

Kali Argyriadis

Des Noirs sorciers aux *babalaos* : analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane

Parmi les nombreuses modalités de cultes que l'on peut rencontrer actuellement à La Havane, il en existe deux dont l'origine est décrite comme africaine et ceux-ci sont pratiqués par une majorité de personnes, sans distinction de sexe, couleur de peau, âge ou niveau d'instruction : il s'agit du *palo* (dit aussi *palo-monte*, *mayombe*, *briyumba*, *kimbisa*) et de la *santeria* (dite aussi *regla ocha*). Le premier manipule des entités appelées *infumbe*, qui se manifestent essentiellement par la possession et qui sont matérialisées dans des réceptacles appelés *prendas*, ou, lorsqu'ils sont plus puissants (et contiennent un crâne humain et d'autres éléments évoquant un même grand principe de forces naturelles) des *ngangas*. Le deuxième se réfère à des entités appelées saints ou *orichas*, qui s'expriment par la possession mais aussi à travers diverses techniques divinatoires, comme le lancer de cauris ou les techniques plus complexes liées au culte d'*ifa*, que maîtrisent exclusivement des hommes initiés spécialement pour cela, et ne pouvant entrer en transe : les *babalaos*. Chaque individu est censé posséder un « *oricha ange gardien* », qui sera fixé dans la tête du novice lors de l'initiation. En *palo* comme en *santeria*, l'acquisition de réceptacles à entités et l'incorporation de ces dernières nécessitent un certain nombre de cérémonies, et lient la personne à un parrain et/ou une marraine, ainsi qu'à des frères et sœurs de religion, formant de véritables familles rituelles.

Ces deux modalités de cultes, ainsi que le recours à une forme locale de spiritisme et de catholicisme, sont utilisées de façon cumulative et complémentaire par les Havanais, qui désignent l'ensemble de ces pratiques par le terme générique de *religion*. Dans un précédent travail (Argyriadis 1999a, 1999c), j'ai tenté de démontrer l'existence effective d'un système de représentations commun à cet ensemble et d'en comprendre le dynamisme intrinsèque, et essayé d'analyser les répercussions sociales et politiques de ce phénomène à Cuba aujourd'hui.

Le *palo* et la *santeria*, malgré leur évidente complémentarité, ont toujours été étudiés de façon distincte. De nombreux travaux, en outre, tendent

à faire de la *santería* une représentante de l'Afrique à Cuba, alors que le *palo* n'en serait qu'un pâle reflet abâtardi et syncrétique (au sens péjoratif du terme). Ces conceptions, dont il convient d'étudier la signification dans le contexte cubain, semblent révélatrices du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane actuellement : rejetée d'une part dans le champ du primitivisme honteux, elle est par ailleurs, mais sous une forme bien particulière dont nous analyserons la nature, glorifiée en tant que tradition ancestrale prestigieuse, sorte de paradis perdu totalement idéalisé. Depuis quelques années, des tendances à l'orthodoxisation, voire à la réafricanisation de la *religion*, voient le jour. Elles ne semblent pas, on le verra, être complètement étrangères au contexte politique cubain actuel.

L'Afrique imaginée

L'Afrique rejetée

D'après le recensement de 1981, 63 % de la population cubaine seraient « de race blanche », ce qui surprend tout observateur, même peu attentif. Les enquêtés ayant eu à l'époque la possibilité de s'autodéfinir, une forte majorité avait choisi d'opter pour l'étiquette « Blanc », contre seulement 12 % pour l'étiquette « Noir » (le reste se déclarant « mulâtre »). De fait, dans les provinces comme dans la capitale, le terme de « Noir » est encore de nos jours connoté négativement, synonyme de vulgaire, d'inculte, de laid, de voyou. Les hasards de la génétique et les artifices cosmétiques ont permis à beaucoup de nier leurs ascendances africaines, et diverses expressions, toujours en vogue, rappellent l'existence de ce type de préjugés, comme par exemple « faire avancer la race » (*adelantar la raza*), c'est-à-dire à se marier avec plus clair que soi pour obtenir des enfants plus clairs. L'enfant né plus foncé que ses parents sera désigné par le terme « attardé » (*atrásado*), on dira de lui qu'il « a fait un pas en arrière » (*dio un paso p'atras*). Ces enfants peuvent encore, dans certaines familles, être discriminés par rapport à leurs frères et sœurs plus clairs.

Toutefois, depuis l'avènement de la révolution, il apparaît que les formes de discrimination raciale ont, sinon disparu, du moins évolué. Selon Lourdes Casal (1979), près de 10 % de la population cubaine de peau claire auraient fui l'île dans les années 1960, affolée par les discours de Fidel Castro visant à privilégier et à réhabiliter les « Noirs », les paysans et les prostituées. Il est manifeste que les moins de trente-cinq ans (scolarisés ensemble à dessein, quelle que soit leur couleur de peau ou leur origine sociale) font de plus en plus de mariages dits « mixtes ». La convivialité entre personnes de tous phénotypes est aujourd'hui un fait visible, pratiqué au quotidien (le groupe d'amis, les voisins, les relations de travail, et, de plus en plus, la famille). Cependant, il est clair qu'encore aujourd'hui, les postes à hautes responsabilités ou de prestige sont tenus par une majorité de personnes à

la peau claire. Malgré cela, le débat sur le problème racial a longtemps été refusé par le gouvernement, qui estimait qu'il risquait, en suscitant des revendications, d'affecter la notion d'identité nationale.

Selon Gisela Arandia¹, le racisme qui perdure à Cuba ne reflète pas tant un rejet agressif du « Noir » en tant que tel, qu'un rejet de tout ce qui n'est pas « blanc », et plus précisément de tout ce qui n'est pas « homme blanc, européen ». Or, justement, la population cubaine est majoritairement « non-Blanche ». Il y aurait de ce fait contradiction entre un discours stéréotypé d'une part, et des pratiques nécessaires à une convivialité harmonieuse d'autre part. En réalité, si l'on analyse les préjugés au cas par cas, on se rend compte que le « Noir », c'est toujours l'Autre, un Autre connoté péjorativement. Des personnes très foncées vitupéreront contre « ces Noirs-là » (*los Negro' esos*, ces délinquants, ces gens vulgaires), et les personnes à qui elles feront référence pourront fort bien être de couleur claire sans que la pertinence du discours ne soit à aucun moment mise en doute. Par ailleurs, on appellera affectueusement son conjoint ou son ami(e) « mon Noir » ou « ma Noire » (le terme sous-entendant des rapports décontractés, qui font « peuple ») sans que le teint de la personne en question n'ait spécialement de rapport avec le sobriquet. La perception de la couleur de peau reste totalement relative et fluctuante selon les contextes, elle n'obéit pas, comme cela a pu être le cas aux États-Unis par exemple, à des règles strictes.

La société cubaine vit encore de nos jours un complexe culturel très fort, qui trouve bien entendu ses racines dans un lourd passé colonial et esclavagiste. L'esclavage n'a été aboli à Cuba qu'en 1886, et l'île n'a conquis son indépendance qu'en 1898. Au début du siècle, toute trace d'africanisme, notamment en termes de pratiques magico-religieuses, était impitoyablement combattue. Ainsi, Fernando Ortiz (1917 : 13), dans son livre *Los Negros brujos*, évoquait « la magie doublement noire des Afro-Cubains » et suggérait d'utiliser contre cette dernière des mesures répressives (incluant la peine de mort pour les sorciers convaincus de leur pouvoir). En outre, il proposait un programme d'instruction des masses, car selon lui « toute ces quantités de Noirs n'étaient pas suffisamment désafricanisées » (*ibid* : 293) et, pire, ils avaient une influence non négligeable sur les « Blancs » pauvres et/ou crédules.

La parution de ce livre aura été le moteur d'une polémique qui dura jusque dans les années vingt, autour du thème des « sorciers » et des *nani-gos*², ennemis de la modernité et de la santé publique. En 1918, par exemple, suite au meurtre (supposé « rituel ») d'une petite fille à la peau claire, le journal *El Día* invita les « hommes de couleur » à s'exprimer sur « le problème de la sorcellerie », qui était censé les concerner en premier lieu. Si

-
1. Propos tirés des *rushes* du film *Así na'má*, de Daniel Pinos et Mireille Mercier-Balaz, diffusé en 1995 sur Planète. Cette ancienne journaliste effectue actuellement une recherche sur ce qu'elle appelle « la problématique raciale ».
 2. Membres de la société secrète masculine *abakua*, dont F. Ortiz situe l'origine à la région du Calabar (au sud-est de l'actuel Nigeria).

beaucoup s'insurgèrent contre ces superstitions « dignes des temps médiévaux et des jungles africaines » (Munoz Guinarte 1918 : 1), d'autres, néanmoins, s'élevèrent contre l'assimilation des « sorciers » aux « Noirs » et des superstitieux aux pauvres gens. Au-delà des « sorciers », toutes les personnes « de couleur » étaient touchées, et avec elles les classes populaires en général, honteusement païennes aux yeux des universitaires formés en Europe.

