résolvaient ce qu'ils voulaient. Et le maître tombait malade ou il arrivait quelconque souffrance à sa famille. Car tant que la terre était dans la *cazuela* le maître y était pris et même le diable ne pouvait l'en sortir. Ça, c'était la vengeance du Congo. » (Barnet 2008 [1966], p. 29 la traduction est mienne)

Pris dans la *nganga*, le maître ou le *mayoral* deviennent maintenant prisonniers de la volonté de leurs esclaves et subissent dans la mort l'oppression qu'ils avaient imposée de leur vivant. L'idée de vengeance présente dans ces histoires n'est pour autant pas sans ambiguïté, puisque la puissance d'une *nganga* ne dépend pas de la contrainte exercée sur le *nfumbi*, mais des caractéristiques qu'on attribue à ce dernier. Ainsi, l'un des interlocuteurs de Katerina Kerestetzi explique que :

« le montage d'une *prenda*, il faut le faire avec un Blanc, pas avec le *nfumbi* d'un Noir... parce que le Noir est plus bête que le Blanc. Et le Noir n'aime pas travailler, il faut lui faire peur pour qu'il travaille. Mon *padrino* [père de religion] il me disait toujours : « Noir, non ! Blanc ! Il est plus intelligent » (Kerestetzi 2016, p. 226).

Selon Kenneth Routon (2010, p. 81), cette préférence pour le *nfumbi* blanc va au-delà de la simple attribution d'une plus grande intelligence à cette catégorie raciale, mais implique un élargissement du « champ social du pouvoir » [*social field of power*] au sein duquel peut agir la *nganga*. Doit-on alors interpréter la présence au sein d'objet rituel d'éléments qui renvoient au pouvoir esclavagiste, telle la clé de la maison de Julián Zulueta, comme résultant de la volonté de son appropriation afin de permettre d'agir sur la domination ? Or, lorsqu'on interroge Julio-Enrique Blázquez sur l'origine de cette la clé, on réalise que si la question du passé est primordiale, celle du pouvoir qu'elle pourrait symboliser semble avoir peu d'importance. En effet, la clé lui a été donnée par un certain Miguel Güira :

« Il était le jardinier et avait à voir avec tout ça. Et, un jour, je lui dis : “hey, tu peux me donner une clé d'avant, de celle-ci pour la mettre dans mon Elegguá”. Et il m'a dit : “tiens, [...] prend ça qui vient de la maison de Don Julián” [...] Parce qu'il travaillait comme jardinier et il avait à voir avec toute la maison, l'entretien, avec

tout ça, et comme là-bas il y avait tant de choses. Avant, il n’y avait pas tout le tapage comme aujourd’hui. On jetait, on laissait tout jeté là-bas et certain avait une idée et récupérait les choses pour le garder, comme un souvenir [*recuerdo*], comme une chose... Comme aujourd’hui même, tu vas par exemple en France, dans un lieu abandonné, un château ou autre et tu trouves un truc. “Hey, laisse-moi le garder comme souvenir”. Et d’autres le voient et ne lui donne pas d’importance. Parce que, ici, combien de choses ont été perdues pour ne pas avoir été identifiées [*por no haber verificación*] [...] Comme aujourd’hui où le gouvernement est en train de sauver les choses. Mais lui me l’a donné parce que j’étais en train de chercher et je l’ai mise là, mais je savais déjà, car il le me l’avait dit, celle-là vient de la maison secondaire [*casa de vivienda*] où vivait Don Julián.[...] Cela, je n’avais, ni pensais, me faire le saint, il me la donna quand j’étais en train de rassembler [des objets] pour charger Oggún et donc il me la donna, moi cherchant une de ces bonnes clés, une de ces clés d’avant »⁵³⁸.

La valeur religieuse de la clé dépend de ses caractéristiques intrinsèques et non de l’association qu’elle induit avec l’ancien esclavagiste. C’est ainsi qu’il faut comprendre la première intention de Julio-Enrique de placer la clé dans son Elegguá, parce qu’elle ouvre les portes ou dans son Oggún parce qu’elle est de métal. Mais la caractéristique fondamentale, celle qui en fait « une bonne clé », est surtout son ancienneté. Ainsi, bien qu’il ne s’agisse pas ici de l’appropriation plus ou moins directe du pouvoir du maître, la comparaison entre Oggún et les *ngangas* reste malgré tout pertinente. En effet, ces deux types d’objets partagent en commun d’être composites. Or, Katerina Kerestetzi, s’appuyant sur le concept d’« objet-dieu » de Jean Bazin, montre que les *paleros* jouent sur la diversité des éléments qui composent leur *nganga* dans le but rendre cette dernière la plus singulière possible, renforçant par là même sa divinité (Kerestetzi 2016, p. 203 et 213). Elle précise alors que : « l’endroit d’où provient

⁵³⁸ « *Él era jardinero y tenía que ver con todo eso y un día le digo: “coño, tú me puedes dar una llave de antes, de esa para ponérsela a mi Elegguá”. Y me dijo: “coge,[...] coge que eso era de la casa de Don Julián”[...] Porque él trabajaba de jardinero y él tenía que ver con toda la casa, el cuidado, con todas esas cosas, y como allí había tantas cosas. Antes no hay lío como ahora. Botaban, dejaban todo tirado por ahí y hay quien tenía idea y recogía de las cosas por tenerlo guardado, como un recuerdo, como una cosa... Como eso que ahora mismo, que te vayas a lo mejor a Francia, a un lugar abandonado, un castillo o algo y te encuentres una cosa. “Coño, déjame guardarlo como un souvenir”. Y otros lo ven y no le dan importancia. Porque, aquí, cuantas cosas se han perdido por no haber verificación [...] Como ahora que el gobierno está rescatando todas las cosas. Pero él me la dio como que ahora tú ves una cosa y yo te digo: “Maxime mira un recuerdo de tal cosa” y yo la cogí, porque yo la estaba buscando y la puse ahí, pero ya sabía porque él me lo había dicho, esa es de la casa de vivienda, donde vivía Don Julián [...] Eso, yo no tenía y ni pensaba hacerme santo. Él me la dio, yo estaba recopilando para cargar Oggún y entonces me la dio, yo buscando una llave buena de esa, una llave de esa de antes ».* Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

l'élément [qui compose la *nganga*] peut conférer à celui-ci un caractère exceptionnel. Plus il est difficile d'accès, dangereux ou chargé d'histoire, plus le lieu de la collecte est déterminant » (*Ibid.*, p. 214). C'est donc bien en tant que trace du passé, dans un contexte où nombre de vestiges du passé ont disparu comme le suppose Julio-Enrique, que la clé renforce la puissance de son Oggún et non en tant que représentation métonymique du maître.

Un autre objet semble confirmer cette interprétation puisqu'Oggún recèle, en plus de la clé de la maison de Julián Zulueta, un sabre ayant appartenu à un oncle maternel de Gallego qui a pris part à la guerre d'indépendance⁵³⁹. Ici aussi, les caractéristiques intrinsèques de l'objet sont à prendre en considération, non seulement le métal, mais aussi sa fonction guerrière. De fait, lors de la *matanza* réalisée pour son *cumpleaños de santo* en août 2016, Julio-Enrique n'a pas hésité à tirer ce sabre de son Oggún et, mimant alors une attaque – gestes qui ne sont pas sans rappeler les mouvements de danses associés à cet *oricha* – racontait aux personnes présentes que cette lame avait servi durant « la charge contre les Espagnols depuis l'Orient » [*la carga contra los españoles desde Oriente*]⁵⁴⁰. Le caractère guerrier d'Oggún n'est pas sans rappeler en effet l'*ethos* même du révolutionnaire. Ainsi Nelson Pumariéga, dont l'Oggún est « jumeau » avec celui de Julio-Enrique, qualifie son *oricha* tutélaire comme « mon aimé, fort et révolutionnaire Oggún »⁵⁴¹.



Figure 58. Oggún de Julio-Enrique Blázquez avec au centre une mpaka. Central Méjico. 2016. Maxime Toutain

⁵³⁹ Discussion avec Julio-Enrique Blázquez, le 11 mars 2014.

⁵⁴⁰ Observation du 26 août 2016.

⁵⁴¹ « *Mi querido, fuerte y revolucionario Oggún* ». Entretien avec Nelson Pumariéga, le 14 octobre 2014.

La *mpaka* est objet issu du champ rituel du *palo monte* constituée d'une corne de bœuf remplie de diverses herbes et scellée par des morceaux de miroirs et de la cire. Considérée comme les « yeux du chaudron », des « jumelles magiques », la *mpaka* permet aux *paleros* de « voir » à longue distance et peut servir de substitut à la *nganga* (Routon 2006, p. 111; Kerestetzi 2016, p. 215). Les *mpaka* « sont facilement reconnues comme un élément de l'univers du *palo monte* et associées à l'idée d'une « Afrique sauvage, sorcière, emplie de forces naturelles » [Kerestetzi, 2016 : 216]. Du fait de son caractère hybride, il n'est pas étonnant alors, que durant les *matanzas*, l'Oggún soit aspergé par de la *chamba*, mélange issu de la *paraphernalia* du *palo monte* composé de rhum, piment, ail, poudre à canon, d'ossement humain réduit en poudre (Argyriadis 1999, p. 334; Kerestetzi 2016, p. 241). D'ailleurs, ce n'est sûrement pas un hasard si les *paleros* considèrent les *ngangas* Sarabanda, *mpungu* associé à Oggún, « comme la plus représentative du *palo monte*, car comme son *mpungu* titulaire, elle incarne de manière ostentatoire leurs valeurs centrales : masculinité, combativité, force » (*Ibid.*, p. 203). Or ce sont bel et bien ces trois valeurs qui composent le comportement de Nicolás durant les possessions et qui font référence aux scènes de son hagiographie présentées ci-dessus.

11.2.1.c. Le mayombe et la liberté du *nfumbi*

De fait, comme Nicolás est, dans une certaine mesure, Oggún, Julio-Enrique Blázquez est lui aussi un *palero*, qui détient un *prenda* Mariquilla (figure 59).



Figure 59. Prenda Mariquilla de Julio-Enrique Blázquez, lors de la matanzas pour le cumpleaños de santo. Central Méjico. 2014. Maxime Toutain.

Pour être plus précis Julio-Enrique Blázquez se définit comme *mayombero*, autrement dit pratiquant du *mayombe* qui, selon lui, est le nom de la *rama* du *palo monte* dans laquelle il a été initié. Il souligne que sa *prenda*, comme la Mariquilla qui lui a donné naissance dans le bourg de Valdivieso situé dans le *municipio* Martí, ne contient pas d'ossements humains. Ainsi, le *nfumbi* peut aller et venir à sa guise, à l'inverse, selon lui, de ce qui se fait dans d'autres branches du *palo-monte*. Alors que je l'interrogeais sur l'identité du mort associé à la Mariquilla de Valdivieso, Julio-Enrique me répond :

« Cela, chacun sait le nom, mais là-bas, il n'y a pas d'ossement. Ils font une cérémonie comme si c'était une messe, mais...et ils attirent l'esprit, mais l'esprit entre et sort ! L'esprit ne vit pas dedans [*la prenda*] parce qu'il y a un ossement, ni le retiennent prisonnier. Non, non, [c'est] comme une *bóveda*, tu montes une *bóveda* et vingt esprits arrivent, mais quand tu termines, ils s'élèvent. [L'esprit] marche et passe, mais un jour [seulement]. Mais, il n'est pas prisonnier là, là-bas il n'y a pas d'ossement, ni de poudre. Et Mariquilla c'est une pierre de foudre [*pedra de rayo*] avec son petit rameau [*gajito*] et le crucifix, c'est tout [...]. Par là-bas, à partir de Jovellanos et tout ça, [c'est] là-bas qu'on commence à sortir des morts et à mettre des ossements de mort, non, non, non ! Là-bas [Martí/Valdivieso], l'os que tu peux trouver ici, c'est une patte de vieux coq ou de poule, de coq, mais même

pas une tête de coq, parce que là-bas, il ne reste rien de cela. Là-bas, il n'y a aucun mort, ni tout ce bouillonnement [*ni tanta candela*]. [...] Ce qui se passe c'est qu'aujourd'hui, il y a beaucoup d'inventions, tu me comprends ? Et chacun a son système. Celle-là [sa propre Mariquilla] appartient à [la *rama* de] Martí, mais il n'y a pas de mort dedans. L'esprit qui peut la dominer, il entre et il sort. Il y a des fois il se passe ...

Maxime : Mais, c'est toujours le même esprit ?

Julio-Enrique : Oui, oui, mais il se passe des années...Des fois, [passe] une année et je ne le vois pas. Regarde, il y a peu, je marchais par ici, en marchant parce que je l'ai vu, mais après je ne l'ai plus vu. Je ne sais pas si lui part dans la nature [*coge para la loma*] ou l'endroit où il va »⁵⁴².

Comme on peut le voir, les pratiques cultuelles que Julio-Enrique associe à sa *rama* de *mayombe* sont pensées en continuité avec le spiritisme puisqu'il compare les cérémonies réalisées à Valdivieso à des « messes » et la Mariquilla à une *bóveda*. L'esprit du mort qui l'habite, du moins de manière ponctuelle, et donc libre de ses mouvements, il n'est pas « prisonnier ». La seule référence explicite à un rapport de domination concerne celle que peut exercer un *nfumbi* sur la *prenda* elle-même. On remarque dans cet extrait d'entretien que la définition de sa relation avec le mort de sa *prenda*, est directement opposée aux pratiques des *paleros* des alentours sur lesquels Julio-Enrique rejette celle de déterrer des ossements humains. De plus, comme je l'ai déjà signalé, je n'ai jamais pu observer Julio-Enrique réaliser une quelconque cérémonie *mayombero*, tout simplement parce que, selon Alexander Berrio, « tout cela ne l'intéresse pas », et que l'objectif de son initiation au *mayombe* et de l'acquisition de sa *prenda* est d'avoir « un moyen de défense contre les attaques des autres *paleros* » [*un medio de defensa contra ataques de otros paleros*]. La seule pratique rituelle

⁵⁴² « No, no, eso cada cual sabe el nombre pero ahí no hay hueso, ellos hacen una ceremonia como si fuera una misa, pero... y jalan al espíritu ¡Pero el espíritu entra y sale! El espíritu no vive allá adentro que hay un hueso, ni que lo tienen preso, no, no, no, como en la bóveda que tu plantas una bóveda que vienen veinte espíritus pero cuando terminas, se elevan. Él camina y pasea, pero un día. Pero no está preso allá, ahí no hay hueso de muerto ninguno, ni hueso, ni polvo. Y Mariquilla es una piedra de rayo con el gajito ese así y el crucifijo, más nada [...] De ahí para allá, de Jovellanos y eso, ahí que empiezan a sacar muertos y a meter hueso de muerto. ¡No, no, no! Ahí el hueso que tú puedes encontrar ahí, es pata de gallo viejo o de gallina, de gallo, pero ni la cabeza de un gallo, porque ahí no queda nada de eso. Ahí, no hay muerto ninguno, ni es tanta candela [...] Lo que pasa es que ahora hay mucho invento ¿tú me entiendes? Y cada cual tiene su sistema. Esta pertenece a Martí pero no tiene muerto adentro. El espíritu que pueda dominarla, él entra y sale y se va, hay veces que se pasa ... — Maxime; ¿Pero siempre es el mismo espíritu? — Julio: Sí, sí, pero pasa años... Hay veces que un año y yo no lo veo. Mira, hace poco andaba por aquí paseando porque lo vi, pero después no lo vi más. Yo no sé si él coge para la loma o para donde que él se va ». Entretien avec Julio-Enrique Blázquez et Alexander Berrio, le 4 septembre 2016.

qui mobilise cette *prenda* est lors du *cumpleaños de santo* de Julio-Enrique où celle-ci est placée derrière son Oggún, non seulement parce que cet *oricha* est lié à la sorcellerie, mais surtout pour pouvoir la « nourrir » tout en faisant des économies⁵⁴³. Autrement dit, selon moi, la pratique du *mayombe* par Julio-Enrique Blázquez peut être considérée comme subordonnée à celle de la *santería*, champ rituel au cœur de sa pratique quotidienne.

Selon Stephan Palmié (2002), l'articulation entre la *santería* et le *palo monte* répond d'une « sociologie indigène des formes religieuses », soit une interprétation produite par les pratiquants qui transforme le discours académique sur les origines des cultes en discours sur la moralité des interactions entre les humains et les entités (*Ibid.*, p. 162). En effet, les catégories d'identifications ethniques, produites par les études racialistes du XIXe siècle afin de renseigner les *hacendados* sur les comportements de leurs esclaves, ont été reprises ensuite par l'anthropologie du XXe siècle. Mises en perspective avec la littérature africaniste, ces catégories vont amener une classification implicite en termes de civilisation qui profite à la culture yoruba. Leurs pratiques culturelles, comparées de manière récurrente avec celles des Grecs antiques (voir par exemple Ortiz, 1995 [1906] ; Cabrera, 1996 [1954]), sont donc placées du côté de la religion, alors que la ritualité associée aux *congos* est renvoyée vers le champ de la magie et de la sorcellerie. C'est le cas par exemple de Romulo Lachateñeré (2011 [1940], p. 280) qui définit de la « magie » le marqueur de la différence entre le champ rituel de la *santería* et celui du *palo monte*. Il est néanmoins conscient que les accusations de magie noire s'expliquent avant tout par la « jalousie professionnelle » entre spécialistes, qu'ils se définissent comme *santeros* ou *mayomberos*. Quoi qu'il en soit, le discours anthropologique a induit une hiérarchisation de ces cultes liée à leur origine supposée : d'un côté le *palo-monte*, d'origine *conga*, est défini comme « un ensemble de pratiques magiques disparates, au demeurant malfaisantes ou grossières », et de l'autre la *santería*, associée aux « Yoruba », est valorisée comme une religion « savante » ayant une tradition plus « pure » (Argyriadis 2000; lire aussi Capone 2000; et Routon 2010, p. 129).

Ce serait donc cette opposition entre magie *conga* et religion yoruba qui est réinterprétée en des termes moraux par les pratiquants, en fonction de la nature de la relation qui articule chaque spécialiste à ses entités. Ainsi la *santería*, fondée sur la conciliation et l'échange entre humain et *orichas* serait plus morale que le *palo monte* où la relation entre le pratiquant et son *nfumbi* dépend d'un pacte. Or, selon Stephan Palmié (2002, p. 166),¹⁶⁸ ce pacte créerait un déséquilibre qui place l'esprit du défunt dans une relation de dépendance

⁵⁴³ Discussion avec Alexander Berrio, le 29 août 2016.

évoquant l'achat de l'esclave par le maître. Les discours sur la déshumanisation et sur la violence, liés à la forme de sociabilité représentée dans la relation entre le *palero* et son *nfumbi*, rappelleraient donc la société plantationnaire. Lydia Cabrera rapporte, en effet, des propos vernaculaires qui montrent explicitement que la *nganga* peut être pensée comme la représentation d'une plantation : « Le *ngangulero*, le maître, commande le mort : le mort, qui est le *mayoral*, commande les bois [*palos*] et les animaux qui forment le contingent d'esclaves [*dotación*] » (Cabrera 1996 [1954], p. 125 la traduction est mienne). Ainsi, selon Palmié « nombre de *nfumbis* invoqués et incorporés dans ces rites sont, de fait, pensés comme étant les esprits des esclaves⁵⁴⁴. [...] Leur comportement brutal et violent lors de la possession révèle une relecture contemporaine de l'expérience de l'esclave du XIXe siècle »⁵⁴⁵ (Palmié 2002, p. 176). Ce dernier précise néanmoins que « le classement du *palo* et de *ocha* le long d'une hiérarchie morale repose sur des critères définitionnels dérivés de la théologie de la *regla ocha* » (*Ibid.*, p. 195 la traduction est mienne). Autrement dit, cette hiérarchisation n'existe que depuis le point de vue de la *santería*.

Ce dernier point est important. Il suppose de prendre certaines précautions face à cette interprétation de la relation entre le *palero* et son *nfumbi*. Avant toute chose, la rhétorique de l'esclavage n'est pas exclusive au *palo monte*. Comme nous l'avons déjà évoqué (*cf.* chapitre III.8), la relation entre *santero* et *oricha* peut aussi s'exprimer en ces termes bien que, dans ce cas, ce sont les pratiquants qui sont les esclaves des *orichas* (lire aussi Matory 2007). De plus, Katerina Kerestetzi, montre que s'il existe bel et bien dans le discours des *paleros* l'idée de la domination et d'esclavage, celle-ci ne doit pas être prise au premier degré (Kerestetzi 2016, p. 268). Tout d'abord, la réalisation du pacte suppose l'accord du *nfumbi*. Ils sont donc « doués d'intentionnalité et de volonté et non pas, comme on a pu le lire parfois, de simples outils impersonnels et dociles dont on peut disposer à sa guise » (*Ibid.*, p. 231). Selon l'auteure, la rhétorique *palera* autour de la domination est plus probablement une « manifestation de l'ethos spécifique des *paleros* et de leur tendance à faire étalage de leur force » (*Ibid.*, p. 268). Elle souligne que, le plus souvent, c'est « l'idée d'échange réciproque » qui se révèle dans leurs discours (*Ibid.*, p. 269). Enfin, selon certains *paleros*, il est possible de substituer aux ossements humains des morceaux de vêtement ou de la terre prise sur la tombe du *nfumbi*, mais que « dans les faits cependant, le risque de passer pour un

⁵⁴⁴ Cette affirmation est sûrement à nuancer, car selon Yelmy, un jeune *palero* de Colón, les esclaves ne sont pas utilisés pour fabriquer des *ngangas* car, tout simplement, les cimetières des esclaves ne comportent aucune information au sujet des personnes qui y sont enterrées et notamment leur nom ou leur sexe. Discussion avec Yelmy, le 5 mai 2013.

palero imparfait dissuade les pratiquants d'admettre ouvertement que leur *nganga* est dépourvue d'ossement » (*Ibid.*, p. 200).

Finalement, même si Julio-Enrique Blázquez semble *a priori* peu actif dans le champ rituel du *palo monte*, la relation qu'il entretient avec le *nfumbi* de sa Mariquilla ne diffère probablement pas autant qu'il le prétend de celle des autres *paleros*. Son insistance sur l'absence d'ossements comme sur la liberté de l'esprit doit être donc comprise comme une stratégie visant à se distancier de l'immoralité associée, depuis le point de vue de la *santería*, à la pratique du *palo monte*, autrement dit à la « sorcellerie ».

En résumé, là où l'Oggún tutélaire de Julio-Enrique Blázquez est explicitement associé au symbolisme du *palo monte*, la description de sa *prenda* Mariquilla est déterminée par les normes morales de la *santería*. Il s'agit pour Julio-Enrique de revendiquer en même temps l'ethos associé au *paleros*, soit la combativité, la masculinité et la force, et la moralité de sa pratique selon les normes de la *santería*. On comprend donc comment la stratégie identitaire de Julio-Enrique Blázquez, en tant que sujet religieux, résonne dans le personnage de Nicolás, ce sorcier séducteur, combatif et puissant, qui vient sur terre pour faire la « charité ».

11.2.2. *Le suicide en Afrique. Entre Blancs et Noirs*

L'ambiguïté de Nicolás ne se résume cependant pas à sa moralité, mais concerne aussi son auto-désignation en terme ethnico-raciale. Tout d'abord, rappelons-le, cet esclave séducteur a une claire préférence pour les femmes qu'il considère comme Blanches. Mais ce n'est pas tout. Lors d'une possession, celui-ci a eu une revendication pour le moins étrange de la part d'un esprit qui se proclame si explicitement *congo* : « Je ne suis pas Noir, a-t-il affirmé, si je le suis qu'on me tue dans un coin ». Alexander Berrio, témoin de cette scène, s'est alors retourné vers moi et m'a dit d'un ton amusé : « Tu as vu Maxi' comme il est raciste ! »⁵⁴⁶. Selon lui, la contradiction entre l'origine de Nicolás et son refus d'être qualifié de Noir s'explique par son statut particulier. Travaillant comme domestique dans la maison du maître, Nicolás a joui d'un statut plus élevé dans la hiérarchie plantationnaire, statut qui trouve son expression en termes raciaux.

⁵⁴⁶ « *No soy negro, qui si soy negro que me maten en un rincón* » et « *¡viste Maxi como es racista!* ». Observation du 25 août 2014.

Là où l'étude synchronique de certains éléments culturels propres à la religiosité du vieux *santero* nous avait permis de mettre en lumière une première résonance ontologique entre ce dernier et Nicolás, je propose une approche ici diachronique qui montre que le « racisme » de Nicolás est lui aussi l'écho d'une auto-perception identitaire de Julio-Enrique Blázquez.

Comme nous l'avons déjà évoqué, Julio-Enrique Blázquez est possédé pour la première fois par Nicolás au lendemain du triomphe de la Révolution. (chapitre II.5). Pour autant, l'esprit de l'ancien esclave ne donne pas son nom. Le premier mot qu'il prononce est *arurú*, seul vocable que celui-ci répète « pour dire la lumière. On raconte que pour dire la lumière il disait *arurú, arurú, arurú* »⁵⁴⁷. Loin d'être un africanisme, *arurú* serait donc la déformation de « *la luz* ». Alexander Berrio précise :

« Quand [l'esprit] évoque la lumière, c'est censé être la lumière spirituelle des bougies, non ? Lui, il disait ça : “*arurú*”. Par exemple, il y a un esprit qui n'a pas de lumière, il y a un esprit qui n'a pas... [et dit] un mot bizarre [comme] celui-là. Et donc, ces personnes lui disent : “Non, on ne dit pas comme ça, on dit comme ça” »⁵⁴⁸.

Les personnes auxquelles fait référence ici Alexander Berrio, sont les « gens de la colonie » proche du *batey* du *central* Méjico, là où Julio-Enrique Blázquez cachait, de sa famille, ces *santos* durant sa jeunesse. Plus précisément, il s'agit de Gallega, Pedro, Rodolfo, trois frères qui sont des petits-enfants de Rafaela Macua Zulueta et Eustaquia, la fille d'Ángela Herrera, qui a été esclave domestique à Colón et qui *a priori* a été domestique elle-même⁵⁴⁹. Ce sont donc eux qui « ont éduqué »⁵⁵⁰ l'esprit de Nicolás afin que celui-ci puisse s'exprimer correctement.

Comme on l'a dit, l'éducation d'une entité constitue ce long processus d'enrichissement de son hagiographie. On peut alors s'étonner du fait que l'éducation de Nicolás, cet esclave à la fois sorcier et domestique, ait été réalisée d'un côté par les descendants d'une des

⁵⁴⁷ « Para decir la luz, dice que para decir la luz decía *arurú, arurú, arurú* ». Entretien avec Alexander Berrio et Julio-Enrique Blázquez, le 4 septembre 2016.

⁵⁴⁸ « Cuando él se refería a la luz, se supone que sea a la luz espiritual de las velas, no ? Él decía eso: “*arurú*”. Por ejemplo, hay un espíritu que no tiene luz, hay un espíritu que no... [y dice] una palabra rara [como] esa. Y entonces, es que esta gente le dicen: “no, no se dice así, se dice así” ». Entretien avec Alexander Berrio et Julio-Enrique Blázquez, le 4 septembre 2016.

⁵⁴⁹ *Idem.*

⁵⁵⁰ *Idem.*

principales figures religieuses du *batey* et de l'autre par la fille d'une esclave domestique. De fait, si la situation où le pratiquant « passe » ses entités permet une grande liberté dans la construction de ces personnages, celle-ci semble être malgré tout dépendre du processus d'« éducation » de l'entourage du pratiquant. Finalement, quelle que soit la situation, que le pratiquant « passe » ou non ses entités, il semble exister une dialectique étroite entre la perception qu'a un pratiquant de lui-même et celle de son entourage.

Il me semble pourtant que l'ambiguïté raciale de Nicolás ne puisse pas simplement s'expliquer par l'entourage qui s'est chargé de son éducation. De fait, Julio-Enrique Blázquez a à peine 18 ans lors de ces événements, ce qui nous amène à prendre en compte sa propre éducation, et notamment son éducation religieuse. Or, comme nous l'avons vu (*cf.* chapitre II.5), celle-ci est duelle. D'un côté, il reçoit de la part de sa famille biologique, *a priori* en majorité des descendants d'Européens, une éducation catholique et officie en tant qu'enfant de chœur jusqu'à l'âge de 10-12 ans. Parallèlement, il passe son temps à courir derrière les *santeras* qui vivent dans le baraquement, principalement Leocadia Zulueta, Catalina Zulueta et Juana Campo. De plus, dès l'âge de 7 ans, il est possédé par Oyá et Oggún et commence à recueillir ses premiers *santos*. Ainsi, toute l'enfance et l'adolescence de Julio-Enrique Blázquez oscillent, du point de vue religieux, entre l'univers des descendants d'Européens et celui des descendants d'Africains. Cette double éducation se conclut avec celle de Nicolás où cette dualité première peut alors s'exprimer en mobilisant le statut de son entourage direct.