Sous le terme de « sorcellerie », les écrivains cubains ont pendant longtemps regroupé en vrac toutes les croyances se situant hors de la norme chrétienne. L'idée que les cultes « afro-cubains » ne sont qu'une réminiscence de la barbarie sauvage des Africains et qu'ils disparaîtront grâce à l'éducation a été exprimée à toutes les époques avec des termes récurrents. Ainsi par exemple, en 1939, malgré l'évolution des mentalités et l'intérêt nouveau porté à la « culture nègre », un certain Agustín Guerra de la Piedra (1939 : 25-27) déclare dans un article que « la religion africaine n'a aucune raison de continuer à être enracinée dans notre peuple », que ces pratiques sont nocives « pour l'avancée de notre société » et qu'elles sont en outre « peu hygiéniques ». Il insiste sur le « devoir de poétiser la vie » grâce au goût « du Beau, du Bien Odorant et agréable ». Ces propos indiquent très clairement les reproches, toujours en vigueur, qui sont faits aux cultes : ils sont sales, ils sentent mauvais, ils rappellent ce qu'il y a de plus primitif en l'homme. Notons à ce sujet que les Cubains ont une véritable obsession pour les « bonnes » odeurs (parfums, déodorants, talc, crèmes, shampoings) et éprouvent un dégoût extrême pour la sueur et la saleté corporelle, ce qui est à mettre en rapport avec le préjugé raciste selon lequel « le Noir sent mauvais ».

La révolution, quant à ses discours, n'a pendant longtemps pas apporté d'évolution notable. En 1968, deux articles sur la *santería* sont publiés dans les journaux de propagande du Comité central du PCC. Dès le début, les coupables sont dénoncés : ce sont l'exploitation, la misère et l'analphabétisme. Le tableau qui est ensuite dressé est accablant :

« Il est indéniable que ces résidus du passé rendent malheureuse la vie des personnes et n'aident en rien à la construction du socialisme »³. « [...] elles [ces croyances, NDT] constituent pour les opprimés un faux refuge, un espoir stérile, opium élémentaire et eau-de-vie pour anesthésier les souffrances... ». « La *santería*, pour résumer, est un résidu religieux, obscurantiste, dont il est indispensable de libérer ceux qui le traînent. Son primitivisme, au-delà de la valeur folklorique que l'on peut lui concéder d'autre part, de même que les éléments empruntés (catholiques) qui la complètent, constituent quelque chose qui choque scandaleusement aussi bien par rapport à l'époque à laquelle nous vivons que par rapport au type de société et d'homme qui se construit dans notre Patrie »⁴.

3. « Ciencia y religión : la santería », *El militante comunista*, octobre 1968, pp. 82-90.

4. « La santería », *Trabajo Politico*, 4, décembre 1968, pp. 48-58.

Non contente d'être primitive, la *santería* est ici accusée d'être l'opium du peuple. Or le peuple n'est plus opprimé, il sait désormais lire, il est soigné gratuitement : ces croyances doivent disparaître, elles n'ont plus aucune raison d'exister.

L'Afrique glorifiée

Dès la fin des années trente cependant, sans doute sous l'influence de la mode de l'art nègre en Europe, divers chercheurs, parmi lesquels Lydia Cabrera, Romulo Lachatereré et même Fernando Ortiz, qui a révisé ses premières théories, vont s'intéresser, de façon plus positive, aux cultes dits « afro-cubains ». Si leur approche, principalement folklorique, est encore souvent teintée de paternalisme, elle n'en permet pas moins aux pratiquants des dits cultes de bénéficier d'un certain prestige : ils seraient les détenteurs d'une vénérable tradition africaine.

En effet, nombreux sont ceux qui par la suite ont interprété ce phénomène comme la manifestation d'une résistance culturelle volontairement opposée au pouvoir dominant par les esclaves et leurs descendants. Dans les années soixante, certains vont même jusqu'à affirmer que cette résistance a trouvé son aboutissement dans la révolution : c'est la thèse développée entre autres à Cuba par René Depestre lors du séminaire d'Études afro-américaines tenu à l'Académie des sciences de Cuba en octobre 1968⁵. Les conclusions du séminaire insistent sur la nécessité d'étudier cette culture (d'origine africaine) afin de renforcer la culture nationale et d'en « reconquérir les valeurs ». A la lecture des textes émanant directement du Comité central du Parti communiste cubain exactement à la même date (voir plus haut), on comprend que de telles thèses n'ont pas fait l'unanimité, bien au contraire.

Il faudra attendre les décisions du quatrième Congrès du PCC pour qu'à nouveau quelques apôtres de la résistance culturelle « africaine » fassent entendre leur voix (mais pas au sujet de n'importe quelle Afrique, comme nous le verrons). En 1991, en effet, les religieux de toutes obédiences acquièrent le droit de devenir des militants du Parti. Les (nombreux) adeptes de la *religion* en concluent qu'ils peuvent désormais cesser de dissimuler leurs divers attributs rituels : très vite, un véritable engouement se déclenche, à tel point que certaines personnes vont même jusqu'à porter de faux colliers rituels afin d'être à la mode. C'est que le fait d'être un « religieux » est devenu en très peu de temps un moyen de valorisation, appelant le respect et la considération. Les Havanais n'hésitent pas, malgré leur situation

5. On en trouve un compte rendu dans le n° 7 de *Etnología y Folklore*, La Habana, enero-marzo 1969.

précaire, à dépenser d'énormes sommes d'argent pour s'initier, la *santería* remportant de loin la palme du prestige, et, surtout pour les hommes, le passage à *ifa*, c'est-à-dire le fait de devenir *babalao*⁶.

Parallèlement, s'est développée toute une activité touristique et médiatique autour des « religions afro-cubaines ». Tous les groupes à la mode consacrent une ou plusieurs chansons à des louanges pour les *orichas*, parsemées çà et là de quelques expressions « en yoruba » tirées des chants rituels de la *santería*. Certains voyages organisés comprennent maintenant un épisode « afro-cubain », pendant lequel le touriste peut assister à une prestation chantée et dansée de l'un des nombreux groupes « folkloriques » qui ont surgi ces dernières années, avec l'appui des Maisons de la culture de quartiers. Mieux, il est possible désormais d'aller consulter des *babalaos* (en dollars) dans des magasins spéciaux dépendant du ministère du Tourisme, et d'y acheter colliers multicolores et *Elegua* miniatures.

Actuellement, et de façon de plus en plus nette, « l'Afrique », une Afrique totalement idéalisée, est devenue la référence obligatoire (gage de savoir et de puissance) de la plupart des « religieux », même si ces derniers n'ont pas délaissé, loin s'en faut, d'autres pratiques d'origines plutôt européennes (culte des saints et spiritisme). Les Cubains n'ont qu'une connaissance très floue de ce continent, issue essentiellement de leurs lectures au sujet de la *religion* (Ortiz, Cabrera, etc.) et, pour les plus jeunes, du programme de cinquième qui décrit quelques royaumes (Dahomey, Kongo) en les situant dans le « système féodal pré-capitaliste ». Quant aux vétérans de l'Angola, tous s'accordent à dire qu'ils n'ont eu que peu de contacts avec la population. Les Africains venus faire leurs études à La Havane subissent, comme les Russes, un racisme viscéral (« ils sont trop noirs », « ils puent »...) : rares sont les Havanais qui ont eu l'idée de s'intéresser à leurs coutumes ou même à leur musique.

De façon générale (sans doute en raison de la pratique parallèle de plusieurs cultes à La Havane), si les noms des principaux peuples africains amenés à Cuba comme esclaves sont connus, une grande confusion règne quant à leur situation géographique exacte, et même quant au fait qu'il s'agissait de peuples très distincts, aux langues et aux cultures très différentes. Pour les « religieux », c'est à Cuba et nulle part ailleurs que se trouve l'essence même de cette « tradition africaine » univoque (le « secret »). En effet une théorie très courante explique que les plus puissants spécialistes « religieux » ont été condamnés à l'esclavage par Dieu lui-même, pour expier une faute grave (en général l'orgueil). Un *babalao*, par exemple, s'exprime en ces termes :

« Le secret est ici à Cuba. Rendez-vous compte que tous les étrangers viennent ici pour faire leur saint. S'ils doivent se rayer, ils viennent ici, s'ils doivent faire *ifa*,

6. En 1995 la cérémonie pour devenir *babalao* coûtait jusqu'à 800 dollars US, soit près de 150 fois le salaire moyen en pesos cubains au cours du marché noir.

ils viennent ici. [...] Parce que, où donc a-t-on amené les esclaves ? Ici. Les grands Congos d'Afrique venaient ici à Cuba, et ils venaient à cause d'un châtement donné par les dieux. [...] Vous croyez qu'un palero des Congos d'antan n'avait pas de quoi en finir avec le maître ? Ils savaient (des choses) de la *religion*, mais ils n'avaient pas la possession, c'est-à-dire la force... »

Toutefois, le savoir a été transmis, et les « religieux » havanais s'en présentent comme les détenteurs. L'afflux de touristes venant s'initier à Cuba (en provenance du Canada, des États-Unis, d'Europe occidentale, du Mexique, du Venezuela...), persuadés d'y trouver une « authenticité », les conforte dans cette idée. Mais ces visiteurs ne s'intéressent en général qu'à l'un des aspects de la *religion*, à savoir la *santería* et, pour les hommes, la spécialisation par *ifa* : ces pratiques, d'origine majoritairement yoruba, tendent de plus en plus en effet à occuper le devant de la scène « africaine traditionnelle ».

L'opposition *palo/santería*

La prépondérance supposée du modèle yoruba

Lorsque à la fin des années trente certains chercheurs (Lachateneré d'abord, suivi de près par Ortiz⁷) découvrent la diversité des « techniques sorcières », ils dégagent d'emblée l'existence d'un culte (dont la qualité religieuse est admise) : la *santería*. La sorcellerie est alors rejetée dans le champ du *palo*, qui, lui, n'est le plus souvent décrit que comme un ensemble de pratiques magiques disparates, au demeurant assez malfaisantes ou grossières. Cette différence est expliquée par l'idée que les Yorubas seraient à l'origine plus civilisés, auraient un niveau culturel supérieur et une religion plus avancée, alors que les « Bantous » seraient plus primitifs. Cette théorie a été lancée tout d'abord (à Cuba) par Fernando Ortiz (1937 : 79), puis reprise à l'unanimité par les auteurs de tous bords.