Néanmoins, il est difficile de ne pas voir, dans l'association entre le refus de Nicolás d'être désigné comme Noir et son statut en tant que domestique, une « mémoire incorporée » de l'esclavage, pour reprendre le cadre conceptuel proposé par Christine Chivallon (2012), et plus particulièrement de la hiérarchie socio-raciale. De fait, durant l'enfance de Julio-Enrique, le central Álava est marqué par la ségrégation raciale héritée de l'esclavage et réactualisée par les divers administrateurs du *central* lorsque celui-ci était détenu par les capitaux nord-américains. À en croire les souvenirs du vieux *santero*, il existait alors un lien direct entre la position d'un individu au sein de la hiérarchie du *central* et sa désignation raciale (*cf.* chapitre II.5). C'est seulement suite à la Révolution et à la politique locale contre la ségrégation, que ce *batey* est devenu un « *arroz congrí* », pour reprendre l'expression de Julio-Enrique, expression qui n'est pas sans rappeler la métaphore culinaire de l'*ajiacó* proposée par Fernando Ortiz dans une version ici plus raciale qu'ethnique. Or, Julio-Enrique constitue la troisième génération de mécaniciens, au sein de sa famille, à travailler dans ce complexe agro-industriel. Il est probable qu'avant 1959, cette catégorie de profession spécialisée ait été

réservée à une main d'œuvre « blanche », bien qu'elle se situe dans une place intermédiaire dans la hiérarchie propre au complexe agro-industriel, entre l'administration (associée aux « Blancs ») et les *braceros* (associés aux Noirs et notamment aux immigrants Haïtiens et Jamaïcains). Même s'il ne s'agit ici que d'une hypothèse, on peut imaginer que, suite à la Révolution, c'est probablement dans ces niveaux intermédiaires de la hiérarchie du *central* qu'a pu être la plus perceptible une nouvelle mixée raciale. Si on accepte ce postulat, on peut alors imaginer que toujours suite à la Révolution, le sentiment de Julio-Enrique Blázquez de participer tant au monde des descendants d'Africains qu'à celui des descendants d'Européens a dû être renforcé.

Mais si Julio-Enrique Blázquez semble être un acteur social capable de transcender les frontières raciales, en quoi cela permet-il d'expliquer le refus de Nicolás d'être désigné comme Noir ? Pour comprendre cette contradiction apparente, il faut à mon avis revenir sur le récit de l'envol vers l'Afrique. En effet, une fois arrivé sur le vieux continent, le sorcier *congo* est déçu, car il ne reconnaît plus sa terre natale. Une moitié de son corps se met alors à pourrir et, finalement, Nicolás prépare un poison avec lequel il se suicide. S'il n'y a pas de désignation raciale explicite dans cette scène, cette histoire renvoie à la question des origines transatlantiques de la population cubaine. Bien qu'elle ne s'exprime pas à travers le langage du phénotype, la race, en tant que catégorie définie par une généalogie commune supposée [lire à ce sujet Bonniol, 1992], est ici latente. Bien évidemment, on pourrait voir dans cette histoire l'expression d'un des *topos* récurrents de l'historiographie de l'esclavage cubain qui veut que nombre d'esclaves se soient suicidés, convaincus qu'une fois morts, ils renaîtraient en Afrique (Dumont 1922; Ortiz 1995 [1906]; Barnet 2008 [1966] entre autres). Mais ce qui est intéressant ici est l'idée que le corps de Nicolás, déçu, pourrit à moitié, comme si une partie de lui-même rejetait son africanité. On retrouve bien cette même ambiguïté, concernant les origines, dans l'autodéfinition de Julio-Enrique. Là encore, revenons un peu en arrière. Nous avons vu dans le chapitre précédent que la rencontre du régime mémoriel généalogique, propre à la micropolitique du champ religieux, et du régime mémoriel ethnogénétique issu du niveau macropolitique, avait produit des discours articulant catégories raciales et légitimité religieuse. Plus particulièrement, Julio-Enrique Blázquez, bien que critique vis-à-vis de cette association qu'il qualifie de « racisme », n'hésitait pas à souligner la présence de « Noirs » dans sa famille. Il ne s'agit pas de dire que le semi-pourrissement de Nicolás est la traduction directe de cette rhétorique visant à garantir sa légitimité par la « race », mais plutôt que ces discours sont deux conséquences distinctes de la même représentation qu'a Julio-Enrique de

lui-même. Il se revendique Cubain (*cf.* chapitre 10), catégorie qui implique non seulement une vision métraraciale de l'identité, mais aussi une relation historique ambiguë à l'Espagne, prise entre la filiation culturelle et le rejet politique de l'ancien colonisateur. Or, il est intéressant de noter que, Julio-Enrique ait placé sur sa *bóveda espiritual*, juste en dessous d'un dessin représentant Nicolás (figure 62), un buste d'Antonio Maceo et un autre de José Martí (figure 60). Je n'ai malheureusement à ma disposition aucune interprétation vernaculaire qui permettrait d'éclairer la présence de ces héros nationaux avec certitude ⁵⁵¹. Cependant, on peut s'étonner de la présence de ces icônes du nationalisme cubain qui représente plus particulièrement l'idéologie de l'égalité raciale, au centre des discours et de l'action politique de ces deux *mambises*.



Figure 60. Détail de la *bóveda espiritual* de Julio-Enrique Blázquez avec les bustes d'Antonio Maceo et José Martí (de gauche à droite). Central Méjico. 2016. Maxime Toutain.

Julio-Enrique Blázquez est un individu qui est durant sa vie entre deux mondes, celui des descendants d'Européens au sein duquel il est né, et celui des descendants d'Africains, où il renait religieusement parlant. Comme nous l'avons dit, cette dualité biographique est reprise par le vieux *santero* lorsqu'il s'agit de parler de ses origines. Loin d'être « raciste » comme s'en amuse Alexander Berrio, le rejet de Nicolás de sa négritude, si l'on peut dire, est finalement la résonance de la revendication identitaire de Julio-Enrique Blázquez, celle de participer aux deux racines fondamentales de la cubanité, position qu'il réaffirme à travers le récit de son enfance. Il s'agit, par là même, de s'inscrire dans l'idéal nationaliste métraracial

⁵⁵¹ Kenneth Routon (2010, p. 130) souligne aussi la présence de ce type d'icône nationale, mais aussi Ernesto « Che » Guevara, Celia Sánchez, ou encore Beny Moré ou Abraham Lincoln. Malheureusement, à part souligner qu'il est unimaginable pour ses interlocuteurs que ces personnages puissent posséder un médium, ils n'offrent aucune information quant à leur présence sur ces autels spiritistes.

issu de la pensée de José Martí, idéal qui n'a jamais été aussi concret au *central* Méjico qu'au lendemain de la Révolution, période durant laquelle Nicolás reçoit son « éducation ».

11.3. Nicolás et ses proches. Régime hagiographique et infrapolitique

11.3.1. Régime hagiographique et véridiction prophétique. De la mobilisation des traces locales et des images intermédiaires de l'esclavage

Jusqu'à présent, nous avons vu que le personnage Nicolás est un avatar de l'archétypique du sorcier *congo* rendu unique par la mise en résonance de son hagiographie avec la biographie de Julio-Enrique Blázquez. Comme le montre l'exemple du *muerto* qui « vit » chez Tatiana Duquesne Ariza évoquée ci-dessus, la construction des hagiographies des esprits d'esclaves se nourrit des discours locaux du passé esclavagiste, mais aussi de représentations nationales. En effet, cet esprit m'a été décrit dans un premier temps comme un « sorcier », « laid », qui porte un fichu coloré. Difficile ici de ne pas voir l'image intermédiaire du sorcier telle qu'elle a été construite par l'anthropologie physique cubaine au début du XXe siècle et qui perdure dans la culture populaire, notamment le cinéma (*cf.* chapitre IV.9). Suite à l'épisode de l'inflammation de la cheville, l'identification se précise et l'esprit est associé à Ta Ciriaco, esclave bien connu par les habitants du *central* Méjico et notamment les historiens locaux (*cf.* chapitre IV.10). Pour autant, s'il existe une mobilisation du passé local dans la construction des hagiographies, celle-ci dépend moins de la circulation de discours sur le passé entre historiens et pratiquants que de la présence dans l'espace du *batey* des traces du passé servile. En effet, le fait que je nomme cet esclave Ta Ciriaco est une extrapolation du discours de Tatiana, car celle-ci ne m'a pas donné son nom. Elle me l'a effectivement présenté comme « le marron qu'ils ont pendu là-bas à la porte du baraquement »⁵⁵². L'histoire de cet esclave a été l'une des premières que m'a racontées Julio-Enrique Blázquez lors de mon terrain exploratoire qui avait des allures de visites guidées finalement très similaires à celles réalisées par Anselmo Villegas Zulueta lors du DAA de 2014 (*cf.* chapitre I.1 et IV.10). Or, selon moi, si cette histoire est si promptement racontée aux visiteurs, ce n'est pas parce qu'elle constitue un événement clé de l'histoire du *central* Méjico, dans le sens où il y aurait un avant et après Ta Ciriaco. Même si elle constitue un événement unique dont l'horreur ne peut que marquer les esprits, cette histoire est relatée en priorité à cause de la présence visible de l'anneau qui aurait servi à le pendre et qui permet, non seulement, d'inscrire cette histoire

⁵⁵² « *el cimarrón que colgaron allá en la puerta del barracón* », Discussion avec Tatiana Duquesne Ariza, le 29 août 2016.

dans l'espace du *batey*, mais surtout de lui conférer une aura de vérité. De fait, il me semble que cette inscription dans l'espace, qui conditionne l'usage du passé local dans les hagiographies, est un élément fondamental du régime de vérité propre à la médiumnité, autrement dit la véridiction prophétique (cf. chapitre IV.10).

En cela, le baraquement offre un puissant atout à ce mouvement centrifuge qu'évoque Diana Espirito Santo. Si les esprits d'esclaves ne sont en rien une exception locale, l'ancien bâtiment carcéral permet la construction de leur unicité en les situant plus ou moins précisément dans ce lieu, comme c'est le cas de l'esprit de Moisés Zulueta. Au-delà des récits de Nora Juara Duquesne, je n'ai recueilli aucune autre information sur cet esclave. Il est bien évidemment possible qu'il ait existé un Moisés Zulueta au *central* Álava dont l'histoire, ou du moins le nom, soit parvenu jusqu'à Julio-Enrique Blázquez (puisque c'est lui, ou plutôt « son mort » qui l'identifie), mais il est tout aussi possible que ce personnage soit une reconstruction placée *a posteriori* dans l'histoire locale en le situant dans le baraquement. À l'inverse, comme le montre le dysfonctionnement de la *coronación espiritual* pour les Espagnols, la nature même du baraquement implique *a priori* la présence d'esprits, bien que cette fois-ci la production d'hagiographie d'esclaves soit limitée par la mémoire narrative des médiums. D'ailleurs, le patronyme même de Zulueta semble « fonctionner » de la même manière que cet édifice. Il constitue, lui aussi, une trace de l'esclavage qui permet de construire à volonté des hagiographies d'esprits d'esclaves, soit en construisant une hagiographie à partir du souvenir cognitif d'un nom qui s'est transmis, soit en offrant un nom à un esprit qui s'était déjà manifesté auparavant.

Or, l'hagiographie de Nicolás est, elle aussi, clairement inscrite dans l'espace du *batey*. Étant domestique, Nicolás est situé dans la maison du maître, là où il est censé vivre. Si aujourd'hui l'édifice est en ruine, suite à un incendie le jour de la Toussaint 1989 (figure. 61), il a toujours gardé une fonction liée à l'industrie agro-industrielle. En effet, suite au rachat du *central* par la *Cane Sugar Corporation*, la maison des fils de Julián Zulueta devient un hôtel, nommé hôtel Álava. Après la Révolution, les chambres à l'étage sont destinées à l'hébergement des travailleurs spécialisés appelés en renfort durant la période de *zafra*, alors que le rez-de-chaussée sert de cantine pour les ouvriers du *central*. À partir des années 1980, un nouveau réfectoire est construit et le rez-de-chaussée est utilisé pour certains événements alors que les chambres à l'étage sont distribuées à certains retraités du *central* et des ouvrières vivant seules⁵⁵³. On peut donc imaginer que Julio-Enrique Blázquez ait passé de nombreuses

⁵⁵³ Discussion avec Carlos González Quintina, le 22 août 2016.

heures en ces murs. Mais au-delà de faire résonner le quotidien du *santero* avec celui de son « guide protecteur », l'inscription de Nicolás dans la maison du maître garantit la véracité de l'hagiographie. Ainsi, lors d'une de ses nombreuses discussions sur l'envol de Nicolás, Alexander Berrio m'a expliqué que s'il a pu sortir de la maison du maître, rejoindre le baraquement durant la nuit d'où il s'envole avec les trois autres *congos*, c'est grâce à sa condition de domestique : celui-ci bénéficie de plus de liberté et notamment à la possibilité de veiller plus tard que les autres esclaves⁵⁵⁴.



Figure 61. Ruines de la maison de Julián Zulueta. Central Méjico. 2013. Maxime Toutain

Le régime de vérité propre à la médiumnité, bien que d'ordre prophétique, ne s'appuie donc pas seulement sur l'autorité implicite de l'entité qui délivre le message. Il mobilise aussi des traces du passé esclavagiste local afin d'objectiver ces récits et de leur conférer une « réalité ». Cette véridiction prophétique a une fonction culturelle bien concrète : celle de garantir l'efficacité rituelle. Ainsi, alors que je l'interroge sur Nicolás, Gustavo Alma Costa, ce jeune *babalao* havanais qui fréquente régulièrement la maison d'Oggún Niké, et notamment lors des *cumpleaños de santo*, me raconte que :

« Nicolás, je le connais des récits que l'on m'a raconté [...] et que j'ai vu et que lui-même te raconte. Parce que Nicolás est un mort que te fait voir qu'il a existé, il te fait voir qu'il a vécu là-bas [...] C'est un mort de respect. Et il apparaît où il veut et lorsque tu t'y attends le moins et voilà Nicolás. Parce que ce qu'il y a de bon à Matanzas, ce qu'il y a de bon dans les racines de Méjico et ce qu'il y a de bon chez Julio-Enrique, c'est qu'il ne simule jamais rien [*no te hace ficción de*

⁵⁵⁴ Discussion avec Alexander Berrio, le 25 août 2014.

nada]. Car si cela avait été pour lui, il n'aurait pas maltraité son corps... d'aucune façon. Ce qui existe, et comment ces gens existent. Ils viennent et te donnent un conseil, ils te donnent une aide, ils te donnent une solution à la vie [*un resolver de la vida*]. Et des fois tu te dis : "Mais, c'est impossible !". Il n'y a pas d'impossible. Qu'il y ait un mort qui vienne et qui te dise : "ta, ta, ta, mais grillé". Et tu fais le travail [*tú vas a la obra*] qu'il te dicte et tu résous. Il n'a pas d'impossible »⁵⁵⁵

Cet extrait d'entretien met de nouveau en lumière la relation étroite qui existe entre d'un côté l'idée de « racines » associées à la province de Matanzas et plus particulièrement au *central* Méjico, avec celle d'une éthique religieuse fondée sur la solidarité, ce qui n'est pas sans rappeler le discours de Valencia (cf. chapitre III.8). Mais, il montre surtout le lien existant entre le « miracle » de la possession et le « miracle » des *obras*, la reconnaissance du premier étant la condition *sine qua non* de l'existence du second. Les hagiographies sont donc un élément qui s'inscrit dans un régime de vérité qui mobilise d'autres techniques et notamment la réalisation, pendant les possessions, d'actes hors du commun tels que boire d'un trait une grande quantité de rhum ou d'*aguardiente* ou encore de mâcher le bout incandescent d'un cigare.

Néanmoins, le régime mémoriel hagiographique n'articule pas seulement des éléments issus de la biographie du pratiquant et des traces du passé local, mais aussi tout un ensemble de représentations de l'esclavage qui circulent entre le local et le national, ou pour être plus précis d'images intermédiaires représentant les esclaves. Ainsi, comme je l'ai déjà indiqué, la première description de l'esprit qui vit chez Tatiana rappelle étrangement la figure du sorcier noir véhiculé par le régime ethnogénétique. Or, lorsque l'on regarde la statuette de Nicolas ou le dessin, placé au-dessus de la *bóveda espiritual*, qui le représente, on réalise que ce dernier semble jeune, chauve et imberbe, soit au final l'exact opposé de cette figure nationale.

⁵⁵⁵ « A Nicolás lo conozco de cuentos que me han hecho [...], y que yo he visto y que él mismo te cuenta. Porque Nicolás es un muerto que te hace ver que él existió, él te hace ver que él vivió allí. [...]. Es muerto de respecto. Y aparece donde quiera y cuando menos tú te lo espera y está Nicolás. Porque lo bueno que tiene Matanzas, lo bueno que tiene las raíces de Méjico y lo bueno que tiene Julio-Enrique, es que no te hace ficción de nada. Porque si fuera por él, él no maltrató a su cuerpo... para nada. Lo que existe, y como existe esta gente. Vienen y te dan un consejo, te dan una ayuda, te dan un resolver de la vida. Y hay veces que tú dices: "¡No pero, es imposible!". No hay imposible. De que hay un muerto que venga y que te diga: "ta'o, ta'o, ta'o, maíz tosta'o" Y que tú vas a la obra que te dice y tu resuelves. No hay imposible ». Entretien avec Gustavo Alma Costa, le 14 juin 2013.



Figure 62. Dessin représentant Nicolás, placé au-dessus de la bóveda espiritual de Julio-Enrique Blázquez. Central Méjico. 2016. Maxime Toutain.

Certes, certains pourront dire qu'il s'agit là d'une coïncidence, et de fait, il faut prendre toutes les précautions quant à l'interprétation de ces deux représentations de Nicolás puisque je n'ai aucune information précise sur leur production ni sur leurs auteurs. Ce qui m'amène à l'hypothèse d'une inversion de la figure du sorcier, telle que l'a définie Israel Castellanos (cf. chapitre IV.9), est de nouveau la relation qu'entretient Nicolás avec les femmes blanches. En effet, comme le résume Kenneth Routon, la figure du vieux sorcier noir « a représenté un danger mystique pour la nation émergente, menaçant d'infecter et même d'éviscérer la jeune femme blanche avec ses sombres arts et donc de mettre en péril le futur du pays, lequel a été inévitablement présumé lié à la sainteté du corps de la femme blanche » (Routon 2010, p. 115 la traduction est mienne). Autrement dit, du côté de la figure du vieux sorcier noir qui circule dans les régimes macropolitique, l'appropriation du corps de la femme blanche est l'objet de pratiques maléfiques. Dans le cas de l'hagiographie de Nicolás, cette appropriation du corps de la femme blanche est le déclencheur indirect de la pratique sorcellaire – la vengeance contre le *mayoral*. Finalement, l'opposition entre ces deux figures s'articule autour de l'idée de menace. En effet, la mise en scène, lors des possessions, de l'érotisme racialisé de Nicolás se fait toujours sur le ton de l'humour et renforce la sensation d'intimité entre le *muerto* et les vivants qui l'entourent. Et si Nicolás n'est jamais perçu comme une menace pour la femme blanche, il ne l'est pas non plus pour la nation. Au contraire, le dépassement de la hiérarchie coloniale racialisée symbolisé par sa relation avec la

femme du maître fait de Nicolás, il me semble, une figure éminemment nationale. De fait, la représentation de l'ancien esclave domestique sur le dessin, en plus de s'opposer à celle du sorcier noir, montre un personnage dont l'expression est tout sauf menaçante.

Ce dessin montre aussi la mobilisation d'autres images intermédiales. En effet, on ne peut que s'étonner qu'un esclave domestique soit habillé avec une chemise et un pantalon déchiré. Or, on retrouve ces attributs vestimentaires dans la description du *muerto* qui vit chez Tatiana. Selon moi, il constitue le fondement même de ce que l'on pourrait nommer une métareprésentation de l'esclave, soit l'image intermédiaire par excellence de l'esclave cubain, dont l'archéologie reste à faire (figure 63).



Figure 63. Exemples de représentations d'esclaves. Du gauche à droite : peinture représentant le guide spirituel Francisco Alava du groupe spiritiste Sociedad de estudios e investigación científica de los fenomenos espirituales de José de Luz ; peinture murale de la salle dédiée au palo monte du musée municipal de Guanabacoa ; statue représentant l'esprit d'un esclavage marron, « guide protecteur » d'un des ahijados de Julio-Enrique Blázquez. La Havane, Guanabacoa, Central Méjico. 2016. Maxime Toutain.

Bien évidemment, il ne s'agit pas de dire que tous les esprits d'esclaves sont représentés de la même manière, mais plutôt qu'il existe une figuration stéréotypée de l'esclavage qui peut par la suite être déclinée à volonté, comme il existe un archétype du sorcier congo qui sera personnalisé. On retrouve finalement l'idée du double mouvement centripète et centrifuge dont nous avons déjà parlé. Or, selon moi, le mouvement centripète qui tend à attribuer aux différents esprits des caractéristiques figuratives similaires joue le même rôle que la mobilisation des traces locales de l'esclavage : celui d'asseoir la « réalité » de l'esprit. La différence est que, là où les traces locales inscrivent l'esprit dans l'espace du

batey, l'image intermédiaire de l'esclave l'inscrit dans un imaginaire historiographique qui circule au niveau national.

De fait, cette intermédialité ne semble pas concerner uniquement les esprits d'esclaves. Il est intéressant de noter que certaines représentations de l'*oricha* Oggún, notamment lors de possessions, peut se nourrir lui aussi d'éléments figuratifs notamment en lien avec l'esclave marron (figure 64).

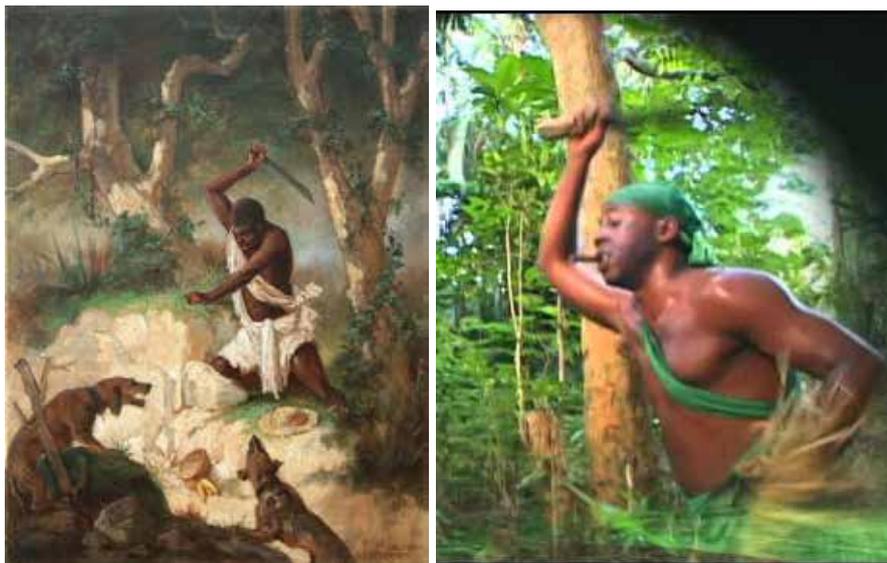


Figure 64. Intermédialité de la figure du marron. De gauche à droite : « El cimarrón », peinture sur toile de Victor Landaluze (deuxième moitié du XIXe siècle) ; « Oggún », clip vidéo du groupe Yoruba Andabo, tiré du DVD « Rumba en La Habana con ... Yoruba Andabo », edición Ayva, 2005.

Lorsque Julio-Enrique Blázquez est possédé par Oggún, on donne à celui-ci une ceinture rouge, nouée à la taille et en travers de son torse, puis un chapeau de paille⁵⁵⁶ - que l'on peut voir aussi au pied du *cimarrón* de Landaluze. Ce dernier, selon Katerina Kerestetzi (2016, p. 243), symbolise « l'africanité » du *nfumbi* et est « une référence à ceux que portaient les esclaves africains à l'origine de la création des cultes afro-cubains ». Finalement, la présence d'un imaginaire national sur les marrons au sein des diverses figurations d'Oggún n'est pas si étonnante puisque ces deux personnages vivent dans le même espace, à savoir le *monte*. Bien évidemment, il s'agit ici plus d'ouvrir une piste de réflexion que de conclure définitivement quant à l'existence et la caractérisation de cette métareprésentation cubaine de l'esclave. Néanmoins, mon propos ici est de réfléchir à une possible influence des représentations qui circulent à l'échelle nationale dans la construction des hagiographies d'esprits d'esclaves au niveau local. Or, il me semble que, si rien n'indique

⁵⁵⁶ Observation du 17 mars 2013.

une influence directe des rhétoriques propres aux régimes mémoriels macropolitiques, ces derniers semblent véhiculer un ensemble des éléments figuratifs intermédiaires qui permet de construire des hagiographies locales relativement cohérentes avec l'historiographie nationale.

Le régime hagiographique est donc cette articulation dynamique entre des représentations cosmologiques, mais aussi historiographiques, qu'elles soient produites au niveau local ou national. Or cette mémoire tropique du sujet n'est pas juste la métaphore du sujet religieux. La construction de ces hagiographies dépend aussi de l'entourage du pratiquant : soit en tant que médium qui participe directement à leur définition ; soit en tant que non médium qui échange avec les esprits durant les possessions, notamment sur ses difficultés. Dans cette interaction continue entre morts et vivants, c'est donc tout l'environnement social d'un individu qui peut s'incarner dans ses esprits. On retrouve finalement l'idée proposée par Diana Espirito Santo qui interprète les esprits comme des « médiateurs avec le contexte socio-politique ». Ainsi, si l'hagiographie résonne avec le sujet religieux, qu'en est-il avec son environnement social ?

11.3.2. *Le sorcier et la lucha. Quand la résilience adopte le langage de la contestation*

Si la relation entre un *palero* et son *nfumbi* adopte, dans les premiers temps, l'antagonisme et s'exprime à travers l'idiome de la domination et de l'esclavage, Katerina Kerestetzi (*Ibid.*, p. 262 ~~269~~) note que l'« éducation de l'esprit » va créer une intimité de plus en plus grande entre ces deux êtres. Cette intimité se construit comme un « certain type de rapport circulaire à soi », puisque l'éducation se réalise dans l'isolement du *cuarto de fundamento* [pièce séparée où se trouvent les objets rituels], « loin des regards de la famille ou des autres membres du groupe initiatique » (*Ibid.*, p. 266 et 267).

Si le rite spiritiste produit lui aussi une intimité entre les vivants et les morts, celle-ci est nettement différente, comme le montrent les observations réalisées chez Julio-Enrique Blázquez. Les éléments qui objectivent, plus ou moins directement, l'esprit de l'ancien esclave, à savoir sa statuette et la *bóveda espiritual*, ne sont pas séparés du reste de l'espace domestique. La statuette est placée dans l'entrée de la maison et le regard tourné vers la porte, alors que l'autel spiritiste est situé dans le *cuarto de santo*, qui n'est fermé par un rideau que lors des cérémonies secrètes, notamment durant la réalisation de *kariocha*. Il existe très probablement une relation intime entre Nicolás et Julio-Enrique, mais celle-ci ne peut pas, de fait, être ethnographiée. Cependant, l'intimité existante entre l'esprit de l'esclave et l'entourage de son « cheval » est, elle, observable. J'ai toujours été frappé par l'effet produit

lors des messes spirituelles par « l'arrivée » de Nicolás. Alors que les oraisons, les prières catholiques, les chants et les silences liés à la concentration des médiums offrent à ces rites un caractère solennel, la présence de l'esclave domestique parmi les vivants pourrait faire oublier le caractère sacré de l'instant : on rit à ses blagues et à son sarcasme, on s'inquiète de son absence lorsque la dernière possession remonte à plusieurs jours, on s'adresse à lui avec respect et tendresse. Comme me l'a expliqué Alexander Berrio⁵⁵⁷, à force de voir Nicolás, ses possessions lui paraissent presque normales. Il le considère, de fait, comme un ami proche, qu'il aime beaucoup, bien qu'il lui reproche de ne pas avoir sa langue dans sa poche. En effet, le problème, selon lui, est que Nicolás peut révéler des choses que lui, Alexander, aimerait gardées secrètes.

Cette clairvoyance de Nicolás, un peu trop efficace au goût d'Alexander, émane très probablement de la proximité entre Julio-Enrique et ses proches, de manière similaire à l'identification des *muertos* que nous avons évoquée au début de ce chapitre. Bien que les messes spirituelles soient ouvertes à tous, la réalité de la pratique montre que l'assemblée est le plus souvent composée de dix à vingt personnes qui partagent toutes un certain degré d'interconnaissance ou d'affinité. L'intimité observée lors des possessions de Nicolás produit un cadre social caractérisé par une certaine privacité, qui devient encore plus manifeste lorsque celles-ci sont spontanées puisque ne sont présentes que les personnes partageant le quotidien de Julio-Enrique. Cette privacité permet d'exposer et de discuter les problèmes à l'abri des regards extérieurs.

De fait, cette privacité peut se révéler indispensable quand sont discutés certaines pratiques ou certains problèmes plus ou moins liés au contexte socio-politique issu de la « période spéciale ». Comme nous l'avons vu avec Kennet Routon au début de ce chapitre, celle-ci a obligé un grand nombre de Cubains à développer des stratégies de survie, le plus souvent illégales. Déjà dans le chapitre II.5 nous avons décrit les conséquences locales de cette crise économique, amplifiée par la fermeture temporaire du complexe agro-industriel, et expliqué qu'elles ont amené les habitants du *batey* à faire du marché noir de denrées alimentaires produites localement dans la zone ou d'objets manufacturés achetés à La Havane. Si nous avons déjà évoqué le terme vernaculaire d'*invento* pour désigner un certain nombre de ces pratiques, ou encore celui de *jinetismo* quand ces stratégies de survie sont associées au tourisme et à la relation aux étrangers, il est important ici d'évoquer un troisième terme vernaculaire qui exprime ces stratégies discrètes : *la lucha* [le combat].

⁵⁵⁷ Discussion avec Alexander Berrio, 6 mars 2013.

Selon Lorraine Karnoouh (2008, p. 340), le *lucha* représente « une résistance sociopsychologique quotidienne face aux difficultés matérielles et aux transformations symboliques ». Elle explique que l'emploi de ce terme pour désigner la débrouille quotidienne et ses multiples *inventos*, est le résultat de l'adaptation d'une phraséologie issue de la rhétorique nationaliste, d'une culture politique cubaine et d'un « type de citoyenneté militaire et militante » (*Ibid.*, en ligne). Finalement, la *lucha* renvoie à l'ensemble de discours et de pratiques discrètes visant à développer l'accès d'un individu, ou d'un groupe informel d'individus, à des ressources matérielles et symboliques normalement limitées par sa subalternité.

Or, il existe une relation directe entre la *lucha* et la pratique religieuse. Alors que nous discutons des personnes qui peuvent participer à la fête d'Elegguá Alagbana, Nora Juara Duquesne me raconte que :

« Regarde, une fois, lors d'une fête, il y a un problème [*situación*] avec les combattants [*luchadores*].

Maxime : combattant ?

Nora : Oui, les gens faisaient de la vente, comme ils vendent actuellement de l'ail ou des oignons et tout ça. Mais il y avait un problème et on a fait un appel à tous les combattants, à tous ceux qui le souhaitaient, à tous ceux qui ont la foi religieuse et tout ça, qu'ils passent à la maison. Et beaucoup sont venus et d'autres ne sont pas venus et ils ont eu beaucoup de problèmes. Il y en a qui se sont fait prendre en train de faire des choses qu'ils ne doivent pas faire et donc ils viennent au pied d'Elegguá, mais pas de truc de malversation ni rien de cela, tu comprends ? Des choses illégales que doivent être légal et donc ils ont... Comment on dit ? que le serpent est passé qu'on veut donner le coup de machette. Et ils viennent lui demander des travaux. Parce que dans la vraie vie, les combattants ne font rien contre la Révolution, mais ils sont illégaux, avant ils étaient illégaux et ici il y eut une vague de cela. Les gens sortaient vendre de la purée [de tomate], vendre de l'ail, vendre des oignons, vendre du fromage. Aujourd'hui, cela se voit moins, mais avant, durant le temps mort où il n'y a pas la *zafra*, tu sais que la situation devient difficile, et donc étant donné cela, afin de ne pas avoir de problème avec la police, d'éviter d'autres types de problèmes, de

trucs illégaux, parce qu'ici personne n'est obligé de *jinetear*, ça c'est délit, parce que c'est de la prostitution »⁵⁵⁸.

Tout d'abord, on doit souligner la différenciation morale faite par Nora Juara Duquesne entre deux catégories d'actions : le *jineterismo* qu'elle associe directement avec la prostitution et la *lucha* qui consiste, selon son discours, au marché noir alimentaire. Ici, c'est la légitimité de l'illégalité de ses deux catégories de pratiques qui permet leur hiérarchisation. Alors que, la *lucha*, associée à la survie la plus fondamentale est injustement illégal, le *jineterismo* relève pour Nora d'un choix moral personnel et reste du côté du « délit ». On retrouve ici une définition stricte du *jineterismo* comme synonyme de prostitution, alors qu'il désigne à La Havane un ensemble plus large de pratiques dont le point commun est une circulation informelle de biens ou de services avec des personnes de l'extérieur (Cubain vivant à l'étranger, touristes, etc.) dans une économie en CUC. Néanmoins, même dans la capitale, le terme semble garder une connotation péjorative. Le radicalisme moral de Nora, si on peut dire, provient très probablement de son point de vue, qui depuis le *central* Méjico où la population est isolée de l'économie touristique, renvoie le *jineterismo* vers les autres.

Mais l'information essentielle de cet extrait est bien évidemment les demandes de protections que réalisent les *luchadores* auprès d'Elegguá qu'elles soient réalisées avant l'acte illégal ou après. On comprend alors que les *obras* sont parties prenantes de l'ensemble des dispositifs techniques disponibles pour mener à bien ces stratégies désignées comme *lucha*. Mais l'apport des pratiques religieuses à ces stratégies ne se limitent pas à se protéger de la police et, en cela, les *obras* dictées par Nicolás en fournissent un bon exemple.

Tatiana Duquesne Ariza possède un cahier où elle a noté et conservé un certain nombre de ces recettes dicté par Nicolás qui nous donne un bon aperçu de la relation existant entre ces rituels privés et le contexte socio-économique du pratiquant. Je ne reprendrai pas ici le détail de ces *obras*, mais j'aimerais juste signaler qu'elles font toutes intervenir

⁵⁵⁸ « Mira una vez en una fiesta, hubo una situación con los luchadores. — Maxime: ¿Luchadores? — Nora: Sí, la gente que iban a vender, como venden actualmente ajo y cebolla y eso, pero había situación y se hizo un llamado a todos los luchadores, a todo él que quisiera, a todo él que tiene fe religiosa y eso que pasaran por la casa. Y muchos fueron y otros no fueron y hubieron muchas situaciones. Hubo a quien se le ha cogido haciendo cosas que no deben hacer y entonces vienen al pie de Elegguá, pero no cosas de malversación ni nada de eso ¿ya me entiendes? Cosas ilegales que saben que tienen que estar legalmente y entonces ya tienen ¿Cómo dicen? Que ya pasó el majá, es que quieren darle el machetazo y vienen a pedirle por obra, porque en la vida real los luchadores no están haciendo nada en contra de la Revolución pero son ilegales, antiguamente eran ilegales y aquí hubo un brote de eso que la gente salía, a vender puré, a vender ajo, a vender cebolla, a vender queso. Hoy ya se ve menos, pero antiguamente, en tiempo muerto que no hay zafra, tú sabes que la situación se pone difícil y entonces en vista de eso, a que no tuvieran problemas con la policía, a evitar otro tipo de situaciones de cosas ilegales, porque aquí nadie ha estado obligado a jinetear, eso es un delito, porque eso es prostitución ». Entretien avec Nora Juara Duquesne, le 29 septembre 2014.

explicitement un *oricha*. Ce point confirme l'interprétation faite ci-dessus que veut que si Nicolás se comporte comme un sorcier *palero*, il agit néanmoins comme un *santero*. Quoi qu'il en soit, je reprends ci-dessous les objectifs de ces recettes magiques :

- 1) Pour le développement [*para desenvolvimiento*]
- 2) Pour que tu aies toujours de la nourriture et qu'elle ne te manque jamais [*Para que siempre tenga comida y nunca te falte*]
- 3) Pour l'évolution [*para la evolución*]
- 4) Quand tu te sens perturbée [*cuando te veas perturbadas*]
- 5) Quand tu as des problèmes dans un travail avec une personne [*Cuando tengas problemas en un trabajo con una persona*]
- 6) Quand tu veux qu'une personne ne t'oublie pas [*cuando tú quieras que una persona no te olvide*]
- 7) Quand tu te sens déprimée [*cuando te sientas decaída*]
- 8) Quand tu as des problèmes [*cuando tengas situaciones*]
- 9) Quand tu as des voisins avec lesquels tu as un problème ... pour que ne puissent pas entrer les mauvaises pensées et le mauvais œil [*Cuando tengas vecinos que tengas problema con ellos ... para que no puedan entrar los malos pensamientos et los malos ojos*]
- 10) Pour les mariages [*Para los matrimonios*]
- 11) Pour l'assurance et la force [*para la firmeza y la fuerza*]

Tout d'abord, comme on peut le voir, ces *obras* concernent deux domaines d'actions distincts : le domaine du psychologique et du sentiment (les *obras* 4, 6 et 7) ; le domaine du social et de l'économique (comme les *obras* 2, 5 et 9) ; d'autres semblent participer des deux (comme les *obras* 1, 3, 8 et 10). On retrouve bien là, la définition de la *lucha* proposée par Lorraine Karnoouh en tant que « résistance sociopsychologique ». Ensuite, ces *obras* donnent à voir deux modalités d'action distinctes. La première, qui renvoie à l'extrait d'entretien de Nora Juara Duquesne, est de l'ordre de la recherche de protection (*obras* 4, 5, 7, 8, 9, 10). On retrouve donc ici l'analyse proposée par Kenneth Routon exposée en introduction de ce chapitre et qui propose d'analyser les possessions par les esprits et les pratiques rituelles qu'elles induisent, à la lumière de la précarité et de la dangerosité de la vie quotidienne qui ont émergé suite à la crise de la « période spéciale ». La seconde modalité d'actions relevées dans ces *obras* est la recherche de meilleures conditions de vie tant du point de vue matériel

que sentimental ou symbolique (*obras* 1, 2, 3, 6). La question qui se pose alors est la nature du lien entre l'hagiographie de Nicolás, la nature des *obras* qu'il dicte dont nous venons de voir un échantillon, et le contexte socio-économique. La piste à suivre est l'*obra* 11 que j'ai laissé jusqu'à présent de côté. En effet, l'objectif de ce travail ne concerne pas directement la défense ou l'amélioration des conditions de vie, mais renvoie, il me semble, au comportement considéré comme nécessaire dans le cadre de ce niveau infrapolitique. Les notions de *lucha*, *firmeza* et *fuerza* font toutes écho à un comportement combatif et rappellent l'*ethos* du sorcier. Autrement dit, il n'existe pas, selon moi, une influence directe du régime mémoriel de la résistance qui aurait conditionnée l'hagiographie de Nicolás. Son attaque contre le *mayoral* n'est pas en effet un acte de rébellion contre l'injustice de l'esclavage, mais une vengeance personnelle. Et de fait, il n'hésite pas non plus à s'attaquer à d'autres esclaves pour des raisons similaires. Il me semble plutôt qu'il existe une conjonction entre cette culture politique de la lutte – qui est lié au régime macropolitique de la résistance - et l'*ethos* du sorcier qui mettent tous les deux en avant les mêmes valeurs de combativité et de force.

Que ce soient les *luchadores* décrits par Nora Juara Duquesne comme l'Oggún de Julio-Enrique Blázquez et, par extension, Nicolás, tous partagent ainsi un point commun, le même *ethos* qui valorise la combativité et la force. Cette combativité n'est pas dirigée contre la Révolution, au contraire elle semble correspondre à ses valeurs, à la culture politique cubaine d'où elle émerge. Autrement dit, si l'hagiographie de Nicolás raconte comment celui-ci est capable de s'attaquer directement à la hiérarchie plantationnaire en séduisant la femme du maître et en se vengeant du *mayoral*, elle ne constitue pas une critique implicite du pouvoir hégémonique révolutionnaire. La combativité qui s'exprime à travers Nicolás est une combativité qui, comme les *obras* qu'il dicte, serve à se protéger ou à améliorer sa propre condition. L'esprit est alors la mémoire tropique de cette *lucha* quotidienne, la traduction dans le passé esclavagiste des discours et pratiques infrapolitiques du présent. Ainsi le pouvoir attribué à Nicolás, l'efficacité rituelle de ses *obras*, dépend de la mobilisation des traces locales du passé comme des images intermédiaires de l'esclavage qui assoit l'hagiographie de Nicolás dans une « vérité historique ». Le partage entre l'esprit et les vivants de l'expérience d'une subalternité et des pratiques résilientes qui adoptent le langage de la combativité, interroge finalement sur l'existence d'une résonance politique.

Conclusion

Michèle Baussant exprime bien toute la difficulté d’appréhension de la mémoire, notion « polysémique et plurielle » qui « engage tant les mécanismes de rappel et de recouvrement du souvenir, les processus dynamiques et génératifs de relecture des représentations sociales collectives, étroitement liés à la question des identités présentes, que les souvenirs eux-mêmes » (Baussant 2007, p. 389). La forte diversité des phénomènes mémoriels liés, d’une manière ou d’une autre, à la pratique religieuse révélée par l’ethnographie du *central* Méjico ne fait qu’appuyer cette idée. Face à la diversité des formes de résurgence du passé esclavagiste se trouve l’hétérogénéité des contextes rituels, qui oscillent entre *santería* et spiritisme, sans oublier le *mayombe* qui, malgré son absence dans les observations directes, semble paradoxalement omniprésent dans les histoires et les légendes locales. À cela, il faut rajouter tous les phénomènes présents dans le contexte laïque liés à la mise en scène patrimoniale des pratiques religieuses.

En me centrant sur les cultes des *santos parados* dans leur actualité, ces modalités de la *santería* qui, suite à l’adoption du *kariocha*, sont devenues ces « trucs de la campagne » aux yeux des Havanais (Ramos in Brito Santana 2014, en ligne), j’ai souhaité tout au long de cette enquête comprendre la relation qu’entretiennent les pratiquants du *central* Méjico avec leur passé, et plus particulièrement, avec l’esclavage. Si j’ai pu mettre en relief la diversité de régime mémoriel dialoguant entre plusieurs niveaux politiques, cette recherche apporte donc une pierre à l’édifice des études sur les religions cubaines en explorant une pratique originale et actuelle, pourtant reléguée au passé. Je présente ici les résultats de ce travail en les inscrivant dans les débats anthropologiques de la mémoire de l’esclavage, mais aussi de l’anthropologie des cultes cubains d’origine africaine.

La fin des santos parados n’aura pas lieu. Une anthropologie de la santería cubaine en milieu rural

El campo et les études cubaines sur le fait religieux

Avec quelques exemples bibliographiques et sans prétention à l’exhaustivité, il est possible de mettre en avant trois approches différentes concernant les pratiques culturelles en milieu rural auxquelles peut être associée une historicité particulière. Durant la première moitié du XXe siècle, la campagne est le lieu où le temps coule lentement, où l’évolution des pratiques religieuses est faible, voire inexistante. Elles y sont donc plus « pures » ou « mieux

conservées ». Avec le révisionnisme historiographique des années 1960, la vision de la religiosité des esclaves vivant dans les baraquements devient plus précise. Elle renforce l'argumentaire de la thèse qui voit dans la *santería*, ce culte syncrétique et systématisé, un phénomène fondamentalement urbain. Enfin, au tournant du XXIe, l'approche ethnohistorique reprend cette thèse en mettant en lumière la multitude d'acteurs et d'initiatives qui relient les *cabildos* urbains aux pratiquants contemporains. Elle permet surtout de comprendre la dynamique qui a conduit à l'apparition et à la diffusion de la modalité initiatique du *kariocha* dont les liens rituels qui en émergent sont aujourd'hui au cœur de la définition anthropologique des groupes religieux. M'inscrivant à la suite de ses travaux, mes recherches rendent compte du mouvement d'appropriation de ce rite d'origine urbaine au *central* Méjico. Cependant, elles invitent à nuancer l'idée d'une victoire complète de la religion urbaine dont l'appropriation locale a conduit à la création d'un champ religieux original.

L'idée que les *cabildos* cachaient en leur sein les germes des pratiques culturelles d'origine africaine est préexistante à l'ouvrage fondateur de leur champ d'études, *Los Negros brujos* (Ortiz 1995 [1906]). Fernando Ortiz (*Ibid.*, p. 48) fait référence à José García de Arboleya qui dans son *Manual de la Isla de Cuba*, publié en 1859, attribue un caractère religieux à ces institutions. Il s'appuie aussi sur un article écrit par Ramón Meza, publié en 1903 dans le journal *Diario de la Marina*, pour qui le « roi » [*rey*] ou « chef » [*capataz*] d'un *cabildo* en est aussi « le prêtre du culte idolâtre », ce dont doute l'anthropologue qui postule une séparation des pouvoirs séculiers et religieux au sein de ces institutions (*Ibid.*). En tout cas, elles hébergent, pense ce dernier, des « confréries » [*cofradías*] qu'il définit comme « la réunion de croyants et adorateurs d'une idole déterminée » (*Ibid.*, p. 49 la traduction est mienne). Celles-ci sont organisées autour d'une autorité nommée « *padre* » ou « *ulué* », aidée dans la liturgie par des « *caballeros de la mesa* » et des « *mayordomos* » alors que le reste des membres sont nommés « *hijos del santo* » (*Ibid.*, p. 85 - 86) ces confréries ne seraient pas une exclusivité des *cabildos*. Elles se sont aussi créées à la campagne où elles se réunissent dans des « temples », des *bohíos* ou des pièces [*habitación*] dont le rôle cultuel est signalé à l'extérieur par certains symboles. En effet, si les pratiquants urbains cachent leurs pratiques, ce n'est pas le cas « dans les villages ruraux et à la campagne, où le retard intellectuel est plus grand et l'action du pouvoir social plus faible » (*Ibid.*, p. 84 la traduction est mienne). De fait, si « au fur et à mesure qu'avance la civilisation » disparaissent les « confréries fétichistes », « les restes des anciennes organisations » sont toujours observables « en particulier à la

campagne » où « l'expression *hijos del santo* n'a pas perdu sa signification » (*Ibid.*, p. 86 la traduction est mienne). Ce phénomène de « survivance » est aussi observable dans certaines *sociedades* légalement constituées (*Ibid.*). Comme on peut le voir, Fernando Ortiz ne postule pas une différence fondamentale entre les pratiques urbaines et rurales, que ce soit du point de vue rituel ou structurel. Il ne postule pas non plus une primauté chronologique des unes sur les autres. La seule nuance qu'il établit est finalement liée aux caractéristiques intrinsèques attribuées à chacun des deux espaces sociaux que constituent la ville et la campagne. Depuis la perspective de Fernando Ortiz, cette dernière, moins peuplée et éduquée, est logiquement moins encline au changement. La « civilisation » y avance plus lentement, ce qui permet de voir des lieux de culte à ciel ouvert comme la *ceiba* de l'*ingenio* Farjado (El Gabriel, province de La Habana) où des cérémonies « fétichistes » ont laissé leurs traces (*Ibid.*, p. 84).

On retrouve une considération similaire chez Rómulo Lachateñeré à la différence que de cette résistance au changement propre à la campagne a pour lui une valeur hautement positive. Après avoir souligné « l'infinité » de *cabildos* existant à Matanzas, ce dernier vante « les cantons comme Alacranes et Colón, [où] le rite a conservé toute sa pureté ; et [où] la ferveur religieuse avec laquelle les prosélytes s'offrent à leurs pratiques me pousse à les considérer comme les lieux saints du culte yoruba à Cuba » (Lachateñeré 2011 [1938-1940], p. 20 la traduction est mienne)⁵⁵⁹. Les pratiques culturelles de la campagne se montrent selon lui « plus pures » du fait de « la ressemblance du milieu », faisant ici référence à l'exemple de la *ceiba* de l'*ingenio* Farjado proposé par Fernando Ortiz et à sa similitude avec les baobabs d'Afrique (*Ibid.*, p. 288). Pourtant, il est plus probable selon lui que le culte contemporain trouve ses origines au sein des *cabildos* et des *sociedades* (*Ibid.*). Selon lui, ces institutions qui « semblent avoir une organisation similaire à celles des tribus dont provenaient les esclaves » sont les lieux où s'est produit le syncrétisme entre les saints catholiques et les divinités africaines. Avec le temps, elles ont perdu leur caractère social,

« pour nous laisser une prêtrise [*sacerdocio*] créée par la transformation des *leaders* ou personnages religieux d'importance qui dirigeaient ces premières sociétés noires. En un mot, les prêtres qui officiaient dans les *cabildos* ont établi une ligne sacerdotale depuis laquelle sont partis de nouveaux cultes, jusqu'à évoluer vers les formes que nous observons aujourd'hui » (*Ibid.*, p. 291 -292 la traduction est mienne).

⁵⁵⁹ Alors qu'à l'inverse, dans le faubourg de Regla, « aujourd'hui blanchi », le culte a perdu selon lui « son sens mystique » (Lachateñeré 2011 [1938], p. 20).

La posture historique proposée par Rómulo Lachateñeré implique de considérer deux caractéristiques comme définitionnelles aux cultes : le syncrétisme et l'existence d'un système sacerdotale, ce qui renvoie implicitement aux procédés initiatiques. Comme nous allons le voir, ces caractéristiques vont constituer les deux lignes directrices dans les recherches historiques sur les cultes d'origine africaine, et plus particulièrement la seconde puisqu'elle renvoie au régime mémoriel généalogique propre au champ religieux. L'attribution d'une origine unique aux cultes au sein des *cabildos* interroge néanmoins la revendication de pureté attribuée au canton. Certes il souligne préalablement l'important nombre de *cabildos* existant à Matanzas, laissant peut-être entendre qu'il s'agit là de la source de la tradition dans le reste de la province. Mais cette idée de « pureté » rurale s'explique aussi par les dynamiques propres à la ville et plus particulièrement à La Havane. S'il met en avant l'omniprésence des pratiques religieuses dans la capitale, il souligne que, dans le faubourg de La Regla « aujourd'hui blanchi », le culte s'est conservé « avec une force évidente même si, en partie, il a perdu son sens mystique » — il en irait de même, selon l'auteur, du quartier de Guanabacoa (*Ibid.*, p. 20 la traduction est mienne). Pour Rómulo Lachateñeré, il existe donc bien une primauté historique de la ville et de ses *cabildos* vers la campagne et la plus grande « pureté » attribuée à la campagne n'est que le résultat de dynamique sociale urbaine qui induise une évolution plus rapide des pratiques à la ville, perçue comme une perte de mysticisme.

Mais c'est surtout avec le travail ethnographique de Lydia Cabrera que les pratiques rurales *matanceras* ont été mises le plus en avant. Entre les années 1930 et 1950, elle multiplie les terrains, en milieu urbain, tel que La Havane, plus précisément le quartier de Pogolotti, Matanzas ou encore Trinidad (Bolívar Aróstegui et Del Rio 2000, p. 52 -53)is elle réalise surtout de nombreuses observations dans les *ingenios* de la zone de Jovellanos, Perico et Pedro Betancourt, plus particulièrement dans *l'ingenio* Cuba propriété de José Miguel Tarafa (*Ibid.*, p. 29). Lydia Cabrera s'est en effet liée d'amitié avec la fille de ce dernier, Josefina, qui l'accompagne sur le terrain avec son appareil photographique. Les deux se rendent fréquemment à la « lagune sacrée » de San Joaquim, qui n'est pas sans rappeler la retenue d'eau [*represa*] du *central* Méjico, ses deux étendues d'eau étant dédiées à Yemayá. Elle fait visiter ce lieu, et plus particulièrement la « lagune sacrée » San Joaquim, à Pierre Verger, Alfred Métraux, Roger Bastide et William Bascom (*Ibid.*, p. 54). Ce dernier, élève de Melville Herskovits, a d'ailleurs réalisé ses propres recherches dans la ville proche de Jovellanos (Bascom 1950). S'inscrivant dans une démarche folkloriste qui privilégie le recueil

d’histoires et de pratiques sur leur analyse, Lydia Cabrera semble, à ma connaissance, avoir peu traité la question historique. Néanmoins, si Lydia Cabrera (1996 [1954], p. 13) choisit de travailler auprès du pratiquant « rustique et analphabète » de la campagne et non avec celui de la ville « qui sait lire et écrire, écoute la radio, et passe beaucoup de soirées au ciné », c’est parce qu’elle attribue au premier la qualité de « dépositaire de la tradition la plus pure et rigoureuse » comme la conservation des « secrets des vieux de nation ». Dans la préface de son lexique *Anagó*, elle réitère cette considération, la « population de couleur » qui habite dans les « villages de [la province de] Matanzas est plus authentique, plus conservatrice, étonnamment africaine » (Cabrera 1957, p. 8 - La traduction est mienne) à l’histoire des cultes⁵⁶⁰ qui m’est connue de cette auteure se trouve dans un article sur le syncrétisme. Elle évoque au début de ce texte le baptême et l’enseignement de la religion chrétienne aux esclaves par leurs maîtres « sans que ceux-ci, hors des villes, dans les fermes et *ingenios*, perdent trop de temps à les endoctriner » (Cabrera 1954, p. 8 la traduction est mienne). Serait-ce ici la raison de la plus grande conservation des traditions africaines ? Peut-être, mais elle fait aussi référence à la fin de ce même texte aux *cabildos* « au sein desquelles [les esclaves africains] “jouaient”, célébraient leurs cérémonies, les dimanches et sous protection d’une autorisation légale ». Finalement, il semblerait que pour Lydia Cabrera tant l’*ingenio* que le *cabildo* soient des foyers de la reconstruction des cultes, bien que leur articulation historique semble être impensée. Ceci est d’autant plus étonnant quand on sait que Roger Bastide qui a accompagné Lydia Cabrera sur le terrain de San Joaquin et préfacé son ouvrage *Anagó*, écrit que « le *cabildo* est incontestablement le point de départ de la *Santaria* [sic] africaine de Cuba⁵⁶¹. » (Bastide 1996 [1967], p. 101).

Durant la première décennie de la Révolution, la question des pratiques cultuelles au sein des *bateyes azucareros* est saisie par les historiens. Nous avons vu comment, durant les années 1960, les projets de *El ingenio* et du *Barracón*, menés respectivement par Manuel Moreno Fraginals et Juan Pérez de la Riva, ont mobilisé non seulement les archives, mais aussi les outils ethnographiques (Argyriadis sous presse) dont le témoignage d’Esteban Montejo recueilli par Miguel Barnet reste l’exemple le plus connu. Ces travaux offrent une image plus précise de ce qu’a pu être la religiosité des esclaves au sein des baraquements où cohabitent la religion du *congo* qui « résout » et celle du *lucumí* qui « prédit » (Barnet 2008 [1966], p. 35), où les seuls objets cultuels sont des statuettes en bois ou en ciment et des

⁵⁶⁰ J’entends par l’histoire des cultes un récit concernant les modalités de formations des phénomènes religieux observés au-delà de la simple évocation de l’origine africaine et de la traite transatlantique.

⁵⁶¹ Il faut préciser que pour Roger Bastide les *cabildos* ne peuvent être qu’un phénomène exclusivement urbain (Bastide 1996 [1967], p. 97).

pierres consacrées dans des *jícaras* placées dans un coin du baraquement (Pérez de la Riva 1975, p. 40; Barnet 2008 [1966], p. 36). Manuel Moreno Fraginals montre que la christianisation des esclaves dans les baraquements était faible, voire inexistante, du fait des rapports de force entre clergé et *hacendados* (Moreno Fraginals 1964, p. 46 -55) qui pourrait amener à penser que *l'ingenio* ait été un lieu de conservation d'une « tradition » africaine. Il souligne l'usage politique par les maîtres et les autorités coloniales des antagonismes ethniques, ce qui induit une grande diversité ethnique au sein des baraquements, espace clos où cohabitent des langues, des cultures et des dieux différents. De plus, au sein de villes, cette division se matérialise dans les *cabildos de nación* qui ont permis la conservation de « certaines manifestations des diverses populations africaines » avec de « hauts degrés de pureté » (Moreno Fraginals cité par Argüelles Mederos et Hodge Limonta 1991, p. 59).

Enfin, ces recherches produisent les arguments qui vont appuyer l'idée d'une origine urbaine à la *santería*. Le meilleur exemple n'est pas cubain, mais étasunien. En 1993, l'anthropologue étasunien George Brandon propose une histoire de la *santería* en adoptant une posture qui s'intéresse non pas aux réseaux au sein desquels ont circulé les idées religieuses, mais au contexte au sein duquel ils se sont syncrétisés (Brandon 1993, p. 61). Définissant la *santería* comme des « formes religieuses yoruba » syncrétisées par un « effort concerté » avec le catholicisme (*Ibid.*, p. 59), il soutient la thèse que ce sont les villes et les villages de la province de La Havane et de Matanzas qui sont les « bastions » [*stronghold*] du culte (*Ibid.*, p. 61). Il met en avant deux arguments : premièrement, la faible christianisation des esclaves des plantations (il s'appuie ici sur l'argumentation de Manuel Moreno Fraginals cité ci-dessus) ; deuxièmement, la surveillance continue des maîtres qui a rendu impossible la systématisation du culte et la formation d'une hiérarchie sacerdotale (*Ibid.*, p. 62 -63) on lui, les pratiques cultuelles au sein des baraquements n'ont pu être que constituées que de rites imperceptibles et non de cérémonies collectives (*Ibid.*, p. 75). Quelques années auparavant, Rafael López Valdés a défendu aussi cette thèse avec une argumentation différente. Selon lui, les *cabildos* sont le seul *locus* possible de la genèse des cultes d'origine africaine, car c'est autour de ces institutions que s'organise principalement l'« union » [*cohesión*] des Africains et des créoles noirs urbains, alors que, dans les campagnes, celle-ci s'exprime par les soulèvements et les *palenques* (López Valdés 1985, p. 191). Du fait de l'exode rural qui fait suite à l'abolition, les cultes « ont continué à monter un caractère remarquablement urbain et son expansion [*crecimiento númeroico*] eut lieu dans les couches urbaines de la population » (*Ibid.*, p. 226 la traduction est mienne). Quel que soit l'argumentaire choisi, ce que je souhaite souligner ici est le fait qu'identifier les *cabildos* urbains comme l'unique

origine possible du culte, et plus particulièrement de la *santería*, induit implicitement une primauté historique des pratiques urbaines sur les pratiques rurales. Seules les spécificités cultuelles liées à une origine ethnique particulière peuvent donc être considérées comme endogènes, par exemple la présence du culte *arará* dans l'intérieur de la province de Matanzas (*Ibid.*, p. 224).

Apports de l'étude ethnohistorique du central Méjico à la théorie de la lucumisation.