Pendant un temps, vouée à l'échec parmi les « religieux », cette dichotomie semble revenue en vogue. Certains se présentent comme exclusivement *santeros* (bien que la plupart du temps ils soient aussi initiés en *palo*), et font une distinction entre les Yorubas, esclaves les plus intelligents, et les Congos, esclaves grossiers et malfaisants. Depuis quelques années, diverses rumeurs (corollaires sans doute de la crise que traverse actuellement le pays), circulent à nouveau à propos de sacrifices d'enfants perpétrés par « des *paleros* » sans scrupules en échange de fortes sommes d'argent (en dollars) données par « des étrangers » espérant ainsi se guérir d'une maladie incurable. Beaucoup de *santeros*, de *babalaos* et de spiritistes se défendent de pratiquer la sorcellerie malfaisante. Celle-ci serait l'apanage des *paleros* :

7. Pour une analyse détaillée et comparative de l'origine de ces nouvelles idées à Cuba et de leurs sources bibliographiques, voir CAPONE (2000).

« Le saint n'envoie personne tuer quelqu'un. Tu comprends ? Le *santero* qui fait des petits travaux pour faire du mal à Untel, ça c'est un problème du *santero*, mais ce n'est pas parce que le saint en tant que tel autorise ça. Par contre, dans le *palo*, si. » (Propos tenus par Lourdes, une *santera* épouse de *babalao* : elle et son mari possèdent bien évidemment tous les deux quand même des *prendas* de *palo*).

Ce discours laisse entendre que les entités du *palo*, contrairement aux saints, poussent leurs adeptes à tuer des êtres humains pour s'en alimenter. En effet, des anecdotes effrayantes courent autour du mythe de la *prenda* juive⁸, habitée par l'esprit ivre de haine d'un sorcier défunt, nourrie de sang humain et terriblement puissante et destructrice (son possesseur connaît d'ailleurs toujours une fin tragique).

Parmi les auteurs qui ont travaillé sur les « cultes afro-cubains », peu ont échappé au préjugé consistant à définir le *palo* comme plus mélangé, moins « traditionnel », moins « africain » que la *santeria*. Les recherches sur cette dernière (et notamment sur ses racines) sont beaucoup plus nombreuses que les recherches sur le *palo*. Ainsi, il est désormais communément admis que la *santeria* et son corollaire, la divination par *ifa*, sont principalement d'origine yoruba. Dans les années 1950, les travaux de William Bascom ont tenté de montrer que la langue yoruba était bien celle utilisée lors des chants et des oraisons rituelles de ce culte, et que certains mythes n'avaient subi aucune altération. Même si en réalité la plupart des adeptes se contentent de répéter phonétiquement les paroles, il est vrai que de nos jours, tout un vocabulaire lié à la liturgie *santera* est passé dans la langue courante, comme *iré*, *osogbo*, *aché*, *iddé*, *oriaté*, *babalao*, *obba*, pour n'en citer qu'une partie.

Quant au *palo*, il a la réputation d'être extrêmement syncrétique et de n'avoir conservé que peu de ressemblance avec les religions « bantoues ». Appelés uniformément Congos, les esclaves capturés dans la partie sud-ouest de l'Afrique ont pourtant été bien plus nombreux que les Yorubas. Mais les pratiques des *paleros* donnent une impression de moindre authenticité traditionnelle que celles des *santeros*. Les rituels sont beaucoup moins fixés, les éléments utilisés ne sont que peu ou pas travaillés, les chants sont dits dans une langue évoquant la maladresse des esclaves qui mêlaient l'espagnol à leurs idiomes « barbares »... Pire, comme les *paleros* basent leur liturgie sur des pactes initiatiques avec des esprits défunts censés agir pour eux (et dont ils ont été chercher les crânes dans les cimetières), ils sont réputés pratiquer la sorcellerie malfaisante.

De façon récurrente, les auteurs cubains s'accordent pour insister sur l'aspect prestigieux et « plus pur » de la *santeria*, au détriment du *palo*. Romulo Lachateneré, par exemple, émet l'hypothèse d'une subordination

8. Le terme « juif » est utilisé comme synonyme de « non-baptisé », donc en rapport avec les forces du Mal. Cette appellation date probablement de l'époque de l'inquisition espagnole où les juifs étaient les « sorciers ». De nos jours, on précisera « de la religion juive » pour bien distinguer les deux catégories.

progressive (à Cuba) des autres cultes africains à la religion yoruba (1952). Bien qu'il admette n'avoir jamais assisté à une cérémonie *mayombe*, il n'en réduit pas moins le rituel *palo* à des consultations tournant plus ou moins autour de la pratique de la sorcellerie. Les adeptes seraient en outre en majorité des asociaux ou des délinquants. Ces affirmations, de l'ordre du parti pris et sans le moindre contenu objectif, continuent d'être prises en compte de nos jours. Remarquons également que Bastide (1960 : 418)⁹ lui-même, en parlant du Brésil et de la macumba, profère un jugement de valeur de même nature :

« Le candomblé était et reste un moyen de contrôle social, un instrument de solidarité et de communion ; la macumba aboutit au parasitisme social, à l'exploitation éhontée de la crédulité des basses classes, ou au relâchement des tendances immorales, du viol souvent jusqu'à l'assassinat. »

En définitive, le rejet des pratiques culturelles d'origine africaine (au sens péjoratif, « primitif » du terme) et les préjugés allant de pair avec cette discrimination semblent retomber exclusivement sur le *palo*.

La *santeria* : un africanisme « savant »

Parmi les raisons qui ont sans doute poussé les chercheurs à focaliser leur attention sur la *santeria* et surtout sur *ifa*, on peut retenir l'existence, dans cette modalité de culte, d'un corpus mythique extrêmement riche, mettant en scène des « divinités » anthropomorphes (les *orichas*) dont les aventures et les préoccupations triviales rappellent celles des dieux de la mythologie grecque. Cette particularité prestigieuse est d'autant plus renforcée par le fait que ces mythes, ainsi que de nombreuses informations rituelles pratiques (vocabulaire, chants, prières, recettes...) sont depuis plus de cinquante ans compulsées dans des cahiers ou livrets (*libretas*) écrits par des « religieux » (les ouvrages de ce genre concernant le *palo* ou le spiritisme sont beaucoup plus rares, on verra pour quelles raisons). Tapés à la machine et photocopiés, ils sont vendus au prix fort sur les marchés au côté d'autres ustensiles « religieux » (soutiens, statuettes, colliers et autres) et connaissent un succès certain.

Il semble que ces cahiers ne furent probablement tout d'abord que de simples aide-mémoire personnels, ne se passant que de main de parrain à main de filleul. D'après Argeliers Leon (1971 : 143), certains prirent de la valeur du fait du prestige de celui qui les avait écrits : c'est pourquoi ils furent peu à peu recopiés et vendus. Il cite entre autres le cas de celui de

9. Pour une critique de cette opposition au Brésil, voir notamment CAPONE (1999) et BOYER (1993). Laënnec HURBON (1988 : 75) remarque également les tendances de certains auteurs à distinguer en Haïti le « vaudou familial orthodoxe » des « sectes sorcières ».

Nicolas Valentin Angarica, si célèbre qu'il fut même miméographié (dans les années cinquante), et qui contenait un vocabulaire « yoruba » très fourni : l'auteur l'aurait en fait directement transcrit à partir du dictionnaire anglais-yoruba de la Oxford University Press. On retrouve le même phénomène quelques années plus tard avec le cahier de Maria Antonica Finés, où elle reproduit (sans en citer l'origine) des passages entiers tirés des œuvres d'Ortiz, pour étoffer sa partie historique sur l'origine et l'ancien mode de vie des Yorubas.

Mieux, ces cahiers se recourent partiellement entre eux, dès qu'il s'agit de traiter les parties plus ou moins théorisantes qui apparaissent de plus en plus aux côtés des informations purement pratiques. Les détails précis, quant à eux, diffèrent très nettement d'un cahier à un autre : au niveau du vocabulaire souvent (lorsqu'il a été recopié phonétiquement), au niveau des recettes bien sûr (comme pour les recettes de cuisine, elles sont destinées à être adaptées et améliorées selon les contextes), mais aussi au niveau des instructions données pour le déroulement des rituels. A cause (entre autres) de ce nouveau support, les disparités entre familles de religion sont soulignées, et les rivalités accrues. Certains cherchent à se hausser en tant que seuls détenteurs de la vérité, parmi lesquels des *babalaos* de plus en plus nombreux.

En effet, si pour les spirites (qui donnent une prépondérance absolue au don et à l'expérience de la possession, et dont les pratiques sont constamment réinventées et adaptées selon les cas, « en suivant les conseils des entités ») les cahiers sont totalement superflus, il n'en va pas de même pour les *babalaos* qui accordent une importance de taille à l'apprentissage. Or ce savoir (c'est-à-dire essentiellement la connaissance de l'interprétation des 256 combinaisons divinatoires, les *oddun*), hier entièrement mémorisé, se base de plus en plus sur les énormes manuels tenus hors de portée des profanes que les *babalaos* se transmettent de parrain à filleuls¹⁰. D'autre part, toute cérémonie d'*ifa* importante requiert la présence de plusieurs *babalaos*, afin d'éviter autant que faire se peut les digressions trop grandes dans les interprétations d'*oddun*. De ce fait, une certaine tendance à la fixation du savoir lié à *ifa* (qui n'est cependant pas suivie par tous) se dessine. Certains ont même entrepris de véritables recherches sur la culture yoruba, lisant Bascom et Ortiz, et modifient (ce qui constitue pour eux une amélioration), « corrigent » leurs cahiers, voire en écrivent de nouveaux, pensant ainsi se rapprocher de la « pure tradition africaine ».