Une décennie plus tard, l'historien David Brown reprend l'histoire de la *santería*, mais en adoptant une démarche radicalement opposée à celle de George Brandon. S'inscrivant dans la continuité de la posture ethnogénétique proposée par Stephan Palmié (1993), son intérêt se porte sur l'agentivité des acteurs pour comprendre les innovations esthétiques et religieuses « produites peu à peu au sein de cadres dynamiques de lutte et de coopération, d'innovation et de réaction de sauvegarde, de contraintes sociales et d'opportunités » (Brown 2003, p. 160 la traduction est mienne). Il intègre alors à sa méthodologie de recherche des entretiens réalisés auprès de pratiquants afin de démêler les multiples initiatives qui ont pu faire émerger le culte tel qu'il s'observe aujourd'hui. Autrement dit, il s'appuie sur les mémoires narratives de certaines *ramas* et les histoires associées à certains initiateurs inclus dans ces lignées. Il rend compte alors d'une histoire complexe où les *casas-templos* émergent soit des *sociedades* issues des *cabildos de nación*, soit de *cabildos* fondés tardivement et officieux (*Ibid.*, p. 62). Pour paraphraser Adrew Apter (2013, p. 373), trois trajectoires sont possibles entre le *cabildos* et la *casa-templo* : une transformation continue ; une déviation discrète [*covert derivation*] ; une inauguration d'une lignée rituelle indépendante. Il évoque néanmoins l'existence des *santos parados* qu'il définit, en se fondant sur le témoignage d'Oswaldo Cárdenas Villamil, *santero mayor* du *cabildo* Santa Teresa de Matanzas, comme un *santo* qui « est à tes côtés » et qui n'est pas « couronné » (Brown 2003, p. 142). Il constitue le premier « paradigme initiatique » propre à Matanzas suivi par la suite de l'*obé weo* et du l'*aberikiti*. Selon Oswaldo Cárdenas Villamil, la période du *santo parado* connaît des variations dans les modèles initiatiques selon les « nations ». Ainsi les membres de la nation « Egguado » présentent les initiés avec un « *santo lavado* » précédé d'une *rogación de cabeza* [rituel de purification de la tête] (*Ibid.*, p. 143). Que ce soit dans le cadre de La Havane ou de Matanzas, la reconstruction historique proposée par David Brown reste centrée sur les pratiques initiatiques et les lignées rituelles qu'elles produisent qui toutes remontent à des *santeros* qui ont appartenu à des *cabildos*. Il est logique que pour lui, ces institutions situées dans les

« centres urbains, tels que La Havane ou Matanzas sont devenus les bastions de la réémergence des cultures néo-africaines » (*Ibid.*, p. 30 la traduction est mienne), plaçant hors de son objet d'étude les pratiques rurales, et notamment celles issues des *ingenios*.

Miguel Ramos (2003), dans son article traitant d'un conflit entre trois de ces figures illustres, propose néanmoins un début de réponse pour comprendre, depuis une posture ethnohistorique, la relation historique existante entre La Havane et l'intérieur de l'île. Il fait le récit de la « division de La Havane », épisode qui a opposé trois *santeras* havanaises : d'un côté Rosalia Abreú Efunshé et Timotea Albear Latuán ; de l'autre, Obá Tero Ma Montserrat qui par la suite part à Matanzas. Sans entrer ici dans les détails, il s'agit d'une lutte de pouvoir qui s'appuie sur des différences de procédures rituelles sur fond, selon l'auteur, d'un antagonisme entre traditions attribuées aux esclaves d'Egbado (l'initiation *pata y cabeza*) et ceux d'Oyó. En effet, il est attribué à Efunshé l'introduction des « traditions palatiales de couronnement Oyó-centré, le *kariosha*, lequel par la suite a graduellement supplanté la tradition rurale du *santo parado* » (*Ibid.*, p. 55 la traduction est mienne), cette dernière étant attribuée au culte domestique des *orichas* réalisés dans les concessions yoruba en Afrique. Si le conflit entre les trois *santeras* et ses conséquences rituelles sont détaillés, cette « supplantation » des *santos parados* par le *kariocha* reste un processus esquissé.

Ce sont les recherches de Silvina Testa (2004b; 2005) sur l'histoire religieuse de la ville de Sagua la Grande qui offrent des éléments de réponse pouvant expliquer ce processus d'expansion du *kariocha*, bien que celle-ci reste encore située en milieu urbain. L'auteure identifie trois périodes. La plus ancienne est caractérisée par les « reliques de famille », cultes toujours d'actualité dont les caractéristiques ne sont pas sans rappeler les *santos parados*, j'y reviendrai. En 1888, au siège du *cabildo* Santa Bárbara situé dans le quartier de Cocosolo, a lieu les deux premières initiations, celle d'Antonia Wilson Ochún Funké et Joaquina Mora Ba Mefún, selon une modalité initiatique nommée « *santo a la africana* » [*santo* à l'africaine]. Celle-ci aurait été introduite par le Havanais Remigio Herrera Addechina qui aurait présidé la cérémonie avec un *santero* de Cárdenas, Trinidad Infante, et identifiée par l'auteure comme étant une initiation de type « *pie y cabeza* ». En 1927, Valentín Alfonso, président de la *sociedad* San Miguel Arcángel du quartier de San Juan s'initie avec José Urquiola Echubí dans le faubourg havanais de Guanabacoa. Alors qu'il était déjà initié selon la modalité du « *santo a la africana* », Valentín Alfonso dut s'initier une seconde une fois selon la modalité du « *santo a la cubana* », qui n'est autre que le *kariocha*, à cause d'un problème de reconnaissance de la première à La Havane. Treize années plus tard, le *saguero* Juan García Fonseca s'initie selon cette même modalité dans le quartier havanais de Puentes Grandes. En

1942, ces deux *santeros* initient à leur tour d'autres personnes à Sagua la Grande, entérinant le processus d'expansion du culte *lucumí*, processus que l'auteure nomme lucumisation et qui marque le passage « des pratiques religieuses familiales à des pratiques individuelles, tandis qu'une organisation jusque-là fondée sur le lignage biologique s'appuie désormais sur le lignage rituel » (*Ibid.*, en ligne). Elle précise toutefois que dans le cas des « reliques de famille » ces deux types de parenté se superposent (*Ibid.*).

S'inscrivant dans la continuité de cette posture ethnohistorique, les recherches que j'ai menées sur l'histoire religieuse du *central* Méjico montrent l'existence d'un processus de lucumisation similaire. Me centrant dans un premier temps sur les trois modalités initiatiques caractérisées par le *santo parado*, le *santo lavado* et le *santo coronado*, il est rapidement apparu que toute tentative de périodisation fondée sur les modalités de culte s'est révélée vaine pour deux raisons : tout d'abord, il existe une continuité qui fait passer d'une manière imperceptible du *santo parado* au *santo lavado*, laissant apparaître une grande souplesse dans l'usage de ces catégories ; ensuite, l'arrivée du *santo coronado* prend plus de trois décennies alors que les objets cultuels qui le précèdent continuent à être vénérés. Par contre, l'évolution des pratiques mise en rapport avec le contexte socio-politique a permis de faire émerger trois périodes distinctes caractérisées par différents *loci* du culte, que je définis comme des conjonctions d'un espace déterminé et d'un type de groupe particulier : le *locus* du baraquement (associé à la *dotación*) qui va de la fondation de l'*ingenio* à l'abolition de l'esclavage ; le *locus* du foyer (associé à la famille biologique) qui va de l'abolition aux années 1960 ; le *locus* de la maison de culte (associé à un réseau complexe mêlant parenté biologique et rituelle) qui va des années 1960 à aujourd'hui. Alors que depuis Rómulo Lachateñeré, l'histoire des cultes se centre sur la question du syncrétisme et des lignées d'initiateurs, l'approche en termes de *locus* permet d'adopter un point de vue localiste, plaçant dans une même perspective les initiatives personnelles et leur implication sur le rituel avec l'influence du contexte social immédiat (le *central*) lui-même dépendant du contexte national.

La première période est bien évidemment caractérisée par les *santos parados* dont la fondation est attribuée à des esclaves. La modalité cultuelle qui leur est associée est considérée par mes interlocuteurs comme non initiatique. L'intuition semble avoir été la forme de communication première au sein de la *dotación*. C'est elle qui aurait guidé les esclaves à choisir telles ou telles pierres dont le simple fait de les adorer, par exemple par des libations, était suffisante pour les consacrer. De fait, la possession d'un *santo parado* aurait été un phénomène répandu au sein du baraquement, laissant supposer que ce type de culte

avait avant tout une portée individuelle. Pour autant, un certain nombre de ces pierres auraient été enterrées, principalement dans l'enceinte du baraquement, mais aussi à d'autres endroits du *batey*, notamment près de la retenue d'eau et dans l'ancien puits nommé *pozo caña*. J'ai proposé alors deux interprétations possibles pour ces pierres consacrées. La première est qu'elle constitue des substituts de lieux sacrés, tels le *monte* ou la mer, inaccessible à ces esclaves vivant dans l'espace carcéral du baraquement de *patio*. La seconde concerne les *santos parados* marqués par la présence d'un *horcón* dont la distribution spatiale semble correspondre à la division du baraquement selon l'emploi des esclaves, entre ceux travaillant dans l'*ingenio* et ceux dédiés aux *cañaverales*. Ces lieux de culte, probablement à caractère collectif, interrogent une possible segmentation de la *dotación*, non pas liée à la diversité ethnique mais à la division des tâches, et donc les relations de pouvoir existant entre les esclaves. Ce point nous amène finalement aux *santos parados* attribués à Ta Jorge qui met en lumière l'ambiguïté de ce personnage placé à la frontière entre le monde des maîtres et celui des esclaves. Exemple même de l'existence d'une « zone grise » dans le système plantationnaire, ces *santos parados* renvoient à une agentivité duelle prise entre affirmation de son autorité, comme semble l'indiquer le nom *Algabana*, mais aussi une infrapolitique résiliente, comme le montre par exemple le *santo parado* dédié à San Lázaro, dont le culte devait avoir très probablement une fonction curative essentielle dans un milieu particulièrement exposé aux épidémies, notamment de variole. Avec l'abolition et la réforme du baraquement apparaissent certaines innovations. Alors que durant l'esclavage le culte semble être organisé à travers plusieurs lieux dédiés à un *oricha*, il se produit une accumulation de *santos* par une même personne. Il est probable que ces *santos* aient été « lavés » bien que rien ne permette d'affirmer qu'il y ait adoption du modèle initiatique du « *pata y cabeza* », d'autant plus que les *santos* datant de cette époque continuent à être nommés *parados* comme c'est le cas de ceux ayant appartenu à Juana Campo. Deux autres changements significatifs de cette période concernent le culte d'Elegguá Alagbana à la charge de la fille de Ta Jorge, Rafaela Macua Zulueta, depuis l'assassinat de ce dernier : le changement de date de la fête d'Elegguá pour le 4 décembre, jour de la Sainte Barbe, et le rituel en « hauteur » dédié à l'Obatalá. Ces éléments qui renvoient à l'imagerie de la royauté semblent indiquer que loin d'être isolés, les pratiquants d'Álava devaient avoir probablement connaissance des patrons rituels existant dans les *cabildos* urbains. Ce point est important, car il montre que les échanges de savoirs entre les pratiquants des villes et ceux des *bateyes* est un phénomène qui date au moins de l'abolition et serait même probablement plus ancien. Dans le cas d'Álava, les pratiquants ont construit leur réseau en premier lieu avec leur homologue de

Matanzas comme tend à le montrer l'initiation de la première *Alavense*, Catalina Zulueta qui s'inscrit par la même dans le lignage religieux d'Ariaba Oviedo. Comme le montre la généalogie religieuse des pratiquants, c'est au sein de cette *rama* que s'inscrivent, d'une manière plus ou moins directe, les pratiquants contemporains. La troisième et dernière période, celle du *locus* de la maison de culte, voit les premières initiations réalisées au sein même du *central* Álava à partir desquelles vont se déployer les diverses lignées rituelles. Malgré une rupture générationnelle due à la transmission limitée par les aînés et la mobilité des plus jeunes due aux internats, les nombres des initiations s'amplifient suite à la « période spéciale ». Le choix des initiateurs, fondé sur deux principes (familiale et de complicité), conduit les lignages religieux le long du tissu social préexistant. L'intrication des parentés rituelle et biologique, auxquelles s'ajoutent les relations amicales, complexifie la structure du champ religieux local, poussant à interpréter sa définition vernaculaire à travers les quatre « maisons » comme une fiction sociale qui mobilise le passé (esclavagiste, mais pas seulement) tant dans les discours que dans les cérémonies publiques.

Les auteurs cités ci-dessus amènent à penser que le *kariocha* a remplacé le *santo parado*, impliquant un changement d'organisation où la parenté rituelle aurait supplanté la parenté biologique. Pourtant, l'ethnographie et l'étude ethnohistorique du *central* Méjico montrent que ces deux types de modalités culturelles et les structures groupales qu'elles induisent co-existent à la suite du processus de lucumisation. Ceci ne veut pas dire, bien évidemment que les pratiques associées au passé esclavagiste se sont conservées durant presque un siècle et demi d'histoire rurale comme aurait pu le penser l'anthropologie du début du XXe siècle. Les pratiques endogènes et exogènes s'influencent et s'adaptent mutuellement au fur et à mesure que s'étendent les liens entre le *central* et le reste du pays, et ce depuis la fin du XIXe siècle. Aujourd'hui derrière les « maisons » se trouve un réseau complexe mêlant les parentés biologiques et rituelles rendant vaines les tentatives de typologie des groupes religieux fondée sur une approche structurelle.

Santo parado et maison de culte. L'approche narrative

Dans l'article publié en 1993, Ileana Reyes Herrera et Andrés Rodríguez Reyes (1993) offrent une description détaillée de la modalité culturelle associée au *santo parado*. Ils la décrivent comme une pratique familiale, transmise de génération en génération. Rappelant la structure lignagère existante dans le culte africain des *orichas*, le *santo parado* serait une

forme cultuelle plus « africaine »⁵⁶². Il n’y a pas de « consécration » [*consagración*] et la remise de *santos* est précédée d’un « *lavado de cabeza* » [lavage de tête]. La liturgie et la transmission des savoirs rituels sont à la charge des anciens [*mayores*] et chaque famille est spécialisée sur un *oricha*. Il n’y a pas de « maison » socialement plus prestigieuse que d’autres. Les fêtes organisées par ces familles sont ouvertes à tout le village. Bien qu’ils rendent compte de la permanence de ce culte rural, ces auteurs affirment toutefois qu’il se conforme à la Regla de Ocha urbaine. Autrement dit, selon eux, le *santo parado* est en voie de disparition, car les plus anciens, détenteurs des savoirs liturgiques et rituels, se meurent alors que les plus jeunes s’initient selon les modalités du *kariocha* (*Ibid.*, p. 32). En 2012, cette affirmation est reprise dans un ouvrage collectif associant Andrés Reyes Rodríguez, María del Carmen Barcia Zequeira et Milagros Niebla Delgado :

« Aujourd’hui, le “*santo parado*” est diffusé de manière notable dans les zones rurales et les villages de l’intérieur [de la province de Matanzas], même s’il faut signaler qu’il est en train d’être assimilé par la Regla de Ocha, dans des familles qui avaient pratiqué traditionnellement l’ancienne forme d’initiation. Tout paraît indiquer que la cause de ce phénomène se situe dans le décès des titulaires [*portadores*] et des pratiquants les plus authentiques [*genuinos*], tandis que les nouveaux sont initiés dans la Regla de Ocha » (Barcia Zequeira et *al.*, 2012, p. 103 la traduction est mienne).

L’ethnographie du *central* Méjico, et plus particulièrement de la maison de culte d’Elegguá Alagbana, montre une réalité plus complexe. Dans ce cas, l’initiation ne met pas en péril le culte du *santo parado* fondé par l’esclave Ta Jorge Zulueta. Au contraire, c’est la divinité apportée d’Afrique, ou plutôt sa puissance réputée destructrice, qui pousse sa descendante Celida Sánchez Zulueta à faire le choix de s’initier selon la cérémonie du *kariocha*. L’initiation est aujourd’hui considérée comme une « tradition » par cette famille qui, depuis les années 2000, a vu le nombre de ses membres « couronnés » augmenter, même si les motivations restent finalement la « santé » comme la majorité des pratiquants cubains. Loin d’être remplacé par une modalité cultuelle plus récente et majoritaire, le culte de *santo*

⁵⁶² Nous sommes proches ici de l’analyse que propose Miguel Ramos pour qui le culte des *santos parados* est conduit « de la même manière que le culte personnel et tourné vers la famille qui était communément pratiqué dans la concession Yoruba africaine » (Miguel Willie Ramos 2003, p. 52 la traduction est mienne). Cette hypothèse d’une reconstruction du culte des *orichas* au sein des baraquements d’esclaves qui aurait épousé en premier lieu un modèle domestique me semble plus que probable.

parado ne semble que croître. C'est du moins ce que laisse à penser la réunion de l'ACYC que nous avons présentée en introduction de cette thèse où Marina Zulueta souhaitait organiser les *santeros* pour s'occuper de ces *asientos des santos*. L'énergie déployée par les descendants de Ta Jorge pour organiser chaque année la fête dédiée à l'*oricha*-enfant est une preuve supplémentaire de la vivacité de ces pratiques.

La disparition annoncée par les auteurs de ce culte associé à l'esclavage est donc contredite par les observations réalisées au *central* Méjico. Cette dissonance provient de l'association du *santo parado* à une structure groupale qui épouse la parenté biologique, et qui serait incompatible avec les liens rituels produits par le *kariocha*. Or, il existe d'autres exemples contemporains relevés de groupes dont l'organisation rappelle celle décrite par Ileana Reyes Herrera et Andrés Rodríguez Reyes et dont les membres sont initiés selon la modalité du *kariocha*.

Tout d'abord, il y a bien évidemment les « reliques de famille » de Sagua la Grande ethnographiées par Silvina Testa [2004, 2005] et plus particulièrement Changó Fama. Fondée par l'Africaine *lucumí* Florentina Alfonso, cette relique s'est transmise à ses descendants sur trois générations et reçoit chaque année une fête composée d'un repas rituel et d'un *toque*. Aujourd'hui, son culte est au centre de la vie familiale même si plusieurs personnes ont reçu une initiation personnelle de type *kariocha*. Ensuite se trouve la famille Diago de Perico et leurs divinités dites d'origine Gangá longobá étudiées par Alessandra Basso-Ortiz (2001). Il ne s'agit pas à proprement parler du culte des *orichas*, mais de divinités qui portent des noms originaux. Néanmoins, chacune de ces entités, désignée par le terme générique de « *santo* », est associée à un *oricha* avec lequel elle partage ses caractéristiques et attributs. Outre les particularités propres à ce culte attribuées à son origine ethnique, la structure de ce groupe religieux répond en tout point à celle décrite ci-dessus. Ces divinités, qui sont matérialisées par des pierres placées dans des soupières, ont été fondées par l'Africaine Josefa Diago et se sont transmises sur quatre générations. Ils sont toujours vénérés aujourd'hui par ses descendants lors d'une fête annuelle où sont donnés, entre autres, des sacrifices, un repas collectif et un *toque*. Comme pour les *santos parados*, il n'y a pas d'initiation liée directement à ces divinités. Si Alessandra Basso-Ortiz n'évoque pas la relation entretenue par les membres de cette famille avec la *santería*, il est possible d'affirmer que certains d'entre eux se sont initiés selon la modalité du *kariocha* puisque la *madrina* de Nelson Pumariega est Eneida Diago qui appartient, selon lui, aux Gangá de Perico⁵⁶³. Enfin, un dernier exemple est le

⁵⁶³ Voir chapitre II.5.

cabildo Santa Teresa de Matanzas (Barcia Zequeira et al. 2012, p. 99 - 108) évoqué ci-dessus. Selon les informations recueillies par Andrés Rodríguez Reyes auprès d'Oswaldo Villamil Cárdenas⁵⁶⁴, ce *cabildo* était nommé préalablement La Merced. Il est fondé par Blas Cárdenas, Africain provenant d'Egbado ou d'Oyó arrivé à Cuba à la moitié du XIXe siècle et dirigé par ses descendants sur quatre générations. Le nom du *cabildo* est changé pour Santa Teresa alors que l'arrière-petite-fille de ce dernier, Tomasa Villamil Cárdenas « fait Oyá ». Deux *santos parados*, consacrés à Oggún et Osain, sont transmis dans cette famille de génération en génération, mais ceux-ci ne sont pas attribués à Blas Cárdenas, mais au mari de sa petite-fille, Juan Villamil, le père de Tomasa. À ceux-ci s'ajoute le *santo coronado* dédié à Oyá de cette dernière qui « est resté » suite à son décès en 1998. Deux fêtes sont organisées annuellement chaque année le 24 juin et le 15 octobre, soit respectivement le jour de la Saint Jean (associé à Oggún) et de la Sainte Thérèse (associée à Oyá). Les auteurs définissent ce « groupe religieux » comme une « *casa-cabildo* », noyau à partir duquel s'étend un réseau de « *casas-templos* » relativement indépendantes (*Ibid.*, p. 104). Ainsi, selon eux, ce *cabildo* « montre la relation biologique entre ses membres, mais met aussi en évidence la parenté rituelle qui les lie » (*Ibid.*, p. 106 la traduction est mienne). Paradoxalement, alors qu'ils postulent la fin du *santo parado*, ces auteurs montrent une coexistence possible, mais séparée, entre un groupe familial et des groupes rituels.

Le terme de « *casas-templos* » renvoie à ce que nomme Kali Argyriadis une « famille de religion », soit un réseau de parenté rituelle focalisée sur une personne (Argyriadis 1999, p. 171; Argyriadis 2005c, p. 159). Au sein de cette catégorie se trouvent cependant des « familles de tradition religieuse » au sein desquelles les oncles, tantes ou grands-parents peuvent être des initiateurs (Argyriadis 1999, p. 183). Ainsi, dans les « familles de religion », « lignages rituels et lignages biologiques ne sont jamais équivalents, même s'ils se recourent parfois » (Argyriadis 2005c, p. 158). C'est le cas de la maison d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé où les deux focales de ces groupes, Julio-Enrique Blázquez et Nelson Pumariega, appartiennent à la même famille biologique et sont les initiateurs d'autres membres de celle-ci.

Il apparaît donc que les groupes religieux donnent à voir une diversité de formes selon l'imbrication plus ou moins forte des parentés biologiques et rituelles, l'importance plus ou moins grande donnée à l'une ou à l'autre dans l'agenda culturel. Il devient alors évident qu'une typologie des groupes religieux fondée sur des caractéristiques structurelles (parenté

⁵⁶⁴ Il s'agit bien du même « Oswaldo Cárdenas Villamil » interrogé par David Brown, voir ci-dessus.

biologique *versus* rituelle) ne peut permettre une description ethnographique d'un champ religieux donné.

Une solution possible est l'approche en termes de réseau proposée par Kali Argyriadis (1999; 2005c). Son avantage est de permettre la prise en compte des différentes formes d'engagement des divers pratiquants, la dynamique des liens qui les unissent comme la multiplicité des appartenances à diverses « familles de religion » selon les spécialités (*santería, palo monte, etc.*) (Argyriadis 1999, p. 159). Elle permet aussi de rendre compte d'« une configuration basée sur le tissage/maillage de relations interpersonnelles “fortes” ou “faibles” qui transversalisent les frontières et les institutions » (Argyriadis et Capone 2011, p. 26). L'approche en termes de réseau est donc particulièrement heuristique pour deux types d'analyse : la construction du sujet religieux et la transnationalisation des cultes⁵⁶⁵. Dans le premier cas, elle permet de mettre en lumière le parcours d'un individu et les multiples liens qu'il fait et défait avec d'autres pratiquants et spécialistes et qui conditionnent la construction de son « panthéon » personnel qui le définit en tant que pratiquant et individu (Argyriadis 1999). Dans le second cas, elle met en lumière les relations existantes entre individu, *ramas*, associations et les institutions étatiques, permettant de comprendre les rapports d'alliance et d'antagonisme qui les articulent (Argyriadis et Capone 2011). Dans une certaine mesure, l'étude ethnohistorique que j'ai présentée ci-dessus s'inscrit dans ce type d'approche en réseau, mettant en lumière la fictionnalisation du champ religieux comme les enjeux qui lui sont propres, sa micropolitique.

Or, c'est bien cette fiction et son objectivation par le rituel que je me propose de déconstruire dans cette recherche. Ceci implique une autre approche qui permet de se dégager de la question des structures, qu'elle soit explicitée selon une typologie rigide ou en termes de réseau dynamique. Afin de mettre en lumière les représentations des acteurs sur les quatre « maisons de culte » et les pratiques qu'elles induisent, notamment celle mobilisant des reliques, il paraît pertinent de partir du concept de « maison » définie par Claude Lévi-Strauss comme une « personnalité morale » dotée d'un « domaine matériel et immatériel transmissible » (Lévi-Strauss 1979; Godelier 2013). Une fois les groupes religieux définis comme des « maisons », l'intérêt se porte moins sur la nature des liens interpersonnels que sur les procédés permettant l'existence de cette « personne morale », le rôle qu'y joue le passé comme son lien avec les domaines, ces derniers étant composés principalement par les *santos* hérités et les pratiques qui leur sont liés. En se fondant sur la notion d'« identité narrative » de

⁵⁶⁵ Sur l'importance de ces thématiques au sein de l'anthropologie des religions cubaines, lire Gobin et Morel (2013).

Paul Ricoeur (1991), cette recherche s'est attachée à relever les récits qui racontent l'histoire de ces « maisons » au cours du temps : leur « mémoire narrative ».

Dans le cas de la maison d'Elegguá Alagbana, la mémoire narrative raconte la succession des personnes à la tête du culte, toutes liées par la parenté biologique. Ce récit s'appuie donc sur un héritage familial (les reliques de Ta Jorge). Or, dans le cas des maisons d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé, l'enquête révèle aussi l'existence d'une mémoire narrative partagée qui rattache ses deux maisons à leur arrière-grand-mère commune, Carolina Soto. Malgré l'absence d'héritage familiale, leur récit met étonnamment en avant la parenté biologique. Ce récit s'appuie sur l'idée d'une succession transcendantale, soit la transmission *post-mortem* par leur aïeule d'une « tradition » immatérielle, celle des « jumeaux ».

Alors que l'initiation semble de plus en plus systématique au sein des pratiquants du *central* Méjico, la perception que ces derniers ont des quatre maisons de culte montre une volonté constante de les définir en mettant en avant la parenté biologique. Finalement, le modèle de la *casa-templo*, définie par la parenté rituelle, et celui de la maison de culte, défini par la parenté biologique constitue non pas des réalités structurelles, mais des idéaux-types, deux pôles d'un *continuum* entre lesquels existe une infinité de nuances dans l'articulation de ces deux types de parenté. Dans le cas du *central* Méjico, du fait de la présence des *santos parados* et de l'importance historique du culte d'Elegguá Alagbana, s'est imposé comme cadre éthique le modèle de la maison de culte, amenant les acteurs à définir leur groupe religieux comme épousant la parenté biologique.

La contradiction entre la fin annoncée du *santo parado* à cause du *kariocha* et la réalité ethnographique du *central* Méjico s'explique donc selon moi par le choix d'une approche structurelle des groupes. L'approche narrative proposée ici permet de prendre conscience de la relative autonomie des récits sur les maisons vis-à-vis de la nature des liens qui articulent les acteurs. Elle permet de comprendre que, malgré la présence de plus en plus forte de la parenté rituelle au sein des réseaux, les acteurs du *central* Méjico continuent à définir leurs pratiques avant tout comme une « tradition » de famille.

Le contramayoral et le sorcier. Une anthropologie des régimes mémoriels en contexte religieux

Au-delà de la vérification. Retour sur l'aporie entre mémoire et histoire

L'adoption d'une méthodologie qui croise données ethnographiques et historiographiques, telle qu'elle est proposée dans cette thèse, semble être une constante de l'histoire de l'anthropologie des sociétés à fondement esclavagiste. L'anthropologie culturaliste et diffusionniste de Melville Herskovits (1941; 1967 [1950]) et sa théorie de l'« acculturation » traduisent le dynamisme historique en terme de « survivances » et de « réinterprétations » des éléments culturels suite à la traite transatlantique. Fernando Ortiz qui, depuis ses premiers travaux, a continuellement analysé ses données à la lumière d'une histoire de l'esclavage cubain, propose une alternative théorique critique avec la théorie de la transculturation (Ortiz 2011 [1940]) : soit un processus historique de déculturation de l'ensemble des groupes en présence, Amérindiens, Africains et Européens, leurs inculturations sur le sol cubain qui mène à une néoculturation, ce processus en cours d'où doit émerger la *cubanía*. Edward F. Frazier propose une historicisation des faits sociaux non pas depuis l'Afrique, mais depuis l'arrivée des esclaves sur le sol américain (Chivallon 2004; Mulot 2013). C'est cette historicisation qui est au centre du modèle de la « créolisation », développé par les deux anthropologues nord-américains, Sidney Mintz et Richard Price (1992), qui va constituer un tournant épistémologique important. Selon eux, la diversité ethnique des esclaves ne leur a pas permis de former des groupes et ils ont dû, de ce fait, réinventer de nouvelles institutions. Cependant, la production de cette nouvelle culture créole ne s'est pas réalisée *ex nihilo* et s'est structurée, selon les auteurs, à partir de « fondements culturels profonds » [*deep-level cultural principles*], ou « fondements grammaticaux » [*grammatical principle*] (*Ibid.*, p. 53), autrement dit des « orientations cognitives, attitudes, attentes communes aux diverses communautés d'où la plupart des esclaves provenaient » (Price 2001, p. 57 la traduction est mienne). Dans son étude sur les Saramaka du Surinam, Richard Price (1994 [1983]) croise les récits oraux et archives pour étudier la mémoire de l'esclavage en tant que récit de la fondation de cette nouvelle identité créée par les esclaves marrons de la Guyane hollandaise.