Chez les *santeros* également, où la possession est un moyen de communication avec les *orichas* plutôt exceptionnel, et où le recours aux lancers de cauris et de morceaux de noix de coco est plus courant dans la pratique quotidienne, de nombreuses personnes insistent aujourd'hui sur l'authenticité de leur savoir « religieux » (par opposition à celui des autres familles de

10. L'un des plus répandus est d'ailleurs appelé *Bible d'ifa*.

santeria). Certains *paleros* sont touchés par ce phénomène de concurrence au prestige, tempéré cependant par la non moins importante concurrence à l'efficacité. Fondamentalement, ce sont les *infumbe* qui enseignent à leurs « fils » leurs secrets de puissance, par l'intermédiaire du don de voyance ou de la possession. On en fera alors des ex-esclaves « congos » redoutables, voire on exhibera une tête de lion empaillée « venue d'Afrique ». Enfin, de façon générale, chaque parrain se targuera d'une filiation (rituelle) prestigieuse avec telle ou telle figure célèbre de la *religion* (c'est-à-dire les personnes interrogées par Ortiz et Cabrera dans les années quarante et cinquante, ou informatrices de l'Ensemble folklorique national, ou toute autre ayant été médiatisée à une époque quelconque). L'influence des ouvrages récemment parus sur la *religion* est évidemment énorme, les personnes interrogées par les auteurs s'érigeant en « spécialistes ».

Au début des années 1990, en effet, de nombreuses publications sur le thème des « religions afro-cubaines » ont vu le jour : notamment Bolivar (1990, 1993, 1994), Fernandez Robaina (1994) et le best-seller de Lydia Cabrera, *El monte*, a été réédité (1993). Natalia Bolívar, aujourd'hui considérée comme une grande spécialiste en la matière, développe une thèse selon laquelle, au début du xx^e siècle, un couple d'anciens esclaves yorubas aurait décidé d'unifier la *regla ocha*, créant ainsi la *santeria* sous sa forme actuelle. C'est cette forme originelle, « pure », « orthodoxe »¹¹, qu'elle prétend restituer dans ses livres. Pour elle, Cuba serait un îlot de conservation de la vieille tradition yoruba, alors qu'en Afrique cette tradition aurait subi des altérations. De peau très claire, issue de la haute bourgeoisie prérévolutionnaire, elle défend ardemment l'idée que l'adoption par les esclaves de la religion catholique ne fut qu'une subtile supercherie leur permettant « d'adorer leurs dieux ancestraux sans que les Blancs et les classes dominantes n'entrent dans leur vie religieuse et intérieure ». Néanmoins, grâce aux nourrices « noires », tous les Cubains auraient aujourd'hui « cette religion dans le sang ». Elle revendique clairement la suprématie de l'Afrique sur l'Europe dans la culture cubaine, et pas n'importe quelle Afrique : tous les adeptes de cette idéologie se réfèrent à une sorte d'orthodoxie *santera*, ou plutôt « yoruba », le terme étant désormais consacré dans le monde intellectuel¹², et chez certains « religieux » adhérant à ce type d'idées.

Plus récemment, diverses « associations » (informelles pour la plupart, le droit d'association étant strictement limité par le régime) ont commencé à se développer dans l'île, notamment dans une perspective de « retour aux sources africaines ». Ainsi, par exemple, *Proyecto Orunmila*, né de la collaboration de plusieurs « anthropologues amateurs », qui siègent dans une « maison-temple » à La Havane, se consacrerait « depuis 26 ans » au recueil d'un corpus de textes liés à *ifa* pour « prouver la valeur indiscutable de la culture africaine et de celle de ses descendants à Cuba ». Dans la réponse

11. Ces termes et notions sont tirés des *rushes* du film *Así na má*, *op. cit.*

12. De même le fait de dire *regla ocha* au lieu de *santeria*, et *oricha* au lieu de *santo*.

e-mail standard qu'ils envoient à quiconque les sollicite, les membres s'auto-affirment « institution traditionnelle » et déclarent recevoir une aide de l'UNESCO via le Nigerian Hinterland Project, ainsi que de la part de philanthropes, humanistes et/ou croyants de différentes parties du monde (notamment la Belgique, le Canada et le Nigeria).

En somme, il semble bien que se dessine, à travers ces publications, cette amorce de transnationalisation et cette utilisation touristique et culturelle de la *religion*, tout un mouvement visant à orthodoxiser cette dernière, c'est-à-dire précisément à prouver qu'il n'existe aujourd'hui de « pure tradition africaine » qu'à Cuba, tout en œuvrant pour sa revitalisation, et à glorifier tout particulièrement la *santeria* et les connaissances des *babalaos*. On notera d'ailleurs que *palo*, spiritisme et catholicisme pragmatique sont presque totalement mis à l'écart de ce processus.

Le *palo*, bien que pratiqué par une majorité de *santeros*, est parfois, on l'a vu, rejeté par ces derniers. Lourdes, citée plus haut, exprime en ces termes son aversion :

« Moi le *palo* je le respecte, mais ça ne me plaît pas. Cette religion je la vois, Dieu me pardonne, comme un retard. Je ne sais pas pourquoi les fêtes des *paleros* ne m'inspirent rien. Regarde, par exemple : un homme va se faire *babalao*, *ifa*, et tu vois tout le monde bien habillé, bien parfumé, les tables, les coupes, les plats, l'élégance... Maintenant tu vas à une fête de *palo* et qu'est-ce que tu vois ? Les gens plus ou moins sales, plus ou moins en haillons, la sueur, le foulard par ici, les pantalons retroussés, les pieds (nus) sur le sol, tout dans des calebasses... »

Pauvres d'aspect, sales, suants, en guenilles, pieds nus : les *paleros* ont la désagréable particularité de ressembler par trop à cet esclave noir méprisable que chaque Havanaïse, quelle que soit la couleur de sa peau, veut faire disparaître dans l'oubli. Aujourd'hui encore, ce personnage presque mythique du « Noir sorcier » (équivalent de notre croque-mitaine) terrorise les petits enfants.

La plupart des *santeros*, par contre, offrent, dans leurs rituels, un aspect digne, propre, presque mondain, et adhérent en tout point aux goûts des gens distingués de la capitale : vêtements élégants, élimination des odeurs corporelles grâce aux parfums, vaisselle délicate, nappes et tissus raffinés, contrôle de la consommation d'alcool. Ils n'inspirent plus du tout la peur, mais au contraire, le respect et l'admiration. Paradoxalement, c'est la *santeria*, que les intellectuels désignent comme « la moins syncrétique », qui présente le plus de points communs (esthétiquement du moins) avec la culture bourgeoise européenne. C'est elle qui est érigée en représentante d'une sorte de noble tradition noire, d'une Afrique mythifiée et idéalisée, alors que le *palo*, dont les pratiques offrent un aspect plus rustique, voire effrayant, évoque une Afrique refusée, sauvage, cannibale, sorcière, sale et cacophonique.

***Palo*, sorcellerie et *santería* : des catégories interactives**

La sorcellerie : une pratique banale

Si beaucoup de personnes viennent pour la première fois à la *religion* dans le but de se défendre, de comprendre l'origine de leurs malheurs et de se soigner, nombreux sont ceux également qui utilisent celle-ci pour attaquer leurs ennemis ou provoquer la chance ou la réussite de leurs objectifs. Faire une « sorcellerie » (*brujeria*) pour annihiler une décision de justice, pour séparer un couple ou réussir à un examen, est une pratique banale à La Havane. On en retrouve les déchets matériels (plantes coupées, animaux sans tête, papiers kraft, ingrédients divers...) au coin des rues, et les passants les évitent soigneusement en faisant un écart. Parfois, un individu a la désagréable surprise de découvrir une poudre suspecte sous son lit, un coq décapité sur la chaise de son bureau, ou une bouteille pleine d'araignées velues et de scorpions enterrée devant sa porte. Les spécialistes auxquels on fait appel pour effectuer ou contrer ces agressions sont le plus souvent (mais pas seulement) les *paleros*, réputés extrêmement forts et efficaces. Certains s'affichent d'ailleurs sans la moindre honte, et même fièrement, comme « sorciers » : ils s'attirent ainsi de nombreux clients, et le respect de leur entourage.

Il existe toute une terminologie qui permet de parler de la sorcellerie et de la pratiquer sans la citer expressément. Les techniques sorcières sont pudiquement appelées « travaux » (*trabajos*), terme qui n'a pas *a priori* de connotation négative : il s'agit tout simplement d'un type de pratiques religieuses, visant à agir sur les autres et sur le hasard. On pourra également employer le mot « œuvre » (*obra*), surtout pour signifier qu'il s'agit d'un travail à objectif bienfaisant (du point de vue de son exécutant bien sûr). Par ailleurs, si l'on désire préciser qu'il s'agit d'un travail à objectif malfaisant, on utilise le terme *dano*. Les Cubains font parfois une distinction entre *brujeria* (technique « magique » propitiatoire ou de protection) et *hechiceria* (sorcellerie nettement malfaisante).

Bien entendu, les mauvais sorciers, ce sont toujours les autres. Même si l'on avoue facilement œuvrer pour la mort de quelqu'un à l'aide de la *brujeria*, on se justifie toujours : la victime mérite ce châtement, on ne fait que lui retourner la monnaie de sa pièce. La *hechiceria*, c'est donc la sorcellerie mauvaise, celle des autres, antisociale, imaginaire, grâce à laquelle on donne du sens aux maladies, aux infortunes et aux aberrations sociales. La *brujeria*, c'est la sorcellerie « quotidienne », celle que chacun pratique et à travers laquelle (entre autres) s'expriment les rapports sociaux des Havanais, toujours marqués par le conflit (l'envie et la jalousie servant d'explication à la majorité de leurs maux)¹³. Pour des raisons évidentes de relativité, la

13. Ce trait culturel semble commun à toute la Caraïbe : à la Guadeloupe par exemple, Christiane BOUGEROL (1997) a consacré une étude sur les rapports sociaux caractérisés entre autres par la méfiance, la surveillance, l'envie et la jalousie ainsi que leur ultime expression, la sorcellerie.

frontière entre l'une et l'autre n'existe pas, elle est dépendante du contexte où se situera le discours.

Les *paleros*, même s'ils se déclarent sorciers, nient absolument, par exemple, pratiquer des sacrifices d'enfants, et évoquent d'autres coupables supposés, les « juifs », autrement dit « des Noirs qui ne croient pas en Dieu et volent des enfants pour les donner à leurs *prendas* ». Ils se défendent également d'être exclusivement malfaisants :

« Dans cette religion [nous dit Rosa, qui s'affirme comme palera, *spirite*, santera, catholique, apostolique et romaine] tout s'emploie selon l'utilité que tu lui donnes. Par exemple : il y a un bois qui s'appelle Vainqueur, je peux l'utiliser pour que tu vainques un obstacle, non ? Et c'est pour le bien, parce que c'est pour que tu viennes à bout d'une situation dont tu as besoin. Je peux l'utiliser pour te vaincre toi, et ça c'est mal, pour obtenir de toi ce que je veux. »

En d'autres termes, les forces qu'ils mettent en action ne sont pas bonnes ou mauvaises intrinsèquement : c'est l'utilisateur de ces forces qui est seul responsable de l'emploi auquel il les destine. Ils affirment d'ailleurs que la sorcellerie est tout autant pratiquée dans la *santeria* que dans le *palo*.

En réalité, les spirites et les *santeros* font eux aussi des « travaux », et pas seulement « pour ce qui est bon » (*pa'lo bueno*). Ainsi une femme qui a été développer son don de médiumnité à l'âge de seize ans dans un centre spirite très réputé de l'est de l'île¹⁴, explique qu'on lui a enseigné comment « sortir un mort du cimetière », « comment se transférer mentalement », « comment faire des travaux mauvais, comment faire des travaux bons », ainsi que la technique du changement de vie, où le mal d'une personne est transféré sur un animal... ou sur un autre être humain, qui mourra à sa place. Elle précise que « l'œuvre spirituelle est très lente », alors que « l'œuvre du *palo* et du sorcier c'est une chose très rapide ». Le succès et la réputation des *paleros* en matière de sorcellerie tiendraient donc à leur efficacité supérieure : ils se vantent d'obtenir dans tous les cas des résultats en moins de vingt et un jours.

Une *santera* fournit le même type d'explication :

« Dans n'importe lequel des deux cas, pour le bien ou pour le mal, le *palo* est rapide. Vous voyez les choses plus vite que dans la *santeria*. [...] Dans la *santeria* aussi on fait ses petits travaux, mais de façon pratique, pour te sauver, pour sauver quelqu'un. Dans la *santeria* on peut faire aussi des travaux pour [faire] du mal, mais ce n'est pas tous les jours. »

Cette femme sait de quoi elle parle : c'est elle qui, dans les années soixante, a recopié et tapé à la machine le *Manuel de santeria* de son voisin

14. Monte Oscuro. Dans les années cinquante, Ortiz y a consacré plusieurs articles dans le Journal *Bohemia*. Le chef de ce centre, lui-même médium, y développait les concepts de « mission », « charité », « aide au bien-être du genre humain », etc.

de quartier, Pedro Arango (1990). On y trouve de nombreuses recettes aux titres évocateurs : « Pour se défendre de l'ennemi » ; « Pour se procurer un fiancé » ; « Pour qu'on vous augmente votre salaire » ; « Travail pour ouvrir les portes » (pour que les obstacles soient vaincus) ; « Pour éloigner la police » ; et aussi : « Pour attacher quelqu'un » (à vous) ; « Pour tranquilliser une personne » (la neutraliser, pour qu'elle ne vous fasse pas de mal) ; « Pour chasser quelqu'un de la maison » ; « Pour attirer la malchance sur une personne » ; « Pour former une révolution » (créer la zizanie)... toutes n'ont pas une vocation charitable, loin s'en faut.

La plupart des « religieux » se défendent bien de faire des *danos* : ils précisent en général qu'ils n'utilisent les techniques du *palo* que « pour ce qui est bon ». Pour preuve, ils montrent les crucifix qui dépassent de leur éventuelle *nganga*. De plus, toute sorcellerie peut être retournée à l'envoyeur, en l'occurrence le commanditaire, mais aussi le spécialiste qui l'a pratiquée. C'est cette peur du retour du mal qui empêche beaucoup de Havonais de faire des attaques en sorcellerie par pure malveillance, mais c'est aussi ce phénomène qui les convainc de contre-attaquer lorsqu'ils se jugent agressés. On voit bien là se dessiner le processus : le sentiment de persécution engendre l'attaque, et la possibilité d'une attaque confirme l'existence d'une éventuelle persécution. Ces actions, qui sont en fait présentées comme des réactions, ne suscitent donc aucun sentiment de culpabilité. Au contraire, les « religieux » se feront fort d'interpréter les malheurs de leurs ennemis comme autant de châtements qu'ils encourent inéluctablement pour avoir osé leur faire du mal.

L'utopie de la pureté traditionnelle

Sous l'appellation sorcellerie se cachent en réalité de nombreuses techniques et pratiques religieuses d'action sur soi, sur les autres et (dans une moindre mesure) sur le monde. Ces techniques ne sont pas uniquement issues des esclaves africains : les recettes répugnantes évoquant notre « magie noire », l'image courante de la sorcière volant sur un balai et dévorant les enfants, toutes ces représentations évoquent également une forte influence européenne.

Le catholicisme tel qu'il est pratiqué à Cuba s'éloigne largement du dogme : les gens utilisent les saints exactement comme des divinités aux pouvoirs bénéfiques, les prières servent à guérir et à purifier, et l'eau bénite est un élément essentiel pour tout acte de purification ou même de sorcellerie, ou encore pour un certain nombre de rituels non catholiques. Le baptême est conçu comme un acte magique de protection. Les messes pour les morts doivent aider ces derniers à évoluer (dans une perspective spirite). En somme, tout l'aspect eschatologique a totalement disparu, au profit d'une utilisation pragmatique du rituel catholique.

L'évangélisation des esclaves, selon de nombreux historiens, a été des plus superficielles. Il semble que les croyances apportées par les colons pauvres de l'Espagne (Galiciens, Asturiens, Andalous, Canariens...) ont eu une influence plus profonde sur l'univers religieux cubain : rôle prémonitoire accordé aux rêves, idée que certaines personnes ont le don de « voyance », attribution d'un caractère dangereux (parce que parcouru par les morts) et apposition de croix aux carrefours, culte marial et culte des saints, offrande de nourriture aux défunts, utilisation du curé et du sacristain comme guérisseurs, idée d'une coexistence entre monde des vivants et monde des morts, autant de représentations qui ont trouvé en la personne des esclaves africains des récepteurs attentifs. De nos jours, rares sont les « véritables » catholiques, mais nombreux sont les consommateurs quotidiens du pouvoir bénéfique de Dieu, sans oublier le fait que l'étiquette « catholique » permet de se libérer de la suspicion de sorcellerie malfaisante : presque tous les « religieux » sont baptisés dans cette optique, à commencer par les *santeros*.

L'idée que les esclaves yorubas ont trompé le clergé et le pouvoir espagnol, en cachant leurs *orichas* sous des noms de saints catholiques équivalents, s'est largement répandue dans l'opinion publique. Elle fonde la théorie de la *santeria* vue comme culte purement yoruba, ayant résisté volontairement à toute évolution. Pourtant, d'après Sixto Gaston Agüero (1959), c'est le mouvement inverse qui se serait produit. Il cite le synode papal du 16 septembre 1687, où l'Église ordonne aux prêtres d'ajuster les croyances religieuses africaines aux pratiques catholiques ; il cite également le Bando de Buen Gobierno y Policia qui, en 1792, oblige les *cabildos* africains, qui se vouent au culte de leurs divinités, à « adorer désormais un saint catholique équivalent ». Comme en Afrique, ce sont donc les prêtres chrétiens qui vont imposer des amalgames hasardeux entre telle ou telle divinité et tel ou tel Vierge ou saint.

Les articles huit et neuf de ce même Bando de Buen Gobierno y Policia interdisent par ailleurs formellement la cohabitation entre les autels de saints et les danses rituelles, ainsi que les rites funéraires incluant des danses et des promenades du cadavre dans les rues. Il s'agit bien là d'une stratégie de syncrétisme forcé, accompagné d'une épuration rituelle visant à amener progressivement les païens à la religion catholique. Cette stratégie n'a d'ailleurs que peu évolué actuellement, puisque les prêtres ferment hypocritement les yeux sur la façon peu orthodoxe qu'ont leurs fidèles d'adorer les saints et les Vierges, et s'enorgueillissent ainsi de leur succès populaire. Ajoutons que le culte des saints n'est en aucun cas vécu comme une façon de « masquer » un culte aux *orichas* : les saints correspondant à ces derniers sont conçus comme l'une de leurs nombreuses facettes ou « chemins » ; ils ont des fonctions spécifiques et sont l'objet d'une grande ferveur.