L'anthropologie des sociétés à fondement esclavagiste mobilise systématiquement l'histoire, portée par l'obsession des origines, que celles-ci soient placées en Afrique ou sur les négriers. Les notions de « survivance », « niveau culturel profond » constituent des outils conceptuels forgés pour identifier les pans de la culture « authentiquement africaine » pour les dissocier de ceux « authentiquement produits par l'esclavage ». Cette authenticité serait alors vérifiée par la confrontation de la mémoire à des sources archivistiques, archéologiques ou encore anthropologiques. Une telle posture induit de fait des biais tels que la réification d'une tradition expertisée par l'anthropologue comme « authentique religion héritée des esclaves »,

ce qui reviendrait, comme le précise Stefania Capone (2005a) à adopter le point de vue non seulement de certains pratiquants, mais aussi celui des promoteurs mémoriels.

Nous retrouvons ici la critique de l'« épistémologie vérificationniste » de David Scott (1991) que j'ai présentée en introduction de cette thèse, selon laquelle la mémoire est bel et bien une production du présent et doit être étudiée en tant que telle. Or, selon Christine Chivallon (2012, p. 103) un questionnement construit autour des généalogies des faits culturels observés serait « épistémologiquement acceptable » à condition d'éviter tout « essentialisme/primordialisme ». Autrement dit, l'étude des faits passés a une valeur heuristique si, et seulement si, elle sert une posture dynamique et non comparatiste. Cela nous ramène à la posture ethnohistorique qui s'attache, comme nous l'avons vu, à reconstruire la chaîne d'initiatives personnelles qui a forgé les phénomènes sociaux observables en les remplaçant dans leur contexte socio-historique et ses enjeux. Dans ce cas comme celui du *central* Méjico, où la seule source disponible pour reconstruire cette chaîne d'initiative est la « mémoire » orale, le problème est moins épistémologique que méthodologique. Ma prétention à vouloir historiciser le champ religieux local grâce ces récits peut paraître paradoxal. Il s'agit en effet de considérer que la mémoire peut permettre d'écrire l'histoire et qu'elle est une production sociale émanant de cette même histoire. Dépasser ce paradoxe suppose donc une méthodologie qui permette une « historisation de la mémoire » (Ricoeur 2000, p. 500) ~~512~~ approcher la mémoire en tant qu'objet d'histoire (Le Goff 1988).

Pour Ricoeur, l'acte de faire de l'histoire est composé de trois étapes (Ricoeur 2000, p. 169) : la « phase documentaire » qui « se déroule de la déclaration des témoins oculaires à la constitution d'archives » ; la « phase explicative/compréhensive » qui doit rendre compte de chaînes causales entre les différents événements ou faits historiques ; la « phase représentative » qui concerne l'écriture de l'histoire, sa narration. La question du document est donc au fondement même de la scientificité de l'histoire. Selon Jacques Le Goff, elle n'est pas le fait des historiens eux-mêmes, mais de « rassembleurs de documents » (archives, musées, fouilles archéologiques, etc.) et donc le produit d'un processus de sélection (Le Goff 1988, p. 298). Seule une posture critique peut alors amener à un changement de statut transformant le « document » en « source historique » (*Ibid.*, p. 302). Critique double puisqu'elle interrogerait tant « l'authenticité » du document que la « crédibilité » de son contenu (*Ibid.*, p. 303). À la manière d'un « avocat » qui croise des témoignages, l'historien pourrait produire alors une interprétation des « traces », celle-ci n'étant soumise qu'à sa propre autorité et à ses propres critères de la « vérité historique » afin de garantir

l'indépendance de la « reconstruction historique » vis-à-vis de la « mémoire sociale » (Connerton 1989, p. 13 - ~~04~~) retrouve ici la ligne de démarcation entre mémoire et histoire telle que la pose Pierre Nora. Puisqu' « ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les manipulations », la mémoire « est toujours suspecte à l'histoire, dont la mission est de la détruire et de la refouler » (Nora 1984, p. xix - ~~Ex~~) d'autres termes, la mémoire est bien un objet de l'histoire. Cette opposition entre une mémoire partielle et une histoire « objective » est-elle tenable ? Oui, selon Jacques Le Goff, à deux conditions. Tout d'abord, en prenant en compte les différentes « conceptions du temps » de la société à laquelle appartient l'historien et dont dépend son « outillage mental », puis, sur le plan moral, en respectant une « déontologie » (Le Goff 1988, p. 224 - ~~225~~) faisant Jacques Le Goff reconnaître que l'historien est pris dans une « condition historique » soit une « condition de rang ontologique ». Il est donc sujet de l'« histoire » définie dans ce cas-là comme « une situation dans laquelle chacun se trouve chaque fois impliqué » (Chivallon 2012, p. 151). L'« histoire » produite par l'historien est, quant à elle, l'opération intellectuelle qui la rend intelligible (*Ibid.*, p. 150). Or, comme le rappelle Christine Chivallon « toute société se dote de moyens de rendre intelligible sa présence au monde, sans forcément passer par "l'histoire" » (*Ibid.*, p. 151). L'histoire et la mémoire partagent la même caractéristique, celle d'être des rapports particuliers au passé, d'où le second argument que l'histoire « est définitivement indissociable d'un milieu de mémoire » (*Ibid.*, p. 156). Tout récit sur le passé est donc conditionné par le sujet historique qui le raconte, qu'il se présente comme historien ou non. Mais cela ne veut pas dire que tous les récits sur le passé sont équivalents.

Je suis d'accord avec Christine Chivallon lorsqu'elle s'appuie sur la distinction opérée par Maurice Halbwachs (1997 [1950]) entre « mémoire collective » et « mémoire historique » dont la différence « ne porte pas sur un contenu qui sépare de manière exclusive la mémoire de l'histoire, mais sur les groupes qui produisent ces contenus et sur la manière dont ils configurent leur mode d'être au travers de ce contenu » (Chivallon 2012, p. 157). Si la mémoire collective est « un courant de pensée continu, d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui en est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient » (Halbwachs 1997 [1950], p. 132), la mémoire historique désigne :

« Ce rapport particulier au passé, de l'ordre de la reconstitution, qui implique l'acte volontaire de traduire des souvenirs, de les fixer, non parce que ceux-ci

vivent encore, mais plutôt parce qu'ils ont atteint un tel seuil de dispersion que la seule manière d'en récupérer les traces revient à des opérations intellectuelles de type historiographique (Halbwachs, 1997 [1959] : 130). La mémoire historique indique une rupture dans le corps social entre un "avant", où le souvenir circulait sans dire qu'il était constitutif des mémoires transmises, et un "après" où la mémoire a besoin de dire qu'elle est "mémoire" pour exister » (Chivallon 2012, p. 44).

La différence entre la mémoire collective et la mémoire historique ne se situe pas dans leur contenu respectif et leur capacité à rendre compte d'une « vérité historique » (*Ibid.*, p. 163). Elle marque un changement dans la relation entre le groupe social et son propre passé caractérisé par un sentiment de perte de mémoire qui lui impose de la fixer via diverses modalités historiographiques, mais aussi muséographiques ou commémoratives. Autrement dit, il est possible d'analyser la mémoire historique, en tant qu'objet d'histoire, à travers les procédés d'objectivation qui tentent de la fixer, par exemple les dynamiques patrimoniales du projet THNA. Or, l'étude des pratiques culturelles du *central* Méjico montre que la mémoire collective est elle aussi objectivée non pas pour être fixée, mais justement pour être vécue. Litanie des ancêtres, culte des reliques, possessions sont autant de procédés qui font vivre le passé tout en le rendant tangible. L'étude de la mémoire en tant qu'objet d'histoire implique donc du point de vue méthodologique d'étudier ces différents procédés d'objectivation qu'ils soient patrimoniaux ou rituels. De plus, comme le montre l'exemple de l'esprit Nicolás, ces deux types de procédés dialoguent entre eux et doivent être considérés comme deux facettes d'un même objet. Ce sont donc les propositions sur le passé objectivé par ces procédés qui peuvent être *in fine* étudiées à la lumière d'enjeux micropolitiques propres au champ religieux local. Or toutes les propositions sur le passé ne sont pas objectivées, par exemple le récit sur la punition d'Oyá contre l'époux de Juana Campo. Ces récits qui n'ont émergé durant l'enquête que lors des entretiens répondent donc d'une « neutralité stratégique » nous invitant à les considérer non pas comme des « vérités historiques », mais comme des mythes qui sont porteurs d'informations sur les usages religieux du passé.

Cela nous amène à la question d'une méthodologie autorisant une « historisation de la mémoire ». Puisque la différence entre mémoire historique et mémoire collective n'est pas une question de contenu n'est-il pas envisageable alors de mobiliser les deux dans le cadre

d'une reconstruction ethnohistorique ? L'historiographie cubaine, au tournant de la Révolution de 1959, offre une piste qu'il me semble intéressant d'explorer.

Comme nous l'avons vu, la position de l'État révolutionnaire face à l'écriture d'une histoire nationale se trouve prise dans la tension entre une volonté de créer une nouvelle histoire pour refléter la rupture politique et l'impératif de l'inscrire dans la continuité d'une historiographie nationaliste où la Révolution est l'aboutissement des luttes successives du peuple pour son émancipation (Quinn 2007, p. 382). Le courant historiographique dominant devient, suite à la Révolution, celui porté par l'École d'Histoire de l'Université de La Havane, dirigée par Sergio Aguirre. Prise par la nécessité de produire rapidement une histoire utile à l'éducation politique des masses, l'École d'Histoire va sacrifier la recherche archivistique approfondie pour privilégier la réinterprétation des sources déjà existantes pour les faire coïncider avec le marxisme-léninisme (*Ibid.*, p. 384). Face à l'École s'élève un groupe d'historiens rattachés à la Bibliothèque Nationale José Martí ou aux Archives Nationales, dont les plus connus sont Juan Pérez de la Riva, Miguel Barnet ou encore Manuel Moreno Fraginals (Argyriadis sous presse). Dans son essai *La Historia como arma* (Moreno Fraginals 1999 [1966]), ce dernier propose une révision de l'historiographie dans un mouvement qui va du plan moral et déontologique à celui épistémologique et méthodologique, le but étant, comme l'indique le titre, de faire de l'histoire une « arme » politique. L'historien doit participer à la lutte des classes et donc adopter une posture critique face à la réalité du présent. Cela suppose de lutter contre la falsification de l'histoire « bourgeoise », de remettre en cause sa doctrine et ses mythes historiques et la sélection des documents qui valident cette « religion » historique (*Ibid.*, p. 16). Moreno Fraginals propose une posture qui va du présent vers le passé.

« Il y a une série de constantes historiques qui peuvent toujours être appliquées, comme la réalité de la lutte des classes ou les rapports de production. Et le seul moyen pour comprendre précisément les rapports de production du passé est d'étudier les rapports de production du présent » (*Ibid.*, p. 15).

Moreno Fraginals plaide, concernant l'étude des « faits récents », pour une croisée des sources documentaires à des « sources vivantes » [*fuentes vivientes*], les témoignages des acteurs. Ainsi, l'équipe à la charge du projet *El Ingenio* recueille les livres de comptes des *centrales*, les archives sur les contingents d'esclaves, etc. Mais elle réalise aussi des entretiens, intégrant la méthode ethnographique à la recherche historique (Moreno Fraginals

1964). Il en va de même dans le cas de l'ouvrage de Miguel Barnet *Biografía de un cimarrón* où le récit d'Esteban Montejo est croisé avec des sources archivistiques (Barnet 2008 [1966]). À partir de cet ouvrage, Miguel Barnet, qui est aujourd'hui le président de l'*Unión de Escritores y Artistas de Cuba* (UNEAC), de la fondation Ortiz et de la Commission cubaine de la « Route de l'Esclave », a défini ce genre historiographique comme le « roman-témoignage » [*novela-testimonio*] (Barnet 1983).

Ce genre historiographique souhaite apporter une autre vision de l'histoire que celle portée par les documents écrits qui, selon Miguel Barnet, ne sont en rien « objectifs », car ils représentent le point de vue de la classe dominante (*Ibid.*, p. 27). Le « roman-témoignage » se doit aussi d'être une « fresque », « reproduisant ou recréant ces faits sociaux » (*Ibid.*, p. 22). S'il s'agit bien de « contribuer à la connaissance de la réalité, d'y imprimer un sens historique », le « roman-témoignage » doit permettre au lecteur de « se situer au cœur des ouvrages, comme s'il était un personnage de plus, y évoluant, gesticulant, imaginant, écrivant, jugeant » (*Ibid.*, p. 25 - 26) littéraire devient alors l'espace de la critique historique. Le « roman-témoignage » se propose alors comme un équilibre entre « imagination littéraire » et « imagination sociologique » assis sur « une plateforme de réalité inaltérable » garantie par le croisement des témoignages avec des sources documentaires (*Ibid.*, p. 29 et 37). À l'opposé de la posture de Pierre Nora qui fait de la mémoire un objet de l'histoire, Miguel Barnet semble bien se situer dans une « historisation de la mémoire » dont la ligne de partage semble s'articuler autour de la notion d'imaginaire.

Les recherches ethnohistoriques proposées dans cette thèse s'inspirent largement de cette méthodologie. Mobilisant toutes les sources qui m'étaient disponibles (entretiens, archives et l'abondante historiographie cubaniste), ma volonté a été constamment de contextualiser les informations recueillies sur les divers acteurs du champ religieux qui ont marqué son histoire avec des données concernant le contexte socio-économique, d'abord à l'échelle locale, puis à l'échelle nationale. J'ai donc fait le choix de ne pas présumer d'une plus grande « véracité historique » des sources écrites, plaçant sur un pied d'égalité les différentes propositions sur le passé dont elles émanent : des récits des pratiquants, et notamment Julio-Enrique Blázquez, interlocuteur incontournable pour cet exercice ; des travaux des historiens locaux Carlos Quintina González, Anselmo et Eneida Villegas Zulueta ; ou d'un corpus historiographique dont les publications s'étalent sur plus d'un siècle. Une telle méthodologie implique forcément d'accepter le caractère spéculatif de certains résultats. De fait, si l'analyse ethnographique s'est attachée à la plus stricte induction, l'essai ethnohistorique proposé ici relève d'une méthode hypothético-déductive. Non exempt de mon

« imagination sociologique », relevant d'un régime mémoriel centré sur l'agentivité des esclaves et de leurs descendants – régime finalement proche de celui de la résistance – cet essai ethnohistorique est, pour moi, une invitation à réitérer l'expérience au sein des divers *centrales* de la région, afin d'affirmer au fur et mesure une vision réaliste, pour ne pas dire vrai, d'une histoire de ces *bateyes*.

Performance rituelle et régimes mémoriels de l'esclavage

L'étude d'une mémoire religieuse implique d'interroger la définition même de cet objet et sa relation à la ritualité. Dans un article publié en 1970, le sociologue des religions Roger Bastide (1970) propose un modèle permettant d'expliquer le syncrétisme caractéristique des religions américaines d'origine africaine à partir du concept de « mémoire collective » d'Halbwachs⁵⁶⁶. Selon lui, la traite atlantique et l'esclavage auraient provoqué des manques dans « le scénario des cérémonies africaines », véritables « trous de mémoire collective » produits par la destruction des institutions africaines qui étaient leurs cadres sociaux. Ces manques auraient été par la suite complétés grâce à l'adoption d'éléments rituels issus d'autres cultes selon une logique de « bricolage », dans le sens que lui donne Lévi-Strauss. Le syncrétisme n'est donc pas l'adoption, même partielle, d'une doctrine différente, mais juste celle d'éléments épars servant à réparer, reconstruire le scénario originel. Selon l'auteur, seuls l'espace et le corps semblent avoir réussi à conserver partiellement une religiosité africaine. En effet, Bastide note que l'organisation spatiale des *terreiros*, nom donné aux temples du *candomblé* brésilien, est structurée de manière à reproduire l'organisation spatiale des villages yoruba. Quant au corps, il est pour le sociologue le dépositaire, à travers les danses et les possessions stéréotypées, d'une mythologie africaine mise en scène à chaque cérémonie. Cette approche structuraliste pose deux problèmes. Premièrement, elle induit une posture comparatiste afin d'identifier ce qui s'est conservé dans le mémoire des pratiquants, renvoyant à la critique vérificationniste de David Scott.

⁵⁶⁶ L'idée de Maurice Halbwachs (1975 [1925]; 1997[1950]) est simple : on ne se souvient jamais seul. Lorsqu'un individu cherche à se représenter le passé, qu'il s'agisse de son passé personnel ou de celui de son groupe d'appartenance, il doit s'appuyer sur des éléments extérieurs qui l'aideront à reconstituer son souvenir. L'acte de remémoration opère donc une recomposition *a posteriori* de l'image passée, en complétant le retour sensible et personnel de l'expérience par des informations extérieures à l'individu. Cette reconstruction est donc conditionnée par des conventions sociales qu'Halbwachs nomme « cadres sociaux de la mémoire ». Chaque groupe social, qu'il soit familial, professionnel ou religieux, dispose d'une « mémoire collective », une mémoire « partagée » [Ricoeur, 2000] par chacun de ces membres. Ainsi, selon lui, « la mémoire religieuse, bien qu'elle s'efforce de s'isoler de la société temporelle, obéit aux mêmes lois que toute mémoire collective : elle ne conserve pas le passé, mais le reconstruit à l'aide des traces matérielles, des rites, des textes, des traditions qu'il a laissés, mais aussi à l'aide de données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent » (Halbwachs 1975 [1925], p. 221).

Deuxième cette approche place la mémoire du côté de l’Afrique, l’esclavage étant elle source d’amnésie. Autrement dit, elle n’offre pas les outils conceptuels permettant la mise en lumière de souvenirs objectivés par le rite du système servile. Néanmoins, sa théorie permet d’intégrer la question de la spatialité et de la corporéité dans l’étude de la mémoire.

Rosalind Shaw (1997; 2002) dans son étude des rites divinatoires contre-sorcellaires de population Temné de Sierra Leone, part, elle aussi, du constat que le « passé n’est pas seulement remémoré par des mots, mais aussi par des images, des formes de pratiques non discursives qui vont au-delà des mots » (*Ibid.*, p. 4 la traduction est mienne). Plutôt que d’adopter une posture structuraliste, l’anthropologue fonde sa démarche sur le concept d’habitus de Pierre Bourdieu⁵⁶⁷. Étudier une *mémoire-habitus* de l’esclavage reviendrait alors à identifier les structures sociales héritées du système servile qui, aujourd’hui encore, conditionnent les rapports sociaux. Ainsi pour Rosalind Shaw :

« On peut donc distinguer, d’un côté, les sensibilités réflexives d’une mémoire discursive dans des récits intentionnels et explicites du passé et, de l’autre, les appréhensions plus tacites d’une mémoire pratique, “oubliée comme histoire”, précisément, car elles sont intégrées aux habitudes, pratiques sociales, processus rituels et expériences incorporées » (*Ibid.*, p. 7 la traduction est mienne).

Il s’agit alors d’étudier la ritualité comme des *performances mémorielles* [*mnemonic performances*] (*Ibid.*). L’approche en terme de performance dans l’étude des cultes cubains d’origine africaine a permis de mettre en lumière l’incorporation et la représentation, à travers les danses et les rites divinatoires, de connaissances de nature diverse : la philosophie, la physiologie, la botanique, etc. (Daniel 2005). Pour Alessandra Basso Ortiz (2017), les performances religieuses permettent de mettre à jour une économie morale qui conditionne le rapport entre l’adepte et le spécialiste religieux. De même, Kristina Wirtz montre que les performances liées à la culture « afro-cubaine » évoquent diverses représentations de la négritude [*blackness*] et donc du passé esclavagiste (Wirtz 2014). Si « la performance constitue un répertoire de savoirs incarnés, un apprentissage passant dans et à travers le corps,

⁵⁶⁷ « Produit de l’histoire, l’habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l’histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d’action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps » (Bourdieu 1980, p. 91). Les habitus sont donc des « systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes » (*Ibid.*, p. 88 souligné par l’auteur).

ainsi qu'un moyen de création, de conservation et de transmission du savoir » (Taylor cité par Schechner 2013, en ligne), les performances mémorielles sont donc l'incarnation de divers énoncés sur le passé esclavagiste et qui s'expriment à travers des pratiques sociales associant gestes et paroles. En effet, pour Argenti et Schramm, la « mémoire performative est un ensemble séparé de la vie quotidienne, collective, souvent nourrie par le conservatisme et confié consciemment d'une génération à la prochaine au moyen de l'initiation, l'apprentissage et d'autres rites de passage » (Argenti et Schramm 2010, p. 23 la traduction est mienne). Les performances mémorielles se distinguent donc de l'habitus en tant que pratiques sociales circonstanciées par des rituels ou des cérémonies qui constituent des mises en scène de savoirs sur le passé réalisées par des acteurs pour un public. Définie ainsi, le terme de performance mémorielle peut désigner deux types spécifiques d'actions rituelles propres aux cultes cubains d'origine africaine : premièrement, les cérémonieuses *santeras* données à date fixe (les *fiestas de santo* ou les *cumpleaños de santo*) qui mobilisent des objets culturels associés au passé⁵⁶⁸ ; deuxièmement, les cérémonies spiritistes qui permettent communication intuitive avec les *muertos*. Ces deux types de cérémonies ne présentent pas le même rapport au passé. Les cérémonieuses *santeras* sont perçues comme des reproductions réitérées annuellement, alors qu'au sein des cérémonies spiritistes émergent des images du passé personnifiées par les esprits. En reprenant la distinction bergsonienne, les premières renvoient à l'idée de « mémoire-habitude », alors que les secondes à celle de « mémoire-souvenirs ». Si l'habitude constitue un acquis « incorporé au vécu présent non marqué, non déclaré comme passé », soit un souvenir « agi », la mémoire en tant que productrice de souvenir-image est « représentée » (Ricoeur 2000, p. 30). Pour Paul Ricoeur, « l'ultime et unique fil conducteur » qui permet de faire le lien entre ces deux mémoires est celui du rapport au temps, où la distance temporelle est soit « marquée » dans le cas des souvenirs-images, soit « non marquée » dans le cas des souvenirs-habitudes (Ricoeur 2000). Ainsi, la mémoire performée au sein des cérémonies *santeras* serait implicite et reproduite, celle des cérémonies spiritistes explicite et inventée. Cependant, l'observation ethnographique contredit une telle catégorisation. Tout d'abord, si l'intention première des *fiestas de santo* et des *cumpleaños de santo* est propitiatoire, elles ont un caractère commémoratif explicite. Ensuite, la construction des personnages que constituent les esprits de défunts ne peut être considérée comme des inventions puisqu'elles se fondent sur des modèles archétypaux issus d'un imaginaire sur

⁵⁶⁸ Je pense ici bien évidemment aux *santos parados* mais aussi aux deux Oggún *cabecera* appartenant à Julio-Enrique Blázquez et Nelson Pumariega dont la commensalité s'explique par la succession transcendantale de la « tradition des jumeaux ».

l'esclavage et les migrations qui s'est construit tout au long du XXe siècle. Ces constats ethnographiques obligent alors à dépasser les dichotomies implicite/explicite et reproduction/invention dans la définition de l'objet de recherche.

Une piste est proposée par Christine Chivallon qui remet en cause le caractère purement implicite de la mémoire-habitus grâce au concept de « souvenir agi/agissant ». En se fondant sur l'analyse des conflits sociaux autour du foncier à la Martinique, elle met en lumière des schèmes issus de l'expérience passée qui « agissent le souvenir en le faisant être mode d'appréhension et de compréhension adapté au présent social » et fait de l'habitus « le corps dépositaire d'une mémoire ajustée au monde social d'aujourd'hui » (Chivallon 2012, p. 493). Mais ce souvenir est aussi « agissant, parce qu'une telle matrice [l'habitus] a toujours généré des dispositions de l'ordre de l'écart quant aux subjectivités qu'on attendait qu'elle discipline » (*Ibid.*). Autrement dit, dans le cadre des conflits sociaux martiniquais, la mémoire incorporée, en tant que souvenirs « agis/agissants », permet une lecture de l'ordre social en tant que reconduction partielle du système esclavagiste, et de ce fait, crée les conditions pour sa critique et sa contestation. Un fait social ne peut donc être interprété comme mémoire-habitus qu'à la condition que les discours des acteurs renvoient, dans une certaine mesure, à l'esclavage. En effet, Christine Chivallon rappelle à juste titre qu'il n'y a pas « de conception – de la plus extériorisée à la plus intériorisée – qui ne repose sur un ensemble de représentations mentales qui l'orientent, pas plus qu'il n'existe de représentations sans le recours au langage qui en est la première forme d'objectivisation. [...] Les agencements discursifs qui accompagnent nécessairement toute pratique leur sont indissociables » (*Ibid.*, p. 170). Comme l'a démontré Geertz (1993 [1973]), l'interprétation de toute pratique sociale n'est possible qu'en intégrant dans l'analyse les discours qui rendent compte des représentations sociales qui les motivent. La mémoire performée par les cérémonies collectives *santeras* et spiritistes inclue donc autant la mise en scène de savoirs sur le passé que les discours qu'elle provoquent. Les sacrifices réalisés pour les *santos parados* peuvent donc être considérés comme tels même s'il ne s'agit pas d'un acte d'anamnèse. Les discours sur ces pierres consacrées indiquent en effet que si elles sont ontologiquement liées aux divinités, elles entretiennent une relation métaphorique avec leur fondateur.

La dichotomie entre reproduction et l'invention renvoie, selon Paul Ricoeur (2000, p. 35 - 36) question du travail de rappel. En d'autres termes, il y existe une gradation du rappel qui va du plus facile, la « reproduction », au plus difficile, la « production » ou

« invention ». L'effort de rappel correspond alors au mouvement d'unification de divers éléments cognitifs selon un schéma de pensée afin de produire une image complexe, ce que Bergson conceptualise sous l'expression de « schéma dynamique » (*Ibid.*, p. 36). Cette théorie rappelle celle proposée par l'historien et philosophe Robert G. Collingwood (1994) autour du concept d'« imagination historique ». Le terme « imagination » ne désigne pas ici un contenu fictionnel opposé à la « réalité », mais le processus permettant aux historiens de produire leurs récits. En réalité, ce processus est double. Il est d'abord « imagination structurelle », processus cognitif permettant à l'historien de percevoir ses « indices » [*evidence*] comme étant des « indications » [*intimation*] du passé et, dans un deuxième temps, de faire le lien entre ces mêmes indices afin de reconstituer un événement (Little 1983). L'« imagination historique » renvoie à l'« art [...] de nous rendre [le passé] totalement intelligible en nous permettant d'entrer, tel qu'elles étaient, au sein des pensées et des passions de personnes qui, d'une certaine manière, sont très différentes de nous » (Trevor-Roper cité par *Ibid.*, p. 30 la traduction est mienne). L'« imagination historique » renvoie donc bien à cet effort de rappel qui va de traces éparses à la production d'un récit historique et de sa compréhension empathique. Elle est donc une construction sociale conditionnée par le rapport de la société à son propre passé (Comaroff et Comaroff 1992, p. 17). Ainsi pour Kenneth Rounton, l'« imagination historique » correspond :

« Aux diverses manières par lesquelles on souligne et valorise certains aspects du passé dans le but de justifier ou de rendre plausible notre propre vision du monde. La conscience historique est motivée, non pas par un désir objectif et transparent de connaissance du passé, mais par un désir pratique de donner du sens au présent à travers une appropriation sélective du passé. » (Routon 2006, p. 105 la traduction est mienne).

Pour l'anthropologue Emiko Ohnuki-Terney, la « conscience historique » est « la ou les manières culturellement modelées d'expérimenter ou de comprendre l'histoire » (Ohnuki-Terney 1990, p. 4 la traduction est mienne). Cette « appropriation sélective du passé » dépend donc de normes sociales. Le passé est remémoré selon des paradigmes socialement partagés ayant une dynamique historique propre. Autrement dit, il est possible d'identifier pour chaque groupe social préalablement défini une articulation des « traces » du passé à sa disposition selon une ou des configurations normées qui lui sont propres. Ce sont ces paradigmes que je nomme, à la suite de Johann Michel (2015), des régimes mémoriels.

Définir l'objet de recherche en tant que « régime mémoriel » et non « mémoire » possède deux avantages. Tout d'abord, cela permet d'étudier l'acte de remémoration tout en dépassant le clivage entre reproduction et invention. Ensuite, l'idée de régime, en tant que « configuration de sens » socialement partagé, induit d'inclure dans l'analyse des intentions politiques.