Il convient également d'insister sur le fait que le *palo* n'est pas particulièrement plus ou moins « syncrétique » que la *santeria*. D'une part, sa part d'origine africaine est indéniable (bien que moins étudiée) ; d'autre part il

a lui aussi influencé les autres modalités de culte. Lydia Gonzalez Huguet et Jean-René Baudry (1967 : 31-64) ont, par exemple, esquissé une analyse comparative du vocabulaire *palero* avec le lari et le monokotuba qui révèle de nombreux points communs : *nganga*, *nkisi*, *uriar* (de *uria* : manger), *embele*, *mpaka*, *menga*, *ntoto...* la liste est plus longue qu'on ne le croit. Georges Balandier (1965 : 250) évoque, au sujet du royaume de Kongo, une puissance suprême, non matérialisée et inaccessible, appelée Nsambiampungu, dont l'acte créateur aurait libéré les « forces » ou « puissances » sur lesquelles l'être humain pourrait exercer une emprise. Il parle également de prêtres-féticheurs (hommes ou femmes), les *ganga*, de « pièges à esprits » ou *nkisi*, substances matérielles nommées et alimentées par leur possesseur et d'une forme de sorcellerie dite *kindoki*. Ainsi, rapidement résumées (le texte de Balandier est évidemment plus détaillé), de telles conceptions rejoignent termes à termes le discours lié au *palo*, qui appelle Dieu (un dieu lointain et inabordable) *Nsambia* ou *Sambi*, qui invoque les sept puissances africaines, dont les chefs de cultes se nomment *Tata* ou *Madre Nganga*, qui utilise également des « pièges à esprits » et appelle *ndoki* certains de ces esprits aux pouvoirs particulièrement malfaisants.

Néanmoins, il faut là aussi nuancer l'idée d'une pureté des origines : Jesus Fuentes et Grisel Gomez (1994 : 18) rappellent que dès le XVI^e siècle, les missionnaires avaient traduit la Bible en kikongo et donné à Dieu le nom de Nzambi « un légendaire faiseur de pluie, qui par œuvre et grâce des religieux portugais deviendrait la soi-disant divinité monothéiste des Congolais ». Le même phénomène serait observable chez les *santeros*, qui font d'Olofi l'équivalent de Dieu, sans que ce dernier revête, apparemment, une importance majeure en pays yoruba.

Pour Wyatt MacGaffey (1993 : 21-103), c'est surtout la notion de *prenda* ou « fondement » (que l'on retrouve non seulement chez les *paleros*, mais aussi chez les *santeros* et les spirites) qui constitue l'empreinte kongo à Cuba. Ce terme désigne un réceptacle (de n'importe quelle matière, de n'importe quelle grosseur) à entités, où sont également accumulés divers éléments-force, et qui est alimenté de substances diverses telles que sang, eau, rhum ou miel, et nommé. Lydia Cabrera (1993 : 125, 130) cite des informateurs âgés qui lui expliquent que les vieux *Congos* transportaient leurs *prendas* dans un sac, appelé *boumba* ou *makuto* (équivalent des macouttes en Haïti), et que le fait de la mettre dans une marmite ou un chaudron est une « œuvre de créoles ». Les *santeros*, eux, mettent certains de leurs *orichas* dans des soupières en porcelaine de Chine (ou en terre cuite s'ils n'ont pas les moyens), et les spirites installent leurs esprits dans des poupées.

Le culte des saints n'est pas la seule modalité religieuse d'origine plutôt européenne à avoir nourri la *religion* : de nos jours, le spiritisme tel qu'il est pratiqué dans la capitale est devenu le complément incontournable de toute participation aux cultes dits « afro-cubains », car il permet d'entrer en contact avec les esprits protecteurs personnels de chaque individu, dans une même perspective thérapeutique que dans le cas des possessions en *palo* et

en *santería*. Contrairement à ces derniers, il ne pratique pas de sacrifices, et offre donc un aspect plus « propre », d'autant plus que les esprits de défunts qu'il sollicite sont censés être « de lumière », c'est-à-dire proches de Dieu et ne pouvant faire de mauvaises actions (là encore, on l'a vu, la conception de la mauvaise action reste une question de point de vue). Il est communément admis que l'une des étapes prioritaires à toute initiation n'est autre que l'investigation spirituelle, cérémonie où des médiums informent la personne sur la nature et la personnalité des morts de lumière qui sont censés la guider et l'influencer.

En réalité il serait impossible, actuellement, de séparer de façon nette et distincte le *palo* de la *santería*, du catholicisme pragmatique et du spiritisme, et *a fortiori* d'ériger l'un de ces cultes en tant que représentant d'une « pureté » ou d'une « tradition africaine ». Chacun de ces éléments s'est nourri des autres de façon dynamique, et la pratique de l'un n'est pas concevable sans l'intégration des autres dans ce vaste système de représentations que les Havanais appellent la *religion*. Lorsqu'une personne se dit spirite ou *santera*, elle informe ainsi son interlocuteur sur la nature des entités avec lesquelles elle travaille le plus souvent, mais une telle définition n'exclut jamais le recours aux autres types d'entités qui sont censées accompagner, faire partie intégrante de chacun (la notion de personne étant conçue comme composée de multiples personnalités en constante évolution et interactions). Le *palo*, dans ce contexte, a sa place, son utilité et sa signification. Il est pratiqué par tous, et s'articule de façon cohérente à l'ensemble, y compris et surtout dans le cadre des diverses stratégies identitaires adoptées par les « religieux ».

Le rôle du *palo*

Les spirites, les *santeros* et les *paleros*¹⁵ élaborent de nos jours le même genre de représentations au sujet du monde et de son organisation. Dieu, Olofi ou Nsambia, comme on voudra l'appeler, a créé le monde et s'en est écarté, le divisant et le répartissant en plusieurs forces naturelles, qui selon les uns et les autres prennent le nom de saints, d'*orichas* ou de puissances. Ces appellations distinctes révèlent cependant des différences de nature, qui permettent d'appréhender ou d'utiliser de façon différente, selon les contextes, un même principe de force. En effet, s'il est possible de s'adresser directement à un saint ou à un *oricha*, il n'en va pas de même pour les puissances qui se divisent elles-mêmes en de multiples morts ou *infumbe*. Un *palero* précise :

15. Par spirite, *palero* ou *santero*, j'entends désigner les personnes dont la pratique principale (la plus courante et la plus affichée) est le spiritisme, le *palo* ou la *santería*, ce qui n'exclut jamais, on l'aura compris, le fait que ces personnes utilisent également les autres modalités de cultes en présence.

« Sept Éclairs, Mère Eau, Chola, sont les divinités congos qui sont entrées à Cuba. Ce sont des déités comme Chango, Yemaya, Ochun, qui s'appellent de façon différente, qui s'adorent d'une manière... parfois ça ressemble beaucoup à la *lucumi*¹⁶, et d'autres fois ça diffère assez. [...] Sept Éclairs en tant que tel c'est la *prenda*, c'est le fondement. Maintenant dans ce fondement, j'introduis un *infumbe* ou plusieurs *infumbes*, qui sont ceux qui travaillent avec cette *prenda*. Sept Éclairs comme tel, comme déité, ne bouge pas. C'est le conglomérat de forces naturelles qui sont sur cette base, c'est ça Sept Éclairs. Les *infumbe* qui viennent en lui sont ceux qui travaillent. C'est la différence avec le saint : le saint, lui, est celui qui travaille directement »

En somme, les puissances *palo* sont de pures forces naturelles, qui, contrairement aux *orichas*, n'admettent pas l'anthropomorphisme.

Les spirites conçoivent également qu'il est plus commode de s'adresser aux morts de lumière, classés en commissions sous l'égide, entre autres, des saints catholiques principaux. Les *paleros*, dans une perspective spirite, expliquent que leurs *infumbe* sont des morts plus « obscurs » (c'est-à-dire dont les vivants ne s'occupent pas ou plus). C'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils sont manipulables : ils dépendent des vivants. Mais il n'y a pas d'opposition nette entre lumineux et obscurs, chaque esprit étant censé être en constante évolution : ces conceptions permettent aux spirites de manipuler quand même certains de leurs morts (qui, selon leurs dires, ont réclamé un réceptacle et des offrandes sanglantes pour travailler plus efficacement) ; inversement, elles permettent aux *paleros* de faire de certains de leurs *infumbe* des personnages hauts en couleurs, certes, mais fondamentalement bienveillants (ils refuseraient par exemple de faire du mal gratuitement). Seuls les morts très obscurs, appelés « chiens de *prenda* », seraient utilisés pour faire de la sorcellerie malfaisante. Les limites entre morts de lumière, *infumbe* et morts obscurs sont souvent assez floues : ce sont d'ailleurs les morts de force « moyenne » qui sont les plus utilisés, et surtout ceux qui ont la personnalité la plus riche. Les très lumineux semblent moins plaire aux « religieux », qui les citent en précisant qu'ils ne les connaissent pas bien (ce sont aussi en général les morts les plus « exotiques » : Arabes, Chinois, Indiens, et tous ceux qui seraient censés s'exprimer dans une autre langue que l'espagnol). Inversement, les chiens de *prenda* sont aussi bêtes que méchants, et n'ont pas de personnalité bien précise.