Ainsi, dans son analyse des discours publics sur l'esclavage en France, Johann Michel identifie trois régimes mémoriels aujourd'hui coexistants. Le premier est le régime « abolitionniste » qui célèbre la République notamment à travers la figure de Victor Schœlcher et qui s'inscrit dans un régime de sens plus vaste lié à l'imaginaire républicain sur les révolutions françaises (*Ibid.*, p. 37). Si ce régime est bien évidemment présent dans les discours gouvernementaux, il a été aussi mobilisé par des descendants d'esclaves, et en premier lieu Aimé Césaire, ce qui s'explique selon l'auteur par leur volonté assimilationniste comme par le rôle de l'école républicaine investie par les descendants d'esclaves comme outils d'émancipation (*Ibid.*, p. 32 - 33) second est le régime décolonial (*Ibid.*, p. 46 - 52) lié à la radicalisation indépendantiste qui croît en réaction aux déceptions de la départementalisation et qui adopte une posture critique face à la Négritude. Ce régime érige les esclaves révoltés et les marrons en « nouveaux protagonistes du récit fondateur d'une entité collective qui prend conscience d'elle-même » (*Ibid.*, p. 49). Enfin, le troisième est le régime victimo-mémoriel (*Ibid.*, p. 103 - 107) naît des courants dissidents des mouvements indépendantistes. Il s'agit pour les principaux acteurs du développement de ce régime de « s'engager dans une connaissance des sociétés antillaises [qui] revient pour eux à remonter aux origines esclavagistes de ces peuples et nécessite de conjurer l'injonction au silence, à l'oubli, au tabou qui persiste sur la tragédie de l'esclavage » (*Ibid.*, p. 105). Ce régime articule deux registres distincts : le registre moral du devoir de mémoire (rendre aux ancêtres leur humanité) ; le registre thérapeutique du travail de mémoire (soigner les maux des victimes descendants d'esclaves) (*Ibid.*, p. 109).

Bien que le contexte cubain soit fondamentalement différent de celui des Antilles françaises, le concept de régime mémoriel détient une force heuristique évidente pour rendre compte des politiques nationales de remémoration de l'esclavage. Ainsi l'étude des discours institutionnels, que j'ai nommés macropolitique, a permis de mettre en relief l'existence de trois régimes mémoriels propre à l'histoire politique de Cuba. La particularité de cette histoire réside dans une idéologie nationaliste unitaire fondée sur l'égalité des « races » qui émerge dès la première guerre d'indépendance (1868-1878), alors que les esclaves sont libérés afin de

rejoindre les rangs de l'armée indépendantiste *mambí*. C'est entre la seconde guerre d'indépendance (1878-1879) et la troisième (1895-1898) qu'émerge un premier régime mémoriel, que je nomme patriotique. Centré sur la libération des esclaves, il se construit en réaction à la propagande coloniale qui s'appuie sur la peur de la « guerre des races » enracinée dans l'imaginaire cubain depuis la Révolution haïtienne. L'ancien esclave engagé dans la lutte insurrectionnelle est alors dépolitisé en mettant en avant sa loyauté et sa reconnaissance envers ses libérateurs incarnés par la figure de Carlos Manuel de Céspedes. Ce régime met aussi en avant le sacrifice des combattants blancs pour la libération des esclaves, acte rédempteur qui induit l'idée d'une dette du second envers le premier. Parallèlement, mue par un futurisme fondé sur l'idée de « progrès », se met en place une politique migratoire privilégiant l'entrée dans le pays d'Européens comme outils démographiques afin de « blanchir » la population. Déjà présente à la fin de la période coloniale, cette politique va être réaffirmée par le gouvernement d'occupation étasunien (1898-1902) et poursuivie par les premiers gouvernements de la République indépendante cubaine. Cette politique est le corollaire d'un discours anthropologique physique puis criminaliste d'où va émerger le régime mémoriel ethnogénétique. Celui-ci pense l'esclavage comme contexte socio-historique de la rencontre des populations européennes et africaines et ses conséquences sur la société cubaine. Alors que les deux premières décennies de la République cubaine sont le cadre d'une « croisade contre la sorcellerie », ce discours va forger la figure du « sorcier noir », résidu anachronique de l'esclavage qui entrave la marche de la nation vers un idéal civilisationnel eurocentré. Ces deux régimes mémoriels vont provoquer de nombreuses critiques qui vont s'affirmer durant les années 1930, alors que le pays traverse une crise politique et idéologique produite par l'ingérence politique et économique des États-Unis et le gouvernement dictatorial de Gerardo Machado. Le mouvement ouvrier, seul espace de la lutte contre la discrimination raciale depuis le massacre des *Independientes de color* en 1912, va alors mobiliser le régime patriotique. Arguant la perpétuation des pratiques esclavagistes et du racisme, certains *leaders* syndicalistes ou communistes soulignent le caractère inachevé de l'indépendance. Ils prônent par la même la solidarité prolétarienne et la fraternité raciale dans un contexte où les firmes étasuniennes emploient une main-d'œuvre immigrée, issue principalement d'Haïti et de Jamaïque, dans le but notamment d'empêcher l'organisation des ouvriers et les grèves. Parallèlement, le mouvement artistique afrocubaniste propose une nouvelle lecture du régime mémoriel ethnogénétique en valorisant les apports culturels d'origine africaine comme fondamentaux à la cubanité. L'esclavage devient le point de départ du processus de « transculturation » qui *in fine* doit aboutir à la formation de la *cubanía*. Le

dernier régime mémoriel, le régime de la résistance, émerge suite au centenaire de la première guerre d'indépendance en 1968. Il émane d'une relecture idéologique de l'histoire qui fait de la Révolution l'accomplissement de toutes les luttes qui l'ont précédée. Il se fonde sur un révisionnisme historique qui érige les esclaves en acteurs de leur libération par la mise en valeur des insurrections et du marronnage, tout en maintenant l'association entre fin du système servile et guerre d'indépendance. Il implique aussi une relecture du régime ethnogénétique à travers une dialectique de l'esclavage où les éléments culturels d'origine africaine sont interprétés comme des formes de résistance culturelle face à la culture hégémonique des esclavagistes. Ce régime mémoriel est encore aujourd'hui prépondérant dans les discours macropolitiques, notamment patrimoniaux, et constitue un atout important non seulement dans la rhétorique nationaliste révolutionnaire, mais aussi au sein de la relation diplomatique avec les pays africains.

La valeur heuristique de la notion de régime mémoriel dépasse le cadre de la simple analyse des discours macropolitiques et permet d'analyser les discours mémoriels objectivés par les cérémonies *santeras* et spiritistes. L'unité conceptuelle ainsi construite entre le champ institutionnel et religieux permet d'étudier l'influence du macropolitique sur les deux régimes mémoriels religieux respectivement liés à deux niveaux politiques : le niveau micropolitique, domaine de pratiques et de discours liés à la conduite des relations entre pratiquants ; le niveau infrapolitique lié aux pratiques et discours réalisés en petit groupe composé de personnes et d'entités non-humaines (esprit, *oricha*) ayant un but contestataire ou résilient au sein d'un contexte socio-économique et politique coercitif.

Le régime mémoriel propre au niveau micropolitique est identifiable dans les cérémonieuses *santeras* puisque celles-ci rendent l'existence des maisons de culte tangible en objectivant leur mémoire narrative. Il adopte un paradigme généalogique matérialisé par les sacrifices réalisés aux *santos parados* créant des liens intergénérationnels entre les pratiquants du passé et du présent à travers la « métaphore du sang », comme par les prières liminaires *moyugba* et leur litanie d'« ancêtres ». L'analyse de ces mémoires narratives performées et des discours sur la « maison » ou la « famille » a permis de mettre en évidence la corrélation entre les représentations généalogiques du passé de ces entités avec un discours micropolitique revendiquant à chaque maison une place particulière dans le champ religieux local. Dans le cas de la maison d'Elegguá Alagbana, la cérémonie sacrificielle, la *matanza*, et les discours mettent en scène une mémoire narrative centrée sur la parenté biologique, mettant en avant trois figures : Ta Jorge, Rafaela Macua Zulueta et Celida Sánchez. La rhétorique de

l'anniversaire mobilisée lors de cette fête mise en parallèle avec sa date, le 24 octobre, c'est-à-dire le jour de la Saint Raphael, induit que cette cérémonie est avant tout la commémoration de Rafaela Macua Zulueta plus que celle de son père. Alors qu'il est attribué une origine africaine aux reliques de Ta Jorge consacrées à Elegguá, la mémoire narrative enracine l'histoire de sa maison dans celle du *batey* de Méjico. De même, les *moyugbas* comme la *matanza*, donnent à voir une circulation de biens spirituels et matériels entre la maison et la « communauté imaginée » qu'est le *batey*. Ces rituels font échos à des discours micropolitiques qui soulignent leur lien privilégié, désignant la maison d'Elegguá Alagbana comme la « maison du village » [*casa del pueblo*]. La mémoire narrative comme les discours micropolitiques oscillent donc entre particularisme (les descendants de Macua) et communautarisme (le *batey*) et offrent finalement les arguments à la contestation de certaines prérogatives rituelles liées à cette maison, son domaine, comme le montre l'exemple du secret des « points vitaux » du *central* et de l'organisation du *bembé* par la maison d'Omi Tonalde.

Dans le cas de maisons « jumelles » d'Oggún Niké et d'Oggún Toayé, malgré l'absence d'héritage familiale, les *matanzas* réalisées dans le cadre des *cumpleaños de santo* (anniversaires d'initiation) de Julio-Enrique Blázquez et Nelson Pumariega montrent l'existence d'une mémoire narrative partagée. Elle fait référence à leur arrière-grand-mère commune, Carolina Soto, dévote de Changó, qui protège deux frères jumeaux d'une explosion ayant lieu dans la menuiserie du *central* probablement au début du XXe siècle. Cette histoire est mobilisée dans l'interprétation vernaculaire d'une série de similitudes dans la définition de leur identité religieuse construite lors de leurs initiations respectives en tant que « jumeaux dans le saint ». Cette gémellité rituelle est définie comme une « transcendance », une « marque » [*arrastre*] et est matérialisée deux fois par an lors des cérémonies sacrificielles où les deux Oggún *cabeceras* de ces *santeros* cousins issus de germain « mangent » ensemble. Là encore, le rite met en avant l'enracinement d'une pratique religieuse présentée comme une tradition familiale dans l'histoire du *batey*. Ces deux *santeros* possèdent néanmoins un rapport particulier avec certains *santos parados* et plus particulièrement Julio-Enrique Blázquez. Lors de la *matanza* de son *cumpleaños de santo*, celui-ci « nourrit » des pierres consacrées qu'il a héritées de la prestigieuse Juana Campo, mais aussi d'esclaves par l'intermédiaire de leurs descendants, dont un Ochún qui « accouche » miraculeusement d'autres petites pierres. Alors que l'humilité de l'esthétique de ces objets culturels contraste avec les autres *santos*, leur présence au sein de la cérémonie sacrificielle met en scène la continuité entre les pratiquants du passé et Julio-Enrique Blázquez, qui peut être lue comme un discours micropolitique qui l'érige en « passeur » des

traditions religieuses, et plus particulièrement celles considérées comme endémiques. C'est probablement cette place micropolitique qui explique qu'aujourd'hui Julio-Enrique Blázquez soit le « régent » de la maison d'Elegguá Alagbana et l'initiateur de nombre de descendants de Rafaela Macua Zulueta.

Cette enquête a permis aussi de mettre en évidence l'influence du régime macropolitique ethnogénétique sur le régime micropolitique généalogique, grâce à l'étude de deux « points de contact » entre le champ institutionnel et le champ religieux local, à savoir les dynamiques patrimoniales du THNA et les études universitaires. Deux modes d'adoption des régimes macropolitiques par les acteurs du champ religieux local sont identifiables. Tout d'abord, la thèse de *licenciatura* rédigée par la descendante de Ta Jorge, Yudanis Zulueta Montalvo, sur l'histoire et les pratiques liées à Elegguá Alagbana montre la réinterprétation du régime ethnogénétique et celui de la résistance afin de justifier la « pureté » du culte comme sa cubanité, son rôle historique au sein d'une « communauté » ayant subi l'esclavage et le capitalisme, lui permettant alors de qualifier cette maison d'« institution culturelle ». Ensuite, l'adoption d'un régime ethnogénétique est identifiable dans des discours qui racialise la pratique religieuse – discours qui sont peu fréquents. Ces discours qui émergent de conflits micropolitiques peuvent mobiliser l'ascendance pour légitimer/dé légitimer son opposant. N'adoptant jamais une rhétorique exclusive, ces discours répondent d'un essentialisme flexible permis par le régime macropolitique ethnogénétique qui fait de chaque Cubain un descendant potentiel d'Européens et d'Africains.

Le régime mémoriel propre au niveau infrapolitique est, quant à lui, identifiable dans les cérémonies spiritistes. Il adopte un régime hagiographique où le souvenir de l'esclavage est personnifié à travers les esprits tels que Nicolás, l'esprit « guide protecteur » de Julio-Enrique Blázquez. Défini comme un esclave congo, le personnage de Nicolás est construit à partir du patron archétypal du « sorcier », personnalisé grâce à la mobilisation des traces locales de l'esclavage et des images intermédiaires sur les esclaves en circulation au sein des régimes macropolitiques. Cette personnalisation, construite dans un dialogue entre Julio-Enrique et ses proches, dépend en premier lieu d'une « résonance ontologique » entre le *santero* et son esprit, elle-même corollaire de deux stratégies identitaires, l'une religieuse, l'autre socio-raciale. Ainsi Nicolás, présenté comme ayant été de son vivant un « diable » capable d'ensorceler le *mayoral* de la plantation comme les autres esclaves, conseille et aide les vivants grâce à ses savoirs religieux. Cette contradiction, qui renvoie à son Oggún *cabecera* considéré comme un *oricha* « sorcier », attribue à Julio-Enrique Blázquez les

caractéristiques propres à l'*ethos* du *palero* (virilité, combativité, force) tout en se plaçant du côté de la moralité *santera* (conciliation et échanges avec les entités, pratiques religieuses pour faire le « bien »). Mais Nicolás est aussi un esprit d'esclave africain qui paradoxalement refuse d'être désigné comme « Noir » du fait de son statut de domestique. De plus, son hagiographie se termine par son envol vers sa terre d'Afrique, où déçu de ne plus la reconnaître, il se suicide alors que la moitié de son corps pourrit. Ce rejet paradoxal de la négritude est l'écho de l'(auto)perception de Julio-Enrique Blázquez, descendant d'Espagnols et pratiquant des cultes d'origine africaine, qui se revendique avant toute chose Cubain. Adoptant une rhétorique nourrie par le régime ethnogénétique, mais aussi patriotique, Julio-Enrique Blázquez construit le personnage de Nicolás comme racialement ambigu, duel, construction qui a lieu à la suite de la Révolution de 1959 alors que la ségrégation raciale existante au *central* Méjico est abolie. Mais Nicolás n'est pas juste l'écho des stratégies identitaires de Julio-Enrique Blázquez. Cet esclave dont on dit qu'il a non seulement ensorcelé le *mayoral*, le poussant à mettre le feu à sa propre maison, mais aussi qu'il a séduit la femme de son maître Julián Zulueta, est un personnage qui défie les limites sociales imposées par l'esclavage, sans pour autant remettre en cause ouvertement le système servile. Nicolás, alors qu'il possède le corps de Julio-Enrique Blázquez, dicte des *obras* aux proches de ces derniers, soit de petits rites à la structure liturgique variée, réalisée dans le but de « résoudre » un problème précis. Cet *ad-hocisme* rituel intègre tout un ensemble de stratégies réalisées pour améliorer ses conditions de vie dans une situation socio-économique contraignante due à la période spéciale – situation encore plus complexe en milieu rural comme c'est le cas pour le *central* Méjico. Ces stratégies s'inscrivent dans cette posture face à l'adversité désignée par le terme de *lucha*. Issue de l'appropriation de la rhétorique d'État, la *lucha* est une rhétorique contestataire mobilisée dans le cadre d'une infrapolitique résiliente. Or, le phénomène mémoriel qu'est Nicolás semble lui aussi être une pratique résiliente qui se nourrit d'un imaginaire sur l'infrapolitique contestataire (et magique) des esclaves.

Présentismes et mémoire de l'Afrique

Johann Michel (2015) indique dans son étude sur les régimes mémoriels que ceux-ci sont intégrés dans des « régimes d'historicité ». Inspirée des travaux de Marshall Sahlins, cette notion de « régime d'historicité » est développée par François Hartog (2012). En partant de l'opposition proposée par Lévi-Strauss entre des « sociétés froides » qui nient leur historicité et des « sociétés chaudes » qui au contraire la valorisent (Chivallon 2012,

p. 151 - 152) François Hartog dernier se demande « comment dans chaque présent, les dimensions temporelles du passé et du futur avaient été mises en relation » (Hartog 2012, p. 29). Forcée dans une volonté comparatiste, cette notion se veut être un outil heuristique « pour mettre en lumière des modes de rapport au temps », « des formes de l'expérience du temps », dans le but de dépasser le clivage entre société « à histoire » et société « sans histoire ». Cette notion renvoie à celle de « conscience historique », à ce « sens donné par une communauté à la manière dont son passé a formé le présent » (Wirtz 2007, p. 413 la traduction est mienne), comme la définit Kristina Wirtz. Cette ethnolinguiste spécialiste des cultes cubains d'origine africaine, identifie « points de vue métaculturels » [*metacultural stances*] différents sur la *santería* cubaine respectivement liée à trois « consciences historiques ». Le premier est le « point de vue sacré » construit à partir d'une conscience historique produite par le rite dont le thème principal est la lutte contre la perte de savoir et de tradition. Le second est le « point de vue suspicieux », produit à l'extérieur du champ religieux par les élites intellectuelles suivant une conscience historique centrée sur la notion du progrès scientifique et qui perçoit la pratique des cultes d'origine africaine comme un anachronisme. Enfin, le dernier est le « point de vue folklorique » qui fait de la *santería* un marqueur de la *cubanidad* et qui est produit par une conscience historique fondée sur les notions de synthèse culturelle et d'hybridité (*Ibid.*, p. 416).

Les trois « points de vue métaculturels » identifiés par Wirtz, le « sacré », le « folklorique » et le « suspicieux » semblent bien pouvoir être interprétables selon les régimes d'historicité définis par François Hartog (2012). Le point de vue « suspicieux » et « folklorique » — on retrouve ici les deux périodes prérévolutionnaires du régime ethnogénétique — correspondent respectivement à deux futurismes : le premier, racialement exclusifs, émane d'un projet civilisationnel eurocentré ; le second, inclusif, renvoie au projet politique de la *cubanía* tel que l'a formulé Fernando Ortiz, soit cette « cuisson » en cours de divers ingrédients qui composent la nation cubaine. Alors que Fidel Castro déclare en 1975 que Cuba est un pays « latino-africain », il semble que depuis le point de vue idéologique de la Révolution cette cuisson soit bel et bien achevée. De plus, nous avons étudié la lecture téléologique de l'histoire de l'île, où chaque lutte qui s'est produite sur le territoire était autant d'étapes vers une Révolution érigée en destin national. C'est pour ces deux raisons qu'il me semble possible de caractériser le régime d'historicité propre au discours d'État de présentisme. La Révolution a terminé le long projet futuriste d'un *ethnos* cubain unique et, en même temps, a « envahi », dirait François Hartog (*Ibid.*, p. 248), le passé national en l'interprétant comme un processus révolutionnaire unique et permanent.

Quant au « point de vue sacré », celui-ci correspondrait à un passéisme. Pour autant, l'analyse du discours sur la tradition, son rapport et les procédés qui permettent de la légitimer m'invite à l'interpréter comme un présentisme. Dans le cas du *central* Méjico, champ religieux *ocha*-centré, la tradition constitue moins un ensemble de règles considérées comme héritées du passé que la nécessité éthique d'une constante communication avec les entités qu'elles soient *orichas* ou esprits de défunts. Que ce soit par le culte des reliques ou la possession, ce passé n'est donc pas seulement « activé » dans le présent, pour reprendre l'expression propos par Andrew Apter et Lauren Derby (2010), mais il est aussi acteur de celui-ci.

Cette recherche a donc permis, à travers l'analyse de l'ethnographie du *central* Méjico, de comprendre les liens existants entre des niveaux politiques et des régimes mémoriels en constant dialogue, eux-mêmes inclus dans des régimes d'historicité plus vastes.

| Niveau politique | Régime mémoriel | Régime d'historicité |
|------------------|---|-----------------------------|
| Macropolitique | Patriotique Ethnogénétique Résistance | Présentisme révolutionnaire |
| Micropolitique | Généalogique | Présentisme religieux |
| Infrapolitique | Hagiographique | |

La limite posée par cette systématisation provient du caractère historique de ces rapports au temps. S'il m'a été possible de rendre compte pour le niveau macropolitique de ce dynamisme, celui des régimes mémoriels et d'historicité propre du champ religieux local reste pour l'instant inaccessible. Pourtant son étude semble être nécessaire notamment pour comprendre le rapport particulier qu'entretiennent les pratiquants du *central* Méjico avec le chronotope « Afrique », et notamment dans le cas particulier de la maison de culte d'Elegguá Alagbana. En effet, si j'ai affirmé que la mémoire narrative s'enracine dans l'histoire du *batey* plutôt que dans un récit transatlantique, la dialectique entre « baraquement » et « Afrique » en tant que point de départ de ce culte local semble être en tension constante. Il faut pour s'en rendre compte revenir sur la question du lieu de naissance attribué à Rafaela Macua Zulueta. Dans sa thèse de *licenciatura* Yudanis Zulueta Montalvo cite sa tante Celida Sánchez selon laquelle Rafaela serait née du mariage de Ta Jorge et d'« une jeune métisse [*morena*] de même nationalité [*lucumi*] » une fois celui-ci arrivé à l'*ingenio* Álava [Zulueta Montalvo, 1994 : 22]. Pourtant tous les récits oraux que j'ai pu recueillir font de Rafaela une Africaine arrivée à Cuba à l'âge de huit ans accompagnée de son père. Lors de recherches dans les archives de San José de los Ramos, j'ai pu consulter l'acte de décès de Rafaela Zulueta. Or il y est indiqué qu'elle est née à Guamutas, alors chef-lieu de la zone au milieu du XIXe siècle. J'ai raconté par la suite ma découverte à des arrière-arrière-petites-filles de Macua. Elles étaient comme gênées par cette information : « ce n'est pas ce qu'on nous a raconté », me précise Nora Juara Duquesne.

Alors que le présentisme religieux permet d'interagir directement avec le passé et que le présentisme révolutionnaire érige ses racines africaines en patrimoine national, le futur de la mémoire de l'esclavage au *central* Méjico traversera peut-être un jour l'océan grâce à l'esprit de Ta Jorge qui, comme Nicolás, racontera son expérience de la servitude et l'histoire de la fondation « sur sa terre » d'Elegguá.

Glossaire

Aché : énergie ou pouvoir.

Ahijado, a : litt. filleul(e), nom donné à une personne initiée depuis le point de vue de l'initiateur.

Aleyo : pratiquant non initié.

Ángel de la guardia : nom donné à l'*oricha* tutélaire d'une personne.

Apetebí : femme ayant reçu la *mano de Orula* servant d'aide aux *babalaos* lors des initiations à Ifá.

Asiento : 1. nom donné à l'initiation à la *santería*, synonyme de *kariocha*. 2. Pierre consacrée à un *oricha*, synonyme de *santo* ou *otá*.

Babalao : litt. « père des secrets », nom donné aux initiés à Ifá.

Babalocha : litt. « père de saint », nom donné à un initiateur dans la *santería*, nommé aussi *padrino*.

Batá : tambour à doubles membranes consacré à l'*oricha* Aña et utilisé lors des cérémonies nommées *toque de tambor*.

Batey : zone résidentielle associée à un *central*.

Bembé : cérémonie durant laquelle sont utilisés des tambours profanes.

Bozal : nom donné aux esclaves nés en Afrique. Par extension, ce terme désigne le dialecte espagnol qui leur est attribué comme celui utilisé par les personnes possédées par des esprits d'anciens esclaves africains.

Caballo : personne étant fréquemment possédée par une même entité.

Caldero de brujo/Cazuela de brujo : objet rituel central du *palo monte*, synonyme de *nganga*.

Canastillero : commode dans laquelle sont placés les *santos* d'un pratiquant.

Camino : litt. chemin, avatar d'un *oricha*.

Cascarilla : craie sacrée, composée de poudre de coquille d'œuf aggloméré.

Chamba : breuvage composé d'*aguardiente* (liqueur de canne à sucre), de piment, de poudre à canon, d'ossements humains réduits en poudre et d'autres ingrédients, utilisé principalement dans le *palo monte*.

Coronación : voir *kariocha*.

Cordón espiritual/Cuadro espiritual : litt. lien/attache ou cadre spirituel, ensemble des esprits de défunts qui accompagne un pratiquant.

Cuarto de santo/cuarto sagrado : pièce d'une habitation dédiée au culte où se réalise les rituels et qui contient généralement le *canastillero*.

Dilogún : système divinatoire fondé sur le lancer de cauris [*Cypraea moneta*] permettant la formation de quatorze signes ou *odú*.

Dotación : contingent d'esclaves lié d'une plantation déterminée.

Ecobio : initié au culte *abakuá*.

Ewé : nom générique donné aux plantes utilisées lors des rituels de la *santería* et d'Ifá.

Fundamento : litt. « fondement », pierre consacrée à un *oricha*, nommée aussi *santo* ou *asiento*.

Guerreros : nom donné aux *orichas* Elegguá, Ochosí et Oggún dont la réception constitue une étape préliminaire à l'initiation à la *santería*. Leur fonction est de protéger le foyer du pratiquant.

Guía protector : principal esprit de défunt du *cordón espiritual* d'un pratiquant qui accompagne ce dernier depuis sa naissance.

Güiro : Instrument de percussion, par extension formation musicale composée d'instruments de percussion profanes.

Hierramientas : litt. outils, nom donné aux objets placés dans un *santo* afin de le renforcer et dont la nature varie selon l'*oricha* auquel il est consacré.

Idé : bracelet composé de perles dont les couleurs varient selon l'*oricha* auquel il est consacré.

Ikin : graine de palme utilisée lors de la divination d'Ifá. Constituées en « jeux » ou « mains », soit un ensemble de vingt-et-une graines, elles constituent l'élément central d'un *fundamento* consacré à Orula.

Iroso : terme qui qualifie les initiations *kariocha* dont les frais ne doivent pas être à la charge du néophyte.

Itá : cérémonie divinatoire réalisée lors de l'initiation *kariocha* ou lors de la réception d'un *santo* durant laquelle les *orichas* concernés s'expriment à travers le *dilogún*.

Ituto : cérémonie funéraire réalisée pour les *santeros* et les *babalaos* durant laquelle est demandé à chaque *santo* à travers une divination si celui-ci souhaite « rester », autrement dit être hérité par un proche du défunt, ou « partir », dans quel cas la soupière est brisée et les pierres qu'elles contenaient sont déposées dans un lieu préalablement établi.

Iyanifá : litt. « mère d'Ifá », titre attribué aux femmes initiées à Ifá.

Iyalocha : litt. « mère de saint », synonyme de *madrina*.

Iyawó : litt. « épouse », nom donné à un néophyte durant la première année qui suit son initiation à la *santería* et caractérisé par un certain nombre de restrictions religieuses

comme être habillé de blanc, éviter les lieux publics et d'être en extérieurs la nuit, ne pas prendre un objet des mains d'autrui, etc.

Iyawóaje : nom donné à la période d'un an qui suit l'initiation à la *santería*.

Kariocha : rituel initiatique de la *santería*, plus couramment désignée par la locution « *hacerse santo* ». Durant sept jours de réclusion rythmés par diverses cérémonies, le néophyte va « asseoir » son *oricha* tutélaire dans sa tête et recevoir les principaux *orichas*.

Madrina : initiatrice.

Mano de Orula : objet cultuel consacré à l'*oricha* Orula dont la réception constitue la première étape dans la regla de Ifá.

Majá : serpent.

Matanza : cérémonie sacrificielle dédiée aux *orichas* réalisée durant les *cumpleaños de santo* ou les *fiestas de santo*.

Mayoral : contremaître d'une plantation esclavagiste.

Mayombe : branche du palo monte.

Mayombero : pratiquant du *mayombe*, branche du *palo monte*.

Medio Asiento/Pata y cabeza/lavar santo : cérémonie initiatique de la *santería* où le néophyte reçoit le *santo* consacré à son *oricha* tutélaire et les *guerreros*. À la différence du *kariocha*, elle n'est pas suivie d'une période d'*iyawóaje*.

Monte : litt. brousse, morne. Désigne tous les espaces considérés comme sauvage. Lieu habité par les esprits et les divinités, le *monte* est aussi l'endroit où se cueillent les *ewé*.

Moyugba : prière liminaire récitée au début de chaque cérémonie où sont rendu hommage aux *muertos*, à Olofi et aux *orichas*.

Mpaka : corne de bœuf chargé de divers ingrédients et scellé par de la cire et des morceaux de verre. Utilisé par les *paleros* comme procédé divinatoire.

Mpungu : divinités médiatrices dans le *palo monte* et dont la spiritualité est fixée dans des pierres nommées *matari*. Chaque *mpungu* est associé aux *orichas*.

Muerto : esprit de défunt.

Nfumbi : esprit de défunt. Entité centrale du *palo monte* avec laquelle le pratiquant interagit par médiation de la *nganga* afin d'interagir avec le monde des vivants.

Nganga : objet cultuel central du *palo monte*. Il matérialise un *nfumbi* et est composé d'un chaudron de métal qui contient le plus souvent des ossements humains et des éléments d'origine végétale, animale et minérale.

Ngangulero : synonyme de *palero*.

Nombre de santo : nom reçu par le néophyte lors de son initiation à la *santería*.

Obá : litt. « roi », spécialiste rituel qui dirige les cérémonies dans la *santería*.

Oché : statuette de bois consacré à un *oricha*.

Odú : nom donné aux 256 signes qui compose le système divinatoire d'Ifá.

Omiéro : bain lustral composé d'eau et de plantes.

Oricha : nommé aussi *santo*, principale entité de la *santería* et du culte d'Ifá. À chaque *oricha* sont associés divers éléments naturels ou principes. Ils sont matérialisés par des pierres, nommées *otá* ou *santo*, qui contiennent leur *aché*, leur énergie ou pouvoir.