La mort est donc conçue comme un type d'existence particulier, pendant lequel l'esprit de la personne, pour pouvoir prendre de la lumière ou se développer, doit aider les êtres vivants. Mais, plus qu'une amélioration qualitative, c'est une accumulation progressive de forces qui est envisagée (dire d'un mort qu'il est très vieux sous-entend qu'il est également très puissant). Chaque esprit ajoute sa propre force à celle des autres dans le cadre d'un ou plusieurs principes, de même que chaque élément du cosmos (minéraux, végétaux et animaux, tous considérés comme vivants), et la somme de ces

16. Nom sous lequel sont connus les Yorubas à Cuba.

forces est représentée par les entités supérieures que sont les *orichas*, les puissances ou les saints.

La notion de force (qui prend aussi le nom de lumière ou d'*aché* : ces termes sont de nos jours utilisés de façon interchangeable par de nombreux « religieux ») est en effet fondamentale, c'est elle qui permet d'expliquer le fonctionnement de la sorcellerie (et d'inventer à chaque fois de nouvelles recettes adaptées aux contextes particuliers) et la possibilité pour les êtres humains de contrer les maladies et les infortunes issues d'autres causes : grâce à cette notion, le moindre petit élément, le moindre symbole, la moindre substance est susceptible d'action et de réaction. Toute élaboration rituelle revient à la mise en mouvement de ces forces¹⁷, à leur manipulation, à leur assemblage et à leur équilibrage, à leur transmission d'un élément à un autre dans un but constructif ou destructeur, et enfin à leur maîtrise.

A chaque principe correspond un *oricha* ou une puissance. Mais cet *oricha*, qui possède plusieurs facettes ou « chemins », est à son tour présent dans la tête ou dans la *prenda* d'un nombre considérable d'êtres humains. De plus, la même personne peut posséder plusieurs réceptacles d'un même *oricha*, pourvu qu'elle ait par exemple hérité de celui d'un parent de religion. De même, plusieurs personnes peuvent être possédées par le même *oricha* au même moment : bien que souvent représenté comme une figure anthropomorphique, l'*oricha* est donc avant tout une puissance qui peut se diviser dans la pratique en un nombre infini d'avatars relevant de son même principe, de même que les puissances *palo* sont représentées par un nombre infini d'*infumbes* possibles. C'est de cette logique classificatoire, on l'aura compris, que découlent les fabrications de *prendas*, fondements, et tout objet rituel servant de réceptacle à une entité (ou à sa force) et permettant de réactiver la dite entité, et d'augmenter la puissance de son possesseur. Dans la tête du novice lors de la complexe initiation *santera*, comme dans les *prendas palo* lors de l'initiation *palera*, il s'agit donc bien de faire pénétrer un concentré de forces (eaux, terres, sang, herbes...), sorte de résumé matériel du monde, auquel on ajoutera des éléments spécifiques au principe que l'on cherche à représenter et à matérialiser.

Lorsqu'un « religieux » progresse dans la *religion*, il accumule non seulement un ensemble de forces (qu'il ne cesse de réactiver), mais aussi un ensemble de personnalités (c'est-à-dire d'entités-personnages) liées à ces différents types de forces, et qui évoluent elles aussi avec lui. Cet exercice de construction identitaire passe en général d'abord, on l'a vu, par la connaissance et l'utilisation de ses morts de lumière, voire de divers autres morts « matériels » plus ou moins obscurs. Il culmine ensuite avec la connaissance de son *oricha* ange gardien et l'installation de ce dernier dans la tête. D'autres saints reçus pourront compléter et affiner cette élaboration.

17. Cette mise en mouvement, aux dires de tous les « religieux », est produite par l'*oricha* Elegua : toute cérémonie, qu'elle soit spirite, *palera* ou *santera*, commence par une offrande et une demande de permission à cette entité.

En s'initiant au *palo*, chaque novice acquiert quatre *infumbe* (et plus par la suite), qui correspondent chacun aux aspects les plus évidents de sa personnalité. Les parrains agissent également sur cette élaboration, puisqu'ils décident parfois de rajouter tel ou tel *infumbe* au novice afin d'équilibrer des tendances trop marquées : par exemple, une personne qui est plutôt du type Mère Eau-Chola, dans leurs aspects maternels, doux et tranquilles, se verra dotée d'office d'un Sarabanda vindicatif, guerrier et brutal. Inversement, un Sept Éclairs-Sarabanda, aux tendances manifestement agressives, porté sur la boisson, emporté, recevra une Mère Eau destinée à le tranquilliser un peu.

En définitive, chaque « religieux », tout au long d'un complexe parcours, se construit une cosmologie identitaire personnelle basée sur la présence en lui de plusieurs entités représentées avant tout comme des personnages. Les morts spirituels, disent les « croyants », servent plutôt à expliciter les grandes orientations de leur existence. Sorte de conseillers bienfaisants, ils représentent la part la plus raisonnable (mais aussi la moins influente) d'eux-mêmes. Les *infumbe*, eux, leur permettent d'agir sur leur destinée en utilisant (et en maîtrisant) les traits les plus marqués de leur caractère. Entre les morts de lumière et les *infumbe*, les conflits intérieurs ne sont pas rares : l'individu est pris entre ce qu'il considère comme relevant de l'accomplissement de son « chemin » et ses désirs triviaux du moment. De même, les *infumbe* risquent parfois de faire mauvais ménage avec l'*oricha* ange gardien, surtout si ce dernier ne correspond pas à la puissance principale sur la base de laquelle le *palero* s'est initié. Lorsqu'un « religieux » fixe son saint dans sa tête, il prend en même temps connaissance, dit-il, de ce qu'il est au plus profond de lui-même, et des règles qui vont lui permettre de vivre en harmonie avec cette identité primordiale. Un tel travail intérieur est considéré comme un accomplissement, qui ne saurait tolérer les perturbations causées par l'ajout ultérieur de personnages de moindre importance, exigeants et capricieux. C'est pour cela que la plupart des gens s'initient d'office au *palo* avant de faire leur saint : les *infumbe* sont très utiles pour réagir rapidement aux problèmes de la vie quotidienne, et il est plus prudent d'apprendre aussi à les maîtriser. L'ange gardien et les autres *orichas* accompagnateurs sont là, eux, pour résoudre à long terme des problèmes plus larges, tels que la mauvaise santé, et apporter paix et tranquillité d'esprit à leur « fils ».

Le *palo* est donc bien une modalité de culte nécessaire au fonctionnement du système de représentations qu'est la *religion*. Il joue un rôle dans la manipulation d'entités-esclaves, et dans l'élaboration de recettes composées d'éléments porteurs de force, que les *paleros*, plus que les autres, sont réputés connaître parfaitement : le nom même, *palo*, qui signifie « bâton » ou « bout de bois », évoque les branches de différents végétaux qui dépassent des *ngangas*, ainsi que les bouts de bois qui, réduits en poudre, sont les ingrédients fondamentaux de la plupart des travaux. Il permet de résoudre

rapidement et efficacement les problèmes de la vie quotidienne, et notamment de pratiquer la sorcellerie (dans tous les sens du terme) de manière infaillible et immédiate. C'est sans doute pour ces raisons qu'il a été (et est toujours parfois) accusé de malfaisant, ou de « plus syncrétique » : les recettes et les rituels de *palo* sont, de par leurs fonctions, beaucoup plus sujets à des variantes, des accommodements et des adaptations aux contextes à chaque fois particuliers.

*

Faire de la *santeria* un culte distinct et « plus traditionnel » relève, on l'a vu, d'une gageure, dans la mesure où cette modalité de culte est inséparable de la pratique du *palo*, du spiritisme et du catholicisme pragmatique. Les éventuelles revendications d'authenticité « africaine » et d'efficacité sont stratégiquement orchestrées par les parrains, qui mettront l'accent sur le savoir acquis ou sur le don inné selon la façon dont eux-mêmes ont assis leur pouvoir en tant qu'axe principal d'une famille de religion. Une femme réputée en tant que voyante, et qui ne sera jamais *babalao* à cause de son sexe, insistera sur l'importance du vécu, de la pratique et surtout de la parole des morts (qu'elle incarne). Inversement un *babalao* exacerbera ses connaissances en matière de mythes et de langue « yoruba », rendant volontairement son discours incompréhensible aux profanes très impressionnés. Les exemples sont innombrables, et il n'est pas rare de voir la même personne s'appuyer sur l'une ou l'autre revendication simultanément pour mettre en valeur à la fois ses connaissances de spirite, son pouvoir de *palero* et son savoir de *santero*. De même, chacun s'auto-définira comme « Noir », « Blanc » ou « mulâtre », révolutionnaire ou dissident, selon les contextes et les interlocuteurs.

Qu'ils se présentent comme « puristes » ou comme détenteurs privilégiés d'un don « donné par Dieu » et simple instrument des entités, rares sont les « religieux » qui observent une liturgie stricte et immuable, ne serait-ce que parce que le contexte économique et politique ne le permet pas, et cela depuis plus de deux siècles. Si certaines théorisations se revendiquant d'une « authentique tradition africaine » ont vu le jour, elles sont pour l'instant développées par des universitaires et des artistes eux-mêmes pratiquants, en quête de légitimité, et par quelques rares parrains, le plus souvent en quête de... liquidités. Pour les autres, dans leur majorité, le savoir « religieux » n'est pas figé, il évolue. Mieux, il est constamment réinventé, chacun choisissant dans l'enseignement de ses aînés en *religion* (voire dans ses lectures) de quoi construire sa propre connaissance, elle-même adaptable à chaque cas de figure rencontré. Le paradoxe du rapport à l'Afrique, tour à tour idéalisée, glorifiée, rejetée et méprisée, est l'illustration de la logique cumulative, pragmatique et dynamique de la *religion*.