Oriaté : spécialiste du système divinatoire du *dilogún*.

Otá : nommé aussi *santo*, pierres consacrées à un *oricha*, placé au sein d'une *sopera* [souièrre] avec divers objets, nommé *hierramientas*, qui symbolisent et renforcent le pouvoir spécifique de la divinité.

Osu : peinture rituelle appliquée sur la tête du néophyte durant l'initiation du *kariocha*

Oru : offrande de musique réalisée avant les *toques de tambor*, durant laquelle sont joués les tambours *batá* face aux *santos*.

Oyugbona : litt. « les yeux qui t'accompagne ». Second initiateur dans le cadre du *kariocha*.

Padrino : titre donné à un initiateur dans la *santería*, le culte d'Ifá et le *palo monte*.

Palenque : village d'esclaves marrons.

Palero : pratiquant initié du *palo monte*.

Patakí : Fable ou mythe issu du culte des *orichas*.

Potencia (abakuá) : loge, groupe d'initiés abakuá.

Potencia (espiritismo) : ensemble d'esprits partageant des caractéristiques ontologiques ou fonctionnelles communes. Par exemple les sept *potencias* africaines regroupent les esprits d'esclaves, toutes « nations confondues » ; la commission *medica*, regroupe les médecins, etc.

Prenda : synonyme de *nganga*, objet rituel central du *palo monte*.

Rayamiento : cérémonie d'initiation au *palo monte*.

Santo : 1. Synonyme d'*oricha* 2. Nom donné aux pierres consacrées à un *oricha*.

Santo asentado/santo coronado : pierre consacrée dans le cadre de l'initiation du *kariocha*.

Santo lavado : pierre consacrée dans le cadre de l'initiation du *medio-Asiento*, nommé aussi *Pata y Cabeza*

Santo parado : Nom donné aux *santos* dont la fondation est plus vieille que l'arrivée d'une modalité initiatique et qui sont transmis selon la parenté biologique. Leur consécration

à un *oricha* peut être réalisée sans procédure rituelle prédéterminée ou suite à un « *lavado de cabeza* ».

Taita : 1. nom donné à un initiateur dans le *palo monte*. 2. Dans sa forme contractée Ta, titre honorifique concédé aux esclaves masculins âgés et respectés. Ce titre devient Ma pour les femmes.

Toque de tambor : cérémonie festive dédiée aux *orichas* durant laquelle sont joués les tambours *batá*

Zafra : période de récolte de la canne à sucre.

Bibliographie

Ouvrages et articles généraux

- ACOSTA VALDES Gema et LEYVA ESCOBAR Myddri, 2009, *Diccionario de bantuisms en el español de Cuba*, ICIC. Juan Marinello, La Habana.
- AGIER Michel, 1997, « Ni trop près, ni trop loin : de l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel », *Gradhiva*, n° 21, p. 69 -76.
- ANDERSON Benedict, 1983, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London.
- ARGENTI Nicolas et SCHRAMM Katharina (eds.), 2010, *Remembering violence: anthropological perspectives on intergenerational transmission*, Berghahn Books, New York.
- AUGE Marc, 1988, *Le Dieu objet*, Flammarion, Paris.
- BAUSSANT Michèle, 2007, « Penser les mémoires », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 3, p. 389 -394.
- BELIARD Aude et EIDELIMAN Jean-Sébastien, 2008, « Au-delà de la déontologie. Anonymat et confidentialité dans le travail ethnographique » dans Didier Fassin et Alban Bensa (eds.), *Les politiques de l'enquête : épreuves ethnographiques*, La Découverte, Paris, p. 123 -141.
- BESSON Rémy, 2014, « Prolégomènes pour une définition de l'intermédialité à l'époque contemporaine », *HAL-Archives Ouvertes*, édition électronique, URL: <https://hal-univ-tlse2.archives-ouvertes.fr/hal-01012325v2/document>. Dernière consultation, le 29 août 2019.
- BLONDET Marieke, 2008, « Le genre de l'anthropologie. Faire du terrain au féminin » dans Didier Fassin et Alban Bensa (eds.), *Les politiques de l'enquête : épreuves ethnographiques*, La Découverte, Paris.
- BONNIOL Jean-Luc, 1992, *La couleur comme maléfice : une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Albin Michel, Paris.
- BORIC Dušan, 2007, « The House Between Grand Narrative and Microhistory: A House Society in the Balkans » dans Robin A. Beck (ed.), *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, Southern Illinois University, Carbondale, p. 97 -129.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris.
1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1, p. 69 -72.

- BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc, 2014, *Invitation à la sociologie réflexive*, Seuil, Paris.
- BRUNETEAUX Patrick, 2013, *Le colonialisme oublié: de la zone grise plantationnaire aux élites mulâtres à la Martinique*, Éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges.
- BURAWOY Michael, 2003, « L'étude de cas élargie. Une approche réflexive, historique et comparée de l'enquête de terrain » dans Daniel Cefaï (ed.), *L'enquête de terrain*, Éditions La Découverte, Paris.
- CAPONE Stefania, 2004, « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, n° 51, Paris, p. 9 -22.
- CHAKRABARTY Dipesh, 2000, « Subaltern Studies and Postcolonial Historiography », *Nepantla: Views from South*, vol. 1, n° 1, p. 9 -32.
- CHIVALLON Christine, 2004, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, CNRS, Paris.
 2007, « Retour sur la "communauté imaginée" d'Anderson, Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », *Raisons politiques*, n° 27, p. 131 -172.
 2012, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire : contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Karthala, Paris.
- CIARCIA Gaetano (ed.), 2011, *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Karthala, Paris.
- CLARK David, 2011, « Governance, Alliance and Resistance. Jewish Museums in Italy » dans Maria Kousis, Tom Selwyn et David Clark (eds.), *Contested Mediterranean spaces: ethnographic essays in honour of Charles Tilly*, Berghahn books, New York.
- CLIFFORD James, 2003, « L'autorité en ethnographie » dans Daniel Cefaï (ed.), *L'enquête de terrain*, Éditions La Découverte, Paris, p. 263-295, 1^{ère} édition 1983.
- COLLEYN Jean-Paul et DOZON Jean-Pierre, 2008, « Lieux et non-lieux de Marc Augé », *L'Homme*, n° 185 -186, p.7- 32.
- COLLINGWOOD Robin G., 1994, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford.
- COMAROFF John L. et COMAROFF Jean, 1992, *Ethnography and the historical imagination*, Westview Press, Boulder.
- CONNERTON Paul, 1989, *How societies remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CUNIN Elisabeth, 2004, *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène) : le « Noir » entre apparences et appartenances*, L'Harmattan, Paris.
- DORLIN Elsa, 2010, « Le mythe du matriarcat noir » dans Elsa Dorlin et Éric Fassin (eds.), *Reproduire le genre*, Bibliothèque publique d'information Centre Pompidou, Paris, p. 69 -78.

- ESQUERRE Arnaud, 2011, *Les os, les cendres et l'Etat*, Fayard, Paris.
- FASSIN Didier et BENZA Alban, 2008, *Les politiques de l'enquête : épreuves ethnographiques*, La Découverte, Paris.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1985, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.
2009, « Être affecté » dans *Désorceler*, Éditions de l'Olivier, Paris, p. 145 - 162.
- FOUCAULT Michel, 2009, *Le gouvernement de soi et des autres. II, le courage de la vérité : cours au Collège de France (1983-1984)*, Gallimard, Paris.
- GEERTZ Clifford, 1993, *The interpretation of cultures: selected essays*, Fontana Press, London, 1^{ère} édition 1973.
- GILROY Paul, 2010, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Amsterdam., Paris, 1^{ère} édition 1993.
- GLISSANT Edouard, 2007, *Mémoires des esclavages*, Gallimard., Paris.
- GODELIER Maurice, 2013, *Lévi-Strauss*, Éditions du Seuil, Paris.
- GOODY Jack, 2003, *La peur des représentations : l'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Éditions la Découverte, Paris.
- HADDAD Élie, 2014, « Qu'est-ce qu'une "maison" ? De Lévi-Strauss aux recherches anthropologiques et historiques récentes », *L'Homme*, n° 212, p. 109 - 138.
- HALBWACHS Maurice, 1975, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Mouton Éditeur, Paris - La Haye, 1^{ère} édition 1925.
1997, *La mémoire collective*, Albin Michel., Paris, 1^{ère} édition 1950.
2008, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1^{ère} édition 1914.
- HALL Peter A. et LAMONT Michèle, 2013, *Social Resilience in the Neoliberal Era*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HALLOY Arnaud, 2007, « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique » dans Pierre Petit et Joël Noret (eds.), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Publibook, Saint Denis, p. 87 - 115.
- HANNERZ Ulf, 1996, *Transnational connections: culture, people, places*, Routledge, London.
- HARTOG François, 2012, *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps*, Édition du Seuil, Paris.
- HERSKOVITS Melville J., 1941, *The Myth of the Negro Past*, Harper & Borthers Publishers, New York.

- 1967, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, François Maspero Éditeur, Paris, 1^{ère} édition 1950.
- HERVIEU-LEGER Danièle, 2008, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf., Paris.
- HOBBSAWM Eric John et RANGER Terence Osborn (eds.), 2012, *L'invention de la tradition*, Amsterdam, Paris, 1^{ère} édition 1983.
- LAMAISON Pierre et LEVI-STRAUSS Claude, 1987, « La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss par Pierre Lamaison », *Terrain*, n° 9, p. 34 -39.
- LE GOFF Jacques, 1988, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1979, *La voie des masques*, Plon, Paris.
- LITTLE Vivienne, 1983, « What is Historical Imagination? », *Teaching History*, n° 36, p. 27 -32.
- LOSONCZY Anne-Marie, 2002, « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique » dans Christian Ghasarian (ed.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, A. Colin, Paris, p. 91 -210
- LÖWY Michael, 1990, « Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 71, n° 1, p. 7 -23.
- MICHEL Johann, 2015, *Devenir descendant d'esclave : enquête sur les régimes mémoriels*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- MINTZ Sidney Wilfred et PRICE Richard, 1992, *The Birth of African-American Culture: an Anthropological Perspective*, Boston.
- MULOT Stéphanie, 2000, « *Je suis la mère, je suis le père* » : l'énigme matrifocale : relations familiales et rapports de sexes en Guadeloupe, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie sous la direction de Maurice Godelier, EHESS, Paris.
- 2007, « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 3, p. 517 -524.
- 2013, « La matrifocalité caribéenne n'est pas un mirage créole », *L'Homme*, n° 207 -208, p. 159 -191.
- 2008, « Chabines et métisse dans l'univers antillais. Entre assignations et négociations identitaires », *Clio*, n° 27, édition électronique, URL : <http://journals.openedition.org/cliio/7447>. Dernière consultation, le 31 août 2019.
- 2009, « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal », *Autrepart*, n° 49, p. 117- 135.
- NORA Pierre, 1984, *Les lieux de mémoire. I, La République*, Gallimard, Paris.

- OHNUKI-TIERNEY Emiko, 1990, *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford University Press, Palo Alto.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain », *Enquête*, n° 1, p. 71 -109.
1996, « La violence faite aux données », *Enquête*, n° 3, p. 31 -59.
- POUILLON Jean, 1979, « Remarques sur le verbe “croire” » dans Michel Izard et Pierre Smith (eds.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard., Paris, p. 43 -51.
- PRICE Richard, 1994, *Les premiers temps : la conception de l'histoire des Marrons saramaka*, Édition du Seuil, Paris, 1^{ère} édition 1983.
2001, « The Miracle of Creolization: A Retrospective », *New West Indian Guide*, 2001, vol. 75, 1/2, p. 35 -64.
- PRICE Richard et GIAFFERI Natacha, 2013, « Créolisation et historicité », *L'Homme*, n° 207 -208, p.289- 311.
- REVEL Judith, 2009, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris.
- RICŒUR Paul, 1991, *Temps et récit. Tome 3, Le temps raconté*, Édition du Seuil, Paris.
2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Édition du Seuil, Paris.
- ROUX Sébastien, 2010, « La transparence du voile. Critique de l'anonymisation comme impératif déontologique » dans Sylvain Laurens et Frédéric Neyrat (eds.), *Enquêter, de quel droit ?*, Éditions du Croquant, Paris, p. 139 -153.
- SACHNINE Michka et AKINYEMI Akin, 2009, *Dictionnaire yorùbá-français: suivi d'un index français-yorùbá*, Karthala, Paris.
- SCHECHNER Richard, 2013, « Les “points de contact” entre anthropologie et performance », *Communications*, n° 92, p. 125 -146.
- SCOTT David, 1991, « That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World », *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1991, vol. 1, n° 3, p. 261 -284.
- SCOTT James C., 2009, *La domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*, Amsterdam, Paris.
- SHAW Rosalind, 1997, « The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone », *American Ethnologist*, vol. 24, n° 4, p. 856 -876.
2002, *Memories of the slave trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone*, The University of Chicago Press, Chicago.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2009, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Amsterdam, Paris, 1^{ère} édition 1988.

THOMAS Hugh, 2006, *La traite des Noirs : histoire du commerce d'esclaves transatlantique, 1440-1870*, R. Laffont, Paris, 1^{ère} édition 1997.

TODOROV Tzvetan, 2004, *Les Abus de la mémoire*, Arléa, Paris.

Histoire et société cubaine

AGRAMONTE Arturo et CASTILLO Luciano, 2011, *Cronologia del Cine Cubano I. (1897-1936)*, ICAIC, La Havane.

ALEMAN Yaíma Martínez, 2013, « La función ideológica de la historiografía cubana en la década del sesenta del siglo XX », *Latin American Research Review*, vol. 48, n° 3, p. 168 -179.

ANNECCHIARICO Milena, 2016, *Senderos de la diáspora africana en Argentina y en Cuba. Prácticas y políticas culturales en contexto*, Antropología, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

2018, « Políticas y poéticas de la memoria y del patrimonio cultural afrocubano: el caso del Central Azucarero México », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 54, n° 2, p. 59 -92.

ARGYRIADIS Kali, sous presse, « *L'histoire comme arme* ». *Se réappropriier les archives à Cuba dans les années 1960*.

ARMENGOL Roberto I., 2013, « Competitive Solidarity and the Political Economy of Invento », *Association for the Study of the Cuba Economy*, vol.23, Miami.

AUGIER Ángel, 2005, *Nicolás Guillén. Estudio biográfico-crítico*, Ediciones Unión, La Habana.

AVILA Urko Apaolaza, 2003, « Un análisis sobre la historiografía en torno al alavés Julián de Zulueta y Amondo », *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, n° 18, p. 121 -140.

BARCIA ZEQUEIRA María del Carmen, 1993, « Entre el poder y la crisis: Las prostitutas se defienden », *Contrastes*, n° 7 -8, p.7- 20.

2003, *La otra familia. Parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana.

2011, « Mujeres en torno a Minerva » dans Daisy Rubiera Castillo et Inés María Martiatu Terry (eds.), *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, p. 77 -92.

BARNET Miguel, 1983, *La fuente viva.*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.

- 2008, *Biografía de un cimarrón*, Boloña, La Habana, 1^{ère} édition 1966.
- BELDARRAIN CHAPLE Enrique, 2006, *Los médicos y los inicios de la antropología en Cuba*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- BENJAMIN Jules R., 1975, « The Machadato and Cuban Nationalism, 1928-1932 », *The Hispanic American Historical Review*, 1975, vol. 55, n° 1, p. 66 -91.
- BERGES CURBELO Juana, RAMIREZ CALZADILLA Jorge et HERNANDEZ URBANO Eva, 2001, *La religión en la historia de Cuba. Conformación y evolución del campo religioso cubano*, CIPS-Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana.
- BOLIVAR AROSTEGUI Natalia et DEL RIO Natalia, 2000, *Lydia Cabrera en su laguna sagrada*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- CALMETTES Xavier, 2014, « 1968 : Crépuscule du printemps cubain ? », *L'Ordinaire des Amériques*, n° 217, édition électronique, URL : <http://journals.openedition.org/orda/1562> . Dernière consultation, le 31 août 2019.
- CAMPOS Ana Alcázar, 2009, « Turismo sexual, jineterismo, turismo de romance. Fronteras difusas en la interacción con el otro en Cuba », *Gazeta de Antropología*, vol. 1, n° 25, édition électronique, URL: http://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/6856/G25_16Ana_Alcazar_Campos.pdf?sequence=10&isAllowed=y
- CANTERO Justo G., 2005, *Los ingenios. Colección de vistas de los principales ingenios de azúcar de la isla de Cuba.*, CSIC, Madrid, 1^{ère} édition 1857
- CARBONELL Walterio, 2005, *Cómo surgió la historia nacional*, Bachiller, Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, 1^{ère} édition 1961.
- CARPENTIER Alejo, 2012, *¡Écue-yamba-ó! Novela Afrocubana*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1^{ère} édition 1933.
- CARR Barry, 1996, « Mill Occupations and Soviets: The Mobilisation of Sugar Workers in Cuba 1917–1933 », *Journal of Latin American Studies*, vol. 28, n° 1, p. 129 -158.
1998, « Identity, Class, and Nation: Black Immigrant Workers, Cuban Communism, and the Sugar Insurgency, 1925-1934 », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 78, n° 1, p. 83 -116.
- CARRAZANA FUENTES Lázara Y., 2011, « Movilida social y filiación racial en la reestructuración económica en Cuba » dans Niurka Núñez González, Pablo Rodríguez Ruiz, María M. Pérez Álvarez et Odalys Buscarón Ochoa (eds.), *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos*, Fundación Fernando Ortiz., La Habana, p. 85 -124.
- CASTELLANOS Orlando, 2011, *Yo también amo el cine*, Ediciones ICAIC., La Habana.

- CEPERO BONILLA Raúl, 1971, *Azúcar y abolición*, Editorial de Ciencias Sociales., La Habana, 1^{ère} édition 1948.
- CHILDS Matt, 2011, *La rebelión de Aponte de 1812 en Cuba y la lucha contra le esclavitud atlántica*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- COLLECTIF D'AUTEURS, 2000, *Atlas etnogáfico de Cuba*, ICIC Juan Marinello, CEISIC, édition sur CD-ROM, La Habana.
- DEPESTRE René, 1980, *Bonjour et adieu à la négritude ; suivi de Travaux d'identité : essais*, R. Laffont, Paris.
- DUMONT Henri Joseph, 1922, *Antropología y patología comparadas de los negros esclavos.*, traduit par I. Castellanos, Colección Cubana de libros y Documentos inéditos o Raros, dirigida por Fernando Ortiz, La Habana.
- ENTRALGO Elias, 1953, *La liberación étnica cubana.*, Universidad de La Habana, La Habana.
- ESTEVEZ RIVERO Sandra, CASTRO MONTERREY Pedro et PORTUONDO ZUÑIGA Olga (eds.), 2011, *Por la identidad del negro cubano*, Caserón, Santiago de Cuba.
- FAGUAGA IGLESIAS María Ileana, 2011, « En torno a los estereotipos respecto a la afrocubana: construcción y deconstrucción de mitos » dans Daisy Rubiera Castillo et Inés María Martiatu Terry (eds.), *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, p. 150 -162.
- FERNANDEZ ROBAINA Tomás, 2009, *Identidad afrocubana. Cultura y nacionalidad.*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- FERRER Ada, 2011, *Cuba insurgente. Raza, nación y revolución. 1868-1898*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- 2013, « Cuban Slavery and Atlantic Antislavery » dans Josep Maria Fradera et Christopher Schmidt-Nowara (eds.), *Slavery and antislavery in Spain's Atlantic empire*, Berghahn Books, New York, p. 134 -157.
- FRAUNHAR Alison, 2018, *Mulata Nation: Visualizing Race and Gender in Cuba*, University Press of Mississippi, Jackson.
- FUENTE Alejandro de la, 1995, « Race and Inequality in Cuba, 1899-1981 », *Journal of Contemporary History*, vol. 30, n° 1, p. 131 -168.
- 1998, « Race, National Discourse, and Politics in Cuba: An Overview », *Latin American Perspectives*, vol. 25, n° 3, Riverside, p. 43 -69.
- 1999, « Myths of Racial Democracy; Cuba, 1900-1912 », *Latin American Research review*, vol. 34, n° 3, Pittsburg, p. 39 -73.

- 2008, « Le nouveau mouvement culturel afro-cubain et le débat sur la question raciale dans la Cuba contemporaine », *Cahiers des Amériques latines*, n° 57 -58, Paris, p. 89 -112.
- GARCIA BALAÑA Albert, 2013, « Antislavery before Abolitionism. Networks and Motives in Early Liberal Barcelona, 1833-1844 » dans Josep Maria Fradera et Christopher Schmidt-Nowara (eds.), *Slavery and antislavery in Spain's Atlantic empire*, Berghahn Books, New York, p. 134 -157.
- GARCIA GONZALEZ Armando et NARANJO OROVIO Consuelo, 1998, « Antropología, "raza" y población en Cuba en el último cuarto del siglo XIX », *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 55, n° 1, p. 267 -289.
- GARCIA RODRIGUEZ Gloria, 2003, *La esclavitud desde la esclavitud*, Editorial Ciencias Sociales., La Habana, 1^{ère} édition 1996.
- GHORBAL Karim, 2009, *Réformisme et esclavage à Cuba : 1835-1845*, Editions Publibook, Saint Denis.
- GONZALEZ Reynaldo, 2013, « Temas históricos y cine de ficción » dans Reynaldo González (ed.), *Coordenadas del cine cubano*, vol.1, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, p. 71 -89.
- GUANCHE Jesús, 2005, « Les composants ethniques africains et leurs multiples appellations », *Cahiers des anneaux de la Mémoire*, n° 8, p. 61 -94.
2011, *Africanía y etnicidad en Cuba.*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- GUANCHE Jesús et MATOS AREVALOS José Antonio (eds.), 2013, *Fernando Ortiz contra la raza y los racismos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- HELG Aline, 1995, *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
1998, « Race and Black Mobilization in Colonial and Early Independent Cuba: A Comparative Perspective », *Ethnohistory*, vol. 44, n° 1, p. 53 -74.
- JUAREZ HUET Nahayeilli B., 2004, « La santería à Mexico : ébauche ethnographique », *Civilisations*, n° 51, p. 61 -79.
- KARNOUOUH Lorraine, 2005a, « Du criollo au compañero représentations de la citoyenneté cubaine », GIS Réseau Amérique latine. Actes du 1^{er} Congrès du GIS Amérique latine : Discours et pratiques de pouvoirs en Amériques latine, de la période précolombienne à nos jours. 3-4 novembre 2005. Université La Rochelle.
2005b, « Cuba : la pédagogie des héros », *Outre-Terre*, no 12, n° 3, p. 301 -311.
2008, « À propos de la permanence et du changement dans la Cuba contemporaine : un essai sur la « Période spéciale » », *Outre-Terre*, n° 18, p. 337 -344.

- KUTZINSKI Vera M., 1993, *Sugar's secrets: race and the erotics of Cuban nationalism*, University Press of Virginia, Charlottesville.
- LA ROSA CORZO Gabino, 2011, *Tatuados. Deformaciones étnicas de los cimarrones en Cuba*, Fundación Fernando Ortiz., La Habana.
- LA ROSA CORZO Gabino et GONZALEZ Mirtha T., 2004, *Cazadores de esclavos. Diarios*, Fundación Fernando Ortiz., La Habana.
- LAW Robin, 1977, *The Oyo Empire (1600-1836). A West African Imperialism in the era of Atlantic Slave Trade.*, Clarendon Press, Oxford.
- LOPEZ VALDES Rafael L., 1985, *Componentes africanos en el etnos cubano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
1986, « Hacia una periodización de la historia de la esclavitud en Cuba » dans Academia de Ciencias de Cuba (ed.), *La Esclavitud en Cuba*, Editorial Academia, La Habana, p. 11 -41.
- LOVEJOY Henry B., 2012, *Old Oyo Influences on the Transformation of Lucumí Identity in Colonial Cuba*, Thèse de doctorat de philosophie en histoire sous la direction de Andrew Apter et Robin Derby, University of California, Los Angeles.
- LUIS William, 1990, *Literary bondage: slavery in Cuban narrative*, University of Texas Press, Austin.
- MARRERO CRUZ Eduardo, 2006, *Julián de Zulueta y Amondo. Promotor del capitalismo en Cuba*, Unión (UNEAC), La Habana.
- MARTIATU TERRY Inés María, 2011, « El negrito y la mulata en el vórtice de la nacionalidad » dans Daisy Rubiera Castillo et Inés María Martiatu Terry (eds.), *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, p. 273 -298.
- MARTINEZ FURE Rogelio, 1998, *Dialogues imaginaires*, Editorial José Martí, La Havane, 1^{ère} édition 1979.
- MATIBAG Eugenio, 1996, *Afro-Cuban religious experience: cultural reflections in narrative*, University Press of Florida, Gainesville.
- MELLA Antonio, 2017, *Mella. Textos escogidos*, vol.2, La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana.
- MENDEZ GOMEZ Salvador, 2015, « Feminidades racializadas e imaginarios coloniales en el humor gráfico de Cuba en el s. XIX », *Revista Científica de Información y Comunicación*, 2015, n° 12, p. 135 -170.

- MERLIN María de las Mercedes Santa Cruz y Montalvo, 2006, *Les esclaves dans les colonies espagnoles : accompagné d'autres textes sur l'esclavage à Cuba*, L'Harmattan, Paris, 1^{ère} édition 1841.
- MOREJON Nancy, 2013, *Nation et métissage chez Nicolás Guillén : la question raciale : extrait du livre Nación y Mestizaje en Nicolás Guillén : essai*, Fall, Présence africaine, Paris.
- MORENO FRAGINALS Manuel, 1964, *El ingenio. El complejo económico social cubano del azúcar. Tomo I (1760-1860)*, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana.
1996, *Cuba/España España/Cuba: Historia común*, Crítica Barcelona.
1999, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Crítica, Barcelona, 1^{ère} édition 1966.
- NUÑEZ GONZALEZ Niurka, RODRIGUEZ RUIZ Pablo, PEREZ ÁLVAREZ María M. et BUSCARON OCHOA Odalys (eds.), 2011, *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- ORTIZ Fernando, 1974, *Nuevo Catauro de cubanismos*, Editorial de Ciencias sociales, La Habana, 1^{ère} édition 1923.
1986, *Los negros curros*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
1992, *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Dia de Reyes.*, Ciencias Sociales, La Habana, 1^{ère} édition 1921.
1993, *La africanía de la música folklórica cubana*, Editorial Letras Cubanas., La Habana, 1^{ère} édition 1950.
1995, *Los negros brujos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1^{ère} édition 1906.
1996, *Los negros esclavos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1^{ère} édition 1916.
2008, « Los factores humanos de la cubanidad », *Perfiles de la cultura cubana*, n° 2, p. 1-15, 1^{ère} édition 1949
2011, *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Mémoires d'encrier., Montréal, 1^{ère} édition 1940.
2017, *La decadencia cubana, Conferencia de propaganda renovadora pronunciada en la "Sociedad de los Amigos del País", la noche del 21 febrero de 1914*, édition électronique, URL: <https://jcguanche.files.wordpress.com/2017/02/la-decandencia-cubana-con-3a1ginas-originales.pdf>. Dernière consultation le 31 août 2019.
- PAVEZ OJEDA Jorge, 2009, « El retrato de los "negros brujos": Los archivos visuales de la antropología afrocubana (1900-1920) », *Aisthesis*, n° 46, p. 83 -110.
- PEREZ DE LA RIVA Juan, 1966, « Documentos para la historia de las gentes sin historia. », *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, 1966, Año VI-n°1, p. 27-52.
1975, *El barracón y otros ensayos*, Editorial de Ciencias Sociales., La Habana.
2013, *Cuba y la migración antillana (1900-1931)*, Editorial de Ciencias sociales, La Habana, 1^{ère} édition 1979.

- PEREZ Louis A., 1995, *Cuba: between reform and revolution*, Oxford University Press, New York.
- 1999, *On becoming Cuban: identity, nationality, and culture*, The Ecco Press : Harper Collins, New York.
- PEREZ VILLANUEVA Omar E., 2008, «La estrategia económica cubana: medio siglo de socialismo », *Cahiers des Amériques latines*, n° 57 -58, p.31- 55.
- PROVENCIO GARRIGOS Lucia, 2011, « La trampa discursiva y el elogio a la maternidad cubana del siglo XIX », *Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos*, n° 1, p. 42 -73.
- QUINN Kate, 2007, « Cuban Historiography in the 1960s: Revisionists, Revolutionaries and the Nationalist Past », *Bulletin of Latin American Research*, vol. 26, n° 3, p. 378 -398.
- RAMONET Ignacio, 2006, *Fidel Castro. Biografía a dos voces*, Debate, Barcelona.
- RANGEL RIVERO Armando, 2012, *Antropología en Cuba. Orígenes y desarrollo*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- RODRIGO Y ALHARILLA Martín, 2013, «Spanish Merchants and the Slave Trade. From Legality to Illegality, 1814-1870 » dans Josep Maria Fradera et Christopher Schmidt-Nowara (eds.), *Slavery and antislavery in Spain's Atlantic empire*, Berghahn Books, New York.
- RUBIERA CASTILLO Daisy, 2011, « La mujer en la santería o Regla Ocha: género, mitos y realidad » dans Daisy Rubiera Castillo et Inés María Martiatu Terry (eds.), *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, p. 107 -132.
- SACO José Antonio, 1837, *Mi primer pregunta. ¿La abolición del comercio de esclavos arruinará o atrasará la agricultura cubana ?*, Imprenta de Don Marcelino Calero, Madrid.
- SARRACINO Rodolfo, 1985, « Algo más sobre los que volvieron al África: resultados de una visita al Public Record de Office Londres », *Revista de la biblioteca nacional José Martí*, n° 2, p. 119 -126.
- 1988, *Los que volvieron a África*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- SEFIL Marc, 2010, *Les Noirs à Cuba au début du XXe siècle: 1898-1933 : marginalisation et lutte pour l'égalité*, l'Harmattan, Paris.
- SKLODOWSKA Elżbieta, 2016, *Invento, luego resisto: el período especial en Cuba como experiencia y metáfora (1990-2015)*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile.
- SPADONI Paolo, 2017, « Veinticinco años de estudios sobre la economía cubana en los Estados Unidos », *Temas*, n° 91 -92, p.21- 26.