Actuellement il semble peu probable qu'un groupe de « religieux » réussisse à avoir suffisamment d'influence sur le reste des croyants pour leur faire accepter et reconnaître comme unique alternative leur propre vision de la *religion*. Aucune organisation hiérarchisée, aucune unification dogmatique des représentations et des règles à suivre ne saurait voir le jour, dans la mesure où les « religieux » ne cherchent pas un quelconque réconfort dans un cadre très institutionnalisé, mais fuient au contraire tout type de coercition, et tendent avant tout à évoluer individuellement, et à préserver et affirmer leurs particularismes. Mais le contexte dans lequel la *religion* s'est développée à La Havane est en train de se modifier.

Le gouvernement castriste semble actuellement tout mettre en œuvre pour éradiquer les regrettables tendances d'une importante partie de la population à n'obéir qu'à des lois et à des règles personnalisées. Sans doute préférerait-il un peuple de bons catholiques (mais il est par exemple peu probable que les Cubains aient décidé d'obéir aux injonctions du pape lors de la venue de ce dernier en 1997 : tout au plus ont-ils assisté à la messe pour faire le plein de « lumière »...), ou, mieux encore, de protestants dévots, ou pourquoi pas d'adeptes d'une *religion* aux contours clairement définis, fortement institutionnalisée et hiérarchisée, et donc plus dogmatique.

De ce fait, alors que le régime s'ouvre aux diverses forces chrétiennes en présence (diverses délégations protestantes en provenance des États-Unis sont régulièrement accueillies et traitées avec égards et empressement), on remarque une libéralisation en ce qui concerne l'édition d'ouvrages portant sur la *religion*, ouvrages dont la tendance générale est plutôt à l'orthodoxisation de cette dernière. Par ailleurs, à l'usage des visiteurs étrangers potentiels, se développe tout un dispositif de festivals, colloques et autres événements à caractère culturel et/ou scientifique ayant un rapport avec « la thématique afro-cubaine », et dont la portée diplomatique ne doit pas être négligée. Citons, à titre d'exemple, le festival intitulé « Wemilere, racines africaines », qui se déroule depuis maintenant dix ans à La Havane. Depuis 1996, il est dédié chaque année à un pays d'Afrique en particulier. En 1998, il s'agissait du Nigeria, et dans son discours d'ouverture, l'ambassadeur a profité de l'occasion pour déclarer son pays « Mecque culturelle de l'Afrique » et « nation noire la plus grande du monde ». Enfin signalons également la multiplication d'articles sur ces sujets dans les journaux officiels et les sites internet de l'État, où Cuba est très souvent désignée comme « la "Mecque" des religions d'origine africaine en Amérique » (Cabrera Thompson 2000).

En somme, il apparaît clairement que les rapports entre gouvernement et *religion* sont en train de changer à Cuba, au vu des enjeux politiques internes, mais aussi externes : il s'agit notamment de réagir face au développement de la *Yoruba religion* aux États-Unis, et d'affirmer sur la scène mondiale le monopole de l'île (et non de la communauté exilée à Miami, ni de l'Afrique de l'Ouest) comme lieu de pèlerinage religieux et touristique (« culturel ») privilégié. On le voit, l'analyse ethnologique des religions

dites afro-américaines et de leur actuelle internationalisation ne devra pas faire l'économie d'une analyse historique et politique, surtout dans le cas de Cuba où l'implication de l'appareil d'État dans le champ religieux est, malgré ou de par le matérialisme affiché, ambivalente et profonde.

Centre d'anthropologie des Mondes contemporains, EHESS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

AGÜERO, S. G.

1959 *Racismo y mestizaje en Cuba*, La Habana, ed. Lid.

ARANGO, P.

1990 « Manuel de santería », *Estudios afrocubanos*, t. 5, *Selección de lecturas*, La Habana, Universidad de La Habana : 129-344.

ARGYRIADIS, K.

1999a *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

1999b « Crise politique et recours thérapeutiques à La Havane », *Sciences sociales et Santé*, 17-3 : 37-59.

1999c « Une religion vivante : continuité et complémentarité des pratiques culturelles havanaises », *L'Homme*, 151 : 21-46.

BALANDIER, G.

1965 *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.

BASCOM, W. R.

1952 « Yoruba acculturation in Cuba », *Les Afro-Américains*, Dakar, mémoire de l'IFAN : 163-167.

1976 « Oba's Ear : a Yoruba Myth in Cuba and Brazil », *Research in African Literatures*, VII (2) : 149-165.

BASTIDE, R.

1960 *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF.

BOLÍVAR ARÓSTEGUI, N.

1990 *Los orichas en Cuba*, La Habana, ed. Unión.

1993 *Mitos y leyendas de la comida afrocubana*, La Habana, ed. Ciencias sociales.

1994 *Opolopo owo*, La Habana, ed. Ciencias sociales.

BOUGEROL, C.

1997 *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, PUF.

BOYER ARAUJO, V.

1993 « Les traditions risquent-elles d'être contaminées ? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil », *Journal de la Société des Américanistes*, LXXIX : 67-90.

CABRERA, L.

1993 [1954] *El monte*, La Habana, ed. Ciencias sociales.

CABRERA THOMPSON, L.

2000 « La letra del año 2000. El Oráculo de Ifá de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba anuncia el gobierno de Obatala y Yemaya en el 2000 », *Cuban Review*, février : 9.

CAPONE, S.

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

2000 « Entre Yoruba et Bantou : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », *Cahiers d'Études africaines*, XL (1), 157 : 55-77.

CASAL, L.

1979 « Revolution and Race. Blacks in Contemporary Cuba », *Working Papers*, 39, Wilson Center, Washington D. C., Smithsonian Institut.

FERNÁNDEZ ROBAINA, T.

1994 *Hablen paleros y santeros*, La Habana, ed. Ciencias sociales.

FUENTES, J. & GÓMEZ, G.

1994 *Cultos afro-cubanos : un estudio etnolingüístico*, La Habana, ed. Ciencias sociales.

GONZÁLEZ HUGUET, L. & BAUDRY, J.-R.

1967 « Voices Bantu en el vocabulario palero », *Etnología y Folklore*, 3 : 31-64.

GUERRA DE LA PIEDRA, A.

1939 « La religión afrocubana en nuestro proceso social », *Cátedra*, 2, año I, mayo.

HURBON, L.

1988 *Le barbare imaginaire*, Paris, Éditions du Cerf.

LACHATENERÉ, R.

1952 « Rasgos bantus en la santería », *Les Afro-Américains*, Dakar, mémoire de l'IFAN.

LEON, A.

1971 « Un caso de tradición oral escrita », *Islas*, 39-40 (Las Villas), mayo-diciembre.

MACGAFFEY, W.

1993 « The Eyes of Understanding : Kongo Minkisi », *Astonishment and Power*, Washington-London, Smithsonian Institution Press : 21-103.

MUNOZ GUINARTE, B.

1918 Lettre publiée dans le cadre de la rubrique « El problema de la bruja tratado por los hombres de color », *El Dia*, 15 de septiembre.

ORTIZ, F.

1917 [1906] *Los negros brujos*, Madrid, ed. América.

1937 « La musica sagrada de los negros yoruba en Cuba », *Ultra*, III (13), julio.

RÉSUMÉ

Les Havanais pratiquent, de façon complémentaire, diverses modalités de cultes telles que le spiritisme, le catholicisme « pragmatique », le *palo* et la *santeria*. Ces deux dernières modalités, désignées par le terme « afro-cubain », ne sont pas appréhendées de la même façon par les universitaires. Le *palo*, paradigme d'une Afrique honteuse, sauvage, est souvent rejeté dans le champ de la sorcellerie, alors que la *santeria* est présentée comme l'héritière directe d'une Afrique savante, prestigieuse et « traditionnelle ». Cette opposition n'a cours dans la pratique que comme support de stratégies d'affirmations individuelles, le *palo* étant dans les faits abondamment utilisé et indissociable de la *santeria*, comme du spiritisme et du catholicisme. On s'interrogera toutefois sur les enjeux politiques et sociaux de l'utilisation passée et présente de cette dichotomie à Cuba, des élites intellectuelles du début du siècle au gouvernement castriste actuel.

ABSTRACT

From Black Witches to "Babalaos", an Analysis of Africa's Paradoxical Relation with Havana. — Havana's inhabitants practice various forms of worship, such as "spiritism", "pragmatic" Catholicism, *Palo* and *Santeria*, in a complementary way. Academics interpret the last two, grouped under the label "Afro-Cuban", differently. *Palo*, the paradigm of a wild Africa ashamed of itself, is often rejected as witchcraft, whereas *Santeria* is presented as the direct legacy of a learned, prestigious, "traditional" Africa. This contrast does not enter into forms of worship, even though it may underlie individuals' strategies of self-affirmation. *Palo* is widely practiced and cannot be separated from *Santeria*, or from spiritism and Catholicism. Questions are raised about the political and social issues in past and present uses of this dichotomy in Cuba, by intellectual elites from the beginning of the century to the current government.

Mots-clés/Keywords : Cuba, Yoruba, études afro-américaines, *palo*, politique, racisme, religion, *santeria*, sorcellerie, spiritisme, stratégies identitaires, tradition/ Cuba, Yoruba, Afro-American studies, *palo*, politics, racism, religion, *Santeria*, witchcraft, spiritism, strategies, identity, tradition.