TELLERIA TOCA Evelio, 1973, *Congresos obreros en Cuba*, Editorial de Arte y Literatura, La Habana.

TESTA Silvina, 2009, « Memoria de la esclavitud y debate racial: la cuestión de la “identidad negra” en Cuba », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, édition électronique, URL:<https://nuevomundo.revues.org/58153>. Dernière consultation, le 1^{er} juillet 2017.

TORRES-CUEVAS Eduardo et SORHEGUI Arturo, 1982, « Introduccion de José Antonio Saco. Historia de la esclavitud y su historia. » dans José Saco, *Acerca de la esclavitud y su historia*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, p. 7 -166.

VILLANUEVA Pelayo, 1932a, *Historia de Colón. Tome 1. 1836-1870*, Paltenghi, Colón.
1932b, *Historia de Colón. Tome 2. 1871-1895*, Paltenghi, Colón.

YACOU Alain, 2004, *Un esclave-poète à Cuba au temps du péril noir. Autobiographie de Juan Francisco Manzano (1797-1851).*, Karthala et CERC, Paris.
2010, *Essor des plantations et subversion antiesclavagiste à Cuba (1791-1845)*, Karthala, Paris.

ZANETTI Oscar, 2005, « Historia y azúcar », *Catauro. Revista cubana de antropología*, 2005, Año 6, n° 11, p. 15 -25.

ZEUSKE Michael et GARCIA MARTINEZ Orlando, 2013, « La Amistad. Ramón Ferrer in Cuba ant the Transatlantic Dimensions of Slaving and Contraband Trade » dans Josep Maria Fradera et Christopher Schmidt-Nowara (eds.), *Slavery and antislavery in Spain's Atlantic empire*, Berghahn Books, New York.

Anthropologie des cultes d'origine africaine

APTER Andrew, 2013, « Yoruba Ethnogenesis from Within », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 55, n° 2, p. 356 -387.

APTER Andrew et DERBY Lauren, 2010, *Activating the past: History and Memory in the Black Atlantic World*, Cambridge Scholars Publishing., Newcastle.

ARGÜELLES MEDEROS Anibal et HODGE LIMONTA Ileana, 1991, *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. Estudio monográfico sobre su significación social en la sociedad cubana contemporánea.*, Editorial Académica., La Habana.

ARGYRIADIS Kali, 1999, *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises.*, Des archives contemporaines., Paris.

2000, « Des Noirs sorciers aux babalaos », *Cahiers d'études africaines*, vol. 40, n° 160, p. 649 -674.

2005a, « Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería », *Desacatos*, n° 17, p. 85 -106.

2005b, « Les batá deux fois sacrés », *Civilisations*, n° 53, p. 45 -74.

- 2005c, « Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la Santería cubaine », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 91, n° 2, p. 153 -183.
- 2007, « Le tourisme religieux à La Havane et l'accusation de mercantilisme », *Ateliers d'anthropologie*, n° 31, édition numérique, URL: <https://ateliers.revues.org/672>. Dernière consultation, le 3 juillet 2017.
- ARGYRIADIS Kali et CAPONE Stefania, 2004, « Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane - Miami) », *Civilisations*, Paris, n° 51, p. 81 -137.
- ARGYRIADIS Kali et CAPONE Stefania (eds.), 2011, *La religion des orisha : un champ social transnational en pleine recomposition*, Hermann, Paris.
- AYORINDE Christine, 2004, *Afro-Cuban religiosity, revolution, and national identity*, University Press of Florida, Gainesville.
- BARCIA ZEQUEIRA María del Carmen, RODRIGUEZ REYES Andrés et NIEBLA DELGADO Milagros, 2012, *Del cabildo de « nación » a la casa de santo.*, Fundación Fernando Ortiz., La Havane.
- BARNET Miguel, 1995, *Cultos afrocubanos. La Regla de Ocha. La Regla de Palo Monte.*, Unión (UNEAC), La Havane.
- BASCOM William R., 1952, « Two forms of Afro-Cuban divination », *Acculturation in the Americas*, Sol Tax proceedings of the XXIXth International Congress of Americanists, Chicago University, p. 169-179.
- 1972, *Shango in the New World*, African and Afro-American Research Institute, University of Texas, Austin.
- 1950, « The Focus of Cuban Santería », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 6, n° 1, p. 64 -68.
- BASSO ORTIZ Alessandra, 2001, « Los gangá longobá: el nacimiento de los dioses », *Boletín antropológico*, vol. 2, n° 52, p. 195 -208.
- 2017, *Performing ethics: Will, Perspective and Action in Afro-Cuba Religion*, Working paper N°19/2017, University College of London, London.
- BASTIDE Roger, 1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, n° 21, p.65-108.
- 1996, *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde.*, L'Harmattan., Paris, 1^{ère} édition 1967.
- 2000, *Le candomblé de Bahia : rite nagô*, Plon, Paris, 1^{ère} édition 1958.
- BOLIVAR AROSTEGUI Natalia, 1994, *Los orishas en Cuba*, PM Ediciones, La Habana, 1^{ère} édition 1990
- 2000, *Orula en el deambular por las antiguas civilizaciones.*, Pablo de la Torriente., La Habana.

- BOLIVAR AROSTEGUI Natalia et LOPEZ CEPERO Mario, 1995, *Sincretismo religioso ? Santa Barbara Changó.*, Pablo de la Torriente., La Habana.
- BOLIVAR AROSTEGUI Natalia, RIO BOLIVAR Natalia DEL et GONZALEZ DIAZ DE VILLEGAS Carmen, 2013, *Ta Makuende Yaya y las Reglas de palo monte.*, Editorial José Martí., La Habana.
- BOYER-ARAUJO Véronique, 1993, *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles*, l'Harmattan, Paris.
- BRANDON George, 1993, *Santería from Africa to the New World. The Dead Sell Memories*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- BRITO SANTANA Jorge, 2014, *Curamagüey. Enclave lucumí en Matanzas*, Eleda.org., ebook, URL: <https://www.tagusbooks.com/leer?isbn=9781877845161&li=1&paiscache=136>. Dernière consultation, le 29 août 2019.
- BROWN David H., 2003, *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, The University of Chicago Press, Chicago.
- CABRERA Lydia, 1954, « El sincretismo religioso de Cuba. Santos Orisha Ngangas. Lucumís y Congos », *Orígenes*, 1954, vol. 11, n° 36, La Habana, p. 8 -20.
1957, *Anagó. Vocabulario Lucumi (el yoruba que se habla en Cuba)*, Ediciones C.R., La Habana.
1996, *El Monte. Igbo finda, ewe orisha, vititinfinda.*, Editorial SI-MAR., La Havane, 1^{ère} édition 1954.
- CAPONE Stefania, 1999, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Karthala., Paris.
2000, « Entre Yoruba et Bantou », *Cahiers d'études africaines*, vol. 40, n° 157, p. 55 -78.
2005b, *Les Yoruba du Nouveau Monde : religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*, Karthala, Paris.
2005a, « Repenser les "Amériques noires". Nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 91 -1, p.83- 91.
- CHOUCHAN Michèle et DIANTEILL Erwan, 2011, *Eshu, dieu d'Afrique et du Nouveau Monde*, Larousse, Paris.
- CLARK Mary Ann, 2005, *Where men are, wives and mothers rule: Santería ritual practices and their gender implications*, University Press of Florida, Gainesville.
2007, *Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*, Praeger Publishers., Westport.
- CROS SANDOVAL Mercedes, 2009, *Worldview, the orichas, and Santería: Africa to Cuba and beyond*, University Press of Florida, Gainesville.

- CUNHA Ana Stela de Almeida, 2013, « Muerte, muertos y “llanto” palero », *Ateliers d'anthropologie*, n° 38, édition électronique, URL: <https://ateliers.revues.org/9413>. Dernière consultation le 6 juillet 2017.
- DANIEL Yvonne, 2005, *Dancing wisdom: embodied knowledge in Haitian Vodou, Cuban Yoruba, and Bahian Candomblé*, University of Illinois Press, Urbana.
- DIANTEILL Erwan, 2000, *Des dieux et des signes : initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, EHESS, France.
- ESPIRITO SANTO Diana, 2013, « Observaciones sobre la relación entre la “cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano », *Ateliers d'anthropologie*, n° 38, édition électronique, URL: <https://ateliers.revues.org/9368?lang=fr>. Dernière consultation, le 9 juillet 2017.
- EVANGELISTA Daniele, 2015, « Constructing an axé: reflections on the process of building a candomblé terreiro », *Religião & Sociedade*, , vol. 35, n° 1, p. 63 -85.
- FIGAROLA Joel J., 2009, *La brujería cubana : el palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- FLORES-PENA Ysamur, 2011, « “Son Dos los Jimagüas” (“The Twins are Two”): Worship of the Sacred Twins in Lucumí Religious Culture » dans Philip M. Peek (ed.), *Twins in African and diaspora cultures: double trouble, twice blessed*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, p. 99 -115.
- FRIGERIO Alejandro, 2004, « Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion », *Civilisations*, n° 51, p. 39 -60.
- GOBIN Emma, 2007, « « Innovation », circulation, fragmentation », *Ateliers d'anthropologie*, n° 31, édition électronique, URL: <https://ateliers.revues.org/411>. Dernière consultation le 4 août 2017.
- 2008, « À propos des cultes d'origine yoruba dans la Cuba socialiste (1959 à nos jours) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 57 -58, p.143- 158.
- 2012, *Un complexe sacerdotal cubain : les santeros, les babalaos et la réflexivité critique*, Thèse de doctorat en ethnologie sous la direction de Michael Houseman, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- 2013, « L'intégration d'étrangers dans la santería et le culte d'Ifá à La Havane », *Ateliers d'anthropologie*, n° 38, édition électronique, URL: <http://ateliers.revues.org/9383>. Dernière consultation le 4 juillet 2017.
- 2014b, « La fabrique rituelle du prestige : le secret initiatique comme opérateur de la différenciation socioreligieuse (Ifá, Cuba) » dans Frédéric Hurlet, Isabelle Rivoal et Isabelle Sidéra (eds.) *Le prestige : autours des formes de la différenciation sociale.*, Éditions de Boccard, Paris, p. 91 -105.
- 2014a, « Du Nigeria à Cuba : le second voyage d'Ifá. Récit d'une collaboration rituelle transatlantique » dans George Àlàó (ed.), *Voyage à l'intérieur de la langue et de la*

- culture yorùbá. en l'honneur de Michka Sachine*, Archives contemporaines, Paris, p. 57 -78.
- 2016, « Le doute à l'œuvre : rituel, réflexivité critique et conflit dans le culte d'Ifá (Cuba) », *ethnographiques.org*, 2016, n° 33, édition électronique, URL: <http://www.ethnographiques.org/spip.php?article1230>. Dernière consultation le 4 juillet 2017.
- GOBIN Emma et MOREL Géraldine, 2013, « L'ethnographie et l'anthropologie religieuses de Cuba : repères historiques et bibliographiques », *Ateliers d'anthropologie*, n° 38, édition électronique, URL: <https://ateliers.revues.org/9348>. Dernière consultation le 20 mai 2017.
- GONZALEZ CORREA Alejandra, 2014, « La ceremonia del itutu en la religión osha-ifá », *Vita Brevis*, vol. 3, n° 5, p. 91 -109.
- HAGEDORN Katherine J., 2001, *Divine utterances : the performance of Afro-Cuban Santería*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- HOLBRAAD Martin, 2012, *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*, University of Chicago Press, Chicago.
- KARDEC Allan, *El libro de los espíritus*, Ediciones Librería Argentina., Madrid.
- KERESTETZI Katerina, 2014, « Le rythme de la transmission : secret, bricolage et réflexivité dans la constitution du savoir palero (Cuba) », *Social Anthropology*, vol. 22, n° 1, p. 52 -66.
- 2016, *Vivre avec les morts à Cuba : réinvention et transmission religieuse dans le palo monte*, Karthala, Paris.
- 2018, « La maison aux esprits : configurations spatiales, pluralité religieuse et syncrétismes dans l'espace domestique afro-cubain », *Journal de la société des américanistes*, vol. 104, n° 1, p. 75 -116.
- KONEN Alain, 2009, *Rites divinatoires et initiatiques à La Havane: la main des dieux*, L'Harmattan, Paris.
- 2013, « « Ilé Tuntun » à La Havane », *Ateliers d'anthropologie*, n° 38, édition électronique, URL: <https://ateliers.revues.org/9395>. Dernière consultation, le 6 juillet 2017.
- LACHATAÑERE Rómulo, 2011, *El sistema religioso de los afrocubanos.*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1^{ères} éditions de 1936 à 1961.
- MATORY J. Lorand, 1994, « Rival Empires: Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá », *American Ethnologist*, vol. 21, n° 3, p. 495 -515.
- 2007, « Free to Be a Slave: Slavery as Metaphor in the Afro-Atlantic Religions », *Journal of Religion in Africa*, vol. 37, n° 3, p. 398 -425.
- 2009, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton University Press, Princeton.

- MENENDEZ Lázara, 1995, « ¡¿Un cake para Obatalá?! », *Temas*, n° 4, p. 38 -51.
- 2002, *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, Fundación Fernando Ortiz., La Habana.
- 2008, « Kinkamaché to gbogbo orisha. Folé owó, folé ayé, folé aché. » dans Aurelio Alonso (ed.), *Amércia Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, CLASCO., Buenos Aires, p. 229 -256.
- MOREL Géraldine, 2012, *Être abakuá à la Havane. Pouvoir en jeu, enjeux de pouvoir et mise en scène de soi*, thèse de doctorat en ethnologie sous la direction de Christian Ghasarian, Université de Neuchâtel.
- MOREL Géraldine, 2013, « Masculinité et relations de genre dans la société secrète abakuá », *Ateliers d'anthropologie*, n° 38, édition électronique, URL: <https://ateliers.revues.org/9392>. Dernière consultation, le 9 juillet 2017.
- PALMIE Stephan, 1993, « Ethogenesis Processes and Cultural Tranfers in Caribbean Slave Population. » dans Wolfgang Binder (ed.), *Slavery in the Americas*, Königshausen & Neumann, Würzburg, p. 337 -364.
- 2002, *Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*, Duke University Press, Durham.
- 2004, « “Fascinans” or “tremendum”? Permutations of the state, the body, and the divine in late-twentieth-century Havana », *New West Indian Guide*, vol. 78, n° 3 -4, p. 229 -268.
- 2010, « Ekpe/Abakuá in the Middle Passage: Time, Space and Units of Analysis in African American Historical Anthropology » dans Andrew Apter et Derby (eds.), *Activating the past: history and memory in the black Atlantic world*, Cambridge Scholars, Newcastle, p. 1 -44.
- 2013, *The cooking of history: how not to study Afro-Cuban religion*, University of Chicago Press, Chicago.
- PALMIE Stephan (ed.), 2008, *Africas of the Americas: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions*, Brill, Leiden & Boston.
- PANAGIOTOPOULOS Anastasios, 2011, *The Island of Crossed Destinies. Human and other-than-human perspectives in Afro-Cuban divination*, thèse de doctorant en anthropologie sociale, University of Edimburg.
- PEEL John David Yeadon, 2003, *Religious encounter and the making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington.
- PICHLER Adelheid, 2010, « Memories of Slavery: Narrating History in Ritual » dans Nicolas Argenti et Katharina Schramm (eds.), *Remembering violence: anthropological perspectives on intergenerational transmission*, Berghahn Books, New York.

- RAMOS Miguel Willie, 2003, « La Division de La Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumi Religion, 1850s-1920s », *Cuban Studies*, vol. 34, n° 1, p. 38 -70.
2013, *Lucumí (Yoruba) Culture in Cuba: A Reevaluation (1830S -1940s)*, thèse de doctorat en philosophie, Florida International University, Miami.
- REYES HERRERA Ileana et RODRIGUEZ REYES Andrés, 1993, « Los santos parados o santos de manigua », *Del Caribe*, 1993, 21 año X, p. 28 -34.
- ROUTON Kenneth, 2005, « Unimaginable Homelands? “Africa” and the Abakuá Historical Imagination », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 10, n° 2, p. 370 -400.
2006, *Opens the roads! Religious Sensibilities of Power and History in Havana, Cuba*, thèse en philosophie dans le champ de l’anthropologie, Southern Illinois University, Carbondale.
2008, « Conjuring the past: Slavery and the historical imagination in Cuba », *American Ethnologist*, vol. 35, n° 4, p. 632 -649.
2010, *Hidden powers of state in the Cuban imagination*, University Press of Florida, Gainesville.
- TALL Emmanuelle K., 2014, « De la célébration des ancêtres dans une maison de Candomblé de Bahia », *Civilisations*, n° 63, p. 63 -79.
- TESTA Silvina, 2004a, « La hiérarchie à l’œuvre. Organisation culturelle et genre dans les religions afro-cubaines », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 16, p. 175 -204.
2004b, *Como una memoria que dura. Cabildos, sociedades y religiones afrocubanas de Sagua la Grande*, Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana.
2005, « La “lucumisation” des cultes d’origine africaine à Cuba : le cas de Sagua la Grande », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 1, p. 113 -138.
- TOUTAIN Maxime, 2016a, « Une autre mémoire de l’esclavage. De l’usage des cultes d’origine africaine dans la patrimonialisation du passé esclavagiste cubain. Le cas du central Méjico. » dans Franck Ribard (ed.), *Memórias da escravidão em torno do Atlântico*, Expressão Gráfica e Editora, Fortaleza, p. 138 -159.
2016b, « La Influencia Del Culto A Los Orishas En La Patrimonialización Del Central Méjico (Matanzas) », *International Journal of Cuban Studies*, 2016, vol. 8, n° 2, p. 329 -352.
2016c, « El tiempo de los lucumí. L’Afrique et l’esclavage dans la mémoire religieuse des cultes d’origine africaine à Cuba » dans Gisèle Avome Mba, Nicolas Mba-Zué et Élisabeth Oyane Megnier (eds.), *Mémoire(s) et identité(s) en Afrique et en Amérique latine: actes du colloque organisé par le Centre de Recherches Afro-Hispaniques (CRAHI)*, Oudjat, Libreville p. 401 -420.
2017, « L’esprit de Nicolás, esclave congo. Possession et mémoire incorporée dans les cultes d’origine africaine à Cuba », *cArgo*, 2017, n° 6 -7, p. 129- 146.

WIRTZ Kristina, 2004, « Santería in Cuban National Consciousness: A Religious Case of the Doble Moral », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 9, n° 2, p. 409 -438.
2007, *Ritual, discourse, and community in Cuban Santería: speaking a sacred world*, University Press of Florida, Gainesville.
2014, *Performing Afro-Cuba: image, voice, spectacle in the making of race and history*, The University of Chicago Press, Chicago.

ZULUETA MONTALVO Yudanis, 1994, *Algunas consideraciones acerca del Ilé-Osha "Eleggua" del CAI "México" y su significación en la cultura popular del territorio colombino*, thèse de licenciatura en sciences sociales et humanités, UNiverdidad cCentral de Las Villas, Las Villas.

Documents inédits

ANONYME, 2014, *Informe de las actividades principales en el 2013 según los Grupos de Trabajo*. Édité par Asociación Quisicuaba, La Habana.

BLAZQUEZ LAVADO Julio-Enrique, DIVIÑO PUYANS Julio, VILLEGAS SHELEG Elena, VILLEGAS ZULUETA Anselmo, VILLEGAS ZULUETA Eneida, 2013a, *Historia de la religión en el ingenio Álava hoy central México, su actualidad y vigencia*. Central Méjico.
2013b, *La casa templo de Oggún - Oyá del ingenio Álava hoy central México, su historia, evolución y significado*, Central Méjico.

BLAZQUEZ LAVADO Julio-Enrique, DIVIÑO PUYANS Julio, GONZALEZ QUINTINA Carlos, VILLEGAS SHELEG Elena, VILLEGAS ZULUETA Ana Rosa, VILLEGAS ZULUETA Anselmo, VILLEGAS ZULUETA Eneida, 2013, *Los negros y los blancos del ingenio y central Álava, sus sociedades e historia*, Central Méjico.

FILIAL DE LA UNIVERSIDAD DE MATANZAS DE COLON, 2013, *Propuesta del proyecto de investigación: Gestión turística del patrimonio cultural afrocubano y azucarero en el poblado México*, Colón.
2014, *El patrimonio sociocultural afrocubano y azucarero del batey México y su gestión desde la universidad como producto turístico par el desarrollo local en Colón*. Colón.

VILLEGAS SHELEG Elena, VILLEGAS ZULUETA Anselmo, VILLEGAS ZULUETA Eneida, 2013, *Maltrato y vejaciones a los esclavos en el ingenio Álava hoy central Méjico*, Central Méjico.

Articles de presse

ANONYME, « Celebran acto central por el aniversario 40 de la Operación Carlota (+Fotos) ». *Granma*, 5 novembre 2015, édition numérique, URL :<http://www.granma.cu/cuba/2015-11-05/celebran-acto-central-por-el-aniversario-40-de-la-operacion-carlota>. Dernière consultation le 31 aout 2019.

ANONYME, « Honor y gloria al General Antonio y a todos los combatientes caídos por nuestra independencia y en las misiones internacionalistas ». *Granma*, 7 décembre 2012.

FONSECA SOSA Claudia, « Medio siglo buscando unidad y desarrollo ». *Granma*. 24 mai 2013

JESUS Ventura de, « Reinauguran Museo al Esclavo Rebelde ». *Granma*. 3 novembre 2015, édition électronique, URL :<http://www.granma.cu/cuba/2015-11-03/reinauguran-museo-al-esclavo-rebelde>. Dernière consultation le 9 mai 2019.

RISQUET VALDES Jorge, « Grandes aniversario del 2013 ». *Granma*, 3 janvier 2013.

TORRES-CUEVAS Eduardo, « Demajagua y lo más puros misterios del alma cubana ». *Granma*. 9 octobre 2018, édition électronique, URL :<http://www.granma.cu/cuba/2018-10-09/demajagua-y-los-mas-puros-misterios-del-alma-cubana-09-10-2018-18-10-48>. Dernière consultation le 10 mai 2019.

Webographie

Constitutions de la République de Cuba (dernière consultation, le 27 août 2019) ,
1940 <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Cuba/cuba1940.html#mozTocId710303> ;
1959 <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/38.pdf> ;
1976 <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/51.pdf> ;
1992 http://www.cubonet.org/htdocs/ref/dis/const_92.htm

Diccionario de americanismo de la Asociación de academias de lengua española.
URL :<http://lema.rae.es/damer>

Discours d'Ana Silvia Rodríguez Abascal au siège de l'ONU dans le cadre de la journée internationale du souvenir des victimes de l'esclavage et de la traite transatlantique des esclaves, in « *La Esclavitud y Trata Transatlántica de Esclavos, horrendo crimen que debe ser reparado por sus perpetradores* », article du site officiel du Ministère des Affaires Étrangère de la République de Cuba, le 26 mars 2019 (dernière consultation le 10 mai 2019), <http://www.minrex.gob.cu/es/la-esclavitud-y-trata-transatlantica-de-esclavos-horrendo-crimen-que-debe-ser-reparado-por-sus>.

Discours du Commandant Fidel Castro Ruz,

1959, *Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario, en el palacio presidencial, el 22 de marzo de 1959* (dernière consultation le 16 août 2016).
<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f220359e.html>.

1961, *Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario y secretario del PURSC, como conclusión de las reuniones con los intelectuales cubanos, efectuadas en la Biblioteca Nacional el 16, 23 y 30 de junio de 1961*, (dernière consultation le 13 février 2019),
<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f300661e.html>.

1968, *Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y primer ministro del gobierno revolucionario, en el resume de la velada conmemorativa de los cien años de lucha, efectuada en la Demajagua, monumento nacional, Manzanillo, Oriente, el 10 de octubre de 1968.* <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1968/esp/f101068e.html>. Dernière consultation le 13/02/2019.

1975, *Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz, primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y primer ministro del gobierno revolucionario, en el acto de masas con motivo de la clausura del primer congreso del Partido Comunista. Plaza de la revolución, 22 de diciembre de 1975, « Año del primer congreso », (dernière consultation le 13 février 2019),* <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1975/esp/c221275e.html>

1998, *Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y Presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, en el acto de imposición de la Orden de Buena Esperanza, efectuado en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, el día 4 de septiembre de 1998, (dernière consultation le 10 mai 2019),* <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1998/esp/c040998e.html>.

Résolutions sur les statuts du Parti Communiste de Cuba, IV Congrès PCC (dernière consultation le 9 août 2018), http://congresopcc.cip.cu/wp-content/uploads/2011/02/IV-congreso_Resoluci%C3%B3n-Reglamento.pdf.

Site de *Archivo Nacional de la República de Cuba* (dernière consultation le 26 mai 2019), <http://www.arnac.cu>.

Site de la *Sociedad de Estudio e Investigación Espiritual José de Luz* (dernière consultation le 31 août 2019), <https://www.josedeluz.com>.

Site du programme de l'UNESCO, « La Route de l'Esclave », (dernière consultation le 9 mai 2019), <http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/slave-route>.

Archives

Archives paroissiales de Colón,

Registre des baptêmes, tome 3, (1854-1862)

Registres des décès, du tomes 1 aux tomes 7 (1838-1897)

Archives paroissiales de San José de los Ramos,

Registre des baptêmes du *central* Álava, tomes 1 et 2 (1906-1925)

Registre des décès du *central* Álava (1906-1925)

Registre des baptêmes, du tomes 1 à 10 (1913-1960)

Registre Municipal de San José de los Ramos

Acte de décès de Celida Sánchez Zulueta, tome 37, n°123

Acte de décès de Oreste Sánchez Zulueta, tome 86 n°392

Acte de décès de María Jehova Sánchez Zulueta, tome 91 n°258

Remerciements

Je remercie en tout premier lieu tous les *santeros* et *aleyos* du *central* Méjico qui m'ont ouvert les portes de leurs maisons, m'ont confié leur quotidien et m'ont toujours aidé à approfondir mes connaissances de ce lieu, de son histoire et de sa magie. Je remercie plus particulièrement Tatiana Duquesne Ariza de m'avoir accueilli comme un membre de sa famille, Alexander Berrio pour son amitié, ses multiples éclairages sur un monde qui m'était inconnu comme pour nos discussions à bâton rompu. Il faut mentionner ici Yudanis Montalvo Zulueta, ses cousines, Nora, Alicia et Tamara Juara Duquesne et les enfants de cette dernière, Rafael et Lázarita pour leur bienveillance complice. Et, bien évidemment, je remercie Julio-Enrique Blázquez, source intarissable d'information, pour son accueil chaleureux. Sans lui ce travail n'aurait pu exister. Il faudrait citer de plus Migue, Albertico, Nelson, Delby, Nerida, Marina et Argelia Zulueta, et bien d'autres encore, pour leur aide. Je remercie aussi Eneida et Anselmo Villegas comme Carlos González Quintina pour leur éclairage précieux sur l'histoire d'Álava. Pour paraphraser Lydia Cabrera, ils sont tous les auteurs de cette thèse.

J'aimerais remercier aussi l'ICIC Juan Marinello qui m'a permis de réaliser ce travail et plus particulièrement Ana Vera Estrada, Henry Herrera, sans le dévouement duquel je n'aurais pu réaliser mon terrain de recherche, et Ana María Lepis Esquenazi pour son soutien vital au moment des retranscriptions.

J'ai une pensée particulière pour María Ileana Faguaga Iglesias qui, bien plus qu'une amie, a été une véritable tutrice pour mes recherches et ceux depuis mes terrains de Master.

Ma gratitude va également vers Loreta Espinoza, Myrna Torres, Patricia et Alejandro Hechevarria Curbelo et leur mère Idalmi pour toute l'aide qu'ils m'ont apportée lors de mes séjours à La Havane et pour toutes ses discussions qui m'ont permis de mieux comprendre la société cubaine.

Je remercie bien évidemment Stéphanie Mulot pour ses conseils, relectures et son soutien durant toutes ses années. Un grand merci aussi pour Kali Argyriadis pour ses retours sur mes textes, ses commentaires avisés et ses indications bibliographiques.

Cette thèse à mobiliser en France de nombreuses forces, ma mère : Marie-Agnès Toutain-Monlien non seulement pour ses corrections et pour m'avoir inculqué la curiosité ; mon père, Michel Toutain pour son soutien et ses encouragements. Je remercie mon entourage proche, toute ma famille et mes amies qui m'ont soutenu durant ces années, en particulier Laura Violeta Rosero pour m'avoir poussé à me lancer dans cette aventure et Sophie Chapron, toujours présente pour m'aider durant les moments de rédaction.

Ma dernière pensée ne peut être que pour Virginie Arramon, qui au-delà de toutes les heures consacrées à m'aider à accomplir ce travail et de sa patience sans limites, a été la source d'énergie inépuisable qui m'a permis, jour après jour, d'accomplir mon projet.